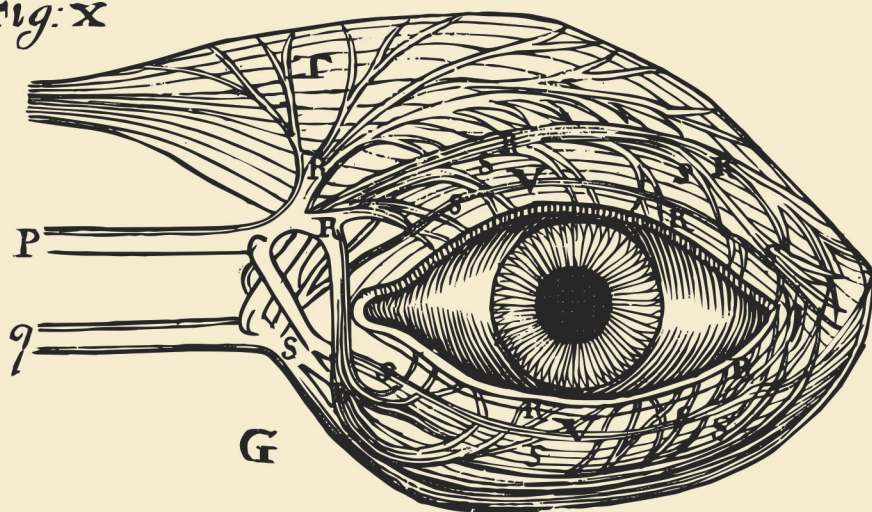


# DESCARTESOVA TEORIJA IDEJ

M A T I J A J A N

HISTORIA  
SCIENTIAE

*Fig: x*



**HISTORIA  
SCIENTIAE**

Matija Jan

**DESCARTESOVA TEORIJA IDEJ**



Založba ZRC

Zbirka HISTORIA SCIENTIAE  
Urednik zbirke Matjaž Vesel

**Matija Jan DESCARTESOVA TEORIJA IDEJ**

*Recenzenta* Gregor Kroupa in Miran Božovič  
*Jezikovni pregled* Katja Gornik  
*Oblikovna zasnova* Mateja Goršič  
*Oblikovanje in prelom* Jernej Kropelj  
*Izdajatelj* ZRC SAZU, Filozofski inštitut  
*Založnik* Založba ZRC  
*Zanju* Oto Luthar, Tadej Troha  
*Glavni urednik založbe* Aleš Pogačnik  
*Tisk* Birografika Bori, d. o. o.  
*Naklada* 300  
Prva izdaja, prvi natis. / Prva e-izdaja.  
Ljubljana 2025

Izid knjige je podprla Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in  
inovacijsko dejavnost Republike Slovenije.

Prva e-izdaja je pod pogoji licence Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0  
prosto dostopna: <https://doi.org/10.3986/9789610509202>

Kataložna zapisa o publikaciji (CIP) pripravili v  
Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

ISBN 978-961-05-0919-6  
COBISS.SI-ID 221274115

ISBN 978-961-05-0920-2 (PDF)  
COBISS.SI-ID 221405699

Matija Jan

# DESCARTESOVA TEORIJA IDEJ

Ljubljana 2025

# KAZALO

O NAČINU NAVAJANJA PRIMARNIH VIROV . . . . .	8
1 UVOD . . . . .	9
1.1 Problem narave idej kot problem konsistentnosti . . . . .	9
1.2 Problematika idej . . . . .	12
1.2.1 Red in metoda . . . . .	12
1.2.2 Podreditev metafizičnega problema narave idej problemom fizike in morale . . . . .	17
1.2.2.1 Problem objektivne veljavnosti idej . . . . .	17
1.2.2.2 Ideja kot spoznavno sredstvo in ideja kot spoznavni predmet	20
1.3 Metoda in red problematike idej . . . . .	23
2 PROBLEM NARAVE IDEJ . . . . .	33
2.1 Položaj ideje v metafiziki substanc . . . . .	33
2.1.1 Descartesova teorija razločkov . . . . .	33
2.1.2 Teorije idej Descartesovih predhodnikov . . . . .	41
2.1.2.1 Platonistična teorija ideje . . . . .	41
2.1.2.2 <i>Phantasmata</i> in <i>species intelligibiles</i> . . . . .	43
2.1.2.3 Novoveški materializmi . . . . .	48
2.1.3 Ideja kot modus duha . . . . .	51
2.1.3.1 Predmetno in materialno razumevanje besede »ideja« . . . . .	52
2.1.3.2 Predmetna in formalna realnost idej . . . . .	57
2.1.3.3 <i>Modus essendi objectivus</i> in <i>modus essendi formalis</i> . . . . .	63
2.1.3.4 Materialna in formalna obravnava idej . . . . .	66
2.1.3.5 Kaj Descartesova ideja ni . . . . .	68
2.2 Problema narave idej in problem dojetanja . . . . .	82
2.2.1 Reprezentacionalizem in neposredni realizem . . . . .	82
2.2.2 Kaj ideje predstavljajo? . . . . .	90
2.2.2.1 Teza identitete ideje in predmeta ideje . . . . .	90
2.2.2.2 Šolastični temelji teze o identiteti realnosti . . . . .	101
2.2.2.3 Reprezentacija kot numerična identiteta med idejo in predmetom ideje . . . . .	105

2.2.2.4	Reprezentacija in naravna luč . . . . .	117
2.2.2.5	Posledice teze numerične identitete na teorijo narave idej . . . . .	122
2.3	Predmetna realnost kot struktura dojetja . . . . .	131
2.3.1	Ideja kot neposredni predmet dojetja . . . . .	131
2.3.2	Ideja kot dojetanje . . . . .	137
2.3.2.1	Z besedo ideja razumem tisto formo sleherne misli, po katere neposrednem dojetju se te misli zavedam ... . . . . .	141
2.3.2.2	... tako da, če umevam to, kar govorim, z besedami ne morem izraziti ničesar, ne da bi bil zaradi tega gotov, da je v meni ideja tistega, kar označujejo besede. . . . .	157
2.3.2.3	... kolikor so naslikane v telesni fantaziji, tj. v nekem delu možganov, jih sploh ne imenujem ideje, temveč jih tako imenujem le, kolikor uobličijo duha, ki je usmerjen na tisti del možganov. . . . .	162
2.4	Kaj storiti? . . . . .	166

### 3 PROBLEM JASNOSTI IN RAZLOČNOSTI IDEJ TER PROBLEM

#### MATERIALNE LAŽNOSTI . . . . . 169

3.1	Fenomenološka in ontološka opredelitev jasnosti in razločnosti idej . . . . .	169
3.1.1	Fenomenološka opredelitev jasnosti in razločnosti idej . . . . .	175
3.1.1.1	Definicija jasnosti in razločnosti ter problem mešanja idej in sodb . . . . .	175
3.1.1.2	Klasifikacija jasnih in razločnih idej; spoznanje vrste ontološkega razločka kot pogoj jasnosti in razločnosti . . . . .	178
3.1.1.3	Jasne in razločne ter adekvatne ideje . . . . .	184
3.1.1.4	Jasne in razločne ideje kot rezultati rabe analitične metode . . . . .	190
3.1.2	Narava jasnih in razločnih idej . . . . .	207
3.1.2.1	Predmetna realnost kot pozitivni temelj jasne in razločne reprezentacije . . . . .	207
3.1.2.2	Ideja ideje kot pogoj dedukcije lastnosti predmeta ideje . . . . .	211
3.1.2.3	Kvantitativni in semantični pogled na predmetno realnost . . . . .	214
3.1.2.4	Končnost naših dojetanj kot negativni temelj neadekvatnosti naših idej . . . . .	219
3.2	Problem temnih in nerazločnih idej . . . . .	223
3.2.1	Nerazločnost idej kot protislovno združenje jasnih in razločnih idej . . . . .	223
3.2.2	Materialna lažnost . . . . .	227
3.2.2.1	Predsodki iz otroštva in materialno lažne ideje . . . . .	227

3.2.2.2	Občutki kot materialno lažne ideje . . . . .	238
3.2.2.3	Različne oblike reprezentacije – metafizični pristop . . . . .	243
3.2.2.4	Različne oblike reprezentacije – fenomenološki pristop . . . . .	254
3.2.2.5	Predmetna realnost materialno lažnih idej . . . . .	263
3.2.2.6	Ontološka umestitev materialno lažnih idej . . . . .	265
3.2.2.7	Materialno lažne ali le temne ideje? . . . . .	269
3.2.2.8	Materialna lažnost v <i>Principih filozofije</i> . . . . .	274
3.3	Kaj preostane? . . . . .	276
<b>4</b>	<b>PROBLEM IZVORA IDEJ . . . . .</b>	<b>279</b>
4.1	Izčrpen seznam idej in njihovih izvorov; temeljne lastnosti različnih izvorov . . . . .	279
4.1.1	Seznam ter oblika trpnosti pridobljenih idej . . . . .	281
4.1.2	Seznam ter oblika trpnosti vrojenih idej . . . . .	284
4.1.2.1	Vrojenost idej splošnih ter duhovnih narav, večnih resnic ter ideje Boga . . . . .	284
4.1.2.2	Vrojenost ideje razsežnosti . . . . .	290
4.1.2.3	Zakladnica mojega duha . . . . .	295
4.1.3	Seznam ustvarjenih idej . . . . .	301
4.2	Regiusov pamflet . . . . .	309
4.2.1	Vrojenost kot potencialen način obstoja v sposobnosti mišljenja . . . . .	309
4.2.2	Pridobljene ideje in problem okazionalnih vzrokov . . . . .	316
4.3	Koncepcija izvora idej v <i>Meditacijah</i> . . . . .	328
4.3.1	Pridobljene ideje v <i>Meditacijah</i> . . . . .	328
4.3.2	Vrojene ideje v <i>Meditacijah</i> . . . . .	330
<b>5</b>	<b>ZAKLJUČEK: KARTEZIJSKE TEORIJE IDEJ . . . . .</b>	<b>341</b>
<b>6</b>	<b>BIBLIOGRAFIJA . . . . .</b>	<b>355</b>
6.1	Primarni viri . . . . .	355
6.2	Sekundarni viri . . . . .	356
<b>IMENSKO KAZALO . . . . .</b>		<b>361</b>

## Zahvala

Za pomoč in komentarje v času doktorskega študija se zahvaljujem Miranu Božoviču. Za vse predloge v zvezi z oblikovanjem besedila, za to, da me je oskrbel z vso potrebno literaturo, in predvsem za neizmerno količino potrpljenja, ki ga je pokazal ob težavah, ki so po nepotrebem spremljale pripravo besedila, se zahvaljujem Matjažu Veselu, brez katerega izdaja pričujoče knjige ne bi bila mogoča. Posebna zahvala gre Kajetanu Škrabanu, ki je večkrat pomagal s prevajanjem latinske terminologije. Za slovnične komentarje se zahvaljujem Blažu Kavšku. Nazadnje pa se moram zahvaliti tudi vsem preostalim prijateljem, ki so mi bili v času pisanja tako ali drugače v oporo, in ožjim družinskim članom, ki me od začetka študija pa do danes niso prenehali podpirati.



## O NAČINU NAVAJANJA PRIMARNIH VIROV

Ležeči tisk prihranimo za navajanje naslovov monografij ter besedil temeljnih avtorjev. V primeru, da je v izvirniku določeno mesto poudarejeno (ležeči ali okrepjen tisk, dvojni narekovaji ...), uporabimo narekovaje. V primeru, da se nam zdi določeno mesto posebej pomembno, na to opozorimo z oglatimi oklepaji, v katerih podamo formulacijo v izvirniku. To storimo tudi, ko se nam zdi, da bi prevod lahko vodil v napačno razumevanje ali ko vstavimo določeno besedo. Ko navajamo temeljna dela, najprej navedemo strukturno mesto citata in stran v slovenskem prevodu, če ta obstaja. V oklepaju nato navedemo mesto v kritični izdaji. Kjer prevajalec odlomka v tujem jeziku ni posebej naveden, so prevodi delo avtorja.

### René Descartes

<i>Œuvres de Descartes</i> , uredila Charles Addam in Paul Tannery, popravke k izdaji prispevala Bernard Rochot in Pierre Constabel, 11 zvezkov (Pariz: J. Vrin, 1996).	AT
(1629) <i>Regulae ad directionem ingenii</i>	Pravila
(1633) <i>Le Monde (Traité de la lumière, L'Homme)</i>	Svet
(1637) <i>Discours de la méthode</i>	Razprava
(1637) <i>La Dioptrique</i>	Dioptrika
(1641) <i>Meditationes de prima philosophiae</i>	Meditacije
(1644) <i>Dissertatio de methodo</i>	Methodo
(1644) <i>Principia philosophiae</i>	Principi filozofije
(1647) <i>Méditations métaphysiques</i>	Metafizične meditacije
(1648) <i>Notae in programma quoddam</i>	Pripombe
(1649) <i>Les Passions de l'âme</i>	Strasti duše

### Antoine Arnauld

*Œuvres de Messire Antoine Arnauld* (Pariz: Sigismond D'Arnay, 1775). OA

### Pierre Malebranche

*Œuvres complètes de Malebranche* (Pariz: J. Vrin, 1958–84). OC

### Tomaž Akvinski

*Summa theologiae*, 60 zvezkov (Cambridge: Cambridge University Press, 2006). ST

### Francisco Suárez

*Opera omnia* (Pariz: Ludovicum Vives, 1856–78). OO

(1597) *Disputationes metaphysicae* Metafizične disputacije

# 1 UVOD

## 1.1 PROBLEM NARAVE IDEJ KOT PROBLEM KONSISTENTNOSTI

Ideja je nedvomno eden najpomembnejših pojmov zrele Descartesove metafizike (*Meditacij o prvi filozofiji* in prvega dela *Principov filozofije*). Pojem, ki je poimensko uveden v *Tretji meditaciji*, omogoča spoznanje lastnega obstoja meditirajočega, spoznanje obstoja Boga, odkritje realnega razločka med duhom in telesom ter nazadnje dokaz obstoja teles. Ideja je skratka določena bitnost, ki omogoča izvedbo vseh glavnih metafizičnih dokazov. Posledično bi lahko pričakovali, da gre za pojem, ki je v Descartesovem delu najjasneje razdelan. Ravno nasprotno: ontološki status idej znotraj Descartesove filozofije vse od prvega izida *Meditacij* leta 1641<sup>1</sup> za interprete predstavlja problem. Razumevanje narave ideje predstavlja težavo tako sholastiku Caterusu, ki se sprašuje, zakaj bi le-ta potrebovala nek vzrok,<sup>2</sup> kot Mersennu,<sup>3</sup> Hobbesu<sup>4</sup> in Gassendiju,<sup>5</sup> ki vsak po svoje podvomijo v tezo o realnem razločku med dušo in telesom ter posledično idejo razumejo kot določeno materialno podobo. Res je, da noben izmed četverice ne prihaja iz kartezijanskega tabora. Caterus je sholastik, medtem ko teze Mersenna, Hobbesa ter Gassendija prežemata materializem in empirizem. Od tod bi lahko najprej sklepali, da njihovo zoperstavljanje Descartesovi teoriji idej izhaja iz njihove vnanje filozofske pozicije v razmerju do filozofije, ki se pravkar rojeva. Da je ta hipoteza napačna, dokazuje teološki spor o naravi božje milosti med kartezijancema Antoinom Arnauld<sup>6</sup> in Nicolasom Malebranchem, ki se 17. stoletju primerno prenese na teren ontologije spoznanja, tj. narave idej. Spopad, ki se mu je naknadno pridružil še en kartezijanec, Pierre-Sylvain Régis, komentirala pa so ga nekatera največja filozofska imena

---

1 Druga izdaja besedila je iz leta 1642 in dodaja *Sedme ugovore*. Francoski prevod izide leta 1647. Ker je na njem mogoče zaznati pretirane posege prevajalca Louisa-Charlesa d'Alberta, se zanašamo predvsem na latinsko izdajo. Gl. Jean-Marie Beyssade, »Des *Méditations métaphysiques* aux *Méditations de philosophie première*«, v: *Études sur Descartes: L'histoire d'un esprit* (Pariz: Seuil, 2001), 105–24.

2 *Meditacije*, 1. ugovori, 119 (AT VII:92).

3 *Meditacije*, 2. ugovori, 139–41 (AT VII:122–24).

4 *Meditacije*, 3. ugovori z odgovori, 177–78 (AT VII:179–80).

5 *Meditacije*, 5. ugovori, 281–82 (AT VII:331–32).

6 Gl. predvsem Antoine Arnauld, *Des vraies et des fausses idées* (Pariz: J. Vrin, 2011).

tistega časa – Leibniz, Locke, Bayle –, je trajal več kot deset let. V polemiki je Arnauld (in kasneje Régis) zagovarjal tezo, da so ideje določena predstavljajoča delovanja duha, Malebranche pa jih je sledeč platonistični tradiciji opredelil kot neposredne, v Bogu nahajajoče se predmete našega mišljenja.<sup>7</sup>

Kolikor danes praktično ni interpretira, ki bi v Descartesovih idejah videl kaj drugega kot misli končne misleče substance, pa še vedno prihaja do nesoglasij, ko je treba naravo teh misli opredeliti. Sodobne interpretacije tako konflikte med različnimi kartezijanci razumejo bodisi kot posledico nekonsistentnosti Descartesove teorije<sup>8</sup> bodisi Descartesu pripišejo eno izmed dveh konfliktnih pojmovanj: ideje so bodisi določeni notranji predmeti mišljenja<sup>9</sup> bodisi določena delovanja.<sup>10</sup> Odvisno od tega, katero pojmovanje idej razberejo v Descartesu,

- 7 Gl. Malebranche, *Recueil de toutes les réponses a Monsieur Arnauld* (OC VI–IX).
- 8 Gl. Anthony Kenny, *Descartes: A Study of his Philosophy* (New York: Random House, 1968), 96–125; Nicholas Jolley, *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes* (Oxford: Clarendon Press, 1990); Robert McRae, »Idea' as a Philosophical Term in the Seventeenth Century«, *Journal of the History of Ideas* 26, št. 2 (1965): 175–90, <https://doi.org/10.2307/2708226>.
- 9 Gl. A. O. Lovejoy, »'Representative Ideas' in Malebranche and Arnauld«, *Mind* 32, št. 128 (1923), 449–61; Arthur Danto, »The Representational Character of Ideas and the Problem of the External World«, v: *Descartes: Critical and Interpretive Essays*, ur. Michael K. Hooker (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978), 287–98; Jean Marrie Beyssade, »Descartes on Material Falsity«, v: *Minds, Ideas, and Object: Essays on the Theory of Representation in Modern Philosophy*, ur. Phillip D. Cummins in Guenter Zoeller (California: Ridgeview, 1992), 5–20; Vere Chappell, »The Theory of Ideas«, v: *Essays on Descartes' Meditations*, ur. Amélie Oksenberg Rorty (Berkeley: University of California Press, 1986), 177–88; Dan Kaufman, »Descartes on Objective Reality of Materially False Ideas«, *Pacific Philosophical Quarterly* 81, št. 4 (2000): 385–408, <https://doi.org/10.1111/1468-0114.00111>; Étienne Gilson in Rene Descartes, *Discourse de la méthode: Texte et Commentaire* (Pariz: J. Vrin, 1987); Paul Hoffman, »Direct Realism, Intentionality, and the Objective Being of Ideas«, *Pacific Philosophical Quarterly* 83, št. 2 (2002): 163–79, <https://doi.org/10.1111/1468-0114.00141>; Kurt Smith, »Rationalism and Representation«, v: *A Companion to Rationalism*, ur. Alan Nelson (Oxford: Blackwell, 2005), 206–23.
- 10 Gl. John Yolton, »Ideas and Knowledge in Seventeenth-Century Philosophy«, *Journal of the History of Philosophy* 13, št. 2 (1975): 145–65, <https://doi.org/10.2307/2708226>; John Yolton, »On Being Present to the Mind: A Sketch for the History of an Idea«, *Dialogue* 14, št. 3 (1975): 373–88, <https://doi.org/10.1017/S0012217300026263>; John Yolton, *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984); Matija Jan, »Narava idej pri Descartesu«, *Filozofski vestnik* 43, št. 1 (2022): 21–48, <https://doi.org/10.3986/fv.43.1.02>; Michael Costa, »What Cartesian Ideas are not«, *Journal of the History of Philosophy* 21, št. 4 (1983): 537–49, <https://doi.org/10.1353/hph.1983.0095>; Monte L. Cook, »Arnauld's Alleged Representationalism«, *Journal of the History of Philosophy*, 12, št. 1 (1974): 53–62, <https://doi.org/10.1353/hph.2008.0620>; Monte L. Cook, »The Alleged Ambiguity of 'Idea' in Descartes' Philosophy«, *The Southwestern Journal of Philosophy* 6, št. 1 (1975): 87–94, <https://doi.org/10.5840/swjphil19756112>; Monte L. Cook, »Descartes' Alleged Representationalism«, *History of Philosophy Quarterly* 4, št. 2 (1987): 179–95; Steven M. Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, (Princeton: Princeton University Press, 1989); Steven M. Nadler, »Reid, Arnauld and the Objects of Perception«, *History of Philosophy Quarterly* 3, št. 2 (1986): 165–73; Thomas Lennon, »The Inherence Pattern and Descartes' Ideas«, *Journal of the History of Philosophy* 12, št. 1 (1974): 43–52, <https://doi.org/10.1353/hph.2008.0146>.

le-temu pripišejo eno izmed dveh teorij dojetanja. Z eno samo izjemo:<sup>11</sup> tisti, ki Descartesove ideje razumejo kot notranje predmete mišljenja, njegovo teorijo dojetanja opredelijo kot posredni realizem ali reprezentacionalizem. Po tej teoriji so naši neposredni predmeti dojetanja notranji predmeti, ki kot reprezentacije omogočajo spoznanje zunaj njih obstoječe ali zgolj možne stvarnosti. Druga smer, ki ideje razume kot delovanja reprezentiranja, Descartesu pripiše teorijo dojetanja, poimenovano neposredni ali naivni realizem. Po njej že sama delovanja vršijo funkcijo reprezentacije možne ali dejanske stvarnosti. Vsaka interpretacija Descartesove teorije idej je tako neizogibno postavljena pred vprašanje njene konsistentnosti: so Descartesove ideje delovanja ali predmeti delovanj, ali enkrat to in enkrat ono? A kolikor ima problem narave za vprašanje konsistentnosti teorije idej sicer res poseben status, kljub temu ne predstavlja celote tistega, po čemer sprašujemo, ko zastavljamo vprašanje konsistentnosti. Vprašanje konsistentnosti ne zadeva le problema narave idej, ampak tudi številne druge probleme, ki se navezujejo na tematiko idej. Zato je treba najprej natančno določiti vsak problem posebej ter podati metodologijo, ki bo omogočila, da probleme ustrezno razdelamo.

Začnimo torej s temeljnim vprašanjem: kaj sploh je problem narave idej? Najlažje ga definiramo tako, da najprej navedemo tisto, s čimer problema narave idej ne smemo zamešati. Tako bomo problem določili, ga umestili v sistem Descartesove metafizike in v skladu z njim načrtali zaporedje problemov. Takšna umestitev pa nam bo razložila, kako je mogoče, da je problem narave idej v Descartesovi filozofiji praktično odsoten, medtem ko pri njegovih dedičih postane predmet konfliktnih interpretacij. Pokazalo se bo namreč, da se red, ki se ga morajo pri obravnavi svojega problema držati tisti, katerih pozornost je zaradi tega ali onega razloga usmerjena na ideje kot take, v določeni meri razlikuje od tistega, ki se ga mora pri obravnavi svojega problema držati Descartes, kolikor je njegov projekt podrejen določenemu cilju s področja filozofije narave, ki problem narave idej v veliki meri potisne na obrobje.

---

11 Clemenson, *Descartes' Theory of Ideas* (London: Continuum, 2007).

## 1.2 PROBLEMATIKA IDEJ

### 1.2.1 RED IN METODA

Problem narave idej je del določene problematike, ki jo tvori skupek vseh problemov, ki se tako ali drugače vrtijo okrog idej. Smisel te povedi videzu navkljub ni trivialen. Ker je Descartes sistematičen filozof, ki se na polju metafizike poslužuje le deduktivnih principov, enotnost tega polja ni le tematska, temveč organska. S tem želimo reči, da je mogoče en problem izpeljati iz drugega ter da so rešitve določenih problemov pogoj možnosti reševanja podrejenih problemov. Prehajanje znotraj problematike idej skratka ni arbitrarno, ni odvisno od volje tistega, ki probleme analizira. Te nujnosti se bodisi zavemo, ji sledimo in v tem primeru smo varni pred zмотo. Bodisi se je ne ovemo in nujnost bo delovala proti nam samim. Problematiko lahko definiramo kot sklop pogojenih in pogojujočih problemov. Rešitev pogojujočih problemov omogoča razreševanje pogojenih. Ker rešitev določenih pogojenih problemov kot svoje premise terja prvine, ki izidejo kot rezultati rešitev predhodnih pogojujočih problemov, te prvine nikoli ne bodo umanjale. Navzoče pa so lahko na dva načina. Nastopijo lahko zato, ker smo jih s pravilno postavljenim sosledjem problemov odkrili sami. V tem primeru nam ni treba skrbeti, da bi bili morda nekonsistentni, prav tako ne, da bi kot implicitno premiso, nujno za zadostitev pogojem rešitve naslednjega problema, uporabili nek naš predsodek, ki nima organskega mesta znotraj filozofskega sistema. Ker se sistemskih prisil zavedamo, smo sistem naredili za svojega. Do rabe naših spontanih predsodkov pride, če začnemo s pogojenim problemom in nereflektirano vpeljemo premise, nujne za rešitev systemskega problema, a tuje filozofskemu sistemu samemu. Takšna implicitna premisa je lahko na primer določen truizem iz filozofije zadnjih dveh stoletij, ki v racionalizmu 17. stoletja ne bi smel imeti mesta.

Descartes je različnim idejam podelil enega izmed naslednjih predikatov: jasne in razločne, temne in nerazločne, materialno lažne, resnične, adekvatne, neadekvatne, vrojene, pridobljene, narejene. Zadnja trojica pripada problemu izvora idej. Oznake jasno, razločno, temno, nerazločno in ostale pa lahko umestimo pod problem jasnosti in razločnosti idej. Če so ti problemi del sistematične problematike, v kateri je rešitev enega problema pogoj rešitve drugega, kakšno je torej razmerje med njimi? Odgovorili bomo lahko šele, ko bomo pojasnili logiko, ki določa razmerja pogojenosti problemov, tj. njihov red. Na koncu *Drugih ugovorov* Mersenne Descartesa prosi, če bi lahko,

ko ovrže vse ugovore, »postavili nekaj definicij, postulatov in aksiomov, in vso stvar izpeljali z geometrijsko metodo, v kateri ste tako izvedeni, tako da boste napolnili duha slehernega bralca, ko bo tako rekoč z enim samim uvidom dojel vaše delo, ter ga tako preplavili s samo božansko silo«. <sup>12</sup> Descartes Mersennu ustreže s spisom *Argumenti, ki dokazujejo obstoj Boga in razloček med dušo in telesom, urejeni po geometrijski metodi* (odslej *Argumenti*). Kot uvod vanj poda kratko razlago geometričnega načina pisanja, ki vpelje dva pomembna razločka. Najprej med »metodo« in »redom«. Poglejmo si najprej red.

Red sestoji zgolj v tem, da mora biti to, kar je navedeno najprej, spoznano brez vsakršne pomoči tega, kar sledi; preostalo pa mora biti razvrščeno tako, da je dokazano le na osnovi tega, kar je navedeno prej. Temu redu sem v svojih *Meditacijah* vsekakor skušal slediti karseda natančno in spoštovanje tega reda je razlog, da sem o razločku med duhom in telesom razpravljaj šele v šesti, ne pa že v drugi meditaciji, ter da sem namenoma in vedé izpustil mnogo stvari, saj bi te terjale razlago še več drugih reči. <sup>13</sup>

Sklenemo lahko dvoje. Ker ni spoznanje nič drugega kot rešitev določene problema, vsako spoznanje predpostavlja problem. Kolikor so določena spoznanja predpogoj pridobivanja drugih spoznanj in kolikor vsako spoznanje predpostavlja določen problem, so problemi postavljeni v enakem zaporedju, kot so postavljena spoznanja, ki jih pridobimo, ko jih rešimo. Ker je red spoznanja linearen, je linearen tudi red problemov. S tem ne želimo reči, da vse sledi iz ene same problemske linije, saj je za rešitev določenega problema pogosto potrebna predhodna razrešitev različnih problemov, katerih notranja struktura in konceptualna provenienca sta različni. Drugo dognanje se tiče principa ekonomičnosti zastavljanja problemov, ki jih bomo uvrstili v določeno zaporedje. Glede na to, da Descartes zapiše, da je »namenoma in vedé izpustil mnogo stvari, saj bi te terjale razlago še več drugih reči«, <sup>14</sup> je ekonomičnost reda podrejena zahtevam, ki jih podaja določen problemski cilj ali problem, ki definira celotno mrežo podrejenih problemov. Problemski cilj probleme razvrsti in določa, kaj je za razrešitev celotnega problema relevantno in kaj ne. A to je

<sup>12</sup> *Meditacije*, 2. ugovori, 143 (AT VII:128).

<sup>13</sup> *Meditacije*, 2. odgovori, 161 (AT VII:155).

<sup>14</sup> *Meditacije*, 2. odgovori, 161 (AT VII:155).

le del zgodbe. Ker ima vsako zaporedje problemov prvi in zadnji člen, moramo postaviti vprašanje po naravi kriterija, ki določa, kaj bo zasedlo posamično mesto v zaporedju. Definicija reda terja, da mesto prvega zasede tisto spoznanje, ki je možno brez preostalih in slednje omogoča. Dotični napotek je mogoče razumeti na dva načina, odvisno od tega, katere metode se poslužimo za iskanje resnice. Poleg tega, da Descartes razlikuje med redom in metodo dokazovanja, obenem razlikuje med metodama »analize« in »sinteze«.<sup>15</sup>

Descartesovo poimenovanje metodološke dvojice analize in sinteze izhaja iz sedme knjige *Synagoge* antičnega matematika Paposia Aleksandrijskega. Termina izhajata iz glagolov *analyein*, ki pomeni »razstaviti«, in *synthenai*, ki pomeni »dati skupaj«. Descartes ločnico opredeli v dveh krajših odstavkih.

Analiza kaže pravo pot, po kateri je bila neka stvar odkrita metodično in tako rekoč *a priori*, tako da jo bo bralec, če ji želi slediti in biti dovolj pozoren na vse, razumel enako popolno in jo napravil za svojo v isti meri, kakor če bi jo bil odkril sam. Vendar pa ta pot nima sredstev, s katerimi bi nepozornega ali upornega bralca pripravila do tega, da verjame sklepom. Če se mu izmuzne še tako majhna izmed premis, se namreč ne pokaže nujnost iz nje izpeljanih sklepov. Pogosto se tudi zgodi, da se ta pot mnogih stvari komajda dotakne, ker so dovolj pozornemu bralcu pač očitne, čeprav bi bilo nanje treba posebej opozoriti.

Narobe pa sinteza ubere nasprotno pot in se poslužuje tako rekoč raziskovanja *a posteriori* (čeprav je pri sintezi dokaz kot tak pogosto bolj *a priori* kakor pri analizi) in jasno dokaže svoje sklepe in pri tem rabi dolgo vrsto definicij, postulatov, aksiomov, teoremov in problemov, tako da v primeru, da kdo zanika katerega izmed sklepov, ta metoda nemudoma pokaže, da je ta sklep vsebovan že v predhodnih izjavah in tako bralca, pa naj je ta še tako sovražen in

15 Za različna razumevanja metodološkega dvojca gl. Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 zv. (Pariz: Aubier, 1953), 1:26; Daniel Garber, »Descartes and Method in 1637«, v: *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science* (Chicago: Chicago University Press, 2000), 33–51; Daniel Garber in Lesley Cohen, »A Point of Order: Analysis, Synthesis, and Descartes' *Principles*«, v: *Descartes Embodied*, 52–63; Edwin Curley, »Analiza v *Meditacijah*: iskanje jasnih in razločnih idej«, prev. Peter Klepec, *Filozofski vestnik* 17, št. 3 (1996): 151–56; Gregor Kroupa, »Ratio cognoscendi in ratio essendi: opombe k Descartesovemu pojmovanju analize in sinteze«, *Filozofski vestnik* 45, št. 3 (2024): 9–25, <https://doi.org/10.3986/fv.45.3.01>; Matija Jan, »Arnauld in Descartes: narava idej in problem metode«, *Phainomena* 30, št. 118/119 (2021): 113–40, <https://doi.org/10.32022/ph30.2021.118-119.5>.

trmoglav, prisili v soglasje. Vendar nas ta pot ne zadovolji tako kakor prva in ne zadošča ukaželjnim duhovom, saj ne pouči o načinu, na katerega je bila stvar odkrita.<sup>16</sup>

Razbrati je mogoče serijo nasprotij. Le sinteza je opredeljena kot metoda dokazovanja, medtem ko je analiza opredeljena kot metoda odkritja. Analiza namreč »kaže pravo pot, po kateri je bila neka stvar odkrita metodično in tako rekoč *a priori*, tako da jo bo bralec, če ji želi slediti in biti dovolj pozoren na vse, razumel enako popolno in jo napravil za svojo v isti meri, kakor če bi jo bil odkril sam.«<sup>17</sup> Sinteza, ki se »poslužuje raziskovanja *a posteriori*«, pa bralca nasprotno, »pa naj je ta še tako sovražen in trmoglav, prisili v soglasje.«<sup>18</sup> V ta namen se posluži dolge vrste »definicij, postulatov, aksiomov, teoremov in problemov, tako da v primeru, da kdo zanika katerega izmed sklepov, ta metoda nemudoma pokaže, da je ta sklep vsebovan že v predhodnih izjavah.«<sup>19</sup> Če analiza v posamičnem subjektu reproducira proces odkritja stvari in ga o njej zares podučí, sinteza deluje tako, da sklepe o posamičnih stvareh izpeljuje iz že poznanih obćih izrekov, saj so definicije, postulati, aksiomi, teoremi in problemi nujno obći po svoji formi. Od tod sledita dve posledici. Analiza je po redu spoznanja nujno pred sintezo; za razliko od sinteze njen instrument ni silogistična logika. Ker analiza izvede ali reproducira proces odkritja neke reči v prvi osebi, ne more začeti z obćimi definicijami ter aksiomi, temveč od posamičnih odkritij ali primerov preide k oblikovanju na njih utemeljenih obćih pravil. Descartes v *Razpravi o metodi* zato pripomni, da silogizmi bolj kot odkritju resnic »rabijo temu, da z njimi drugim ljudem pojasnjemo nekaj, kar že vemo.«<sup>20</sup> V *Meditacijah* pa piše, da do uvida *cogita* ne pridemo na podlagi silogizma, ki bi temeljil na premisi, da vse tisto, kar misli, nujno obstaja, temveč da je ravno ta premisa rezultat uvida *cogita*.<sup>21</sup>

Če metoda dokazovanja od obćih propozicij na osnovi silogistične logike preide k dokazovanju posamičnih resnic, je jasno, zakaj se imenuje sinteza, saj sestavi rezultate, ki so bili na način razstavljanja odkriti med analitičnim delom. Kako se vrši analitična razgradnja? Kolikor ni dvoma, da so *Meditacije*

16 *Meditacije*, 2. odgovori, 161 (AT VII:156).

17 *Meditacije*, 2. odgovori, 161 (AT VII:156).

18 *Meditacije*, 2. odgovori, 161 (AT VII:156).

19 *Meditacije*, 2. odgovori, 161 (AT VII:156).

20 *Razprava*, 2. razprava, 31 (AT VI:17).

21 *Meditacije*, 2. odgovori, 152 (AT VII:140–41).



primer rabe takšne metode, v njih zaman iščemo obče formulacije njenih tehnik. Obrniti se moramo k štirim osnovnim metodološkim pravilom v drugi knjigi *Razprave o metodi*.

Prvo pravilo je bilo, da bom priznaval kot resnično samo tisto, kar bom razvidno spoznal za resnično; [tj. da] v svoje sodbe ne bom vključeval ničesar drugega kot le tisto, kar se tako jasno in razločno kaže mojemu duhu, da ne bom imel nobene priložnosti za dvom.

Drugo, da bom sleherni problem, ki ga bom preučeval, razčlenil na toliko delov, kolikor bo mogoče in koliko je potrebno za to, da ga najbolje razrešim.

Tretje, da bom vodil svoje misli po ustreznem vrstnem redu, začenši z najenostavnejšimi predmeti, ki jih je najlažje spoznati, zato da bom lahko nato polagoma, korak za korakom, prehajal k spoznavanju zapletenejših.

Zadnje pravilo pa je bilo, da bom vseskozi sestavljal čim bolj popolne sezname in izčrpne preglede, tako da bom lahko prepričan, da nisem ničesar izpustil.<sup>22</sup>

Na začetku analitičnega postopka imamo vedno določen problem, ki prevzame obliko določenega splošnega vprašanja. Da ga razrešimo, ga je treba najprej razstaviti na jasno razmejene podprobleme. Temu koraku, ki ga povzema drugo pravilo iz *Razprave*, recimo razstavljanje problema. Problem razstavljamo, kolikor je to mogoče, na čim enostavnejše probleme in predvsem v meri, kot to za svojo rešitev zahteva sam. Razstavljanje na podprobleme torej ni arbitrarno, temveč poteka v skladu z določenim zaporedjem, ki ga določa problemski cilj. Z razstavljanjem problemskega cilja se nam torej v nekem vrstnem redu naposled razkrije mreža pogojujočih in pogojenih enostavnejših problemov. V drugem koraku, ki ga poimenujmo korak dedukcije, te probleme razrešimo sledeč zaporedju, ki je obratno od zaporedja njihove manifestacije. Problem, ki je iz razstavljanja problemskega cilja izšel zadnji, je obenem postal prvi problem dedukcije ali pogojujoči problem v absolutnem smislu. Postavlja se v obliki specifičnega vprašanja. Njegova rešitev bo vodilo za razreševanje vseh problemov, ki so se nam zastavljali skozi fazo razstavljanja splošnega problemskega vprašanja. Ti problemi so pogojujoči zgolj v razmerju

---

<sup>22</sup> *Razprava*, 2. razprava, 31 (AT VI:18–19).

do problemov, katerih rešitev je poznejša in ki so v skladu z zaporedjem razstavljanja nastopili prej. Zato jim za razliko od prvega problema v zaporedju dedukcije, ki je absolutno pogojujoč, rečemo relativno pogojujoči problemi. Kot trdi Descartes, red namreč terja, da »mora biti to, kar je navedeno najprej, spoznano brez vsakršne pomoči tega, kar sledi; preostalo pa mora biti razvrščeno tako, da je dokazano le na osnovi tega, kar je navedeno prej«. <sup>23</sup> Rešitev nobenega problema tako ne sme temeljiti na retroaktivni logiki.

Kaj pa, če smo nazadnje soočeni z rezultatom, ki nasprotuje določeni predhodni ugotovitvi, za katero smo skozi razreševanje pripadajočega ji problema presodili, da je gotova? V tem primeru smo bili nekje med razreševanjem problemske verige nekonsistentni, od koder sledi, da smo zdaj soočeni z dvema različnima odgovoroma na isto vprašanje. Morda je pri določenem problemu, ki se nahaja nekje na sredini problemske verige in ki je kot eno izmed svojih premis impliciral rešitev predhodnega relativnega pogojujočega problema, prišlo do določenega dvoumja, zaradi katerega smo na mesto rešitve prejšnjega problema po pomoti postavili določeno splošno reklo iz moderne filozofije ali premiso, pripadajočo teoriji kakšnega izmed Descartesovih sodobnikov. V primeru, da smo začetni problem razstavili pravilno, mora vsaka rešitev relativnega pogojujočega problema verificirati rešitev problema, ki je po vrstnem redu prvi in absolutno pogojujoč. Konsistenten sistem je verificiran sistem.

## 1.2.2 PODREDITEV METAFIZIČNEGA PROBLEMA NARAVE IDEJ PROBLEMOM FIZIKE IN MORALE

### 1.2.2.1 *Problem objektivne veljavnosti idej*

Problemski cilj določa, katera vprašanja sploh zasedejo mesta problemov v problematiki. Mrežo problemov definira in ekonomizira neodvisno od tega, ali se poslužimo analize ali sinteze. Problemski cilj je lahko na primer problem narave idej. Vprašanje je, če se ta cilj sklada s problemskim ciljem tistih Descartesovih del, ki podajo sistematičen pregled metafizike. Kakšen je torej njihov problemski cilj? Descartes v predgovoru k francoski izdaji *Principov filozofije* iz leta 1647<sup>24</sup> filozofijo opredeli kot celoto znanosti ali modrost, ki na urejen način izraste iz enotnih jasnih in razločnih prvih principov. Ta modrost ali filozofija je kot drevo.

<sup>23</sup> *Meditacije*, 2. odgovori, 161 (AT VII:155).

<sup>24</sup> Leto prve, tj. latinske izdaje je 1644.

Korenine so metafizika, deblo je fizika, veje, ki izhajajo iz debla, pa so vse druge znanosti, ki se lahko zvedejo na tri glavne, namreč na medicino, mehaniko in moralo, s čimer mislim najvišjo in najpopolnejšo moralo, ki predpostavlja celovito spoznanje drugih ved in je torej zadnja stopnja modrosti.<sup>25</sup>

Cilj kartezijanskega projekta torej ni razrešitev metafizičnih problemov na sebi. Ti so le temeljna semena resnice, ki so potrebna, da lahko nekoč uživamo sadove, ki izidejo kot rešitve določenih moralnih vprašanj. Najvišja in najpopolnejša morala se ne zreducira na metafiziko, ki po Descartesu vsebuje »principe spoznanja, med katerimi so razlaga glavnih atributov Boga, nematerialnosti naših duš in vseh jasnih in enostavnih pojmov, ki so v nas«.<sup>26</sup> Ker najpopolnejša morala predpostavlja spoznanje vseh drugih znanosti, predvsem fizike, njen predmet ne more biti zgolj ravnanje tistega dela človeka, ki ga tvori misleča substanca ali duh, temveč le ravnanje človeka kot substancialnega združenja duha in telesa. Ta praktična filozofija naj bi ljudem, ki jo po dolgi borbi za vse ostale in bolj temeljne oblike vednosti osvojijo, omogočila, da postanejo »gospodarji in lastniki narave«.<sup>27</sup> Poznavanje metafizike tako potrebujemo predvsem za to, da utemeljimo fiziko, na osnovi katere si lahko uredimo dobro življenje v mesenem tostranstvu. Neposredni cilj metafizike je posledično utemeljitev določene oblike filozofije narave.

Steven Nadler v članku »The Doctrine of Ideas« zapiše, da želi Descartes v *Meditacijah* postaviti »epistemološke in metafizične temelje znanosti, predvsem nove matematične znanosti narave, glavni novoveški zagovornik katere je poleg Mersenna, Galileja in drugih«.<sup>28</sup> Descartes to prizna v pismu Mersennu, 28. januarja 1641, kjer piše, »da teh šest *Meditacij* vsebuje vse temelje [njegov] fizike«, ter Mersenna prosi, da naj to zadrži zase, da ne bi odvrnil pristašev Aristotelove fizike, tj. sholastičnih filozofov.<sup>29</sup> Trditev je na prvi pogled absurdna, saj podnaslov *Meditacij* bralcu obljublja dokaza obstoja

25 *Principi filozofije*, predgovor k francoski izdaji, 135 (AT IX-2:14).

26 *Principi filozofije*, predgovor k francoski izdaji, 135 (AT IX-2:14).

27 *Razprava*, 6. razprava, 91 (AT VI:62).

28 Steven Nadler, »The Doctrine of Ideas«, v: *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, ur. Stephen Gaukroger (Malden: Blackwell, 2006), 86.

29 Descartesovo pismo Mersennu, 4. marca 1641 (AT III:298). O Descartesovem fizikalnem projektu gl. Matjaž Vesel, »Descartes o gibanju v Svetu«, *Filozofski vestnik* 39, št. 1 (2018): 7–34; in predvsem Matjaž Vesel, »Descartesovi *Principi filozofije*: kaj je gibanje«, v: René Descartes, *Principi filozofije: prvi in drugi del* (Ljubljana: Založba ZRC, 2003), 173–258.

Boga in razločka med človeško dušo in telesom. Kako sta omenjena dokaza povezana z naravoslovjem? Skrivnost navezave se skriva v naravi znanosti, ki jo želi vzpostaviti Descartes. Gre za obliko aprioristične matematične fizike, ki se za razliko od vseh modernih matematizacij narave, začeniši z Newtonom, ne poslužuje matematičnih formul, temveč bistvo vsake možne materije *a priori* opredeli kot geometrično razsežnost. Ker je materija le razsežnost, je v celoti zvedljiva na lastnosti oblike ter gibanja, tuje pa so ji vse lastnosti, ki bi implicirale ciljno naravnost delovanja in kot take predpostavljajo obstoj nematerialne substance (duše ali duha), ki je zmožna osmišljanja lastnega delovanja. Descartesova geometrična fizika tako ni v protislovju z zahtevo dokaza razločka med dušo in telesom, temveč slednjega predpostavlja. Kaj pa dokaz Boga? Vprašajmo se raje, kaj so epistemološki in kaj metafizični temelji fizike, o katerih govori Nadler.

Epistemološki temelji znanosti izidejo kot rešitve problemov objektivne veljavnosti idej.<sup>30</sup> Te so objektivno veljavne, če niso le subjektivno konsistentne reprezentacije, temveč vsebujejo določeno resnično informacijo o stvarstvu, ki se bodisi nanaša na naravo stvari bodisi na njihov obstoj. Ti epistemološki problemi morajo biti razrešeni v zaporedju, ki je obratno od tistega, ki sledi od tod, da Descartes v želji, da bi naravoslovne znanosti utemeljil na gotovih temeljih, vpeljuje vedno strožje oblike dvoma, ki problem objektivne veljavnosti idej razstavijo na podprobleme. S hipotezo sanj najprej podvomi v veljavnost vseh aspektov čutnega dojetanja (predvsem glede obstoja teles). Tej obliki dvoma se izogonejo resnice aritmetike in geometrije (jasne in razločne ideje), ki so neodvisne od obstoja stvari. Njihovo veljavnost bo v naslednjem koraku zanikal s fiktivno hipotezo vsemogočnega varljivega demona. Descartes bo moral najprej pokazati, če sploh obstaja kakšno gotovo spoznanje, nato razrešiti problem objektivne veljavnosti jasnih in razločnih idej in šele nato različne probleme občutkov. Predhodnost spoznanja narave pred spoznanjem obstoja stvari ni posebnost problema objektivne veljavnosti, temveč izraz splošne zahteve spoznavnega reda, da je vsako spoznanje utemeljeno na dejanski predhodni vednosti. Če ne bi vedeli, obstoj česa dokazujemo, domnevno dokazan obstoj ne bi temeljil na predhodni vednosti, saj bi ga pripisali neznani stvari. Te probleme pa bo Descartes razrešil tako, da bo različne spoznavne sposobnosti oskrbel z njihovimi metafizičnimi temelji.

---

30 Gre za prevod fraze *valeur objective*, ki smo si jo izposodili od Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 1:32.

Problem prve gotovosti bo razrešilo odkritje *cogita*. Ta je nosilec vseh naših misli in metafizični pogoj vseh naših spoznanj. Problem objektivne veljavnosti jasnih in razločnih idej bo razrešil dokaz bivanja resnicoljubnega Boga, ki bo ovrget hipotezo obstoja varljivega demona, ki je edini vir dvoma v njih. Ker bo na tej točki Descartes zagotovo vedel le, da obstaja, kolikor misli, pa bo lahko Boga dokazal le, če se bo oprl na svoje ideje ali tiste misli, ki kot podobe stvari vsebujejo določen odnos do zunanosti. Medtem ko ideje kot dejanske akcidence duha posedujejo formalno ali dejansko realnost, pa jim reprezentacijo specifičnega predmeta omogoča njihova predmetna realnost. Slednja kot vsaka druga realnost terja vzrok, ki je vsaj tako popoln kot ona sama. Descartes se bo vprašal, kaj je lahko vzrok neskončne predmetne realnosti ideje Boga, in sklenil, da je to lahko le neskončni Bog, ki bo tako postal metafizični temelj objektivne veljavnosti jasnih in razločnih idej. Dokaz obstoja teles bo temeljil na istem postopku. Tokrat bo Descartes dokazal, da predmetna realnost občutkov lahko izhaja le iz teles samih. Vsi dokazi metafizičnih temeljev znanosti bodo tako temeljili na ločnici med predmetno in formalno realnostjo idej, ki bo omogočila postavitve vprašanja po tem, od kod ideja izvira.

### ***1.2.2.2 Ideja kot spoznavno sredstvo in ideja kot spoznavni predmet***

Neka stvar je lahko v spoznavnem procesu udeležena bodisi kot spoznavno sredstvo bodisi kot spoznavni predmet. Metafizični temelji rešitev epistemoloških problemov so pridobljeni na način uporabe idej, kar slednje postavlja v položaj spoznavnih sredstev. In medtem ko so v funkciji odkrivanja novih resnic, v določeni meri preidejo na svetlo njihova lastna narava in narava mehanizmov, s katerimi so kot ideje povezane (izvor idej, jasnost in razločnost idej). Narava idej in narave naštetih mehanizmov tako v določeni meri tudi same postanejo predmet spoznanja. Kako podrobno mora biti določen problem razdelan, pa je pogojeno z začetnim vprašanjem, ki zaporedje problemov vzpostavi, kar se le da skopo. Razdelava problematike idej je dovršena v tisti meri, kot to terja Descartesov projekt modrosti, ki si na ravni metafizike zastavlja problem objektivne veljavnosti idej. Problem narave idej je tu določen v funkciji glavnega vzvoda, potrebnega za razrešitev določenega epistemološkega cilja na način oskrbe z določenimi metafizičnimi temelji. Če morajo ideje, da bi razrešile določene epistemološke probleme, zato razrešiti določene metafizične probleme, se zadnji ne tičejo toliko idej kot stvari, ki jih ideje predstavljajo (Na primer Boga kot zagotovila epistemološke veljavnosti idej). In če morajo ideje zato tudi same postati predmet obravnave, to postanejo v manjši meri

kot stvari, ki so njihovi predmeti. Od tod sledi, da je določitev narave idej in narave idejnih mehanizmov, udeleženih v izpeljavi meditativnega projekta, ontološko zelo rudimentarna.

To zelo lepo prikaže Nadler, ki zapiše, da bo Descartesu razkritje narave idej »kot stanj duha in predstavljajočih« omogočilo, da si zastavi vprašanje »Od kod pridejo te ideje?«<sup>31</sup> Glede narave idej torej izvemo, da so določena duhovna stanja, ki nekako predstavljajo stvari, ker na nek nedoločen način posedujejo predmetno realnost, ki jim to omogoča. Na začetku smo rekli, da se konfliktne interpretacije Descartesove teorije idej v večini primerov zvedejo na vprašanje, ali so ideje delovanja, ki predstavljajo, ali določeni predmeti, ki so dojeti in omogočajo reprezentacijo stvarnosti. Konflikt bi lahko izrazili tudi takole: tisti, ki govorijo, da so ideje določeni dojeti predmeti, idejo kot celoto razumejo kot določen kompleks, ki je sestavljen iz ideje kot delovanja dojemanja in ideje kot predmetne realnosti, ki je postavljena na mesto notranjega predmeta delovanja dojemanja. Tovrstne interpretacije običajno zagovarjajo reprezentacionalizem. Tisti, ki trdijo, da so ideje delovanja reprezentiranja, nasprotno trdijo, da med idejo kot delovanjem dojemanja in idejo kot predmetno realnostjo ni razlike. Običajno zagovarjajo neposredni realizem. Ne glede na to, kakšno interpretacijo narave idej in ustrezne teorije dojemanja oblikujemo, ideje ostajajo stanja duha. To pa je, kot pokaže Nadler, vse, kar od njih zahteva epistemološki projekt *Meditacij*.

Zdi se mi, da je vprašanje, ali so Descartesove ideje predmeti duha ali dejanja duha, epistemološko gledano irelevantno. Descartes se mora ne glede na to, kaj ideje ontološko so, jasno soočiti z glavnim skeptičnim vprašanjem, ki si ga je zastavil v *Meditacijah*: kako naj ve, v kakšni meri je način, na katerega se mu kažejo stvari v svetu (ali v matematiki, ali v kateremkoli drugem znanstvenem področju), način, kot dejansko so? [...] Tako neposredni realist kot reprezentacionalist morata dopustiti, da so lažne vsaj nekatere trditve o zaznavanju ali umevanju tega, kakšne stvari so; navsezadnje je običajno, da zagrešimo čutne zmote in da nas prevzamejo sanje, naša umska sklepanja pa pogosto zgrešijo. Neposredni realist mora zagotovo priznati razliko med tem, kako predmet izgleda, in tem, kako dejansko je. Resnično vprašanje ni, ali so ideje predmeti ali dejanja, temveč kako lahko ob

---

31 Nadler, »Doctrine of Ideas«, 93.

specifični priložnosti ugotovimo, da zaznavna ali pojmovna izkušnja (ali vsaj določeni aspekti) ni zavajajoča?<sup>32</sup>

Problemi objektivne veljavnosti idej in z njimi povezani problemi čutne in pojmovne zmote nastopijo neodvisno od tega, kakšno teorijo narave idej podamo. Za njihovo rešitev zadošča minimalna ontološka določitev ideje kot lastnosti duha, ki bo omogočila postavitev vprašanja po izvoru, ki bo deležen enako rudimentarne obravnave. Descartesu zadošča, da ugotovi, da ideja Boga izvira iz Boga ter da občutki izvirajo iz teles. Vsaj za epistemološke probleme pa mu je, ko enkrat ve, da ideje izvirajo iz te ali one stvari, lahko popolnoma vseeno, kako se to zgodi. Važno je, da se. Medtem ko je teorija jasnosti in razločnosti za dovršitev cilja *Meditacij* nujna, pa to ne velja za kompleksnejše teorije narave idej in narave izviranja idej. Zadnjih dveh tako v *Meditacijah* ne bomo našli v obliki izrecnih formulacij občega značaja in posledično jih bomo morali iskati drugje. Če pa v *Meditacijah* in v *Principih filozofije* ne najdemo eksplicitnih teorij narave, izvora idej ter dožemanja kot takega, in če se je zato treba opreti na korespondence in polemična dela, to ne pomeni, da te teorije v *Meditacijah* in v *Principih* niso prisotne v implicitni obliki, čakajoč, da jih bodisi odkrijemo kot notranje in medsebojno konsistentne bodisi dokažemo nasprotno in se sprijaznimo z dejstvom, da v Descartesovi teoriji idej res vlada množstvo med seboj neskladnih tez in teorij, ki so jih njegovi dediči razvili v različne smeri.

---

32 Nadler, 90–91.

### 1.3 METODA IN RED PROBLEMATIKE IDEJ

Kako naj naš problem rešimo mi? Ker se je Descartes v *Meditacijah* in v *Principih* idej sicer stalno posluževal, a je njihovo naravo in naravo njihovega izvora osvetlil le do določene mere, se moramo sami v celoti pomakniti na višjo raven refleksije. Tudi sami se moramo poslužiti idej. A namesto tega, da si za predmet vzamemo substance Boga, duha ter telesa, mora naš predmet postati specifična lastnost misleče substance ali ideja sama. Obravnava mora tako potekati na ravni ideje ideje. Ne trdimo, da Descartes tega sploh ni začel. Navsezadnje je misli, pri katerih je opazil, da predstavljajo stvari, poimenoval ideje in trdil, da modificirajo duha. Tega ne bi mogel storiti, če bi se v celoti osredotočil na predstavljene predmete in ne bi poleg tega reflektiral lastnih misli in idej, ki reprezentacijo vršijo, vzel za predmete novih idej. A kot smo pokazali, je bila ravno določitev odnosa med idejo kot delovanjem, ki modificira duha, in idejo kot reprezentacijo stvarnosti zelo rudimentarna. Z opredelitvijo ideje za duhovno stanje in z rešitvijo problema objektivne veljavnosti idej je bilo namreč združljivih več različnih teorij narave idej in pripadajočih teorij dožemanja. Tako kot Descartes se moramo, kar zadeva naše vprašanje po konsistentnosti njegove teorije, tudi sami soočiti z zahtevami reda in metode.

Prvo vprašanje je, kakšne metode se moramo poslužiti. S čim začnemo in kaj je naš cilj? Govorili smo analizi in sintezi. Prva začenja s posamičnimi spoznanji in od njih napreduje k oblikovanju občnih propozicij, druga začenja z občimi propozicijami. Obstoj konfliktnih interpretacij Descartesove teorije idej moramo razumeti kot prisotnost konfliktnih občnih formulacij, ki vsakič zadeva neko naravo ali bistvo v okviru kartezijanske ontologije. Bodisi gre za naravo idej, naravo vrojenosti idej, naravo jasnosti in razločnosti ... Ker so te obče formulacije rezultat preučevanja in sistematiziranja posamičnih Descartesovih izjav o idejah, bi morda sklepali, da moramo, kolikor si želimo odkriti neko novo resnico, začeti s posamičnimi formulacijami o idejah in od tod preiti k občim definicijam. Tako bi lahko sklepali, da bo naša metoda analitična. A tak odgovor bi bil preprosto pretenciozen, prav tako kot bi bilo pretenciozno, če bi rekli, da je naš postopek preprosto sintetičen. Sami namreč obravnavamo izgotovljen sistem, ki je že bil predmet različnih interpretacij, ki jih je treba vzeti v zakup in ki posledično vplivajo na pot reševanja problemov idej v Descartesovi filozofiji. Bistvo našega dela tako ni v tem, da bi kot Descartes pozornost usmerili v svojega duha in pogledali, kaj na način introspekcije dojamemo o naravi določene ideje, od koder bi nato prešli k reševanju problemov njene jasnosti ter njene ga izvora, temveč v



večji meri temelji na primerjavi različnih razlag terminov, na katere naletimo v različnih Descartesovih formulacijah o idejah. Pot reševanja problemov bo torej v veliki meri določena s konflikti, ki vladajo med obstoječimi interpretacijami posamičnega problema, in ne le z Descartesovimi formulacijami samimi. Res je, da smo za te rekli, da se bodisi nanašajo na posamične primere bodisi gre za obče definicije, in morda bi lahko rekli, da je mogoče našo metodo opredeliti na podlagi tega, ali začnemo z enimi ali drugimi. A tudi v tem primeru ne moremo reči, da smo se zavezali eni izmed dveh Descartesovih metod. Včasih bomo namreč res začeli s posamičnimi Descartesovimi primeri in iz njih izpeljali obče formulacije, a pogosto bomo najprej obravnavali določeno besedilo, v katerem Descartes naravo določenega aspekta ideje opiše na najbolj splošen možen način (na primer, kaj je vrojenost idej v poznem polemičnem spisu *Pripombe k nekemu pamfletu*), in nato prešli k obravnavi posamičnih primerov (vrojene ideje Boga in duše v *Meditacijah*) v drugih besedilih, da preučimo, če je v njih implicirana ista splošna teorija ali ne. Res je, da bomo tako enkrat šli od občega k posebnemu in drugič od posebnega k občemu, a ker bo velik del tega predstavljala razlaga terminov, si tudi temu ne upamo reči sinteza ali analiza.

Od tod ne sledi, da bo naš metodološki postopek zastavljanja problemov arbitraren in da ni nikakor utemeljen v Descartesovi racionalistični metodologiji. Pri postavljanju problemov se bomo namreč vseeno držali določenih splošnih smernic, ki se tičejo njihovega zaporedja in se med analizo in sintezo ne razlikujejo. Začeli bomo s tistim, kar glede ideje lahko spoznano najprej, torej z najbolj inherentnimi ter enostavnimi lastnostmi idej, in se postopoma pomikali k vedno bolj zunanjim, k opisovanju vedno bolj kompleksnih procesov, v katerih so ideje udeležene. Kaj so torej glavni problemi idej in kako si sledijo? Poudarili smo, da je ena od temeljnih značilnosti reda v Descartesovem sistemu, da najprej spoznamo, kaj neka stvar je, in se šele nato vprašamo po tem, ali ta stvar biva, saj bi bivanje v nasprotnem primeru pripisali neznani stvari. Zato se, piše Descartes, v »skladu s pravili resnične logike [...] o nobeni stvari nikdar ne smemo spraševati, 'ali biva', če prej ne razumemo, 'kaj je'«. <sup>33</sup> Gre za temeljni spoznavni aksiom racionalistične misli, ki velja tako za analitična kot sintetična besedila. Razlika je v tem, da analitična besedila naravo neke stvari najprej razkrijejo iz posamičnih primerov, medtem ko sintetična besedila začnejo z občimi formulacijami o naravi neke stvari, tj. z definicijami. Tej spoznavni prisili se problematika idej ne more izogniti.

---

33 *Meditacije*, 1. odgovori, 130–31 (AT VII:107–8).

V našem primeru to pomeni, da je predpogoj reševanja problema izvora idej določena rešitev vprašanja narave idej. Ideje so ideje zaradi določenih notranjih lastnosti, tj. neodvisno od tega, od kod pridejo, saj v nasprotnem primeru ne bi govorili o vrojenih idejah, pridobljenih idejah ter ustvarjenih idejah, temveč denimo o idejah, občutkih in fikcijah. V primeru, da ideje te notranje lastnosti izgubijo, prenehajo biti ideje, tako kot bi trikotnik prenehal biti trikotnik, če bi izgubil en kot. Izvor ideje je po drugi strani sekundarna, vsaj v določeni meri relacijska lastnost, ki predpostavlja vednost o primarnih, inherentnih lastnostih. To pomeni, da se moramo pri reševanju problema narave idej izogniti sklicem na mesta, kjer Descartes govori o izvoru idej. Vprašanje kajstva stvari je skratka rešeno neodvisno od vprašanja o tem, od kod stvar prihaja.<sup>34</sup> V *Meditacijah* Descartes zato vsa vprašanja o izvoru idej postavi šele tedaj, ko je že postavil najbolj rudimentarno obliko teorije narave idej. Slavni pasus o vrojenih, pridobljenih in ustvarjenih idejah na primer sledi mestu, kjer so ideje definirane kot nekakšne podobe stvari.

Drugi problem, ki ga pogojuje rešitev problema narave idej, je problem njihove jasnosti in razločnosti. Sklepanje o obliki odvisnosti enega problema od drugega v določeni meri temelji na isti logiki, ki smo ji priča pri problemu izvora idej. Ne glede na stopnjo jasnosti in razločnosti posamične ideje ta ostane ideja. Ideja pa je, kolikor poseduje določene intrinzične lastnosti, ki ji omogočajo prehajanje po spektru jasnosti in razločnosti. V nasprotnem primeru Descartes ne bi govoril o jasnih in razločnih ter temnih in zmedenih idejah, temveč le o idejah. Kljub temu, da so lastnosti, ki so predmet problema jasnosti in razločnosti idej, sekundarne v razmerju do lastnosti, ki jih obravnava problem narave idej, lastnosti jasnosti in razločnosti ostajajo inherentne ideji. Za razliko od problema izvora idej problem jasnosti in razločnosti vznikne istočasno s problemom narave idej, tj. v trenutku, ko Descartes zatrdi, da kolikor misli samega sebe kot čisto mišljenje, tj. ima jasno in razločno idejo samega sebe kot misleče reči, sam gotovo obstaja. Jasnost in razločnost ter temnost in nerazločnost sta namreč inherentni lastnosti ideje, medtem ko je izvor ideje relacijska lastnost. Medtem ko je nemogoče imeti idejo, ne da bi obenem takoj dojeli, ali je jasna in razločna ali temna in zmedena, pa imamo brez težave idejo, ne da bi obenem dojeli, od kod ideja izvira. Vsako vprašanje po izvoru specifične ideje zato predpostavlja, da smo že razbrali, ali je ta ideja jasna in

---

34 To napako najdemo v vplivnem članku Roberta McRaea »Idea' as a Philosophical Term in the Seventeenth Century«, 175–90.

razločna ali temna in nerazločna. Zato vse probleme jasnosti in razločnosti obravnavamo takoj po problemu narave idej na sebi in pred problemom izvora idej. Besedilo ima posledično naslednjo strukturo, ki naj služi tudi kot povzetek glavnih problemov in ugotovitev.

Prvo poglavje bo posvečeno naravi idej. To poglavje bo najobsežnejše, saj bo moralo pred reševanjem problema narave idej prikazati splošno ontologijo Descartesove filozofije. Z zadnjo je mišljena njegova ontologija substanc in njihovih različnih lastnosti (modus, atribut) ter od te ontologije neločljiva teorija treh različnih ontoloških razločkov: realnega, modalnega ter razumskega. Kasneje bodo ti razločki uporabljeni, da bomo natančno določili odnose med različnimi aspekti ideje in odnose med idejami in drugimi bitnostmi. Ker pa imajo ti koncepti sholastičen izvor, bo prav tako treba nekaj povedati tudi o šolski filozofiji, da kasneje določenih pojmov, ki zvenijo zelo podobno, a označujejo različne stvari, med seboj ne bomo pomešali in posledično potegnili napačnih zaključkov o ustroju ideje. Primer tega je predvsem razlika med pojmom »modusa stvari« in pojmom »modusa bivanja«, ki imata zelo različen pomen. Ker pa Descartes svoje teorije idej ne oblikuje v zgodovinskem vakumu, bo treba poleg splošnih ontoloških pojmov pred obravnavo njegove lastne teorije idej pokazati, kakšne so bile teorije idej njegovih sodobnikov in v 17. stoletju še vedno vplivne teorije njegovih predhodnikov, v razmerju do katerih se je opredelil, ko je oblikoval lastno teorijo narave idej. Te teorije so naslednje: avguštinski in sholastični platonizem, sholastična teorija podob (*phantasmata* in *species intelligibiles*) in materialistična teorija možganskih podob.

Šele nato se bomo dejansko lahko soočili z Descartesovo lastno teorijo narave ideje. Idejo bomo opredelili le kot določeno akcidenco ali modus končnega duha, ki poseduje *sui generis* lastnost intencionalnosti in naravo katere Descartes opredeli v opoziciji do platonistične in materialistične koncepcije ideje. Ta modus je v odnosu do dveh različnih aspektov, ki ju lahko na splošno opredelimo kot predmetni in formalni aspekt ideje. Z opozicijo med dvema aspektoma je povezana opozicija med predmetno in formalno realnostjo ideje ter opozicija med predmetnim in formalnim modusom bivanja. Predmetna realnost je v določenem odnosu do intencionalnosti idej ali do tega, da predstavljajo stvari zunaj sebe, formalna realnost pa do tega, da so ideje delovanja našega končnega duha, ki jim zaradi njihove intencionalnosti pravimo dojetanja. Glavno vprašanje poglavja bo, kako opredeliti odnos med njima ali kakšna je narava idej: je razloček med njima realni, modalni ali razumski? Pokazali bomo, da je odnos med aspektoma mogoče razumeti na

dva načina. Formalni aspekt ideje ali delovanje dojetanja se na predmetno realnost bodisi nanaša kot na svoj notranji predmet bodisi jo vsebuje kot svojo intencionalno strukturo. V prvem primeru je ideja kompleks, v drugem ena sama bitnost. Prvo teorijo ideje bomo poimenovali predmetna teorija idej,<sup>35</sup> drugo teorija idej kot delovanj dojetanja.<sup>36</sup> Kako bomo razumeli Descartesovo teorijo idej, bo v veliki meri odvisno od tega, kako bomo razumeli frazi »neposredno dojetanje« in »neposredna zavest«, ki ju srečamo v definiciji misli in definiciji ideje v *Argumentih*, v odgovorih Hobbesu in v določenih pismih.

Z opozicijo med dvema teorijama narave idej se povezuje, a ne popolnoma prekriva, opozicija med dvema teorijama dojetanja, ki se imenujeta reprezentacionalizem in neposredni realizem. V skladu s prvo neposredno dojemamo določen notranji predmet in posredno vnanjo stvar, v skladu z drugo pa se naša misel ali delovanje dojetanja neposredno nanaša na vnanje stvari. Običajno reprezentacionalizem implicira predmetno teorijo idej, neposredni realizem pa teorijo idej kot dojetanj. A pokazali bomo, da Descartesove formulacije nakazujejo možnost, da je v nasprotju z določeno tradicionalno interpretacijo, ki trdi, da je Descartes reprezentacionalist, sam sicer res zavezan neposrednemu realizmu, a da je njegovo zavezanost neposrednemu realizmu zaradi določenih formulacij, ki implicirajo posebno vrsto ontološke identitete med idejo in njenim predmetom, prav tako mogoče uskladiti z določeno različico predmetne teorije idej. Descartes namreč vsakič, ko govori o predmetni realnosti ideje, trdi, da je predmetna realnost ideje stvar sama, kolikor je predmetno v umu. Med idejo in njenim predmetom je torej posebna vrsta identitete, ki je prisotna le v primeru reprezentacije, ki je prav tako prisotna le v idejah. Ta identiteta je torej reprezentacija sama. V tem je podoben sholastikom, ki so trdili, da ima ena in ista forma predmeta dva načina obstoja, v umu in zunaj njega. Teorija, ki predmetno teorijo idej uskladi z neposrednim realizmom, bi trdila, da je delovanje dojetanja sicer neposredno usmerjeno na idejo kot notranji predmet, a da je notranji predmet zaradi svoje *sui generis* identitete z vnanjim predmetom vnanji predmet sam, od koder sledi, da kljub temu da se naše delovanje dojetanja neposredno dotika le notranjega predmeta, neposredno dojemamo vnanji predmet. Pokazali bomo, da teze o takšni posebni vrsti identitete med idejo in njenim predmetom sicer ne moremo zanikati, če želimo Descartesove formulacije vzeti dobesedno, a da je v kontekstu njegove

35 Avtorji v 9. opombi.

36 Avtorji v 10. opombi.

definicije ideje sinteza med predmetno teorijo ideje in neposrednim realizmom nevzdržna. Fraza »forma, ki jo neposredno dojemamo«, ki se pojavi v njej in jo predstavniki predmetne interpretacije vedno uporabijo kot glavni argument za predmetno teorijo idej, se namreč ne nanaša na predmetno realnost, temveč le na delovanje mišljenja, ki se ga med njegovim izvajanjem zavedamo zaradi njegove lastne narave. Od tod sledi, da se vsaka misel nanaša sama nase, se reprezentira in je posledično ideja v širšem smislu. Descartesove ideje so torej po naravi delovanja dojemanja, ki predmetne realnosti ne vsebujejo na način notranjega predmeta, temveč kot svojo strukturo, ki jih neposredno usmerja na vnanji predmet sam.

Naslednji dve poglavji bosta tezo, da so Descartesove ideje delovanja dojemanja, ki jih strukturira in na vnanje predmete neposredno usmerja njihova predmetna realnost, poskušali verificirati na drugih področjih. V drugem poglavju se bomo od najbolj splošne opredelitve narave idej premaknili k naravam različnih vrst idej. Soočili se bomo z lastnostmi jasnosti in razločnosti ter temnosti in nerazločnosti idej ter se povprašali, ali je Descartesova rešitev teh problemov skladna z rešitvijo problema narave idej, tj. ali implicira isto teorijo narave idej, v skladu s katero je od strukture dojemanja odvisno, kaj ideja predstavlja, ali pa se nasprotno sklada s predmetno teorijo ideje. V primeru, da implicira teorijo, ki smo jo razkrili v prvem poglavju, je sistem teorije idej vsaj do določene mere verificiran ali konsistenten. Pokazali bomo, da je mogoče omenjene pojave razumeti fenomenološko ali ontološko. Fenomenološko razumevanje jasnosti in razločnosti se nanaša na določene, vsem razvidne značilnosti idej, ki ne predpostavljajo globljega poznavanja narave idej, ki smo ga sami pridobili v prvem poglavju. Descartes ga je navsezadnje v veliki meri oblikoval že v zgodnjem spisu *Pravila kako naravnati umske zmožnosti (Regulae ad directionem ingenii)*, v katerem še nikakor ni imel izpiljene ontologije duha. Pokazali bomo, da na fenomenološki ravni jasnost in razločnost idej izkušamo kot določeno obliko logične prisile, ki nam na način implikacij istočasno omogoča določene sklepe o lastnostih predmeta ideje in o njegovih odnosih s predmeti drugih idej ter onemogoča druge sklepe. Kaže se torej tako, da lahko o stvareh dejansko mislimo le na določene načine. Ideja trikotnika nam na primer omogoča, da sklenemo, da ima trikotnik tri kote in vsoto notranjih kotov, ki je enaka dvema pravima, a onemogoča sklep, da ima trikotnik štiri kote. Jasnost in razločnost ideje se torej ne nanaša na to, da nam ideja v enem hipu razkrije vse lastnosti njenega predmeta, temveč v tem, da omogoča dedukcijo lastnosti svojega predmeta *ad infinitum*. Res je,

da takšna znanstvena dedukcija lastnosti predpostavlja, da ne razmišljamo le o predmetu ideje, temveč da idejo samo vzamemo za predmet druge ideje in pogledamo, kaj vsebuje, a od tod ne sledi, da so predmeti prvih idej tudi sami ideje, temveč le, da znanstvena vednost za razliko od spontanega dojemanja stvari terja analizo naših lastnih pojmov. Poudariti moramo, da naše spoznanje neodkritih lastnosti predmetov ne bo nikoli popolno oziroma da bodo naše ideje kljub njihovi jasnosti in razločnosti vedno neadekvatne. Na ontološki ravni logično prisilo ali logične implikacije omogoča predmetna realnost, ki jasno in razločno idejo strukturira na logičen način. Struktura jasnih in razločnih delovanj dojemanja je posledično logična struktura. Neadekvatnost naših idej po drugi strani ne sledi iz njihove predmetne realnosti, temveč iz narave našega delovanja, ki izraža končnost našega duha. Do takšnih idej pridemo, ko postopek analize vodimo čim dlje.

Stvari se zapletejo pri temnih in zmedenih idejah, ki so takšne bodisi zato, ker smo v eno združili več različnih ter med seboj protislovnih idej, ki jih z analizo brez težave razstavimo na jasne in razločne ideje, bodisi zato, ker so intrinzično temne. Takšna so naša čutna dojemanja ali občutki telesnih stvari, za katere Descartes pravi, da so materialno lažne ideje ter kot razlog za to ponudi dve različni formulaciji: ali predstavljajo nekaj, kar ni stvar, kot da bi to bilo, ali so materialno lažne zato, ker je zaradi njihove temnosti nemogoče razbrati, kaj predstavljajo, in kot take lahko ponudijo snov za zmotne sodbe. V prvem primeru so občutki materialno lažne ideje, ker na geometrijo zvedljiva telesa predstavljajo kot nosilce čutnih lastnosti, ki jih ne morejo posedovati, v drugem primeru pa geometrične lastnosti telesa predstavljajo le tako temno, da je iz njih nemogoče razbrati, kaj točno predstavljajo, medtem ko je pripis nemožnih lastnosti telesu posledica naše zmotne sodbe. Prvo obliko interpretacije materialne lažnosti v skladu s poimenovanjem, ki ga je uvedel Dan Kaufman, poimenujemo metafizična,<sup>37</sup> drugo fenomenološka.<sup>38</sup> Pokažemo, da Descartes na več mestih, tako v *Meditacijah* kot v *Principih filozofije*, zatrdi,

37 Paul Hofman, »Descartes on Misrepresentation«, *Journal of the History of Philosophy* 34, št. 3 (1996): 357–81, <https://doi.org/10.1353/hph.1996.0068>; Richard W. Field, »Descartes on the Material Falsity of Ideas«, *The Philosophical Review* 103, št. 3 (1993): 319–33, <https://doi.org/10.2307/2185900>; Margaret Dauler Wilson, *Descartes* (New York: Routledge, 1978), 89–104; Margaret Dauler Wilson, »Descartes on the Representationality of Sensation«, v: *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 69–83.

38 Beyssade, »Descartes on Material Falsity«, 5–20; Dan Kaufman, »Descartes on Objective Reality of Materially False Ideas«, 385–408.

da občutki bistev teles zunaj nas ne predstavljajo, kot da imajo čutne lastnosti, temveč le izjemno temno, tako da je iz njih nemogoče razbrati, kaj je lastnost telesa, ki v nas povzroča ustrezen občutek, sami pa lahko le zaradi vztrajnosti določenih predsodkov iz otroštva sklenemo, da so telesa v resnici obarvana. Ker Descartes konsistentno ločuje med temnostjo idej in predsodki iz otroštva, je pravilna fenomenološka interpretacija materialne lažnosti. Vprašanje je, od katerega izmed ontoloških aspektov ideje je odvisna takšna temna reprezentacija bistev teles, ki na intrinzičen način pripada občutkom.

Določeni interpreti sledeč vplivnim besedilom Margaret Wilson trdijo, da se občutki res nanašajo na telesa, a tega ne počnejo vsled njihove predmetne realnosti. Tako kot Wilsonova namreč trdijo, da v njih ni predmetne realnosti.<sup>39</sup> Posledično sklepajo, da se občutki na telesa nanašajo zaradi predstavlajočega značaja, ki ga, prav tako kot vsako drugo dojetanje, posedujejo neodvisno od predmetne realnosti, ali pa trdijo, da ideje brez predmetne realnosti še vedno predstavljajo referenčno. Ker bi ideje v tem primeru svoje predmete predstavljale vsled dejavnikov, ki niso zvedljivi na predmetno realnost, bi se njihova struktura razlikovala od tiste, ki smo jo deducirali skozi prvo poglavje. V skladu s slednjim ideje svoje predmete predstavljajo le zato, ker jih strukturira določena predmetna realnost, ki jih usmerja proti tem predmetom. Poleg tega bi z razlikovanjem med tistim, kar nam ideje kažejo vsled njihove predmetne realnosti, in predmeti njihove referenčne reprezentacije, ponovno obudili dihotomijo med notranjim in vnanjim predmetom ter posledično ponovno uvedli predmetno teorijo idej, ki smo jo v prvem poglavju zanikali. V primeru, da ne bi mogli dokazati, da občutki vsebujejo predmetno realnost, a kljub temu referenčno predstavljajo, Descartesova teorija idej ne bi bila konsistentna. Dokažemo, da je takšen strah zaman, saj občutki vsebujejo predmetno realnost. Ta je v njihovem primeru le izjemno nejasna, ker je prisotna v modusih mišljenja, ki ne sledijo le iz uma, temveč iz združitve duha z manj popolno telesno substanco. Temnost je torej pojav, ki je v pojmovanju nerazločnosti idej analogen neadekvatnosti našega spoznanja v pojmovanju jasnih in razločnih idej. Oba pojasni določena stalna lastnost določene vrste delovanj mišljenja. Če je neadekvatnost vseh naših idej posledica končne narave naših umevanj in ne predmetne realnosti, ki omogoča neskončno dedukcijo lastnosti, ko idejo enkrat vzamemo za predmet druge ideje, nejasnost ali materialna lažnost idej sledi iz narave tistih delovanj naše

39 Beysade, »Descartes on Material Falsity«, 5–20; Wilson, *Descartes*, 89–104; Wilson, »Descartes on the Representationality of Sensation«, 69–83.

misli, ki ne sledijo le iz uma samega, temveč iz njegovega združenja z manj popolno telesno substanco.

V zadnjem poglavju obravnavamo problem izvora idej, tj. od kod in predvsem kako se v nas pojavijo različna, bodisi jasna in razločna bodisi temna dojetanja. Pokažemo, da Descartes ideje v *Tretji meditaciji* deli na vrojene, pridobljene in ustvarjene, na podlagi njegovega celotnega dela pa naredimo seznam, ki v prvo kategorijo uvrsti vse jasne in razločne ideje (ideje mislečih narav, razsežnosti, splošnih in logičnih narav), v drugo vse občutke ali intrinzično temne ideje in v zadnjo vse ideje, katerih vsebina sledi iz delovanja naše volje. Med ustvarjenimi idejami so poleg očitnih primerov, kot je ideja samoroga, tudi naša bolj ali manj netočna dojetanja razdalje, oblike ter položaja predmetov čutnega dojetanja. Ugotovimo, da je za vse pridobljene ideje značilno, da niti njihova vsebina niti trenutek njihove manifestacije nista odvisna od naše volje, saj jih pridobimo proti pričakovanju. Za vrojene ideje je nasprotno značilno, da je od naše volje odvisna njihova manifestacija, ne pa njihova vsebina, od koder sledi, da lahko v nas obstajajo na nek način, ki omogoča, da se jih ne zavedamo vedno. Ustvarjene ideje, ki v celoti sledijo iz naše volje, so posledično dejavnosti, pridobljene v celoti utrpevanja, status vrojenih idej pa se nahaja med dejavnostjo in utrpevanjem. Vprašanje je, kakšen način obstoja imajo vrojene ideje kot vrojene, da se jih lahko ne zavedamo vedno, jih svobodno priključimo, a ne moremo vplivati na njihovo vsebino. Ali gre za predhodno oblikovane notranje predmete mišljenja ali za vse učinke, ki lahko na deduktiven način sledijo iz vrojene sposobnosti mišljenja? Prva možnost bi revitalizirala koncepcijo predmetne teorije ideje, saj bi obudila koncepcijo notranjih predmetov mišljenja in te izenačila s predmetnimi realnostmi idej. V tem primeru bi bili priča nekonsistentni teoriji idej. Pokažemo, da je Descartes leta 1647 v *Pripombah* eksplicitno zagovarjal drugo koncepcijo in trdil, da so vse vrojene ideje prisotne le v sposobnosti, ki jih lahko oblikuje v določenem trenutku. Prav tako pa je trdil, da so vse ideje, vključno z občutki, ki jih *Meditacije* umestijo med pridobljene ideje, vrojene. To nas postavi pred problem veljavnosti kategorije pridobljenih idej. Mar so tako imenovane vrojene čutne ideje s telesi povezane na način dejanskih učinkujočih vzročnih povezav,<sup>40</sup>

40 Tad M. Schmaltz, »Sensation, Occasionalism, and Descartes' Causal Principles«, v: *Minds, Ideas, and Objects: Essays on the Theory of Representation in Modern Philosophy*, ur. Phillip Cummins in Guenter Zoeller (Atascadero: Ridgeview, 1992), 37–55; Tad M. Schmaltz, »Descartes on Innate Ideas, Sensation and Scholasticism: The Response to Regius«, v: *Studies in Seventeenth-Century Philosophy*, ur. Michael A. Stewart (Oxford: Clarendon University Press, 1997), 33–73;



ali pa so telesa le njihovi okazionalni vzroki?<sup>41</sup> V primeru, da telesa nikakor ne sodelujejo pri oblikovanju občutkov, ti nikakor niso pridobljeni. Pokažemo, da so občutki kljub njihovi vrojenosti še vedno vzročno povezani s telesi in torej vsaj v določenem oziru pridobljeni. V zadnjem razdelku pokažemo, da je takšno pojmovanje vrojenosti in pridobljenosti implicirano tudi v *Meditacijah* ter obenem skladno s teorijo narave idej iz prvega poglavja. Descartes v *Četrlih odgovorih* namreč trdi, da se tistih misli, ki so v nas prisotne le v sposobnosti, ne zavedamo. Takšne so vse ideje, ki so v nas prisotne le implicitno, a jih lahko oblikujemo na podlagi preučevanja implikacij idej, ki jih lahko najprej izoblikujemo. Descartesova teorija idej je torej notranje konsistentna.

---

Margaret Dauler Wilson, »Descartes on The Origin of Sensation«, v: *Ideas and Mechanism*, 41–68; Tad M. Schmaltz, *Descartes on Causation* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

41 Daniel Gaber, »Descartes and Occasionalism«, v: *Causation in Early Modern Philosophy*, ur. Steven Nadler (Pensylvania: Pennsylvania State University Press, 1993), 9–26; Steven Nadler, »Descartes and Occasional Causation«, *British Journal for the History of Philosophy* 2, št. 1 (1994): 35–54, <https://doi.org/10.1080/09608789408570891>; Geoffrey Gorham, »Descartes on the Innateness of All Ideas«, *Canadian Journal of Philosophy* 32, št. 3 (2002): 355–88, <https://doi.org/10.1080/00455091.2002.10716523>; Janet Broughton, »Natural Causes and Natural Change in Descartes' Philosophy«, v: *Human Nature and Natural Knowledge*, ur. Robert S. Cohen in Marx W. Wartofsky (Dordrech: D. Reidel, 1986), 107–28.

## 2 PROBLEM NARAVE IDEJ

### 2.1 POLOŽAJ IDEJE V METAFIZIKI SUBSTANC

#### 2.1.1 DESCARTESOVA TEORIJA RAZLOČKOV

Prvo opredelitev narave idej podamo tako, da določimo mesto njihovega nahajanja v redu biti. Mesto ni mišljeno v smislu materialnega prostora. Gre za to, da ideje nekaj so. In če nekaj so, prav tako nekaj niso. Najbolj splošna ontološka določitev o katerekoli stvari torej predpostavlja, da v univerzumu začrtamo določene razločke med različnimi vrstami stvarmi in da stvar, katere naravo preučujemo, v ta sistem umestimo. Descartes temeljne ontološke pojme najbolj jasno definira v prvem delu *Principov filozofije*. V 48. členu zapiše, da »vse, kar vstopa v naše dojemanje, obravnavamo bodisi kot stvari ali afekcije stvari bodisi kot večne resnice«. <sup>42</sup> Glede na to, da naslov člena zaključí s »sledi naštevanje stvari«, <sup>43</sup> moramo skleniti, da imajo le-te določen način obstoja, ki se razlikuje od obstoja večnih resnic. Stvari in njihove afekcije se delijo na »rod (raz)umskih oziroma miselnih stvari« ter »rod materialnih stvari«. <sup>44</sup> V 51. členu stvar preimenuje v substanco, to pa definirana kot »stvar, ki obstaja tako, da za svoj obstoj ne potrebuje nobene druge stvari«. <sup>45</sup> Edina substanca v polnem smislu je posledično Bog, vse ostale pa »lahko obstajajo samo ob njegovem sodelovanju«. <sup>46</sup> Vsaki substanci pripada »neka poglobitna lastnost, ki tvori njeno naravo in bistvo in na katero se navezujejo vse ostale [lastnosti]. Tako razsežnost v dolžino, širino in globino tvori naravo telesne substance, mišljenje pa naravo misleče substance.« <sup>47</sup> Atribut, ki tvori naravo substance, pogojuje, kakšne lastnosti oziroma afekcije lahko prejme. Te Descartes v 56. členu opredeli kot moduse in kvalitete.

42 *Principi filozofije*, 1. del, 48. člen, 41 (AT VIII-1:22).

43 *Principi filozofije*, 1. del, 48. člen, 41 (AT VIII-1:22).

44 *Principi filozofije*, 1. del, 48. člen, 41 (AT VIII-1:23).

45 *Principi filozofije*, 1. del, 51. člen, 44 (AT VIII-1:24). Gl. tudi *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:162).

46 *Principi filozofije*, 1. del, 51. člen, 44 (AT VIII-1:24). Gl. tudi *Meditacije*, 2. odgovori, 165 (AT VII:162).

47 *Principi filozofije*, 1. del, 53. člen, 43 (AT VIII-1:25).

Z »modusi« tukaj (raz)umemo nekaj povsem istega kot drugje z »atributi« ali »kvalitetami«. Kadar jih namreč obravnavamo [z vidika], da le-ti substanco aficirajo ali jo spremenijo, jih imenujemo »modusi«; kadar lahko zaradi te spremembe substanco poimenujemo za takšno ali takšno, jim rečemo »kvalitete«; in nazadnje, kadar samo na splošno vidimo, da so v substanci, jih imenujemo »atributi«. <sup>48</sup>

Modusi so torej lastnosti, ki »substanco aficirajo ali jo spremenijo«. <sup>49</sup> Odvisni so od narave substance, ki ji pripadajo, tj. od njenega posebnega atributa, ki jo uvrsti v rod mislečih ali v rod razsežnih stvari. Modusa telesne ali razsežne substance sta tako na primer »oblika [in] gibanje«, modusa misleče »zatrjevanje in spominjanje«. <sup>50</sup> Kvalitete se v stvarnosti ne razlikujejo od modusov. So namreč tisti modusi, ki substanci specifičnega rodu podelijo vrstno specifičnost (na primer razmerje med dolžinami stranic, ki ga zahteva oblika pravokotnega trikotnika). Modusi ali kvalitete pa se kot akcidence razlikujejo od atributov, za katere samo na splošno »vidimo, da so v substanci«. <sup>51</sup> Zato »v Bogu pravzaprav ni modusov ali kvalitet, temveč zgolj atributi, saj v njem ni moč (raz)umeti nobene spremembe«. <sup>52</sup> Na enak način govorimo tudi o določenih transcendentnih atributih, ki so na enak način v vseh ustvarjenih stvareh, neodvisno od njihovega rodu: »Prav tako tistega, kar v ustvarjenih stvareh nikoli ne postane drugačno, kot na primer bivanje in trajanja v obstoječi in trajajoči stvari, ne smemo imenovati kvalitete ali modusi, temveč atributi.« <sup>53</sup> Modusi so torej med vsemi lastnostmi substance zgolj tiste, ki nastopijo v nekem trenutku v času, in ki za naravo substance, za razliko od njenega posebnega atributa, niso bistvene. So torej njene akcidence, ki lahko v substanci vzniknejo in izginejo, ne da bi ta spremenila svojo rodovno naravo. Seveda ima vsaka substanca v določenem trenutku določene moduse, saj ni substance brez akcidence. A kljub temu za to, da je neka substanca misleča ali telesna, ni potrebno, da poseduje točno ta specifični modus ali kvaliteto.

Substance, moduse in attribute med seboj razlikujejo tri oblike ontološkega razločka: realni (*distinctio realis*), modalni (*distinctio modalis*) ter razloček

48 *Principi filozofije*, 1. del, 56. člen, 45 (AT VIII-1:26).

49 *Principi filozofije*, 1. del, 56. člen, 45 (AT VIII-1: 26).

50 *Principi filozofije*, 1. del, 61. člen, 49 (AT VIII-1: 29).

51 *Principi filozofije*, 1. del, 56. člen, 45 (AT VIII-1: 26).

52 *Principi filozofije*, 1. del, 56. člen, 45 (AT VIII-1: 26).

53 *Principi filozofije*, 1. del, 56. člen, 45 (AT VIII-1: 26).

razuma (*distinctio rationis*). V 60. členu Descartes piše, da realni razloček obstaja »v pravem pomenu samo med dvema ali več substancama; da pa se te realno razlikujejo med seboj, dojemamo samo zato, ker lahko eno jasno in razločno (raz)umemo ločeno od druge«. <sup>54</sup> Bog lahko vsako substancno ustvari ločeno od drugih substanc, saj »poznamo Boga [in] vemo, da lahko naredi vse, kar (raz)umemo razločno«. <sup>55</sup> V nasprotnem primeru bi nelegitimno zamejevali moč vseмогоčnega. Poleg realnega razločka med dvema substancama obstaja še realni razloček med modusom ene substance in drugo substancno ali modusom druge substance: »Kajti teh modusov ne moremo jasno (raz) umeti brez realno razločenih substanc, katerih modusi so.« <sup>56</sup> Realni razloček je torej nad modalnim razločkom. Šele odsotnost realnega razločka pogojuje možnost modalnega. Tudi ta je »dveh vrst. Eden je razloček med modusom v pravem pomenu besede [*modum proprie dictum*] in substancno, katere modus je; drugi pa razloček med dvema modusoma iste substance.« <sup>57</sup> Prvi razloček »spoznamo iz tega, da lahko substancno jasno dojemamo brez modusa, za katerega pravimo, da se razlikuje od nje; obratno, torej tega modusa brez substance pa ne moremo (raz)umeti.« <sup>58</sup> Drugi razloček pa »spoznamo iz tega, da lahko prvi modus dojamemo ločeno in obratno, vendar pa nobenega brez tiste substance, v kateri sta.« <sup>59</sup> Vidimo, da je Descartes tako za realni kot modalni razloček navedel dve vrsti. Realni je bodisi med dvema substancama ali med modusoma različnih substanc, modalni med modusom in njegovo substancno ali med dvema modusoma iste substance. Če pogledamo druga člena obeh parov, vidimo, da realna stopnja pogojuje razločke na modalni stopnji. Dva modusa, ki pripadata različnim substancam, ne moreta biti modalno različna, medtem ko sta dva modusa iste substance lahko različna le modalno. To se zgodi, ker lestvica razločkov predpostavlja komplementarno lestvico različnih vrst identitete. Če dve stvari nista realno različni, sta realno identični in torej sta ali pripadata isti substanci. Realna identiteta je identiteta višjega reda in sama po sebi ne izključuje vsakega modalnega razločka. <sup>60</sup> Vzamemo lahko na

54 *Principi filozofije*, 1. del, 60. člen, 49 (AT VIII-1:28). Gl. tudi *Meditacije*, 6. meditacija, 95 in 101 (AT VII:71 in 78).

55 *Principi filozofije*, 1. del, 60. člen, 49 (AT VIII-1:28).

56 *Principi filozofije*, 1. del, 61. člen, 51 (AT VIII-1: 30).

57 *Principi filozofije*, 1. del, 61. člen, 49 (AT VIII-1: 29).

58 *Principi filozofije*, 1. del, 61. člen, 49 (AT VIII-1: 29).

59 *Principi filozofije*, 1. del, 61. člen, 49 (AT VIII-1: 29).

60 Dva modusa implicirata realni razloček, ko sta med seboj nezdružljiva (npr. okrogla in kvadratna oblika).

primer kos voska, ki se istočasno giblje in je okrogel. Gre za en in isti vosek in torej za realno identično stvar. Različen bo zgolj, kolikor gledamo njegove različne moduse, tj. kolikor je okrogel in kolikor se giblje. Neka stvar pa je modalno identična z neko stvarjo, ko sta obe isti modus, na primer okroglost voska in nujne lastnosti vsake krogle.

Ker vsak modalni razloček predpostavlja prisotnost modusa v pravem pomenu besede, moramo, preden preidemo k obravnavi razumskega razločka, pojasniti različne rabe besede »modus«. V Descartesovem delu namreč najdemo vsaj tri različne pomene te besede, ki imajo različne ontološke implikacije ter različen sholastičen izvor. Poleg modusa v pravem pomenu besede, ki je definiran kot akcidenca stvari, Descartes govori še o modusih bivanja (*modi essendi*) in modusih mišljenja (*modi cogitandi*). Kolikor so sholastiki radi govorili o modusih, pa Descartesova opredelitev modusa v pravem pomenu besede nedvomno izhaja iz dela španskega jezuita Franciscisa Suáreza (1548–1617).<sup>61</sup> Ta v sedmi izmed svojih *Metafizičnih disputacij* dokazuje, da v »ustvarjenih stvareh poleg njihovih bitnosti [*entitates*], ki so tako rekoč substancialne«, obstajajo »določeni dejanski modusi [*modos reales*], ki so nekaj pozitivnega in sami po sebi aficirajo te bitnosti, ko jim dajo nekaj, kar presega njihovo celotno bistvo kot individualno in obstoječe v naravi.«<sup>62</sup> Vsak takšen modus stvari le-tej »določa način in obliko njenega obstoja, ne da bi [ji] ob tem doda[1] neko posebno novo bitnost, temveč le modificira že obstoječo.«<sup>63</sup> Modus je tako opredeljen kot neka pozitivna lastnost, ki je dodana stvari, brez bitnosti katere sicer ne bi mogla obstajati. Kot primer takšne pozitivne akcidence Suárez navede obliko, ki je modus stvari zvezne kvantitete ali razsežnosti. Tako kot Descartes, tudi sam piše, da modalni razloček med dvema stvarema prepoznamo po tem, da »je ločitev enostranska [*non mutua*] [...], tj. ločitev, pri kateri lahko eden od

61 Ker se je Descartes šolal na jezuitskem kolegiju v La Flèche, so nanj vplivali predvsem jezuitski sholastiki. Iz časa šolanja se pozneje spominja Coimbrčanov, Toleda in Rubia. Coimbrčani so bili pripadniki skupine anonimnih komentatorjev Aristotelovih del iz jezuitskega kolegija v Coimbri. Med njih lahko štejemo tudi Pedra da Fonseca (1528–1599), saj je prav tako kot anonimni komentatorji deloval na kolegiju v Coimbri. Sam je bil celo pobudnik komentatorskega projekta anonimnih Coimbrčanov in poimenski avtor komentarjev Aristotelovih del *Metafizika* in *O duši*. Francisco de Toledo (1532–1596) je bil španski kardinal in profesor na rimskem kolegiju. Antonio Rubio (1548–1615) je bil španski jezuit, Toledov učenec, ki je učil v Mehiki in Španiji. Gl. Descartesovo pismo Mersennu, 30. septembra 1640 (AT III:185). V istem pismu omenja še feuilanta Evstahija od Svetega Pavla (1573–1640), ki je deloval na pariški univerzi.

62 *Metafizične disputacije*, 7. disputacija, 1. razdelek, 17. člen (OO XXV:255).

63 *Metafizične disputacije*, 7. disputacija, 1. razdelek, 17. člen (OO XXV:256).

ekstremov obstane brez drugega, ne pa obratno«. <sup>64</sup> Suárez je tako oblikoval pojem določene stvarnosti, ki ni stvar v pravem pomenu besede, a kljub temu ostaja nekaj dejanskega in pozitivnega.

Suárez se pri oblikovanju pojma dejanskega modusa kot modusa stvari dokaj izrecno razmeji od starejšega pojmovanja modusa kot modusa bivanja (*modus essendi*), ki ga je v komentarju Aristotelove *Metafizike* najbolj natančno opredelil Fonseca. Slednjega kritizira, ker je med moduse v pravem pomenu besede vključil »primer obstoja ustvarjenih stvari in modus, pod katerim stvari pravimo nujna ali naključna, ali cela ali necela«. <sup>65</sup> Ti modusi niso lastnosti, kot je trikotna oblika, ki so sicer enostransko odvisne od bitnosti druge stvari, a ji vseeno dodajo določeno realnost, ki sega onkraj njenega individualnega bistva. Nujnost ali naključnost namreč nista lastnosti, ki bi ju lahko nujni ali naključni stvari vzeli ali dodali, tj. ki bi nujno ali naključno stvar aficirali in spreminjali. Modusi bivanja, med katerimi je tudi enostranska odvisnost od bitnosti druge stvari, ki pripada vsem modusom v pravem pomenu besede, namreč označujejo neodtujljive načine obstoja stvari same in ji kot taki ničesar ne dodajajo in jo nikakor ne spremenijo. Posledično od nje ne morejo biti različni modalno, temveč le razumsko. <sup>66</sup>

Ker je delitev biti na substance in moduse izčrpna, je neka stvar z drugo *in re* bodisi realno ali modalno identična, realni in modalni razloček pa sta edini obliki razločka *in re*. Razloček razuma po drugi strani ne poteka v redu biti, temveč je proizvod našega mišljenja. Je

razloček med substanco in kakim njenim atributom, brez katerega ne moremo (raz)umeti nje same, ali pa razloček med dvema atributoma takšne vrste v isti substanci. Ta razloček prepoznamo na podlagi tega, da ne moremo izoblikovati jasne in razločne ideje substance, če iz nje

64 *Metafizične disputacije*, 7. disputacija, 2. razdelek, 6. člen (OO XXV:263).

65 *Metafizične disputacije*, 7. disputacija, 1. razdelek, 19. člen (OO XXV:257).

66 Nekateri interpreti sklepajo, da bi lahko Descartes pojem modalnega razločka prevzel tudi od Fonsece ali Evstahija. Gl. Clemenson, *Descartes' Theory of Ideas*, 24–30; Roger Ariew, »Descartes and Leibniz as Readers of Suárez: Theory of Distinctions and Principle of Individuation«, v: *The Philosophy of Francisco Suárez*, ur. Benjamin Hill in Henrik Lagerlund (Oxford: Oxford University Press, 2012), 38–53. Drugi so pokazali, da je to nemogoče, ker se Suárezov pojem modusa stvari korenito razlikuje od pojma modusa bivanja, ki se ga poslužujeta Fonseca in Evstahij. Gl. Stephen Menn, »Suárez, Nominalism, and Modes«, v: *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, ur. Kevin White (Washington: Catholic University Press, 1997), 226–56; Robert Pasnau, *Metaphysical Themes 1274–1671* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 257.

izključimo ta atribut, ali na podlagi tega, da ne moremo jasno dojeti ideje enega izmed takšnih dveh atributov, če ga ločimo od drugega.<sup>67</sup>

Vsaka stvar, ki se od druge razlikuje le v načinu pojmovanja (*in modo concipiendi*), je s to stvarjo stvarno v celoti identična. Substanca je tako v celoti identična s svojim posebnim atributom ter tistimi atributi, brez katerih bi jo bilo nemogoče pojmovati kot obstoječo stvar. To so trajanje, red in število, ki so od substance in med seboj prav tako razločeni le v razumu ali v načinu pojmovanja, zaradi česar jim Descartes poda zavajajoče ime modusi mišljenja (*modi cogitandi*).<sup>68</sup> Gre namreč le za načine pojmovanja stvari in ne za moduse v pravem pomenu besede, kot sta umevanje in hotenje, ki so določene dejanske akcidence duha.

Našo shemo zapleteta konec *Prvih odgovorov* ter pismo neznanemu korespondentu iz leta 1645 ali 1646. Caterus na Descartesov dokaz realnega razločka med dušo in telesom pripomni, da bi bilo razloček med njima morda bolje določiti kot formalni razloček. Slednjega je prevzel od frančiškana Dunska Skota (1265–1308). Če je sholastika pred Skotom priznavala le realni in razumski razloček, pa je Skot s formalnim razločkom začel realistično tradicijo uvajanja razločkov *in re*, ki so manjši od realnega. Dve bitnosti sta formalno različni, kolikor v naravi proizvajata dva različna učinka, a skupaj tvorita eno samo stvar.<sup>69</sup> Caterus zato ugovarja:

Tu nadvse učenega moža prepuščam [Dunsu] Skotu: ta pravi, »da če želimo nekaj pojmovati razločno in ločeno od nečesa drugega, zadostuje razloček, ki ga imenuje« formalni in predmetni »in ki ga postavi med« realni razloček in razloček razuma. In tako razlikuje med božjo pravičnostjo in božjo milostjo, češ da »imata že pred vsakršnim umskim delovanjem drugačne formalne pojme [*rationes*

67 *Principi filozofije*, 1. del, 63. člen, 51 (AT VIII-1:30); prevod spremenjen.

68 *Principi filozofije*, 1. del, 63. člen, 51 (AT VIII-1:30). Gl. tudi Descartesovo pismo neznanemu korespondentu, leta 1645 ali 1646 (AT IV:348–49). Sami se nagibamo k interpretaciji Lawrencea Nolana, po kateri so razumsko ločeni atributi med seboj popolnoma identični. Gl. Lawrence Nolan, »Reductionism and Nominalism in Descartes's Theory of Attributes«, *Topoi* 16, št. 2 (1997): 129–40, <https://doi.org/10.1023/a:1005899729236>. Za tezo, da razumsko ločeni atributi le nujno soobstajajo, gl. Dan Kaufman, »Divine Simplicity and the Eternal Truths in Descartes«, *British Journal for the History of Philosophy* 11, št. 4 (2003): 553–79, <https://doi.org/10.1080/0960878032000160235>.

69 Več o formalnem razločku v Peter King, »Scotus on Metaphysics«, v: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, ur. Thomas Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 22–25.

*formales*], tako da že tedaj nista eno in isto; vendar pa iz tega ne izhaja, da lahko zato, ker se lahko pravičnost pojmuje ločeno od milosti, tudi biva ločeno.«<sup>70</sup>

Descartes odgovori:

Kar pa se tiče formalnega razločka, ki ga učeni teolog vpelje iz Skota, naj na kratko povem le, da se ne loči od modalnega razločka in da obsega samo necelovita bitja, ki sem jih pazljivo ločil od celovitih. Za ta razloček zadostuje, da se nekaj pojmuje razločno in ločeno od drugega prek abstrakcije uma, ki stvar sicer pojmuje neadekvatno, ni pa potrebno tako razločno in ločeno pojmovanje, da bi vsako od teh stvari umeli kot bitje za sebe ali od drugega povsem ločeno bitje – za to je vsekakor potreben realni razloček.<sup>71</sup>

Modalni razloček je tu izenačen s formalnim. Kasneje v *Principih* piše, da takrat še »ni bilo priložnosti, da bi oba nato skrbno razčlenil, mojemu namenu je tedaj zadostovalo že to, da sem oba razločka ločil od realnega«. <sup>72</sup> Omemba formalnega razločka na tem mestu torej ne doda nič novega. Veliko zanimivejša je vsebina pisma neznanemu korespondentu, v katerem najdemo Descartesovo poslednjo formulacijo teorije razločkov. Razumski razloček tokrat dodatno razčleni. Ko opredeljuje razliko med transcendentalnimi atributi (trajanje, obstoj, število in vse univerzalije) in stvarmi, ki te attribute nujno posedujejo, kolikor same obstajajo, zapiše, da je razloček med prvimi in drugimi manj kot modalen.

Morda bi ga bilo boljše [kot modalni] imenovati Formalni [razloček]. A, da bi se izognil zmedi, sem ga v 60. členu prvega dela mojih *Principov filozofije* imenoval razloček razuma, tj. razloček Utemeljenega razuma [*ratonis Ratiocinatae*]. Sam nisem dodal *ratiocinatae*, ker ne priznavam nobenega razločka, ki ga naredi Delujoči razum [*rationis Ratiocinantis*], tj. ta, ki nima nobenega temelja v realnosti, saj nimamo nobene misli brez temelja.<sup>73</sup>

70 *Meditacije*, 1. ugovori, 126 (AT VII:100). Dele besedila, ki so v slovenskem prevodu *Meditacij* v ležečem tisku, smo sami postavili v narekovaje.

71 *Meditacije*, 1. odgovori, 138 (AT VII:120).

72 *Principi filozofije*, 1. del, 62. člen, 51 (AT VIII-1:30).

73 Descartesovo pismo neznanemu korespondentu, leta 1645 ali 1646 (AT IV:349).



Ker Descartes ne poda razlage ločnice med različnimi razločki razuma, se moramo zanjo obrniti k Suárezu. Razloček delujočega razuma (*distinctio rationis ratiocinantis*) izhaja iz razlike med dvema vsebinsko popolnoma enakima pojmom ene same stvari: »Tako je Peter, ko je pripisan samemu sebi, od sebe razločen na način subjekta in predikata, ali kot terminus in subjekt relacije, ko je o njem rečeno, da je isti kot on sam.«<sup>74</sup> Razloček utemeljenega razuma (*distinctio rationis ratiocinatae*) ima po drugi strani določen temelj v stvari sami, vsled katerega določeno realno identično stvar pojmuje skozi več vsebinsko različnih in neadekvatnih pojmov. Temelj takšnega razločka je bodisi »eminenca te stvari [*eminentia istius rei*], ki jo duh razlikuje z razločkom, ki mu številni pravijo virtualni, ali določeno nanašanje na druge stvari, ki so v stvarnosti [*in re*] resnično različne in v oziru, na katere je takšen razloček namišljen ali pojmovan«.<sup>75</sup> Kot primer slednjega poda ravno odnos med različnimi božjimi atributi, ki ga Caterus po Skotu navaja kot primer formalnega razločka.

Tako v Bogu njegovo pravičnost razločujemo od njegove milosti, saj najenostavnejše vrline Boga [*simplicissimam virtutem Dei*] ne pojmuje, kot je v sebi in v oziru na njegovo celotno moč [*totam vim suam*], temveč jo s pojmi delimo v oziru na različne učinke, katerih princip je ta eminentna vrлина ali v oziru na različne vrline, ki jih ločene najdemo v človeku, a so v najenostavnejši vrlini Boga najdene združene na najeminentnejši način.<sup>76</sup>

Ker ima razloček utemeljenega razuma določen temelj v stvareh, ga lahko razumemo enako kot Skotov formalni razloček. Neko stvar, ki je lahko celo modalno identična in v svetu proizvaja dva različna učinka, motrimo skozi dva različna formalna pojma. Descartes na koncu pisma celo uporabi besedno zvezo »formalni razloček ali razločka utemeljenega razuma«.<sup>77</sup>

Descartesova teorija razločkov je tako podana. Medtem ko z realnim razločkom ne bi smeli imeti težav, pa ne smemo pozabiti, da različne rabe besede »modus« implicirajo različne razločke. Le v primeru modusov stvari, ki so pojmovani kot pri Suárezu, je razloček med stvarjo in modusom modalen.

74 *Metafizične disputacije*, 7. disputacija, 1. razdelek, 5. člen (OO XXV:251).

75 *Metafizične disputacije*, 7. disputacija, 1. razdelek, 4. člen (OO XXV:251).

76 *Metafizične disputacije*, 7. disputacija, 1. razdelek, 5. člen (OO XXV:251).

77 Descartesovo pismo neznanemu korespondentu, leta 1645 ali 1646 (AT IV:350).

Modusi bivanja in modusi mišljenja po drugi strani implicirajo le razloček razuma. To je nadvse pomembno, ker bi nas napačno branje besede »modus« gotovo vodilo v napačno pojmovanje narave idej. Ker je ideja določena dejanska bitnost, se mora namreč nekako umestiti v sistem substanc, spoznanje njene narave pa se mora držati istih kriterijev kot spoznanje ostalih stvari: določiti moramo njene razločke do drugih stvari in njene oblike identitete. Ker pa je Descartes to v veliki meri storil tako, da se je postavil v razmerje do preteklih teorij idej in teorij svojih sodobnikov, moramo najprej na kratko orisati slednje.

## 2.1.2 TEORIJE IDEJ DESCARTESOVIH PREDHODNIKOV

### 2.1.2.1 Platonistična teorija ideje

Prva umestitev, ki ji bomo rekli klasična, je v svojem izvoru platonistična in izčrpa vse načine obstoja, ki bi jih ideja lahko imela, če bi bila popolnoma netelesna, a ne bi na noben način pripadala naši lastni misleči substanci. Ideja je bodisi sama duhovna substanca bodisi pripada nekemu popolnoma nematerialnemu bitju. Ideje so v tem primeru določene večne resnice, ki prevzamejo funkcijo arhetipov stvarjenja. Imenujemo jih lahko tudi *formae*, *eidoi* ali bistva. So modeli, ki tvorijo področje nadčutnega sveta in v skladu s katerimi najvišje bitje ustvarja svet končnih stvari. V nadčutni svet so bodisi umeščene znotraj božjega uma bodisi so postavljene ob njega. Če je njihov položaj notranji božjemu logosu, jih v skladu s terminologijo Harryja A. Wolfsona poimenujemo intradeične, če so, neodvisno od modalnosti postavitve, postavljene ob Demiurga, jih imenujemo ektradeične.<sup>78</sup> V primeru, da so umeščene poleg Boga, so ideje določene kot avtonomne substance, v primeru intradeične interpretacije so božji atributi.

Za Descartesa je kot krščanskega filozofa relevantna le intradeična interpretacija, ki se napaja pri Avguštinu. Ta je 46. vprašanje besedila 83. različnih vprašanj<sup>79</sup> naslovil *O idejah* in v njem določil ključne značilnosti krščanskega platonizma. Ideje so po Avguštinu v božjem umu in zato večne in nespremenljive. Ker Bog stvari, ki lahko nastanejo in preminejo, ustvarja na podlagi svoje lastne narave in ker tega kot umno bitje ne počne arbitrarno, ampak v skladu z določenimi razlogi, ki so v njem samem pred stvarjenjem stvari, stvari ustvarja v

78 Harry A. Wolfson, »Extradeical and Intradeical Interpretation of Platonic Ideas«, *Journal of the History of Ideas* 1 (januar–marec 1961): 3–32, <https://doi.org/10.2307/2707871>.

79 Sv. Avguštín [Augustine of Hippo], *Eighty-three Different Questions* (Washington: Catholic University of America Press, 1982), 79–81.

skladu s temi večnimi in nespremenljivimi razlogi ali idejami. Njihova primarna funkcija je torej v tem, da božji volji služijo kot modeli, na osnovi katerih lahko ustvari svet. Od Avguščina intradeično teorijo platonističnih idej prevzamejo velika imena sholastike,<sup>80</sup> kjer v različnih oblikah znanosti o Bogu (*scientia Dei*) prevzamejo dvojno funkcijo eksemplaričnega vzroka stvari in predmetov spoznanja, ki ga Stvarnik poseduje o stvareh pred njihovim morebitnim stvarjenjem. Tomaž Akvinski (1225–1274) v 14. in 15. vprašanju *Summe theologiae* iz teze, da Bog v sebi na najpopolnejši način vsebuje vse popolnosti ustvarjenih stvari, izpelje, da Bog vse stvari, tako obstoječe kot možne, tako splošne kot posamične, pojmuje prek uvida v lastno bistvo. Ne pojmuje jih vsake posebej, enkrat to in enkrat drugo, zdaj s tega in zdaj z onega vidika, ali diskurzivno, temveč vse naenkrat in z enostavnim uvidom lastnega bistva. Ker slednje vse popolnosti ustvarjenih stvari poseduje na najpopolnejši način ali brez vsakega razcepa, lahko prevzame predstavno funkcijo ideje in vse manj popolne stvari predstavlja, kolikor ga posnemajo v skladu s svojo nižjo stopnjo popolnosti.<sup>81</sup>

Če vsi sholastiki zagovarjajo določeno intradeično različico platonističnih idej, pa se med seboj razlikujejo v tem, ali so te ideje relevantne za našo naravno spoznanje ali le v okviru spoznanja, ki ga ima o stvareh Bog. Platonisti, kot je Avguštin (pozneje tudi Henri Gentski in Bonaventura), se načeloma nagibajo k prvi možnosti, aristoteliki, kot je Akvinski, pa v skladu s tezo čutnih izvorov vse človeške vednosti trdijo, da ideje sicer gotovo so v Bogu, a v veliki meri zanikajo njihovo dostopnost za naše v čutih utemeljene spoznavne sposobnosti. Tako Avguštin o idejah reče, da »noben ne more biti moder, ne da bi jih razumel«. <sup>82</sup> Akvinski pa najprej sicer res poudarja, da v skladu z Avguštinovim ne smemo trditi, da stvari ne vidimo v *rationes aeternae*, a nato doda, da niti Avguštin ni trdil, da v Bogu vidimo materialne stvari, obenem pa je uvid v božje ideje omogočen le blaženim in tistim s čistim srcem, tj. svetnikom.<sup>83</sup> Ideje kot božanske popolnosti so torej po Akvinskem bolj ali manj irelevantne za opis naravnega spoznanja. Na isto opozicijo kot med platonisti in aristoteliki v 17. stoletju naletimo pri Malebranchu in Arnauldju. Prvi bo trdil, da je dostopnost idej v Bogu nujni del vseh naših naravnih spoznanj, in tako avguštinško teorijo

80 Michael Ayers, »Ideas and Objective Being«, v: *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, ur. Daniel Garber in Michael Ayers, 2 zv. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 2:1062.

81 Gl. *Summa theologiae*, 1. del, 14. in 15. vprašanje (ST IV:4–73).

82 Sv. Avguštin, *Eighty-three Different Questions*, 70.

83 *Summa theologiae*, 1. del, 84. vprašanje, 4. člen, glavni odgovor (ST XII:32–33).

iluminacije razširil do skrajnosti, medtem ko mu bo drugi oporekal, da nam ideje v Bogu začasno tega življenja niso dostopne.<sup>84</sup>

### 2.1.2.2 *Phantasmata in species intelligibiles*

Kolikor se sholastiki termina »*idea*« najraje poslužujejo, ko razpravljajo o naravi božjih idej, pa se med obravnavo naravnega spoznanja, bodisi čutnega ali umskega, raje poslužujejo termina *species*, tj. podoba. Latinski izraz lahko poleg tega prevajamo z besedami, kot sta vrsta in forma, vendar v našem kontekstu nima ničesar skupnega s *species* kot vrsto, ki je postavljena v razmerju do rodu, medtem ko je tesno povezan s pojmom »forme«, ki tvori ključen del vsake aristoteljanske filozofije. Če je glavni vir sholastičnih teorij božje ideacije torej avguštinski platonizem, pa sholastični avtorji med obravnavo naravnega spoznanja izhajajo iz Aristotelovih besedil *O duši* in *De sensu et sensibilibus*.<sup>85</sup> Obravnava razločkov je pokazala, da sholastična filozofija ni vsebinsko enotna doktrina. Kolikor isto nedvomno velja za sholastične teorije naravnega spoznanja, pa nam stvar olajša, da različni avtorji kljub raznolikosti svojih rešitev problemov naravnega spoznanja načeloma rešujejo identične probleme in to počnejo v identičnem zaporedju ter s sklicevanjem na identične ontološke bitnosti. Razlika med njimi je v tem, kako vsak podproblem razrešijo, ter tem, kako določijo naravo bitnosti, ki rešitev problemov omogočijo. Da se ne bi zapletali, bomo zato podali le najsplošnejšo matrico teh problemov in rabljenih sredstev.<sup>86</sup>

Sholastiki od Aristotela podeduje hilemorfično pojmovanje ustroja stvari, po kateri je vsako bitje, z izjemo angelov in Boga, sestavljeno iz materije (*hyle*) in forme (*morphe*). Materija je, vsaj v tomistični sholastiki, tisto, kar neko zemeljsko stvar individualizira, forma pa tisto, kar ji daje njeno splošno kajstvo (*quiditas*) ali naravo. Kljub temu, da v naravi ne obstaja določena neobličena materija, temveč le dejanske stvari, ki so dejanske, ker so uobličene, pa moramo nasproti uobličene materije predpostaviti čisto neobličeno materijo,

84 Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, 111.

85 O tem gl. na primer Simo Knuuttila, »Aristotle's Theory of Perception and Medieval Aristotelianism«, v: *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, ur. P. Pekka Kärkkäinen in Simo Knuuttila (Dordrecht: Springer, 2008), 1–22.

86 Sami bomo navajali predvsem Akvinskega. V tem ne vidimo težave, saj Clemenson v *Descartes' Theory of Ideas*, 30–33, kot opis procesa oblikovanja inteligibilnih form pri jezuitskih sholastikih navede praktično iste korake kot Akvinski. Enak opis procesa poda tudi Pasnau, ko opisuje Skotovo razumevanje spoznavnega procesa. Gl. Robert Pasnau, »Cognition«, v: Williams, *Cambridge Companion to Duns Scotus*, 285–87.

ki je pogoj vseh mogočih uobličenj. Če je forma tisto, kar neko stvar udejanji, je izvorna materija (*prima materia*) predpostavljena čista potencialnost ali sposobnost imeti različne forme in tako biti različne dejanske stvari. Forma, ki uobliči materijo vsakega živega bitja in jo oživi, je njegova duša. Ta je, od najmanj popolne pa do najpopolnejše, vegetativna, čutna ali razumska. Ker vsaka popolnejša duša poseduje funkcije nižjih vrst duš, je razumska duša, ki je lastna ljudem, sicer edina, ki umeva, a je obenem tudi princip čutenja in prehranjevanja človeškega bitja.

Razloček med potencialnim in dejanskim pa ni nič manj kot za ustroj stvari pomemben za spoznanje. Vsaka duša ima namreč določen sklop spoznavnih sposobnosti ali moči, ki so strukturirane tako, da so dovzetne za dojetanje specifičnega predmeta. Same po sebi so v stanju potencialnosti ter se udejanjijo zgolj v primeru, da na njih nekaj deluje. Spoznavne sposobnosti razumske duše se delijo na čutne sposobnosti, ki so v celoti prisotne v materialnih organih, slednji pa so strukturirani v skladu s spoznavnimi zahtevami teh sposobnosti ter umom, ki deluje neodvisno od telesnih organov. Materialne čutne sposobnosti se nadalje delijo na sposobnosti petih vnanjih čutov, ki jih določajo njihovi specifični čutni predmeti (na primer barve v primeru vida), ter na notranje čute, med katerimi sta najpomembnejša splošni čut (*sensus communis*), ki združi in med seboj primerja informacije, ki vanj pridejo iz vseh ostalih čutov, ter fantazija ali predstavljanje (*phantasia vel imaginatio*), ki deluje kot skladišče podob stvari, ki smo jih izkusili v preteklosti. Um se po drugi strani deli na zmožnostni in dejavni um. Podobe ali *species* so tisto, kar te sposobnosti udejanji. Ker se čutne *species* ali *phantasmata* (fantazme) nahajajo v določenem telesnem organu, jih lahko kljub sholastičnemu razločevanju med formo in materijo vsake telesne stvari opredelimo kot materialne ali telesne ideje. *Species intelligibiles* (inteligibilne podobe), ki udejanjajo nematerialne spoznavne sposobnosti uma, pa so nematerialne ideje. Ampak kaj *species* so?

Rekli smo, da je sholastična teorija naravnega spoznanja dedič Aristotelove teorije form. Če je forma tisto, kar udejanji specifično materijo, pa je forma obenem tisto, kar je potrebno za to, da se sleherna spoznavna moč iz stanja potencialnosti zvede na dejanskost. Razlika je v tem, da v primeru spoznanja forma dojetega predmeta v spoznavno moč, naj gre za čut ali um, vstopi brez materije dojetega predmeta. V primeru, da bi formo dojetega predmeta prejela skupaj z materijo, ki ga individualizira, bi sposobnost nasprotno postala ta stvar sama, na primer dejansko zelena v primeru akcidentalne forme zelenosti. Medtem ko bi v tem primeru govorili o naravni spremembi, pa v primeru

spoznanja govorimo o duhovni spremembi, ki nastopi, »ko je forma stvari, ki spreminja, sprejeta v spreminjano stvar na duhoven način [*secundum esse spirituale*], kot forma barve v očesu, ki prek tega ne postane obarvano.«<sup>87</sup> Ker pa je tako v spoznavni moči kot v predmetu prisotna identična forma, se spoznanje nanaša na točno ta predmet in ne na nekega drugega in ga torej predstavlja. Tisto, kar povzroči, da duša bodisi čuti bodisi umeva neko stvar, so tako forme dojetih predmetov, ki se v spoznavno moč vtisnejo brez materije dojetih predmetov, kot se na primer »zlata barva brez zlata samega«,<sup>88</sup> in imajo zato tam poseben duhoven ali intencionalen način bivanja, s katerim omogočajo dožemanje stvari. Ker pa je ta duhovna prisotnost v primeru fantazem, kolikor je sicer ločena od materije dojetega predmeta, še vedno vezana na materialen nosilec čutnega organa, sama ostaja materialna ali telesna bitnost. Duhovna sprememba in duhoven način biti, ki sta pogoj intencionalnega značaja *species*, tako nista v popolnem nasprotju z materialnostjo, kolikor lahko *species* na duhoven način obstajajo tudi v telesnem nosilcu, ki se razlikuje od vzroka, iz katerega *species* izvirajo.

Obstoj teh *species* ali form v spoznavni moči pa ima ne glede na to, ali so materialne ali nematerialne bitnosti, dve skupne značilnosti. Ker te forme udejanjijo neko spoznavno sposobnost, gre pri njih nujno za obliko dejavnosti, ki omogoča spoznanje zunanjih stvari. Kakšen je ontološki status te dejavnosti? Akvinski na istem mestu odgovori na obe vprašanji.

Treba je torej trditi, da so inteligibilne podobe v razmerju do uma tisto, s čimer um umeva [*ut quo intelligit intellectus*]. Razložimo: kolikor sicer obstajata dve vrsti dejavnosti [*actio*], ena, ki ostane znotraj vršilca, kot sta gledanje in umevanje, in druga, ki prehaja na zunanjo stvar, kot sta segrevanje in rezanje, se kljub temu vsaka od njiju izvrši v skladu z neko formo. In prav tako, kot je forma, iz katere izide dejavnost, ki doseže zunanjo stvar, podobnost predmeta dejavnosti [*similitudo objecti actionis*], kot je toplota v grelcu kot toplota ogrete stvari, je na enak način forma, iz katere izide dejavnost, ki ostane v vršilcu, podobnost predmeta. Tako je podobnost videne stvari tisto, prek česar vid vidi, in prav tako je podobnost umevane stvari, tj. inteligibilna podoba, forma, prek katere um umeva.

87 *Summa theologiae*, 1. del, 78. vprašanje, 3. člen, glavni odgovor (ST XI:130–31).

88 *Summa theologiae*, 1. del, 84. vprašanje, 1. člen, glavni odgovor (ST XI:6–7).

A ker um reflektira samega sebe [*sed quia intellectus supra seipsum reflectitur*], s takšno refleksijo razume tako svoje lastno razumevanje kot podobo, prek katere umeva. Tako so umevane podobe sekundarno tisto, kar je umevano [*id quod intelligitur*]. A tisto, kar je primarno umevano, je stvar, katere inteligibilna podoba je podobnost [*similitudo*].<sup>89</sup>

Nematerialna prisotnost forme predmeta v spoznavni sposobnosti torej omogoča spoznanje. To omogoča kot sredstvo spoznanja (*id quo*) in ne kot tisto, kar je spoznano (*id quod*), razen kolikor se vsakega spoznanja tudi zavedamo.<sup>90</sup> Akvinski piše tudi, da »čutne podobe niso tisto, kar je občuteno [*quod sentitur*], ampak raje tisto, s čimer čut čuti [*id quo sensus sensit*]«, ter da je zunanji vir te duhovne spremembe »*per se* predmet čutne zaznave«. <sup>91</sup> V primeru, da je forma spoznanega predmeta v vršilcu prisotna na enak način, kot je forma toplote prisotna v grelcu ali v greti stvari, ni prisotna na način dojetega predmeta, temveč na način določene pripisane akcidence, ki takoj omogoča dojetanje te stvari. Kljub temu, da se spoznavna dejavnost nanaša na stvari zunaj sebe, pa je obenem opredeljena kot dejavnost, ki se konča v tistem, ki jo vrši, tj. spoznanje ne pušča posledic zunaj sebe, na primer na spoznani stvari. Rekli pa smo, da so vse spoznavne sposobnosti po sholastikih po sebi v stanju potencialnosti. Da v njih nastopi duhovna sprememba, ki se izraža v dejanskem spoznavanju, morajo torej *species* v njih priti od zunaj. To velja tako za čute kot za um. Kako pride do tega?

Celoten proces spoznanja lahko opišemo z naslednjimi koraki. Neko vnanje telo prek medija do čutne spoznavne sposobnosti pošlje svojo formo, ne da bi ob tem poslalo svojo materijo, nakar poslana forma uobliči enega od zunanjih čutov, ne da bi ta čut zato postal občutena stvar sama, na primer obarvan. Od tod sledi duhovna sprememba, ki se kot intranzitivna dejavnost zadrži znotraj čuta. *Species* mora biti v mediju prisotna zato, ker sholastiki z redkimi izjemami (Ockham) zanikajo delovanje na razdaljo. Descartes in njegovi nasledniki so se v kritiki sholastične teorije spoznanja osredotočili le na dotično transmisijo *species* iz telesa do zunanjih čutov. Descartes je potovanje te raztelesene forme od predmeta pa do spoznavne sposobnosti rad karikiriral s teorijo materialnih

89 *Summa theologiae*, 1. del, 85. vprašanje, 2. člen, glavni odgovor (ST XII:60–61).

90 Gre za splošen sholastični postulat.

91 *Summa theologiae*, 1. del, 78. vprašanje, 3. člen, glavni odgovor (ST XI:130–31).

sličic, ki jih predmeti pošljejo iz sebe. Ko v *Dioptriki* svojo mehanično teorijo telesnih dražljajev pojasnjuje s primerjavo odzivov dejavnosti svetlobe, ki botruje našim občutkom, z odzivi slepčeve palice na odpor zunanjih teles, zapiše, da

ni nobene potrebe po tem, da predpostavljamo, da zato, da vidimo barve in svetlobo, od predmetov do naših oči prehaja neka materialna stvar, ali da je v teh predmetih karkoli podobnega našim idejam ali občutkom teh predmetov. Na popolnoma enak način iz teles, ki jih občuti slepec, ne izstopi nobena stvar, ki bi morala vzdolž palice dospeti do njegovih rok, upor ali gibanje teles, ki sta edini vzrok njegovih občutij teh teles, pa nista v ničemer podobna idejam, ki jih o slednjih pojmuje. In tako bo vaš duh osvobojen vseh tistih malih sličic, ki letijo po zraku, ki jim pravimo »intencionalne podobe« [ *especies intentionales* ], ki tako zaposlujejo predstavljanje filozofov.<sup>92</sup>

A sholastiki so bili po drugi strani dokaj jasni vsaj glede tega, da ta prenos *species* ni prenos nečesa materialnega. Akvinski je tako na primer izrecno zatrdil, da telesa na čute ne delujejo »na način izliva [ *per modum defluxionis* ], kot je trdil Demokrit, temveč na način nekega delovanja [ *per quandam operationem* ].<sup>93</sup> Prav tako je Evstahij od Sv. Pavla pisal, da se vtis *species* v čut »ne zgodi na način prehoda [ *transitionem* ], kot je puščica od strelca poslana [ *emittitur* ] proti tarči, temveč s kontinuiranim širjenjem, tako kot toplota prek ognja doseže greti predmet«. <sup>94</sup> Kolikor so te fraze res višek nejasnosti, pa je gotovo vsaj to, da je Descartes sholastično teorijo *species in medio* zamešal z demokritsko teorijo *eidola*, ki ideje pojmuje kot tanke materialne podobice, sestavljene iz dejanskih atomov, ki se odcepijo od dojetega telesa in po zraku potujejo do telesnega spoznavnega aparata.

Vtis *species* v čut predstavlja začetek notranjega spoznavnega procesa. Za Akvinskega, ki je čut opredelil kot »trpn[o] moč, ki jo v delovanje vzbudijo njej zunanji predmeti«, <sup>95</sup> je za čutenje dovolj že tovrstno utrpevanje, ki mu rečemo *species impressa* (vtisnjena podoba), medtem ko določeni poznejši

92 *Dioptrika*, 1. razprava (AT VI:85).

93 *Summa theologiae*, 1. del, 84. vprašanje, 6. člen, glavni odgovor (ST XII:34–35).

94 Eustachius a Sancto Paulo, *Summa philosophiae quadripartite: De rebus dialecticis, moralibus, physicis & metaphysicis* (Pariz: Chastellain, 1609), 3. del, 3. traktat, 1. disputacija, 2. vprašanje. Na formulacije Akvinskega in Evstahija opozori Schmaltz, »Descartes on Innate Ideas«, 46.

95 *Summa theologiae*, 1. del, 78. vprašanje, 3. člen, glavni odgovor (ST XI:130–31).



sholastiki, kot so Suárez in avtorji, ki se jih Descartes spominja z La Flèche, trdijo, da se ta vtis v drugem koraku takoj izrazi na način oblikovanja izražene podobe (*species expressa*).<sup>96</sup> Vse te podobe, ki so popolnoma materialne, se vtisnejo in združijo v splošnem čutu, nakar so kot dispozicije shranjene v sposobnosti predstavljanja ali fantazije, »ki je kot nekakšna zakladnica form, ki so bile prejete prek čutov«.<sup>97</sup> Te podobe lahko po mili volji vedno znova izrazimo ter jih razstavljamo in sestavljamo med seboj. Tomisti so obenem trdili, da se čuti vedno nanašajo le na posamične stvari. V drugem koraku pa iz teh čutnih podob um nekako abstrahira inteligibilne podobe, ki razkrijejo splošno strukturo posamičnih stvari, ki smo jih začutili.<sup>98</sup> Proces oblikovanja *species intelligibiles* ni gladek, saj sholastiki zagovarjajo aksiom, po katerem manj popolna moč ne more delovati na bolj popolno, fantazme pa so zaradi svoje vezanosti na materialen nosilec čutnega organa manj popolne od nematerialnega uma. Vse teorije postulirajo, da tako imenovani dejavni um iz fantazem nekako abstrahira splošno formo in jo vtisne v zmožnostni um, kjer so forme shranjene v obliki dispozicij, tako kot so se fantazme ohranile v fantaziji. Zmožnostni um lahko to dispozicijo, ko se mu zahoče, izrazi v obliki izražene inteligibilne *species (species expressa)*. Razvidno je, da ne glede na to, da so *species intelligibiles* nematerialne ideje, moramo za njih nazadnje reči, da njihova celotna predstava vsebina izhaja iz materialnih idej ali fantazem. Medtem ko je Descartes gotovo zanikal teorijo *species in medio*, pa je njegov odnos do *species*, kolikor se nahajajo v spoznavnih sposobnostih, dosti bolj zapleten.

### 2.1.2.3 Novoveški materializmi

Po sholastični teoriji *species*, ki ideje razume tako materialno kot nematerialno, pa smo nazadnje soočeni s popolnoma telesno teorijo idej, ki slednje razume kot popolnoma materialne podobe, ki se nahajajo v telesni zmožnosti predstavljanja. Emily in Fred S. Michael sta v članku o tradiciji telesnih idej pokazala, da beseda »ideja« telesne podobe v vsakdanjem besednjaku označuje

96 Gl. Clemenson, *Descartes' Theory of Ideas*, 30–31; James B. South, »Suárez and the Problem of External Sensation«, *Medieval Philosophy and Theology* 10, št. 2 (2001): 217–40, <https://doi.org/10.1017/S1057060801010088>.

97 *Summa theologiae*, 1. del, 78. vprašanje, 4. člen, glavni odgovor (ST XI:138–39).

98 Sholastiki, ki so v svojo teorijo sprejeli skotistične prvine, menijo, da lahko umevamo tudi posamična telesa. Gl. Clemenson, *Descartes' Theory of Ideas*, 42–43; Perler, »Suárez on Cognition and Causation«, 28–31.

od 12. stoletja, v filozofskem od 16. stoletja dalje.<sup>99</sup> Njen ustreznik najdemo pod terminom fantazma, ki je tako kot pri sholastikih opredeljena v razmerju do fantazije kot zakladnice podob, ki se nahaja v možganih, kamor se prek splošnega čuta steka material, ki ga priskrbi pet vnanjih čutil. Prav tako kot sholastiki so tudi novoveški materialisti konsistentni zagovorniki empirizma, po katerem je vsa vednost osnovana na fantazmah oziroma izvira iz čutov. Gassendi zato piše, da nematerialne stvari, kot sta duša in Bog,<sup>100</sup> spoznamo »z analogijo, sestavljanjem, delitvijo, razširitvijo in omejitvijo in na podobne načine«.<sup>101</sup>

Če si novoveške materialistične teorije od sholastikov sposodijo terminologijo, pa se podobnosti med njimi tu končajo. Hilemorfistično terminologijo namreč podredijo zahtevam atomistične pojmovnosti. Gassendi Descartesa na primer prosi, da mu dokaže, da kot duša »nimate telesa, ki bi ga oblikovali in da nazadnje niste ena tistih stvari, ki zmorejo jesti in hoditi obenem«.<sup>102</sup> Od tod bi lahko sklepali, da je duša pri Gassendiju, tako kot je pri sholastikih, nematerialen princip življenjskih dejavnosti ali forma materije. A o duši, četudi ta oblikuje telo, ves čas govori kot o hlapu, vetrcu ali redkem telesu, ki napolnjuje pore znotraj gostega telesa. Materialistične reinterpretacije je prav tako deležen pojem intencionalne podobe ali *species*. Gassendi je skeptičen glede Descartesove teze, da človek poleg telesa poseduje popolnoma netelesno substanco duha, ki ima svoj lasten in netelesen način delovanja. Poda primer živalske zaznave in trdi, da se v ničemer ne razlikuje od človeške.

Košček mesa odda svojo podobo [*speciem*] v pasje oko, od koder ta dospe do možganov, kjer se kakor z nekakšnimi kaveljci oprime duše, potem pa se sama duša in vse z njo združeno telo primakne h grizljaju, kakor da bi ju vleklo nekakšne nadvse tanke verižice. Tudi zadegani kamen oddaja svojo podobo [*speciem*], ki kot kakšen vzvod odsune dušo in obenem odžene telo oziroma ga požene v beg. Kaj ni natanko to tisto, kar se dogaja v človeku?<sup>103</sup>

99 Emily Michael in Fred S. Michael, »Corporeal Ideas in Seventeenth-Century Psychology«, *Journal of the History of Ideas* 50, št. 1 (1989): 31–48, <https://doi.org/10.2307/2709785>.

100 V primeru, da obstoj slednjih priznavajo. Pogosto ga namreč ne.

101 *Meditacije*, 5. ugovori, 237 (AT VII:267).

102 *Meditacije*, 5. ugovori, 233 (AT VII:262).

103 *Meditacije*, 5. ugovori, 238–39 (AT VII:270).

Takšna teorija lahko predstavlja notranji pol nedavno omenjene atomistične teorije izliva *eidola*. Če je le-ta govorila predvsem o tem, kaj se s podobo dogaja v mediju, bi teorija materialnih fantazem lahko pojasnila notranji pol dojemanja, ki ga tvorijo možganski spoznavni procesi. Teorija materialnih fantazem pa je lahko tudi notranji pol mehanistične teorije, ki učinkovanje teles na spoznavni aparat razume kot prenos gibalne sile.

Če lahko teorija materialne ideje poleg materialne substance postavi obstoj nematerialne duše, ki upravlja s fantazmami kot edinimi pravimi idejami,<sup>104</sup> pa določene teorije nematerialne oblike obstoja v celoti zanikajo. Hobbes na primer ne priznava nobene duhovne nematerialne substance.<sup>105</sup> Leto pred soočenjem z Descartesom zapiše, da so v našem duhu »nekatero podobe ali dojemi [*images and conceptions*] stvari zunaj nas«, ki bi obstale tudi, če bi te stvari uničili, saj »uničenje stvari, ki smo si jih nekoč predstavljali, ni vzrok za odsotnost ali izničenje samega predstavljanja [*imagination*]«. <sup>106</sup> Te podobe stvari imenuje »vednost, predstava [*imagination*], ideja, opažanje, dojem ali spoznanje o njih«. <sup>107</sup> Piše, da »nastanejo vsi dojemi iz delovanja stvari, katerih dojemi so«, <sup>108</sup> ter njihovo naravo opredeli kot popolnoma materialno. Zunanji predmeti na naše čute delujejo na način gibanja. Podobe ali dojemi, ki jih zaznamo zaradi vnanjih teles, pa so »prikazovanje [*apparition*] tistega gibanja, vznemirjenosti ali spremembe znotraj nas, ki jo predmet povzroči v možganih, hlapih ali v kaki snovi v glavi«. <sup>109</sup> Čutenje ali prikazovanje stvari ni nič drugega kot gibanje, ki gre od teles do možganov in se od teh odbije nazaj v zunanost. Ti dojemi ali podobe »pred očmi ostanejo tudi, ko dejansko čutenje predmetov mine«. <sup>110</sup> Hobbes jim poda ime fantazme (*phantasms*).

Termina ideja se je za poimenovanje možganskih podob v svojih zgodnjih delih nazadnje posluževal tudi Descartes sam. V *12. pravilu* neobjavljenih *Pravil*

104 To v določenih spisih, ne pa v *Meditacijah*, počne Gassendi. Gl. Michael in Michael, »Corporeal Ideas in Seventeenth-Century Psychology«, 40–44.

105 Thomas Hobbes, *Človekova narava, Elementi naravnega in političnega prava, 1. del*, prev. Igor Pribac (Ljubljana: Krtina, 2006), 70–72.

106 Hobbes, 16; prevod modificiran.

107 Hobbes.

108 Hobbes, 17.

109 Hobbes, 19. Isto tezo najdemo v prvem izmed *Dругih ugovorov*: »Ves sistem vašega telesa, za katerega mislite, da ste ga izključili, ali kakšni njegovi deli, na primer deli, ki sestavljajo možgane, se lahko združijo, da ustvarijo gibanja, ki jih imenujemo misli. Pravite: sem misleča stvar; a kako veste, da niste morda telesno gibanje ali gnano telo?« *Meditacije*, 2. ugovori, 140 (AT VII:123).

110 Hobbes, *Človekova narava*, 25.

je navedel materialne in nematerialne dejavnike, prisotne v našem spoznanju. Ko govori o spoznanju teles, zapiše:

Ko predmet vzdraži organ zunanjega čuta, je figura, ki jo ta prejme, v istem trenutku prenesena v drug del telesa, poznan kot splošni čut. [...] Splošni čut deluje kot pečatnik, ki v fantazijo ali predstavljanje kot v vosek vtisne figure ali ideje, ki čiste in brez telesa pridejo [*sine corpore venientes*] od zunanjih čutov.<sup>111</sup>

Figure ali ideje so v tej zgodnji teoriji popolnoma materialne. Moč, s katero spoznavamo stvari, je sicer »duhovna«,<sup>112</sup> a njenim različnim delovanjem Descartes tu nikoli ne reče ideje. Termin prihrani za možganske podobe.<sup>113</sup> Na takšno rabo termina zatem naletimo še med obravnavo možganskih pogojev čutenja v *Traktatu o človeku*<sup>114</sup> in v *Razpravi o metodi*, ko Descartes obnavlja snov *Traktata o človeku* in piše, da »svetloba, zvoki, vonji, okusi, toplota in vse druge lastnosti zunanjih predmetov s posredovanjem čutov vtisnejo v možgane različne ideje«. <sup>115</sup>

### 2.1.3 IDEJA KOT MODUS DUHA

Ne glede na nepremostljive razlike med opisanimi paradigmi lahko rečemo, da ideje v vseh teoretskih programih posedujejo določeno skupno lastnost: so o stvareh ali imajo »intencionalnost«. Platonski arhetipi so vzorci, v skladu s katerimi je stvarjen svet, in če jih (lahko) zremo, spoznamo svet, ki je bil po njih stvarjen. Stvari prav tako prikazujejo *eidola* in fantazme, pa naj gre v primeru zadnjih za sholastične čutne *species* ali za materialne podobe novo-veških materialistov. Ko se fantazme prikazujejo, pričajo o lastnostih čutnih predmetov, ki jih s svojim gibanjem ustvarijo v možganih. V tem splošnem oziru se Descartesova teorija ne razlikuje od teorij njegovih predhodnikov. V prvi

111 *Pravila*, 12. pravilo (AT X:413–14). Johnu Yoltonu dela probleme sintagma »*sine corpore venientes*«. Piše: »Torej ni jasno, zakaj morajo biti forme v organih zunanjih čutov raztelešene, saj je [Descartes] odločen glede tega, da so v fantazijo vtisnjene kot vtisi v vosek.« Yolton, *Perceptual Acquaintance*, 20. A težave ni, ker Descartes pokaže, da pri instantnem prenosu gibanja, ki omogoča, da se ista figura v istem trenutku vriše na dveh različnih mestih, ne gre za prenos snovi, temveč za prenos potiska v sklenjenem prostoru.

112 *Pravila*, 12. pravilo (AT X:415).

113 *Pravila*, 12. pravilo (AT X:416, 417, 419).

114 *Svet*, 18. pogl. (AT XI:176–77).

115 *Razprava*, 5. del, 81 (AT VI:55).

konceptualni opredelitvi idej zapiše, da so nekatere med njegovimi mislimi »nekakšne podobe stvari in samo njim pravzaprav pritiče ime 'ideja'«. <sup>116</sup> Tako ima sam ideje, »če si misl[i] človeka, himero, nebo, angela ali Boga«. <sup>117</sup> Kakšno je torej Descartesovo stališče glede narave teh podob? Videli bomo, da se je prisiljen soočiti s platonističnim in materialističnim pojmovanjem idej ter da obe pojmovanji zavrže. Njegov odnos do sholastičnih *species* pa je po drugi strani precej bolj zapleten.

V pričujočem poglavju se od podajanja zunanjega konteksta oblikovanja Descartesove teorije idej in zarisa splošnih ontoloških določil, znotraj katerih so umeščene ideje, končno premaknemo k formulacijam, s katerimi Descartes opredeli status idej znotraj lastne teorije. Namen pričujočega podpoglavja je v tem, da predela štiri glavne diadične opredelitve ideje, ki jih najdemo v *Meditacijah*, in ideje tako dokončno umesti na točno določeno mesto znotraj sistema substanc. Opredelitve, ki bodo predmet naše obravnave, ideje vsakič definirajo v povezavi z dvema različnima aspektoma. Prvi aspekt jih povezuje z nekim delovanjem, drugi z odnosom do predmeta. Naša naloga bo, da pokažemo, v kakšni meri se referenti teh dvojnih definicij ideje med seboj ujemajo in razhajajo. Med obravnavo se bo pokazalo, da je narava enega od referentov sprva vedno bolj razumljiva od narave drugega, ki interpretom Descartesovega opusa, vse od izida *Meditacij* dalje, na splošno povzroča velike težave, ki rezultirajo v problemu narave idej. Ker je za popolno določitev narave idej namreč potrebna jasna vednost o naravi vseh njenih različnih aspektov, bo nejasnost drugega aspekta preprečevala, da bi na tem mestu dokončno določili, kakšna točno je narava Descartesovih idej.

### 2.1.3.1 Predmetno in materialno razumevanje besede »ideja«

Prvo opredelitev idej najdemo v *Predgovoru bralcu*, kjer Descartes med drugim kritizira ugovore, ki jih je prejel na različico aposteriornega dokaza bivanja Boga, zapisano v *Razpravi o metodi*. Ker v tej različici dokaza ni natančno razločeval prvin, ki tvorijo idejo, so kritiki ugovarjali, da »iz tega, da imamo v sebi idejo popolnejšo, kot sem jaz, ne sledi, da je ta ideja popolnejša od mene, in še veliko manj, da obstaja tisto, kar predstavlja ta ideja«. <sup>118</sup> Descartes odgovori, da problem nastopi, ker nismo bili pazljivi na to, da je besedo »ideja« mogoče uporabiti na več različnih načinov.

<sup>116</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 53 (AT VII:37).

<sup>117</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 53 (AT VII:37).

<sup>118</sup> *Meditacije*, predgovor, 19 (AT VII:8).

Na to odgovarjam, da je tukaj dvoumnost v besedi »ideja«. Zakaj razumemo jo lahko bodisi materialno kot delovanje uma [*operatione intellectus*], in v tem pomenu ni mogoče reči, da je popolnejša od mene, bodisi predmetno [*vel objective*], ko jo razumemo kot stvar, predstavljeno s pomočjo zgoraj omenjenega delovanja [*re per istam operationem repraesentata*], in četudi ne predpostavljamo, da ta stvar obstaja zunaj uma, je vendar lahko popolnejša od mene zaradi svojega bistva.<sup>119</sup>

Beseda ideja je dvoumna, saj jo lahko razumemo »materialno« ali »predmetno«. Določeni interpreti so govor o dvoumnosti razumeli kot Descartesovo priznanje, da nima konsistentne teorije narave idej.<sup>120</sup> A kot poudari Clemenson, za dvoumje ni kriv Descartes sam, temveč njegovi kritiki, ki jim v *Predgovoru* odgovarja. Ti so zašli v težave, ker so med seboj pomešali dva pomena besede »ideja«. Sam pomena loči ravno zato, da bi se dvoumja otresel. Beseda ima skratka dva pomena. Glavno ontološko vprašanje je, če vsak izmed njiju označuje različno stvar ali pa oba označujeta različne aspekte ene in iste stvari. Ker gre za vprašanje odnosa med pojmi, ki jih še nismo spoznali, se zaenkrat osredotočimo na vsak pojem posebej.

Ideja, gledano predmetno, je določena »kot stvar, predstavljena s pomočjo zgoraj omenjenega delovanja«.<sup>121</sup> Kaj točno ta stvar je? Je to stvar sama zunaj ideje ali neka druga ideja? Zaenkrat sta možna oba odgovora. Descartes namreč takoj zatem zapiše: »Četudi ne predpostavljamo, da ta stvar obstaja zunaj uma,

119 *Meditacije*, predgovor, 19–20 (AT VII:8). Ker gre pri besedah, ki so izpeljane iz glagola »predstavljati«, običajno za prevode besed, ki so izpeljane iz glagola »repraesento«, z njimi običajno ne mislimo na zmožnost predstavljanja (*imaginatio*), ki deluje prek oblikovanja vizualnih podob, temveč na reprezentacijo kot tako, ki vključuje tako um kot predstavljanje in čute.

120 Gl. npr. Chappell, »Theory of Ideas«, 178; Jolley, *Light of The Soul*, 17. Govor o dvoumnosti je sicer običajno zavajajoč, kolikor besedila interpretov, ki govorijo o dvoumnosti, na koncu skoraj vedno zagovarjajo tezo, da je imel Descartes predmetno teorijo ideje, ki idejo razume kot neposredni predmet delovanja dojetanja. Da njihova interpretacija implicira obstoj idej kot delovanj in idej kot predmetov delovanj, kaže le, da sami Descartesove ideje razumejo kot kompleks z dvema elementoma, in ne, da je Descartesova teorija idej prežeta z dvoumjem. Nesmiselnost govora o dvoumju nazadnje pokaže dejstvo, da Clemenson, ki ubere pot predmetne teorije idej, prisotnost dvoumja preprosto zanika. Clemenson, *Descartes' Theory of Ideas*, 64–65. Teza o odsotnosti dvoumja je sicer stalnica teorij, ki Descartesu pripišejo tako pozicijo neposrednega realizma v oziru na teorijo dojetanja kot opredelitev idej kot delovanj dojetanja v oziru na teorijo narave idej. Gl. na primer Cook, »Alleged Ambiguity of 'Idea' in Descartes' Philosophy«, 87–94.

121 *Meditacije*, predgovor, 21 (AT VII:8).

je vendar lahko popolnejša od mene zaradi svojega bistva.«<sup>122</sup> Stvar je tako lahko v njem ali zunaj njega. Je torej to, ali je predstavljena stvar zunaj ali znotraj mišljenja obstoječa stvar, odvisno od stanja stvari zunaj ideje? Takšna rešitev problema je izjemno rokohitrska. Če nujni pogoj reprezentacije stvari ni, da stvar obstaja zunaj uma, saj so lahko predstavljene tudi neobstoječe stvari, ki so od nas popolnejše zaradi svojega bistva, in če poleg tega postuliramo, da ideje delujejo v skladu z določenimi univerzalnimi zakonitostmi svoje narave, je primarno predstavljena stvar verjetno težje stvar, ki se nahaja zunaj ideje. Verjetno je tudi sama prav tako neka ideja. Tezo univerzalnih zakonitosti pa preprosto moramo postulirati, kolikor z idejo razumemo nekaj, kar ima določeno lastno naravo: ideji zunanje dejstvo, da neka stvar je ali ni zunaj nas, ne bi smelo vplivati na to, kako ideje kot neke dejanske stvari delujejo, saj naj bi kot dejanske stvari imele neko sebi lastno notranjo strukturo, bistvo ali naravo, ki je neodvisna od dejstev obstoja ali neobstoja vnanjih stvari. Iste ideje se tako ne morejo enkrat nanašati na zunanji predmet in enkrat na notranji predmet, ampak morajo kot stvari, ki imajo svojo specifično naravo, vedno delovati po istih ter sebi lastnih principih, ki v skladu z različnimi zunanjimi okoliščinami proizvedejo različne rezultate. Brez sprejema teze o univerzalnih zakonitostih ideje obravnava narave idej nima nobenega smisla.

A to ne pomeni, da je pogled, ki predmetno idejo razume kot neko novo idejo, ki je predmet delovanja, pravilen že samo zato, ker ni nujno, da stvar, ki jo predstavlja ideja, obstaja zunaj nas. Mogoče si je zamisliti tudi druge oblike pojmovanja predmetne ideje, ki so prav tako skladne s tezo univerzalnih zakonitosti delovanja, ki sledi iz narave ideje. Lahko rečemo: kaj pa če ideje predstavljajo neobstoječe stvari, ne da bi se zato obenem morale nanašati na nek duhovno obstoječ predmet, ki bi nadomeščal odsoten dejanski predmet? Kaj, če so recimo strukturirane na tak način, da po svoji naravi kažejo proti specifičnim predmetom, tudi če teh predmetov ni v naravi? Morda ključen pogoj realnosti predmetov sploh ni v tem, da so v naravi. Mar niso takšni predmeti, ki lahko ne obstajajo dejansko, a kljub temu niso zvedljivi na našo subjektivnost in so zato na nek način realni, ravno bistva, saj Descartes za neke stvari pravi, da morda ne obstajajo zunaj uma, a so vendarle lahko popolnejše od njega »zaradi svojega bistva?«<sup>123</sup> Predstavljena stvar je lahko zares popolnejša, če dejansko ne obstaja, zgolj pod pogojem, da ideje ne izražajo zgolj samih sebe, temveč

122 *Meditacije*, predgovor, 21 (AT VII:8).

123 *Meditacije*, predgovor, 21 (AT VII:8).

določeno resnico, ki jih presega. Takšen odgovor argumentov v svoj prid ne bi iskal v naključnih dejstvih obstoja ali odsotnosti vnanjih predstavljenih stvari in bi tako vzel v zakup tezo o univerzalnih zakonitostih narave idej ter ob tem podal popolnoma drugačno opredelitev ontološkega statusa predmetne ideje.

Ker trenutno ne vemo, katera teorija je pravilna, recimo le naslednje: če besedo »ideja« razumemo na predmeten način, je njen referent na tej točki nejasen. Nejasnost izhaja od tod, da referent predmetnega pomena besede »ideja« kot svojo ključno lastnost vsebuje določen odnos do realnosti, ki kot realnost ni zvedljiva na notranjost ideje. Zaenkrat ne vemo, ali gre pri tej lastnosti ideje za njeno intrinzično strukturo ali za relacijo do neke nove abstraktne bitnosti, ki je, pod pogojem univerzalnega ustroja relacije, lahko tako ideji notranja kot zunaj ideje postavljena bitnost. Morda imajo ideje neko stalno vnanjo relacijo udeležnosti do platonskih idej, ki kažejo bistva stvari, tudi ko stvari ne obstajajo v naravi? Ker odgovora zaenkrat ne vemo, bomo raje kot o predmetni ideji, kot to storijo nekatere interpretacije, govorili o referentu predmetnega pomena besede »ideja«. Vemo, da ima beseda določen referent, ki implicira določen odnos do realnega, a ne vemo, kaj ta referent je. Prav tako ne bomo govorili o materialni ideji, ampak raje o referentu materialnega pomena besede »ideja«. Videli bomo, da se vse opozicije, skozi katete Descartes tekom *Meditacij* opredeli ideje, vrtijo okrog nasprotja med »materialnim« in »predmetnim«. Med obravnavo teh diadičnih formulacij bomo vedno znova priča vzniku problema nejasnosti predmetnega pomena besede »ideja« in ta nejasnost bo znova in znova vodila do vznika problema narave idej. Obenem bomo videli, kako je ontološki status referenta materialnega pomena besede »ideja« vsakič bolj jasen kot ontološki status referenta predmetnega pomena besede »ideja«. Poglejmo si torej referent materialnega pomena.

Če besedo »ideja« razumemo materialno, jo razumemo »kot delovanje uma«. <sup>124</sup> Kaj točno so delovanja uma? Jasno opredelitev najdemo v 32. členu prvega dela *Principov filozofije*, naslovljenem *V nas sta samo dva modusa mišljenja: dojetanje (raz)uma [perceptionem scilicet intellectus] in delovanje volje [operationes voluntatis]*. Termin »delovanje« se, kot bi morda lahko napačno sklepali iz naslova člena, ne nanaša zgolj na voljo, temveč tudi na um. Descartes namreč v besedilu člena zapiše: »Vse moduse mišljenja, ki jih izkusimo v nas, je mogoče zvesti na dva splošna: eden je dojetanje oziroma delovanje (raz)uma [*perceptio, sive operatio intellectus*], drugi pa je hotenje

124 *Meditacije*, predgovor, 21 (AT VII:8).



oziroma delovanje volje.«<sup>125</sup> Ko torej o ideji govorimo *materialiter*, tj. kot o delovanju, ki predstavlja nek predmet, govorimo o »dojemanju« ali o »modusu dojemanja«. Med moduse dojemanja ali ideje pa spadajo: »Čutiti [*sentire*], predstavljati si in čisto (raz)umevati«. <sup>126</sup> Zadnje terminološko obogatitev najdemo v *Strasteh duše*, ki delovanja uma in delovanja volje opredelijo kot utrpevanja in dejavnosti duše.

Za dejavnosti duše [*actions de lame*] označujem vsa naša hotenja, saj ta izkusimo, kot da izhajajo neposredno iz duše, in se zdijo odvisna zgolj od nje. Nasprotno pa lahko za njena utrpevanja [*passions*] v splošnem označimo vse vrste dojemanj [*perceptions*] in spoznanj, ki so v nas, ker jih takšna, kakršna so, pogosto ne naredi duša sama, in ker jih vedno prejme iz stvari, katere predstavljajo.<sup>127</sup>

Ideje so z materialnega gledišča tako najprej v *Meditacijah* opredeljene kot predstavljajoča delovanja uma, nato v *Principih filozofije* kot »modusi dojemanja«<sup>128</sup> in nazadnje v *Strasteh duše* kot utrpevanja duše. Skupna in popolnoma razvidna lastnost vseh teh formulacij je, da idejo obravnavajo kot določeno dejansko lastnost misleče substance.

125 *Principi filozofije*, 1. del, 32. člen, 33 (AT VIII-1:17).

126 *Principi filozofije*, 1. del, 32. člen, 33 (AT VIII-1:17). Na tem mestu se z besedo »modus« sicer ne nanaša na posamične naključne lastnosti (na primer modus, ki je umevanje x), temveč jih opredeli kot različne vrste posamičnih naključnih lastnosti misleče substance.

127 *Strasti duše*, 1. del, 17. člen, 14 (AT XI:342); prevod je modificiran. Sami se bomo namesto izrazov »strast« in »delovanje« raje posluževali izrazov »utrpevanje« in »dejavnost«. Slovenski prevodi besedo »delovanje« namreč pogosto uporabijo za prevod latinskega »operatio«, ki presega opozicijo med francoskima besedama »action« in »passion«, saj označuje oboje in ne zgolj *actions*. Ker med *passions* poleg strasti duše v pravem pomenu besede (veselje, žalost ..., tj. čustva), spadajo vse misli, ki se v nas porodijo neodvisno od naše volje in na strukture katerih nimamo vpliva, bomo, da bi bolje označili ta skupni trpni značaj vseh dojemanj ter da jih ne bi preveč enačili s čustvi, raje govorili o utrpevanjih duše kot o strasteh. Francoska beseda »passion« ima namreč oba pomena – utrpevanje in strast. Ker je za naše potrebe pomembnejši prvi pomen, smo prevod modificirali. S problemom utrpevanj se sicer ne bomo ukvarjali vse do 4. poglavja.

128 Termin »perceptio«, ki bi ga lahko prevedli tudi z »zaznava«, v 17. stoletju nima današnjega ozkega pomena čutne zaznave, temveč vključuje tako umevanja kot čutno zaznavo. Slovenski prevodi »perceptio« zato običajno prevajajo z »dojemanje« ali »dojem«, saj ima ta načeloma širši pomen od besede »zaznava«, ki se jo običajno uporablja za čutne procese. Da bi ohranili splošnost izraza, zato niti tako imenovani čutni zaznavi ne pravimo zaznava, temveč čutno dojemanje, obenem pa smo prisiljeni v to, da modificiramo določene moderne termine. Ko pridemo do tako imenovanih teorij neposrednega realizma in reprezentacionalizma, ki se ju običajno imenuje teorije zaznavanja, sami govorimo o teorijah dojemanja.

### 2.1.3.2 Predmetna in formalna realnost idej

Na formulacijo, ki ideje določi za moduse mišljenja, prav tako naletimo v *Tretji meditaciji*. Vemo, da je edina stvar, ki se je na tej točki reda razlogov izognila zakonu univerzalne dvomljivosti, le dejstvo gotovosti *cogita* ter da mora Descartes, da bi napredoval k novim gotovim spoznanjem, izolirati tisto vrsto misli, ki ima določen odnos do zunanosti in nas obenem ne more zavesti, če se osredotočimo le na to, kar je vsebovano v njej sami. Mesto takšnih misli kot reprezentacije, ki same po sebi ne zatrjujejo obstoja predstavljenih stvari, lahko zasedejo le ideje. Naj razmišljam o čemerkoli, ne morem dvomiti, da o tem razmišljam, ko o tem razmišljam. Descartes ideje zato postavi na mesto predmeta in ugotovi, da so ideje v določenem oziru strukturno identične, medtem ko se v drugem močno razlikujejo: »Kolikor so namreč te ideje zgolj neki modusi mišljenja, med njimi ne vidim nikakršne neenakosti in o vseh se zdi, da izhajajo iz mene na enak način.«<sup>129</sup> Med idejami kot modusi, delovanji uma, dojemANJI in utrpevanji je torej treba potegniti enačaj, in vse kaže, da je nejasnost referenta materialnega pomena besede »ideja« bolj ali manj odpravljena. Vprašanje je, če je na naravo modusa mogoče zvesti tudi referent predmetnega pomena besede. Medtem ko med idejami kot modusi mišljenja Descartes ne vidi nobene razlike, saj na njih gleda zgolj s skupnega vidika delovanja uma, razliko med njimi umesti v aspekt, ki mora biti v določeni povezavi z referentom predmetnega pomena besede »ideja« iz *Predgovora*. Descartes piše:

Kolikor pa predstavlja [*repraesentat*] ena ideja eno stvar in druga drugo stvar, je jasno, da sta med seboj močno različni. Zakaj nedvomno so tiste, ki mi kažejo [*exhibent*] substance, nekaj več, in vsebujejo, če se tako izrazim, več predmetne realnosti [*plus realitis objectivae*] kakor tiste ideje, ki kažejo le moduse ali akcidence. In prav tako ima ideja, po kateri umevam nekega najvišjega, večnega, neskončnega, vsevednega, vsemogočnega, Boga, stvarnika vsega, kar biva razen njega, v sebi zares več predmetne realnosti kakor tiste ideje, po katerih se kažejo končne substance.<sup>130</sup>

129 *Meditacije*, 3. meditacija, 57 (AT VII:40). Tukaj se beseda »modus« gotovo nanaša na posamična delovanja in ne na vrste naključnega delovanja.

130 *Meditacije*, 3. meditacija, 57 (AT VII:40).

Ker ideje predstavljajo oziroma kažejo stvari, so »nekakšne podobe stvari«. <sup>131</sup> To sodeč po do sedaj navedenih mestih počnejo, ker imajo »predmetno realnost«, ki jim omogoča intencionalnost in ki jo je v skladu s stopnjo popolnosti predstavljenega predmeta v ideji lahko več ali manj. Navsezadnje je Descartes že v *Predgovoru* od delovanja uma predstavljenega stvar povezal s predmetnim razumevanjem besede »ideja«. V pravkar navedenem odlomku pa je predmetna realnost navedena v navezavi na to, da »predstavlja [*representat*] ena ideja eno stvar in druga drugo« <sup>132</sup> ter v povezavi s tezo, da ideje, ki kažejo (*exhibent*) popolnejše stvari, »vsebujejo [...] več predmetne realnosti« <sup>133</sup> kakor druge. Ker Descartes ne navede nobenega kriterija razlikovanja med predstavljanjem in kazanjem, lahko rečemo, da je predmetna realnost nujno povezana z reprezentacijo in razlikovanjem idej obenem. Da je predmetna realnost realnost, ki predstavlja, nazadnje potrди ustrezno mesto v prvem delu *Principov filozofije*. Na koncu 17. člena z naslovom *Čim večja je predmetna popolnost [objectiva perfectio] katerekoli izmed naših idej, tem popolnejši mora biti tudi njen vzrok*, trdi:

Celotna umetnina, ki je v oni ideji vsebovana samo predmetno oziroma kot v kakšni podobi [*objective tantum sive tanquam in imagine*], mora biti namreč v njenem vzroku, kakršenkoli ta že je, [vsebovana] ne samo predmetno oziroma predstavno [*objective sive repraesentative*], temveč resnično formalno ali eminentno – vsaj v prvem in poglavitnem [vzroku]. <sup>134</sup>

Descartesova opustitev termina »predmetna realnost« in njegova nadomestitev s terminom »predmetna popolnost« najprej pokaže, da sam ne razlikuje med realnostjo in popolnostjo. Od tod sledi, da ima popolnejša stvar nujno več realnosti. Prav tako pa besedna zveza »*objective sive repraesentative*« predmetno realnost brez možnosti ugovora izenači z reprezentacijo. Termin »predmetno« oziroma »*objective*« v besedišču novega veka in sholastike, od koder izvira, torej ni povezan z objektivnostjo v sodobnem pomenu besede, temveč z reprezentacijo predmeta. Videli bomo, da isto velja za termin »*subjectivus*«.

<sup>131</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 53 (AT VII:37).

<sup>132</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 57 (AT VII:40).

<sup>133</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 57 (AT VII:40).

<sup>134</sup> *Principi filozofije*, 1. del, 17. člen, 23 (AT VIII-1:11).

Predmetna realnost pa ni edina vrsta realnosti. Poleg predmetne realnosti, ki je nekako povezana z reprezentiranjem, Descartes govori o realnosti, ki jo imajo stvari, ki niso zgolj mišljene, temveč dejansko obstajajo v naravi. Za to realnost zapiše, da je »dejanska ali formalna«. <sup>135</sup> O formalni realnosti običajno govori v povezavi z vzroki, ki so enako popolni kot njihovi učinki, pa naj gre za ideje ali druge dejanske stvari. V *Tretji meditaciji* na primer trdi, da je »po naravni luči [...] očitno, da mora biti v učinkujočem in totalnem vzroku vsaj prav toliko [realnosti], kolikor [je] je v učinku tega istega vzroka«. <sup>136</sup> Ta »vsaj toliko« se nanaša na formalno vsebovanje učinka v vzroku, ki ga omeni pravkar navedeni člen *Principov*. Descartes ga definira v četrti definiciji *Argumentov*: »O tem pravimo, da je v predmetih idej formalno, kadar je v njih takšno, kakršno dojemamo, in da je v njih eminentno, če v njih sicer ni ravno takšno, je pa tako veliko, da to [kar dojemamo] lahko nadomešča.« <sup>137</sup> Predmeti idej so v četrtem aksiomu izenačeni z njihovimi vzroki: »Vsa realnost oziroma popolnost, ki je v neki stvari, je formalno ali eminentno v njenem prvem in adekvatnem vzroku.« <sup>138</sup> Stvar je torej formalno ali dejansko v vzroku svoje ideje, ko je stvar, ki jo ideja predstavlja, tudi dejanski vzrok ideje. V tem primeru sta predstavljena stvar in vzrok ideje tudi enako popolna. Stvar pa je eminentno v vzroku svoje ideje, ko je vzrok njene ideje popolnejši od stvari, ki jo ideja predstavlja. Ker se vzročni aksiom ne nanaša le na odnose med vzroki idej in idejami, temveč na stvari nasploh, lahko rečemo, da je stvar formalno v svojem vzroku, ko je ta enako popoln kot ona, in eminentno, ko je vzrok popolnejši od nje.

Iz postulacije eminentnega vsebovanja učinka v vzroku pa ne sledi, da poleg dejanske realnosti, ki je formalna, obstaja tudi dejanska realnost, ki je eminentna. Vsaka dejanska realnost je vedno formalna realnost. To je razvidno iz sholastičnega izvora pojma formalnega vsebovanja. V skladu s hilemorfističnim pojmovanjem stvarnosti je stvar dejanska zaradi svoje forme in ne zaradi svoje materije. Vsaka dejanska stvar pa, če ni zgolj potencialna, temveč dejanska, obstaja zunaj svojega vzroka. Njena forma je torej pogoj njenega resničnega obstoja zunaj njenega vzroka, v katerem je bodisi formalno ali eminentno. Stvar, kolikor je le formalno ali eminentno vsebovana, pa je le potencialna, ne pa dejanska. Kar je v stvari, ki virtualno ali eminentno vsebuje

<sup>135</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 59 (AT VII:41).

<sup>136</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 57 (AT VII:40).

<sup>137</sup> *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:161).

<sup>138</sup> *Meditacije*, 2. odgovori, 167 (AT VII:165).

drugo stvar, dejansko, je le ta vsebujoča stvar sama, ki sama sebe nikoli ne vsebuje na določen višji ali eminenten način, kot vsebuje manj popolne stvari, ki jih lahko proizvede, temveč le kot sama dejansko je, tj. skladno s svojo formo ali formalno. Glavni primer eminentnega vsebovanja je Bog, ki je dejansko ali formalno Bog, a v svoji lastni formi eminentno vsebuje vse manj popolne stvari, ki jih lahko proizvede. Če bo Bog te stvari proizvedel, slednje ne bodo dejansko bivale v skladu z njegovo, temveč v skladu z lastno formo. Descartes je od tod prevzel prislov »formalno« ter z njim označil vse tiste dojete stvari, ki imajo dejanski obstoj v naravi.<sup>139</sup>

Opaziti smo morali, da je Descartesova terminologija sholastična. S terminološkega vidika je njegova teorija idej nedvomno dedič skotističnega pojmovanja strukture spoznavne forme. Če je Akvinski trdil le, da se spoznanje zgodi, ker forma spoznane stvari na nematerialen način uobliči spoznavno moč, pa je Skot pričel razlikovati med dejanskimi in intencionalnimi aspekti spoznavne forme.<sup>140</sup> Vsaka dejanska lastnost, ki je v neki stvari vsebovana kot v subjektu, ima *esse subjectivum*. To velja tudi za spoznavno formo, saj je sama, kolikor je neka dejavnost, dejanska akcidenca spoznavne moči.<sup>141</sup> Spoznavna forma pa ima kot ideja tudi intencionalni aspekt, vsled katerega je reprezentacija stvari. Ta pri Skotu nastopi pod termini, kot so *esse cognitum*, *esse intentionale*, *esse objectivum*.<sup>142</sup> Ločnica med dejanskimi in intencionalnimi aspekti spoznavne dejavnosti od Skota pronica v dela novoveških sholastikov.

139 Seveda to ne pomeni, da Descartes od sholastikov prevzame ločnico med substancialno formo in materijo, temveč le da beseda »formalen« označuje stvari v skladu z njihovo dejansko naravo in ne v skladu z njihovim popolnejšim vzrokom, ki jih vsebuje eminentno.

140 Peter King, »Duns Scotus on Mental Content«, v: *Duns Scot à Paris 1302–2002: Actes du colloque de Paris, 2–4 septembre 2002*, ur. Olivier Boulnois (Turnhout: Brepols, 2004), 65–88.

141 Tega načina izražanja se občasno posluži tudi Descartes: »Vsaka stvar, v kateri je nekaj, kar dojemamo, neposredno vsebovano kakor v subjektu, ali po kateri to nekaj, tj. neka lastnost ali kvaliteta ali atribut, čigar realna ideja je v nas, obstaja, se imenuje 'substancia'. [...] Substancia, ki je neposredni subjekt prostorske razsežnosti in akcidenca ...« *Meditacije*, 2. odgovori, 165 (AT VII:161).

142 Za pregled različnih pomenskih odtenkov, ki jih v delih sholastikov prevzame termin *esse obiectivum*, gl. tudi Amy Schmitter »The Third Meditation on Objective Being: Representation and Intentional Content«, v: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, ur. David Cunniff (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 150–53; Calvin Normore, »Meaning and Objective Being: Descartes and His Sources«, v: Oksenberg Rorty, *Essays on Descartes' Meditations*, 223–42; Nadler, *Arnauld and The Cartesian Theory of Ideas*, 147–60; Peter King, »Rethinking Representation in the Middle Ages«, v: *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, ur. Henrik Lagerlund (Aldershot: Ashgate, 2005), 83–102; Roger Ariew, *Descartes and The Last Scholastics*, 41–45, 58–76; Roland Dalbiez, »Les sources scolastiques de la théorie Cartésienne de l'être objectif«, *Revue d'Histoire de la Philosophie* 3 (1929): 464–72.

Ti dejanski aspekt spoznavne forme zaradi pojmovne vezi med formo in dejanskim poimenujejo formalni pojem (*conceptus formalis*), intencionalnega pa predmetni pojem (*conceptus objectivus*).<sup>143</sup> Če podamo primer: medtem ko je po Suárezu formalni pojem »dejanje [*actus*] samo ali beseda [*verbum*] (kar je isto), s katero um dojema neko stvar ali občo naravo«,<sup>144</sup> pa je predmetni pojem »stvar ali *ratio*, ki je prek formalnega pojma posebej [*proprie*] in neposredno spoznana ali predstavljena«, ali tudi »predmet in snov, okoli katerega se vrti formalno pojmovanje in h kateremu oko duha neposredno teži«. <sup>145</sup> Z besedo »*proprie*« želi Suárez nakazati, da je vsak formalni pojem usmerjen proti točno določenemu predmetnemu pojmu. Vez med specifičnim formalnim in specifičnim predmetnim pojmom tako ni arbitrarna. Nujen značaj vezi med pojmi pa lahko pojmujeemo na različne načine. Formalni pojem je lahko na predmetnega usmerjen kot na svoj predmet, ali pa ga vsebuje.

Dvojec predmetnega in formalnega pojma je zelo verjetno terminološki vir Descartesovega razlikovanja med predmetno in formalno realnostjo ideje. A iz sorodnosti terminologije ne sledi nujno, da Descartes strukturo idej pojmuje na enak način. Kakšne realnosti torej posedujejo Descartesove ideje? Če vzroki idej posedujejo formalno realnost, je mar lahko realnost idej zgolj predmetna? Iz trditve, da je »narava ideje same [...] taka, da iz sebe ne terja nobene druge formalne realnosti razen tiste, ki si jo sposoja od mojega mišljenja, katerega modus je«, <sup>146</sup> je razvidno, da mora ideja kot nek dejansko obstajajoč modus posedovati vsaj formalno realnost. Ker predmetna realnost po drugi strani kot le predmetna ni formalna in posledično ni nekaj obstoječega v polnem pomenu besede, lahko zaenkrat vsaj sklepamo, da lahko kot predmetna realnost obstaja le, če ji to omogoča določen nosilec, ki poseduje formalno realnost. <sup>147</sup> Vprašanje torej ni, če ima vsaka ideja s predmetno realnostjo tudi formalno realnost, temveč če je njena predmetna realnost modalno ali vsaj realno identična z delovanjem dojemanja, saj predmetna realnost nekje mora biti. Če je modalno identična, gre pri ideji, pa naj o njej govorimo kot o delovanju ali kot o predstavljenem predmetu, za en sam modus misleče substance,

143 Za Suárezovo opredelitev opozicije gl. *Metafizične disputacije*, 2. disputacija, 1. razdelek, 1. člen (OO XXV:64–65).

144 *Metafizične disputacije*, 2. disputacija, 1. razdelek, 1. člen (OO XXV:64). Formalni pojmi so z besedami primerjani, ker se oboji nanašajo na stvari.

145 *Metafizične disputacije*, 2. disputacija, 1. razdelek, 1. člen (OO XXV:65).

146 *Meditacije*, 3. meditacija, 59 (AT VII:41).

147 V poglavju 2.2.2. bomo razložili, kaj pomeni, da predmetna realnost ni obstoječa v polnem pomenu besede, a kljub temu ostaja realnost.

ki ima dva aspekta, ki ju ločuje razloček utemeljenega razuma. Če je realno, a ne modalno identična, je ideja kompleks iz dveh modusov, ki pripadata isti misleči substanci. Če formalna realnost, ki nosi predmetno realnost ideje, ni niti realno identična s formalno realnostjo našega dojetanja, se predmetna realnost ideje nahaja v drugi substanci (na primer v Bogu) kot delovanje dojetanja, ki pripada naši misleči substanci.

Vprašati pa se moramo tudi, ali ima vsaka ideja, ki poseduje formalno realnost, obenem nujno predmetno realnost. Če formuliramo drugače: ali lahko predstavlja le vsled predmetne realnosti? Medtem ko bo vprašanje po obliki razločka med predmetno in formalno realnostjo ideje razrešeno do konca poglavja o naravi idej, se bomo z vprašanjem možnosti idej brez predmetne realnosti ukvarjali v okviru poglavja o problemu materialne lažnosti idej (poglavje 3.2.2.). Po določeni interpretaciji, ki se napaja v besedilih Margaret Dauler Wilson,<sup>148</sup> predstavljajoča narava ideje ne sledi iz prisotnosti predmetne realnosti v ideji, temveč se nahaja v predstavljalnem značaju, ki ga ideje posedujejo kot materialne, tj. kot delovanja dojetanja. Ta značaj delovanj naj bi Descartes potrdil, ko je trdil, da »ideje ne morejo biti nič drugega kot ideje stvari«. <sup>149</sup> Materialna lažnost idej naj bi bila v tem, da ideje zaradi svojega značaja »nekaj predstavljajo, kakor da bi bilo stvar, čeprav to ni«. <sup>150</sup> Če to prevedemo v jezik realnosti, naj bi neke ideje v skladu s to interpretacijo zaradi svojega predstavljalnega značaja odsotnost realnosti predstavljale kot prisotnost realnosti. A vsaj iz pričujočega mesta iz *Tretje meditacije* ne moremo razbrati, da bi Descartes idejam pripisal le formalno realnost. Začetno vprašanje je, kot smo že rekli, ali sta referenta besede »ideja« modalno identična stvar z dvema aspektoma ali določen kompleks, ki je bodisi sestavljen iz dveh realno identičnih ali dveh realno ločenih bitnosti. Ključen pogoj pravilnosti odgovora je, da se ujema s tezo univerzalnih zakonitosti delovanja ideje. Pokazali pa smo, da jo je mogoče uskladiti z več možnimi odgovori. Dejstvo, da lahko predmeti naših dojetanj ne obstajajo, ne implicira, da je dojetanje vedno usmerjeno na določeno idejo. Dojetanje samo je lahko (neodvisno od tega, ali predmet ideje obstaja) usmerjeno proti temu predmetu. Prav tako pa je mogoče, da je dojetanje vedno usmerjeno na določeno novo idejo.

<sup>148</sup> Gl. Wilson, *Descartes*, 89–104.

<sup>149</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 61 (AT VII:44).

<sup>150</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 61 (AT VII:43).

### 2.1.3.3 *Modus essendi objectivus in modus essendi formalis*

Kmalu za opozicijo med predmetno in formalno realnostjo naletimo na drugi terminološki par, ki vključuje dva modusa bivanja: *modus essendi objectivus* in *modus essendi formalis*. V čem se par modusov bivanja razlikuje od pravkar obravnavanega dvojca realnosti? Je razloček med dvojčema *in re*, ali gre za preprost razloček razuma? Descartes drugi par uvede na podlagi ugovora, ki ga zastavi samemu sebi. Ugovarja si, da ni potrebe po iskanju vzroka ideje, ki bi posedoval formalno realnost, saj za vzrok določene predmetne realnosti popolnoma zadošča neka druga predmetna realnost. Na to odgovori z naslednjimi besedami.

Kakor je že nepopoln ta modus bivanja [*essendi modus*], na katerega je stvar po ideji predmetno v umu, vendar zagotovo ni nič in zato ne more izvirati iz nič. Ker je realnost, ki jo opazujem v svojih idejah, zgolj predmetna, tudi ne smemo domnevati, da ni potrebno, da bi bila taista realnost [*eadem realitas*] formalno v vzrokih teh idej, temveč da zadošča, če je v njih le predmetno. Kajti kakor se ta predmetni modus bivanja [*modus essendi objectivus*] ujema z idejami po njihovi lastni naravi, tako se formalni modus bivanja [*modus essendi formalis*] ujema z vzroki idej, vsaj s prvimi in pogloblitnimi, po njihovi naravi.<sup>151</sup>

Poleg razločka med predmetno in formalno realnostjo smo tako naleteli še na razloček med predmetnim in formalnim modusom bivanja. Prvi se ujema z idejami, drugi z njihovimi vzroki, tj. njihovimi predmeti. Videli smo že, da je ideja, ki vsebuje formalno realnost, akcidenca ali modus misleče substance, ki se mu zaradi njegovih notranjih lastnosti pravi tudi delovanje dojetanja. Misleča substanca bi torej lahko bivala brez specifične ideje, medtem ko specifična ideja brez substance ne bi mogla. To je posledica Descartesovega prevzema Suárezove opredelitve modalnega razločka. Vprašanje o naravi odnosa med parom realnosti in parom modusov bivanja lahko razrešimo prek vprašanja po tem, ali ima prisotnost besede »modus« v obeh modusih bivanja iste posledice na ontologijo duha, kot jih ima nanjo prisotnost besede »modus« v opredelitvi materialnega pomena besede »ideja«. Na kratko: ali beseda »modus« tudi v kontekstu termina »modus bivanja« implicira asimetrično

<sup>151</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 59 (AT VII:41–42).



odvisnost med dvema stvarima, tj. če omemba predmetnega modusa bivanja implicira modalni razloček med njim in dojetanjem kot delovanjem, ki sicer poseduje formalno realnost?

Če bi odgovorili pritrdilno, bi kot misleče substance imeli določena dojetanja, ki bi jim rekli modusi misleče substance. Kolikor bi sami vedno obstajali na nek poljuben način, bi sami vedno nekaj dojemali in tako nujno posedovali določen sklop skozi čas menjajočih se modusov. A poleg tega bi imeli moduse tudi naši modusi. Poleg naših dojetanj ali primarnih modusov, ki bi jih imela naša misleča substanca, bi imela moduse tudi naša dojetanja in slednjim bi rekli »predmetni modusi«. Tako bi sami v vsakem trenutku svojega obstoja posedovali en poljuben udejanjeni »formalni modus« ali dojetanje in vsako od teh dojetanj bi imelo en poljuben »predmetni modus«, ki bi ga lahko zamenjala, ne da bi se ob tem spremenila njihova narava, prav tako kot se ne spremeni naša narava, ko imamo to ali ono naključno dojetanje. A obravnava razlike med Fonsecovim in Suárezovim pojmovanjem modusov je pokazala, da se ravno to ne zgodi, saj koncepcija modusov bivanja le opiše neodtujljive načine obstoja stvari, ki ima določeno realnost, in posledično ne implicira asimetrične ločljivosti dveh stvari. Modusi bivanja neke stvari tej stvari ne dodajo niti modifikacije njene predhodno prisotne bitnosti in tako ne implicirajo niti asimetrične odvisnosti. Predmetni modus bivanja nima lastne realnosti in torej ne more obstajati drugače kot modus bivanja stvari, ki že ima predmetno realnost, prav tako kot se formalni modus bivanja ujema le s tistimi stvarmi, ki že imajo formalno realnost. Oba modusa bivanja se ujemata s stvarmi z njihovo specifično vrsto realnosti.

Posledično razloček, ki ga najdemo med neko stvarjo, ki se sklada s predmetnim modusom bivanja, in določeno predmetno realnostjo, ne more biti večji od najbolj trivialnega razločka razuma. Še vedno lahko skupaj z določenimi interpreti rečemo, da ima neka stvar lahko več realnosti, medtem ko določen modus bivanja bodisi ima bodisi ga nima.<sup>152</sup> A ker ga nima, kolikor nima ustrezne vrste realnosti, ne vidimo, zakaj bi imel govor o njem kot neki posebni stvari posebno težo. Predmetni modus bivanja je namreč le način bivanja, ki ga ima

152 Na primer: »Iz predhodnega paragrafa je razvidno, da mora biti predmetna realnost v Descartesovi filozofiji ločena od predmetne biti. Realnost sama (formalna realnost) ni nič manj ločena od (formalne ali dejanske) biti. Bit stvari pripada ali ji ne; neka stvar bodisi je bodisi ni. Realnost pa ima lahko stopnje: vsaka stvar, ki jo ima, jo ima nekaj in ene stvari bolj kot druge. [...] Isto drži glede predmetne realnosti in biti. Zdi se, da so to opazili redki komentatorji.« Chappell, »Theory of Ideas«, 190. Gl. tudi Clemenson, *Descartes' Theory of Ideas*, 21; Kaufman, »Descartes on Objective Reality of Materially False Ideas«, 392.

predmetna realnost neke ideje, kolikor je obravnavana v abstrakciji do tega, kolikšna in kakšna točno je ta realnost. Ključno vprašanje je, če se predmetni modus bivanja lahko ujema le z idejo, opredeljeno kot predmet dojetanja, ki je nekako ločena (realno, modalno, razumsko) od ideje kot delovanja dojetanja, ali pa se predmetni modus bivanja lahko ujema z dojetanjem samim, ki pod pogojem, da kot notranji moment svoje narave vsebuje predmetno realnost, poleg formalnega modusa bivanja, ki ga ima, ker je kot delovanje dejanske stvari tudi sam dejanska stvar, poseduje tudi predmetni modus bivanja. Pokazali smo, da uporaba besede modus sama po sebi ne zadošča, da med idejo kot dojetanjem in idejo kot predmetno realnostjo začrtamo razloček, ki presega razloček razuma. Prav tako težko *a priori* uporabimo argument, da ena stvar ne more imeti dveh modusov bivanja in s tem dveh oblik realnosti. Zakaj ne? Sami ne vidimo razloga, vsled katerega bi bila teorija, ki bi neki stvari, s katero se ujema formalni modus bivanja, kot njen predmet pripela stvar, s katero se ujema predmetni modus bivanja, *per se* bolj smiselna kot teorija, ki bi stvari, ki se ujema s formalnim modusom bivanja, stvar, ki se ujema s predmetnim modusom bivanja, vstavila kot njeno notranjo strukturo, ki dojetanje usmerja proti specifičnemu predmetu. Odgovor na vprašanje, ali ima torej ena stvar lahko istočasno dva različna modusa bivanja in kako ju lahko ima, v primeru, da ju ima, bomo morali torej iskati drugje.

Dvojica realnosti, ki je bila uvedena v *Tretji meditaciji*, se tako v veliki meri pokrije z referentoma dvojice iz *Predgovora*. Če idejo razumemo kot modus ali delovanje uma, jo razumemo materialno ali kot stvar, ki poseduje formalno realnost. Temu bomo rekli tudi formalni aspekt ideje. V razumevanju prekrivanja referenta materialnega pomena besede »ideja« in formalne realnosti ideje tako ne pride do nobenih resnih zapletov, saj dovolj dobro vemo, kaj je referent materialnega pomena besede »Ideja«: Je določeno delovanje, ki ima kot dejansko delovanje dejanske stvari formalno realnost. Pravimo, da dovolj dobro vemo, kaj je referent, da lahko rečemo, da se referent materialnega pomena besede in formalna realnost prekrivata, ne da je naša vednost o referentu materialnega pomena besede »ideja« popolna. Res je, da nam še ni jasno, kakšno strukturo ima to delovanje, in posledično ne vemo, zakaj zveza med referentoma materialnega in predmetnega pomena besede »ideja« ni arbitrarna. A vemo, da je referent delovanje, delovanje pa je vedno neka dejanska bitnost, ki kot dejanska bitnost vedno vsebuje formalno realnost, pa naj jo zaključijo šele predmet, na katerega je usmerjena na zakonit in nespremenljiv način, ali že specifična notranja struktura, ki implicira

prisotnost predmetne realnosti v njej sami. Modus stvari je vedno neka dejanska naključna lastnost stvari.

Težave, ki obenem onemogočajo popolno razumevanje narave delovanja uma, nastopijo pri razumevanju odnosa med referentom predmetnega pomena besede »ideja« in predmetno realnostjo, saj v tem primeru ne vemo točno, kaj je referent. Če idejo razumemo predmetno, jo razumemo kot »stvar, predstavljeno s pomočjo zgoraj omenjenega delovanja«. <sup>153</sup> Od tod sledita vsaj dve povezani nejasnosti. Prva nejasnost je, kot bomo pokazali, neodvisna od vprašanja strukture ideje in se izrazi v vprašanju po tem, kaj je stvar, ki jo to delovanje predstavlja? Je to nova ideja ali stvar, ki je zunaj misli? Druga nejasnost se veže na strukturo ideje kot celote. Zaenkrat vemo, da ima ideja zaradi tega, ker je o nečem, predmetno realnost, po kateri ideja nekaj kaže (*exibeo*) ali predstavlja (*rapraesento*). <sup>154</sup> Vprašanje je, če predmetno razumevanje besede »ideja« implicira posebno predmetno idejo, ki ima predmetno realnost in je obenem sama predmet dojemanja, ali pa je predmetna realnost vsebovana v notranjosti delovanja, ki je referent materialnega pomena besede. V prvem primeru je predmetna realnost predmet dojemanja, v drugem struktura dojemanja. Z nejasnostjo naše vednosti o referentu predmetnega pomena besede »ideja« sovpadе problem naše nevednosti o ustroju delovanja dojemanja: ali ima dojemanje samo po sebi določen predstavljajoči značaj, zaradi katerega predstavlja stvari, ali pa je vanj na specifičen način vstavljena predmetna realnost, ki omogoča predstavljanje?

#### 2.1.3.4 Materialna in formalna obravnava idej

Poleg doslej opisanih opredelitev glavnih sestavnih elementov ideje, ki izidejo iz širše delitve na predmetne in formalne aspekte, v *Meditacijah* med obravnavo materialne lažnosti v Arnauldovih namenjenih *Četrtil odgovorih* najdemo še en podoben razložek.

Ideje so namreč nekakšne forme in niso zgrajene iz materije, zato jih vsakič, kadar jih motrimo skozi prizmo tega, da nekaj predstavljajo, obravnavamo ne »materialno«, temveč »formalno«; če pa jih ne bi opazovali skozi prizmo tega, da predstavljajo to ali ono, ampak le, kolikor so neko umsko delovanje, bi sicer lahko rekli, da jih

<sup>153</sup> *Meditacije*, predgovor, 21 (AT VII:8).

<sup>154</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 57 (AT VII:40).

obravnavamo materialno, vendar v tem primeru ne bi na nikakršen način zadevale resničnosti ali napačnosti predmetov.<sup>155</sup>

Po materialnem in predmetnem razumevanju besede ideja, razločku med predmetno in formalno realnostjo ter med dvema *modi essendi* naletimo še na razloček med materialnim in formalnim pogledom na ideje. Kot nikoli doslej tudi tu večjih težav ne bi smeli imeti s tem, kaj naj bi pomenilo to, da idejo obravnavamo materialno, saj se referent materialne obravnave pokrije z referentom materialnega pomena besede »ideja« in tako z idejo, ki kot delovanje misleče substance poseduje formalno realnost. V materialnem oziru je ideja določeno delovanje, ki poseduje formalno realnost. Res je, da ne vemo, kakšen je ustroj delovanja, a vemo, da je delovanje modus duha.<sup>156</sup> Problem nam predstavlja drugi člen dvojice, tj. formalni pogled na idejo, ki smo mu priča, ko ideje obravnavamo »skozi prizmo tega, da predstavljajo to ali ono«.<sup>157</sup> Descartes trdi, da je na tak način ideje obravnaval Arnauld, ki je Descartesu postavljajl vprašanja glede predmetne realnosti tako imenovanih materialno lažnih idej. Temu sledeč bi lahko menili, da »formalno« v zadnjem primeru ni nič drugega kot še en, sicer izjemno neobičajno poimenovan derivat aspektov, označenih z besedo »predmetno«, ki nastopajo v prvih treh razločkih. Če bi imel Descartes v mislih kak drug aspekt ideje, ki se ne zvede niti na delovanje niti na predmetni aspekt, bi na to verjetno opozoril.

Ena možnih razlag terminološke izbire temelji na sholastičnem razločevanju med nedefinirano materijo in specifično formo. Medtem ko so delovanja kot predmeti materialnega motrenja nedefinirani, saj med njimi kot modusi ne vidimo nobene razlike, razliko opazimo, če jih motrimo z vidika njihove forme.<sup>158</sup> Druga možnost je, da se par formalnega in materialnega ne prekriva s pari, ki so izpeljani iz opozicije med predmetnim in formalnim. Primer takšne interpretacije je v svoji knjigi podal Clemenson.<sup>159</sup> Sam trdi, da Descartes z besedami formalno in materialno ne razlikuje med predmetnim in formalnim aspektom, temveč med dvema različnima opredelitvama delovanja mišljenja.

155 *Meditacije*, 4. odgovori, 213 (AT VII:232).

156 Kolikor bo pričujoče poglavje prikazalo splošen odnos med formalno in predmetno realnostjo, pa bomo ustroj delovanja lahko v celoti razkrili šele, ko bomo pokazali, kako narava ideje omogoča celoten spekter jasnosti in razločnosti, tj. do konca 3. poglavja.

157 *Meditacije*, 4. odgovori, 213 (AT VII:232).

158 Na primer Yolton, *Perceptual Acquaintance*, 33, 36.

159 Da pari niso istovetni, trdi tudi Smith, »Rationalism and Representation«, 206–23.

Pri tem se opre na naslednjo mesto iz Rubiovega komentarja Aristotelove knjige *O duši*.

V ustvarjenih bitjih je eksemplar ali ideja formalni pojem ali podoba [*idolum*], ki ga umni agent, ko deluje, oblikuje v sebi. Ne oblikuje ga pod materialnim *ratiom*, po katerem je kvaliteta v umu (čeprav ima ta *ratio*), ampak v skladu s formalnim *ratiom*, prek katerega predstavlja in izraža stvar, ki naj bo narejena ...<sup>160</sup>

Obstaja torej sholastični terminološki precedens, po katerem se delovanje kot zgolj materialno motri takrat, ko se ga obravnava brez vsakega odnosa do tega, kaj predstavlja, in formalno takrat, ko se ga obravnava kot delovanje, kolikor predstavlja to ali ono stvar. Predmetna realnost bi v tem oziru predstavljala tretji člen, poleg materialnega in formalnega vidika. Takšna opredelitev bi obenem podala določen odgovor na vprašanje, ki je vzniknilo med obravnavo vsake diadične opredelitve dveh različnih aspektov ideje: zakaj vez med formalno in predmetno realnostjo ni arbitrarna. Rešitev, ki jo podaja Clemenson, idejo kot predmetno realnost zelo eksplicitno postavi v položaj predmeta dojetanja, dojetanju pa pripiše predstavljaajoči značaj, ki ne izhaja iz prisotnosti predmetne realnosti v njem. Če je ideja že kot delovanje dojetanja usmerjena proti določenim stvarjem (te so v tem primeru predmetne ideje), ima namreč določen predstavljaajoči značaj, ki ne izhaja iz prisotnosti predmetne realnosti. Sami se nagibamo k odgovoru, da je vsak predstavljaajoči značaj povezan s predmetno realnostjo. Arnauld namreč zastavlja vprašanja, ki se neposredno sklicujejo na predmetno realnost in Descartes temu načinu obravnave ideje reče »formalen«. O vprašanju bomo spregovorili na ustreznem mestu.

### 2.1.3.5 Kaj Descartesova ideja ni

Vsa mesta, razen morda zadnjega, tako, sicer v skladu z različno terminologijo, vključujejo pojma formalne in predmetne realnosti. Vsakič se zastavi vprašanje po tem, ali intencionalen značaj idej omogoča le predmetna realnost ali pa zanj zadošča že formalna realnost ideje. To vprašanje bomo rešili do konca poglavja o naravi idej in nato njegovo rešitev potrdili v poglavjih o jasnosti in razločnosti ter izvoru idej. Zaenkrat se vprašajmo naslednje: kaj torej pomeni,

<sup>160</sup> Antonio Rubio, *In libros physicorum Aristotelis, commentarii et quaestiones* (Lyons: 1620), 2. knj., traktat o eksemplaričnem vzroku, 2. vprašanje. Navedeno v Clemenson, *Descartes' Theory of Ideas*, 44–45.

da nam ideje kažejo stvari, da jih predstavljajo, ali da so njihove podobe. Izraz nedvomno spominja na besednjak materialistične teorije spoznanja, kjer je ideja nastopala pod termini, kot sta *species* in *phantasma*. Beseda ideja je tam označevala izključno podobo v telesnem predstavljanju. V skladu s takšnim branjem Descartesove teorije Hobbes zanika, da bi imeli ideje Boga in angelov, ter trdi, da se mu, ko razmišlja o angelu, »predoči zdaj podoba zublja, zdaj lepega dečka s krili, in zdi se mi, da sem gotov, da nima podobnosti z angelom in da torej ni ideja angela«. <sup>161</sup> Pravi, da prav tako »nimamo nobene podobe oziroma ideje Boga, ki bi ustrezala častitemu božjemu imenu«. <sup>162</sup> Ker netelesne stvari niso upodobljive, so domnevne ideje netelesnih stvari zvedene na gola imena stvari.

Descartes odgovori, da Hobbes lahko kaj takega trdi le zato, ker z idejo razume »le podobe materialnih stvari, naslikane v telesni fantaziji«. <sup>163</sup> Sam nasprotno z besedo ideja označuje ...

... vse, kar duh dojema neposredno [*omni eo quod immediate a mente percipitur*]; ker tedaj, ko hočem ali se bojim, obenem dojemam, da hočem in se bojim, med ideje štejem tudi hotenja in strah. To ime sem uporabil, ker je bilo med filozofi že splošno rabljeno za označevanje form dojemanj božjega duha [*formas perception mentis divinae*], čeprav v Bogu ne prepoznavamo nobene fantazije. <sup>164</sup>

Vidimo, da Descartesov odgovor poda definicijo ideje, ki tokrat sploh ne vključuje terminov predmetne in formalne realnosti, temveč se izvrši prek terminov »neposredno dojetanje« ter »forma dojetanja«. Obenem se kot definicija močno razlikuje od tiste, ki smo ji bili priča, ko je neke misli opredelil kot »nekakšne podobe stvari« in nato trdil, da »samo njim pravzaprav pritiče ime 'ideja'«. <sup>165</sup> Ideje tako niso več le misli o človeku, angelu, Bogu in himeri, temveč vse misli, kolikor jih duh neposredno dojema. Podobno opredelitev narave ideje, sicer brez omembe neposrednega dojetanja, prav tako najdemo v dveh pismih, ki sta nastali nedolgo po prvem izidu *Meditacij*. Gre za pismi s 16. junija 1641 in julija istega leta, v katerih Descartes prek Mersenna odgovarja

<sup>161</sup> *Meditacije*, 3. ugovori z odgovori, 177 (AT VII:179).

<sup>162</sup> *Meditacije*, 3. ugovori z odgovori, 177 (AT VII:180).

<sup>163</sup> *Meditacije*, 3. ugovori z odgovori, 178 (AT VII:181).

<sup>164</sup> *Meditacije*, 3. ugovori z odgovori, 178 (AT VII:181).

<sup>165</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 53 (AT VII:37).

njunemu anonimnemu avtorju, ki je prav tako postavil enačaj med podobo v možganih in idejo.<sup>166</sup> V prvem pismu Descartes piše, da »besedo 'ideja' uporabljam za vse, kar je lahko v naši misli.«<sup>167</sup> Zelo podobno trditev prav tako najdemo v drugem pismu: »S terminom 'ideja' mislim na splošno na vse, kar je v našem umu, ko nekaj pojmuje, ne glede na to, kako to pojmuje.«<sup>168</sup> Tudi ti definiciji sta širši od tiste, ki jo najdemo v *Tretji meditaciji*. Nazadnje na isto kombinacijo opredelitve ideje kot tistega, kar neposredno dojemamo, in kot »forme« ter zavrnitve enačaja med idejo in telesno podobo naletimo v definiciji ideje v *Argumentih*:

Z besedo »ideja« zajemam tisto formo sleherne misli, po katere neposrednem dojetju se te misli zavedam; tako da, če umevam to, kar govorim z besedami, ne morem izraziti ničesar, ne da bi bil zaradi tega gotov, da je v meni ideja tistega, kar označujejo besede. In zato ideje ne pravim le podobam, ki so naslikane v fantaziji; še več, kolikor so naslikane v telesni fantaziji, tj. v nekem delu možganov, jih sploh ne imenujem ideje, temveč jih tako imenujem le, kolikor uobličijo duha, ki je usmerjen na tisti del možganov.<sup>169</sup>

Descartes je prek navedbe pogoja »neposrednega dojetja forme« tako nakazal, da razlikuje med širšim in strogim pomenom besede »ideje«. Takšnemu razlikovanju smo bili v bolj ali manj implicitni obliki priča že na navedenem mestu v *Tretji meditaciji*, kjer je Descartes zatrdil, da ime »ideja« zares ali v ožjem smislu pritiče le tistim mislim, ki so kot nekakšne podobe stvari. V širšem smislu pa so nasprotno ideje vse misli, ker vsebujejo neko formo, po katere neposrednem dojetju se teh misli zavedamo. Zaenkrat se s točnim pomenom te fraze ne ubadajmo preveč. Podajmo le kratek oris možnih razumevanj odnosa med novimi termini. Proti koncu poglavja o naravi idej bo razvidno, da je mogoče frazo »neposredno dojetje forme« interpretirati na dva zelo različna načina. Besedo »neposredno« lahko interpretiramo kot

166 Gianluca Mori sicer dokaj prepričljivo pokaže, da je ta anonimna oseba kar Thomas Hobbes, katerega identiteto je Mersenne Descartesu taktično zamočlal, saj Descartes po tem, ko je odgovoril na njegove ugovore v *Meditacijah*, z njim ni hotel imeti nobenega opravka več. Gl. Gianluca Mori, »Hobbes, Descartes and Ideas: A Secret Debate«, *Journal of the History of Philosophy* 50, št. 2 (2012): 197–212, <https://doi.org/10.1353/hph.2012.0021>.

167 Descartesovo pismo Mersennu, 16. junija 1641 (AT III:383).

168 Descartesovo pismo Mersennu, julija 1641 (AT III:392–93).

169 *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:160–61).

poimenovanje primarnih predmetov spoznanja, ki so postavljeni v razmerju do posredno spoznanih predmetov. Prav tako pa jo lahko interpretiramo kot poimenovanje vsega tistega, kar se zgodi znotraj misli. Od tega bo v veliki meri odvisno, ali bomo z idejo v ožjem smislu razumeli idealen predmet delovanja dojemanja, ki kot idealen predmet poseduje le predmetni modus bivanja, ali pa bomo z idejo v ožjem smislu razumeli predstavljačo delovanje dojemanja, ki ima tako formalni kot predmetni modus bivanja. V prvem primeru bo beseda forma označevala kar predmet s predmetnim modusom bivanja, na katerega bo delovanje usmerjeno, v drugem delovanju, ki bo kot dejansko delovanje vsebovalo formalni modus bivanja, kot strukturirano delovanje pa predmetni modus bivanja. V primeru, da bomo ubrali prvo pot, bodo vse misli ideje, ker bodo vključevale določeno formo ali idejo v ožjem smislu, tj. predmet s predmetnim modusom bivanja, ki bo kot nekakšna podoba te misli, tj. ideja te misli same. Po neposrednem dojetju te forme, ki ima zgolj predmetni modus bivanja, se bomo zavedali tudi misli, katere podoba je. Menimo sicer, da takšna opredelitev neposrednosti, ki temelji na ločevanju med predmeti, ki so dojeti neposredno, in predmeti, ki so dojeti posredno, hitro naleti na določene težave s pojasnjevanjem Descartesovih formulacij.

Zaenkrat se osredotočimo na dejstvo, da se Descartes v odgovoru Hobbesu postavi v razmerje do telesne in platonistične opredelitve ideje. Obe izmed njiju na določen način ovrže. A kot bomo videli, to stori na dva popolnoma različna načina. Medtem ko je materialistična koncepcija ideje popolnoma odpisana, je platonistična koncepcija tarča dvojne predelave. Ta v izvornem polju platonistične koncepcije, tj. v *scientia Dei*, proizvede določene konceptualne spremembe, obenem pa koncepcijo podvoji na področju končnega kartezijskega subjekta. Descartes se materialistični teoriji idej kot možganskih slik namreč odreče na način zatrditve sorodnosti lastne teorije s platonistično tradicijo, saj piše, da se je imena »ideja« poslužil, »ker je bilo med filozofi že splošno rabljeno za označevanje form dojemanj božjega duha, čeprav v Bogu ne prepoznavamo nobene fantazije«. <sup>170</sup> Kot je ugotovil Nicholas Jolley, Descartes tako ni preprosto prevzel starejše terminologije in ji dal popolnoma nov smisel. Termina, tradicionalno povezanega s platonistično tradicijo form božjih dojemanj, se je poslužil ravno zato, ker je želel poudariti, da so ideje manifestacije mišljenja brez telesnih fantazem. <sup>171</sup>

170 *Meditacije*, 3. ugovori z odgovori, 178 (AT VII:181)

171 Jolley, *Light of The Soul*, 12. Gl. tudi Ariew, *Descartes and The Last Scholastics*, 75; Gilson, komentar k *Discourse de la méthode*, 319–20.



Ideje še vedno predstavljajo in so zato nekakšne podobe stvari, vendar ne predstavljajo kot konkretne slike, ki bodisi visijo na steni bodisi so natisnjene v knjigah ali v možganih. Ko bomo v naslednjih poglavjih primorani narediti seznam Descartesovih idej, bomo videli, da gre večinoma za abstraktne pojme in ne za podobe v ožjem pomenu besede: matematične like, ki jih je vsled njihove kompleksnosti pogosto nemogoče razločno vizualizirati, netelesne in nepredstavljive substance in abstraktne logične aksiome. Od tod lahko sklenemo dvoje. Najprej vidimo, da se beseda »ideja« v Descartesovi terminologiji, če je imela v starejših besedilih, kot sta *Pravila in Traktat o človeku*, včasih res ta pomen, najpozneje od *Meditacij* dalje ne nanaša več na materialne podobe, ki so kot možganski vtisi prisotne v telesnem predstavljanju. Kolikor te sicer še vedno igrajo pomembno vlogo v oblikah spoznanja, ki vključujejo projektivno vizualizacijo odsotnih teles (torej v predstavljanju, v smislu *imaginatio*), za naš projekt iz različnih razlogov niso več relevantne. Ne le da jih Descartes ne imenuje več »ideja«, temveč celo v vsaki definiciji ideje izrecno trdi, da sta si narava idej in narava telesnih podob popolnoma različni.

Vendar pa sta ta dva razloga odpisa materialne koncepcije vsaj na določen način nominalna in potemtakem nezadostna. Polje obravnave lahko na legitimen način zamejimo le na podlagi realne definicije, ki temelji na spoznanju dejanskega bistva ideje, in ne na podlagi gole spremembe imenovanja, ki je v celoti odvisno od naše volje. Če bi bilo torej vse, kar je z definicijo ideje storil Descartes, da je jasno zatrdil, da določenih telesnih modusov (možganskih podob) ne bo več imenoval z besedo »ideja«, a bi na konceptualni ravni obenem ohranil njihove konstitutivne značilnosti, ki bi bile hkrati konstitutivne značilnosti netelesnih idej, bi bila takšna zamejitev polja obravnave na moduse misleče substance vsaj v določeni meri arbitrarna in posledično neustrezna. Res je: Modusi duha in modusi telesa so nekaj popolnoma različnega in posledično ne moremo reči, da je zamejitev popolnoma arbitrarna. A ostaja dejstvo, da ideje, pa naj govorimo o platonističnih *eidoi*, materialističnih fantazmah, sholastičnih *species* ali Descartesovi koncepciji ideje, ne opredeljujejo le tega, da so bodisi božji atribut, modus telesa, določena stopnja udejanjanja (uobličanja) ene od spoznavnih moči ali nazadnje modus duha, temveč prisotnost lastnosti ali relacije intencionalnosti, ki jih usmerja proti stvarjem. Vprašanje, ali je Descartesova izključitev možganskih podob iz njegove teorije idej izvedena v skladu z nominalno ali realno definicijo ideje, bo tako razrešeno prek odgovora na vprašanje po tem, ali imajo možganske podobe v Descartesovi teoriji intrinzično intencionalnost? V primeru, da jo imajo, bi moral Descartes govoriti o ideji

kot pojmu, ki tako kot pojem substance presega razliko med razsežnostjo in mišljenjem, končnim in neskončnim.

Težava je, da bi bralec Descartesovih zgodnejših znanstvenih del, kot sta *Svet (Traktat o svetlobi in Traktat o človeku)* in *Dioptrika*, utegnil trditi, da imajo določeni telesni pojavi intrinzično intencionalnost. Problemu se ne moremo izogniti tako, da rečemo, da gre za starejša znanstvena dela, saj se Descartes vsaj na *Dioptriko* sklicuje tako v *Meditacijah* kot tudi v poznejših besedilih.<sup>172</sup> Poglejmo najprej dvoje mest iz *Dioptrike*, ki se nanašajo na karikirano podobo sholastične teorije čutnega dojetja, v skladu s katero telesa po zraku do možganov pošljejo podobe, ki so podobne telesom, iz katerih izvirajo in jih posledično predstavljajo. Descartes v šesti razpravi zapiše, da naj bi se čutno dojetje po šolskih filozofih dovršilo tako, da duša opazuje te v možganih prisotne in njihovem izvoru podobne podobe, kot »da bi bile poleg tega v možganih druge oči, s katerimi bi jih lahko gledali«.<sup>173</sup> V četrti razpravi je predhodno trdil, da naj bi do tega sklepa sholastiki prišli na podlagi izkušnje, ki naj bi jim pokazala, da zunanje podobe (mišljene so grafike ipd.) z lahkoto vzdražijo duha k temu, da si predstavljajo upodobljene stvari. Descartes pokomentira:

Priznati moramo, da poleg podob obstajajo številne druge stvari, ki lahko vzdražijo našo misel; kot so na primer znaki in besede, ki niso v ničemer podobni stvarim, ki jih označujejo. In če zato, da [pour] se karseda malo oddaljimo od sprejetih mnenj, raje [kot da sprejmemo mehanicistično razlago telesnega dražljaja] trdimo, da predmeti, ki jih čutimo, zares pošljejo svoje podobe v notranjost naših možganov, moramo pripomniti vsaj to, da ni nobenih podob, ki morajo biti popolnoma podobne predmetom, ki jih predstavljajo – drugače ne bi bilo nobene razlike med predmetom in njegovo podobo. Zadošča namreč, da so jim vsaj malo podobne. Njihova popolnost pa je poleg tega pogosto odvisna od tega, da jim niso podobne toliko, kot bi jim lahko bile. Kot vidite, nam bakrorezi, ki so ustvarjeni le z malo črnila, natisnjenege sem ter tja po papirju, predstavljajo gozdove, mesta, ljudi in celo bitke in nevihte, čeprav so v neskončnosti različnih kvalitete, ki nam jih v teh predmetih dajo pojmovati [*qu'elles nous font concevoir*

172 Poleg določenega mesta v *Šestih odgovorih* se na *Dioptriko* skliče v *Pripombah* iz leta 1648.

173 *Dioptrika*, 6. razprava (AT VI:130).

*en ces objets*], zares podobni le obliki [upodobljenih predmetov]; še več, ta podobnost je zelo nepopolna, glede na to, da nam na ravni površini predstavljajo telesa različnih reliefov in globin, in da prav tako, sledeč pravilom perspektive, kroge pogosto bolje predstavljajo z elipsami kot z drugimi krogi in kvadrate z rombi kot z drugimi kvadrati in tako vse ostale oblike. Zato, da so torej kot podobe popolnejše in da bolje predstavljajo predmet, slednjemu pogosto ne smejo biti podobne. Na enak način moramo razmišljati o podobah, ki se oblikujejo v naših možganih, in pripomniti, da moramo vedeti le to, kako lahko omogočijo duši, da čuti [*donner moyen à l'ame de sentir*] vse različne kvalitete predmetov, na katere se navezujejo, in ne kako so jim na sebi podobne.<sup>174</sup>

To mesto se občasno interpretira kot dokaz, da Descartes razlikuje med dvema vrstama čutnih idej ali občutkov: med tistimi, ki imajo določeno podobnost s predstavljenimi stvarmi, in tistimi občutki, ki svojim predmetom nikakor niso podobni.<sup>175</sup> Mesto se prav tako lahko bere kot dokaz, da poleg duhovnih obstajajo tudi telesne reprezentacije. V njem navsezadnje piše, da stvari predstavljajo znaki, besede in bakrorezi. Moramo torej trditi, da poleg duhovnih idej obstajajo telesne ideje, ki bolj ali manj natančno predstavljajo določene stvari?

Menimo, da sta tako prva kot druga interpretacija zgrešeni. Poleg tega, da četrta razprava začena s trditvijo, da že »dovolj dobro vemo, da je duša, in ne telo, tista, ki čuti«,<sup>176</sup> Descartes na tem mestu nikjer ne govori o različnih oblikah občutkov, temveč o anatomskih vzrokih čutenja. Če Descartes morda res razlikuje med reprezentacijami, ki so, in reprezentacijami, ki niso podobne predmetom, tega ne moremo trdno skleniti na podlagi tega mesta. Natančneje, na tem mestu poskuša pokazati, da je napačna teza, po kateri je tisto, kar sproži čut,

174 *Dioptrika*, 4. razprava (AT VI:112–13).

175 Predvsem Nancy L. Maull, »Cartesian Optics and Geometrization of Nature«, v: *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, ur. Stephen Gaukroger (Sussex, Harvester Press, 1980), 29–30. Gl. tudi Schmaltz, »Descartes on Innate Ideas«, 58. Proti tej poziciji je najbolj eksplicitno nastopil Ronald Arbin, »Did Descartes Have a Philosophical Theory of Sense Perception?«, *Journal of the History of Philosophy* 21, št. 3 (1983): 317–37, <https://doi.org/10.1353/hph.1983.0084>. Kot bomo pokazali, sami sicer menimo, da Descartes trdi, da imamo celo na stopnji čistih občutkov določeno dožemanje razsežnosti, a da tega nikakor ne zatrjuje z analogijo bakroreza iz četrte razprave *Dioptrike*, temveč na določenih drugih mestih, predvsem v šesti razpravi *Dioptrike* in v *Šestih odgovorih*.

176 *Dioptrika*, 4. razprava (AT VI:109).

neposredno videnje predmetom podobnih podob, ki so od zunaj prešle v možgane. Takšna koncepcija naj bi po Descartesu, kot smo že rekli, implicirala, da so poleg zunanjih oči »v možganih druge oči, s katerimi bi jih lahko [možganske podobe] gledali«. <sup>177</sup> To hipotezo hoče nadomestiti s koncepcijo, po kateri oblika telesnega dražljaja, ki v duši vzbudi občutke, ni intencionalnosti polna podoba, ki je videna z notranjim telesnim očesom, temveč sklop različnih gibanj, ki na mehaničen način učinkujejo na dušo. Teza, da predstavljajo celo določena telesa, je le začasna koncesija karikirani sholastični teoriji, dopuščena le zato, da bi lahko znotraj te teorije same zrušil tezo, da je podobnost podobe predmetu edini način reprezentacije predmeta. Tudi če bi bilo res (in ni res), da se čutenje zgodi na način opazovanja možganskih podob, zato da bi slednje predstavljale stvari, ne bi bilo potrebno, da bi bile stvarjem dejansko podobne. Da znaki, besede in drugi materialni pojavi predstavljajo, Descartes govori le v okviru takšne notranje kritike. Ko te pojave enkrat umestimo v hladen mehanicističen univerzum, je jasno, da sami po sebi ne predstavljajo ničesar. Njihova intencionalnost je v najboljšem primeru ekstrinzična. Poglejmo zakaj.

Ko želimo prikazati Descartesovo lastno pozicijo glede vprašanja možnih vrst intencionalnih bitnosti, se moramo najprej obrniti k trditvi, da »je duša, in ne telo, tista, ki čuti«. <sup>178</sup> Res je, da Descartesova duša ali duh čuti le, kolikor je zelo tesno združen s telesom, ki učinkuje nanj, a čuti v sebi kot od telesa realno razločeni substanci in v skladu z lastno obliko delovanja. Vendar pa od tod, da čuti le duša, še ne sledi, da le duša predstavlja in da posledično ni telesnih intencionalnih bitnosti. Da so vse intencionalne bitnosti Descartesovega univerzuma zares duhovne narave, lahko pokažemo, če se obrnemo še k enemu zgodnejšemu besedilu, napisanemu v istem času kot *Dioptrika*, k posthumno objavljenem *Svetu*. <sup>179</sup> Zanima nas teorija označevanja, ki tvori jedro prvega poglavja, v katerem želi Descartes pokazati, da stvari niso nujno take, kot jih izkušamo v naših občutkih, ki iz teh stvari na nek način izvirajo. To teorijo označevanja lahko povzamemo v treh tezah: določene izmed materialnih stvari zunaj nas so označevalci, ki v naši duši povzročijo prisotnost določenih idej, <sup>180</sup> katerih predmete v skladu z določenim kodom

<sup>177</sup> *Dioptrika*, 6. razprava (AT VI:130).

<sup>178</sup> *Dioptrika*, 4. razprava (AT VI:109).

<sup>179</sup> *Svet*, 1. pogl. (AT XI:3–5). Mišljen je prvi del, tj. *Traktat o svetlobi*, ki obsega prvih 15 poglavij.

<sup>180</sup> Zaenkrat pustimo ob strani, ali gre za proizvodnjo idej *de novo*, njihov priključ iz skladišča duha, kjer obstajajo na predhodno oblikovan način, popolnoma zunanji izvor idej ali določen kombiniran izvor, ki omogoča, da ideje istočasno opredelimo kot pridobljene in vrojene. To je

označujejo.<sup>181</sup> Te materialne stvari pa so označevalci zgolj v razmerju do sposobnosti naše duše in ne *per se*. Razlikovati pa je treba med dvema vrstama označevalcev – tistimi, ki označujejo, ker so jim pomene pripisali ljudje, in tistimi, ki jih je postavila narava, da bi v nas povzročila določene občutke.

Dobro veste, da besede niso prav nič podobne stvarjem, ki jih označujejo, a nam jih vendar dajo pojmovati [*les faire concevoir*], pogosto celo, ne da bi bili pozorni na zvok besed ali na njihove zloge. Tako se lahko zgodi, da poslušamo kak govor in prav dobro razumemo njegov pomen, nato pa ne znamo povedati, v katerem jeziku je bil. Če pa nam lahko že besede, ki nekaj označujejo le kot od človeka vzpostavljeni [znaki] [*par institution des hommes*], dajo pojmovati stvari, katerim niso prav nič podobne, zakaj ne bi tudi Narava mogla vzpostaviti določenega znaka, ki nam da občutek svetlobe [*qui nous fasse avoir le sentiment de la Lumière*], četudi ta znak v sebi nima nič, kar bi bilo temu občutku podobno?<sup>182</sup>

Začnimo z naravnimi znaki, pri katerih težje najdemo argument v prid postulacije materialnih intencionalnih bitnosti. Kaj so? Najprej je treba opozoriti, da naravni znak, v nasprotju z običajnim pojmovanjem znaka kot stvari zunaj nas, ni opredeljen kot nekaj, kar ugledamo ter interpretiramo, temveč kot nekaj, kar prek možganov učinkuje na dušo in jo vzdraži k oblikovanju določene ideje. Descartes vzame za primer zvok. V skladu s kartezijsko geometrizirano fiziko je zvok na sebi določeno gibanje delcev zraka, ki kot vsi ostali čutni dražljaji proizvedejo določeno možgansko podobo, ki dušo vzpodbudi k temu, da oblikuje določen občutek ali idejo zvoka. Ker ob določenih gibanjih na zakonit način občutimo določene občutke, Descartes tem gibanjem v možganih pravi naravni znaki.<sup>183</sup> Medtem ko je dejanski zvok, ki kot naravni znak deluje na dušo,

---

namreč problem izvora idej, s katerim se tu ne ukvarjamo (O tem poglavje 4.2.2.). Vse, kar nas zanima, je, katere vrste bitnosti so lahko intencionalne.

181 Vsaj v tem primeru torej ne gre za to, da bi ideje označevale materialne stvari, iz katerih izvirajo (četudi to razmerje obstaja, ker ideje predstavljajo stvari), temveč materialne stvari označujejo ideje ali povzročajo njihovo proizvodnjo v naši duši. O obrnjenem označevalnem razmerju gl. Yolton, *Perceptual Acquaintance*, 22–31.

182 Svet, 1. pogl (AT XI:4); prevedel Miha Marek.

183 Tako kot z izvorom ideje se prav tako ne ukvarjamo z vprašanjem po tem, ali zakonitost te zveze izhaja iz določenih učinkujočih zakonov, ki regulirajo odnose med dušo in telesom, ali pa telo *per se* učinkuje na dušo.

določen kvantitativen pojav, pa ga sami občutimo kot nekaj kvalitativnega. Da neko golo kvantitativno variacijo materije občutimo kot zvok, je torej potrebna naša duša, ki v sebi proizvede ustrezen občutek, ki to kvantitativno variacijo na nek način predstavlja. Mar to pomeni, da moramo na podlagi tega, da se na prisotnost razsežnih stvari odzivamo z manifestacijo občutkov v nas samih, skleniti, da so te razsežne stvari že intencionalne bitnosti? Ne, ker je reprezentacija v celoti odvisna od duše. Brez prisotnosti idej, ki osmislijo materialne fenomene, ti ne predstavljajo ničesar. So le telesa kot vsa druga.

Mar lahko materialne ideje morda najdemo med znaki, ki so postavljeni od človeka? Kolikor med slednjimi najdemo različne artefakte, kot so grafike in kipi, pa so najočitnejši primer znakov, postavljenih od človeka, nedvomno besede. Kaj so besede in kako delujejo? Najprej je treba poudariti, da besede niso šele določeni občutki v duhu, ki se v njem nahajajo vsled učinkovanja naravnih znakov in ki bi jim duh šele naknadno pripisal določen pomen. Kolikor se naknaden pripis pomena mora zgoditi, saj ti znaki v nasprotnem primeru ne bi bili arbitrarni oziroma od človeka vzpostavljeni, pa so besede tako kot naravni znaki tudi same določena gibanja, tj. so materialne bitnosti. Od tod sledi, da ista gibanja dušo po naravi vzdražijo k čutenju in obenem v skladu z določeno konvencijo opravljajo funkcijo označevanja stvari. Če vzamemo za primer govor: iste vibracije zraka dušo vzpodbudijo k temu, da proizvede občutke zvokov, in duši »dajo pojmovati«<sup>184</sup> stvari, ki jih ta gibanja označujejo, tj. dušo pripravijo do tega, da oblikuje umevanja, ki predstavljajo označene stvari. Poleg tega, da je pojmovanje nedvomno določeno intencionalno delovanje uma in posledično ideja, ki je lahko tako čutna kot umska, gre pri pojmovanju namreč nedvomno za obliko delovanja, ki izhaja iz uma samega, od koder sledi, da gre za umevanje in ne za občutek. To je razvidno iz definicije ideje v poznejših *Argumentih*, kjer Descartes zapiše, da od tod, da »umevam to, kar govorim z besedami«, nujno sledi, »da je v meni ideja tistega, kar označujejo besede«.<sup>185</sup> Vprašanje je, če od tod sledi, da besede različne stvari označujejo,

184 *Svet*, 1. pogl. (AT XI:4). Podoben primer z besedami je v *Principih filozofije*, 4. del, 197. člen (AT VIII-1:320–21). V tem členu Descartes besede obravnava kot nekaj materialnega in ne šele določen nematerialen občutek zvoka v duši, ki nastane, ker neko materialno gibanje učinkuje na dušo. Pokaže, da v primeru pisave gibanje peresa nadomesti vlogo, ki jo v primeru govora opravlja gibanje delcev zraka. Isto materialno gibanje lahko torej v duši vzbudi tako občutek kot umsko idejo tistega, kar to gibanje označuje po človeški konvenciji. O strukturno identični razliki med določenim materialnim vzrokom in idejo, tokrat med besedo »Bog« ter jasno in razločno idejo Boga, spregovori tudi v *Pripombah* (AT VIII-2:360).

185 *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:160).

kolikor so same gol materialni zvok, ki ni postavljen v razmerje do duše? Ne. V primeru, da bi različne stvari označeval že sam zvok, bi težko pojasnili, zakaj je prisotnost ideje postavljena kot nujen pogoj razumevanja tega, kar označujejo besede, ki so tako ali drugače materialne. A predvsem bi, če bi bil smiseln že zvok sam, težko trdili, da gre za znake, katerih narava je odvisna od volje ljudi, in zato arbitrarna.

Določena gibanja tako v nas poleg občutka proizvedejo določeno umsko idejo, ki predstavlja tisto, kar naj bi to gibanje označevalo. Brez prisotnosti te ideje besede niso nič drugega kot še eno telo med drugimi, ki se od ostalih teles razlikuje vsled zunanje okoliščine učinkovanja na dušo kot neko sebi zunanjo stvar. To lahko prav tako kot za vibracije zraka rečemo tudi za kipe, slike in za vse ostale stvari, ki na dušo delujejo prek oblikovanja možganskih podob. Kolikor karkoli od tega učinkuje na našo dušo, tako da nekaj razumemo ali občutimo, mora biti v nas prisotna ideja, pa naj gre za idejo uma ali za določen občutek. Kolikor nimamo ideje tistega, kar označujejo kipi in bakrorezi, slednji ne predstavljajo ničesar, tj. so le kosi materije. Celotna vloga možganskih podob in drugih materialnih kvazi intencionalnih formacij je tako v tem, da na mehaničen način vzdražijo dušo k oblikovanju določenih občutkov in določenih umevanj. Šele tu pa se zgodi vsa reprezentacija, ki je potrebna tako za čutenje kot za razumevanje besed. Če te možganske tvorbe ne bi delovale na dušo, ki je združena z možgani, ne bi predstavljale prav ničesar. Posledično so modusi misleče substance ali ideje edine stvari, ki v primeru človeškega bitja kot skupka duha in telesa dejansko predstavljajo. Možganske formacije predstavljajo zgolj, kolikor so v razmerju do duše, tj. po analogiji. Njihova intencionalnost zato ni intrinzična, temveč ekstrinzična.

Zaradi tega moramo predrugačiti razumevanje Descartesove trditve, da so ideje »nekakšne podobe stvari«. <sup>186</sup> Spontana interpretacija tega mesta je, da je intencionalnost idej razumljena po analogiji z materialnimi podobami (gravurami, slikami ...). Takšna spontanost je tudi vodila mislece, kot je na primer Hobbes, k temu, da so Descartesu ugovarjali, da nima idej Boga, duše in substance, saj te stvari niso upodobljive. Edina podoba v njihovi materialistični koncepciji spoznanja je bila namreč materialna fantazma. A izkaže se, da je na delu prisotna dvojna analogija. V skladu s prvo je intencionalnost razložena na podlagi konkretnih materialnih podob (znaki drugega tipa). Ta analogija je dostopna vsem, tudi tistim, ki še niso oblikovali ideje misleče substance kot

---

<sup>186</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 53 (AT VII:37).

popolnoma netelesne in dojeli, da je reprezentacija *sui generis* lastnost določenih modusov mišljenja. Sicer je Descartes morda s tem, ko je trdil, da so ideje kot nekakšne podobe stvari, res uporabil analogijo s telesnimi podobami, da bi bil dostopnejši bralcu, ki šele vstopa v svet kartezijanske metafizike. A naj je to storil ali ne, drži, da to analogijo omogoča druga analogija, ki je za razliko od prve zakrita ali implicitna. Določene telesne stvari so lahko kot podobe opredeljene le na osnovi analogije z delovanji, ki so v resnici lastna le mišljenju samemu in so sama edini vir intencionalnosti. Da lahko izvedemo analogijo med idejami in materialnimi podobami, moramo torej imeti neko implicitno razumevanje tega, kaj je reprezentacija. Medtem ko je prva analogija, ki primerja ideje s telesnimi podobami na podlagi implicitnega razumevanja reprezentacije, dostopna vsakomur, tudi tistemu, ki se ne zaveda, da je sam sestavljen iz misleče in razsežne substance, pa je druga analogija dostopna le tistim, ki so natančno ločili eno in drugo substanco ter doumeli, da je intencionalnost v resnici lastnost, ki pripada zgolj določenim modusom misleče substance. Iz teh razlogov se z idejami kot materialnimi podobami odslej ne bomo več ukvarjali. Prav tako se v okviru problema čutnega dojetanja ne bomo ukvarjali s specifičnimi problemi človeške anatomije (na primer kako se med dojetanjem zoži in širi oko), ker nas dojetanje zanima zgolj kot določeno področje problematike idej. Naši problemi so del problematike idej in ne problematike teorije spoznanja kot celote. Kaj je torej ta *sui generis* lastnost reprezentacije? Kot bomo videli pozneje, ima Descartes sicer določen odgovor, vendar pa je ta dokaj tавтоloški.

Razmerje med Descartesom in avguštinsko-platonistično tradicijo je drugačno in implicira obliko izključitve platonistične koncepcije, ki se v temelju razlikuje od izključitve materialistične. S tem ko je materialistično koncepcijo ideje zavrnil na podlagi sholastične rabe termina »ideja«, je namreč jasno pokazal, da vez med njegovo teorijo in avguštinsko-platonistično tradicijo očitno ni zanemarljiva, saj je termin »ideja« pograbil ravno zato, da bi lažje označil rez med čistim mišljenjem in telesnim predstavljanjem. A Descartes po poti platonizma nedvomno ne gre tako daleč kot Malebranche, saj ideje v vseh njihovih aspektih zelo eksplicitno umesti v notranjost končnega duha.<sup>187</sup> To umestitev izvede v skladu z dvema terminološkima poloma. Videli smo,

187 Jolley v *Light of the Soul*, 18–19, op. 20, trdi, da je možno, da je Descartes ideje občasno razumel kot abstraktna platoniska bistva. Tega sicer ne podkrepi z ničemer drugim kot z možnostjo, da je takšno razumevanje Descartesovih idej v »Theory of Ideas«, 196–97, morda podal Vere Chappell. Chappell takšno teorijo zavrne v Vere Chappell, »Descartes's Ontology«, *Topoi* 16, št. 2 (1997): 123–37, <https://doi.org/10.1023/A:11005847612397>.



kako je Descartes v definiciji ideje v *Argumentih* trdil, da z idejo misli na »tisto formo sleherne misli, po katere neposrednem dojetju se te misli zavedam«. <sup>188</sup> Lahko bi tako kot Malebranche sklenili, da so ideje določene forme, ki se nahajajo v Bogu. Ker vsaka naša misel vključuje neposredno dojetje forme v Bogu, se naše zavedanje lastnih misli vedno zgodi ob tem, ko neposredno dojamemo določeno formo v Bogu. A kot pokaže definicija misli, ki nastopi pred definicijo ideje, je neposrednost pojem, katerega funkcija je, da loči tisto, kar se tako ali drugače dogaja znotraj našega mišljenja, in tisto, kar se, na primer kot njegova tranzitivna posledica, dogaja zunaj njega. Neposredni predmeti naših dojemanj tako ne morejo biti v Bogu.

Pod besedo »misel« zajemam vse tisto, kar je v nas tako, da se tega neposredno zavedamo. Tako so misli vsa delovanja volje, uma, predstavljanja in čutov. Besedo »neposredno« pa sem dodal, da bi izključil vse, kar iz njih šele izhaja; tako hoteno gibanje za počelo sicer ima misel, vendar samo ni misel. <sup>189</sup>

Neposrednost torej ne implicira ločnice na primarne in sekundarne predmete, temveč intranzitivnost misli, kolikor je misel. Platonistična interpretacija narave Descartesovih idej je tako nedvomno napačna, saj so ideje kot forme, katerih neposredno dojetje omogoča zavedanje naših misli, v vseh svojih različnih aspektih od samega začetka umeščene med misli končnega subjekta. To bi nam moralo biti popolnoma jasno tudi na podlagi prvega dokaza božjega bivanja v *Tretji meditaciji*, ki v celoti temelji na tem, da se v *cogitu* nahaja ideja s predmetno realnostjo, ki presega stopnjo njegove formalne realnosti in zato terja vzrok, ki ni *cogito*. Predmetna realnost ideje se tako nič manj gotovo kot njen formalni dvojnik, kot določen modus, nahaja v končni misleči substanci. Med mislečo substanco in obema oblikama ideje je torej modalni razloček. Če pa sta oba referenta besede »ideja« le modalno različna od misleče substance, sta nujno realno identična. Poudariti pa je treba naslednje: Za razliko od materialnih podob, ki na noben način niso ideje, saj niso intencionalne bitnosti, so platonske ideje iz Descartesovega sistema izključene le, kolikor niso del teorije naravnega spoznanja. Če predmet naše obravnave ni to, kako mi sami kot končne misleče

<sup>188</sup> *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:169).

<sup>189</sup> *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:169). Gl. tudi. *Principi filozofije*, 1. del, 9. člen, 17–19 (AT VIII:1:7–8).

substance z lastnimi sredstvi pridemo do spoznanja nas samih in stvari zunaj sebe, temveč narava Boga samega, ne moremo zanikati, da ima tudi Bog ideje, saj bi tako zanikali, da ima vsevedni Bog spoznanje stvari. Kar je isto, kot če bi rekli, da popolno bitje ne obstaja, česar Descartes seveda ne bo storil. Platonistične ideje so torej po eni strani del kartezijanske teorije idej, po drugi pa ne. So, kolikor se ukvarjamo z Bogom, in niso, kolikor se ukvarjamo le z nami samimi. Kljub temu da božje ideje torej načeloma predstavljajo del kartezijanske teorije idej, se bomo sami v obravnavi zamejili na področje, ki je relevantno za človeško, tj. naravno spoznanje. Zato se z božjimi idejami v Descartesovi filozofiji ne bomo ukvarjali drugače kot mimogrede. Navsezadnje je revolucionarno bistvo njegove koncepcije predvsem v tem, da je z besedo »ideja« začel označevati duhovne pojave.

Kar se torej tiče eminentno kartezijanskih idej, tj. idej kot nekih modusov mišljenja, se celoten problem njihove narave torej zvede na vprašanje odnosa, ki ga imata znotraj uma med seboj realno identična predmetna in formalna realnost ideje. Ravno to pa je problem, ki ga *Meditacije* niso obdelale do konca. Kot trdi Nadler v članku »The Doctrine of Ideas«, je narava idej v *Meditacijah* določena v skladu z epistemološkim ciljem legitimacije nove naravoslovne znanosti. Od tod sledi, da je njena določitev ontološko zelo rudimentarna. V istem članku Nadler zapiše, da bo Descartesu razkritje narave idej »kot stanj duha in predstavljajočih« omogočilo, da si zastavi vprašanje »Od kod pridejo te ideje?«. <sup>190</sup> To, da glede idej ugotovi, da predstavljajo ter da so postavljene znotraj duha, mu brez tega, da bi izrecno predelal odnos med njima, omogoča dovršitev svojega programa. Ker pa naš cilj ni metafizična utemeljitev kartezijanskega naslovnega programa, temveč verifikacija konsistentnosti Descartesove teorije idej, smo si sami vprašanje odnosa med njima in s tem problem narave idej v tem podpoglavju zastavili vsaj trikrat: Zakaj odnos med referentom materialnega in referentom predmetnega pomena besede »ideja« ni arbitraren? Zakaj odnos med formalno in predmetno realnostjo ideje ni arbitraren? Zakaj odnos med stvarjo s formalnim modusom bivanja in stvarjo s predmetnim modusom bivanja ni arbitraren? To trojno vprašanje bi nazadnje lahko zastavili tudi v naslednji obliki: kaj je tisto, kar daje idejam *sui generis* zmožnost, po kateri predstavljajo stvari? Kako je ta zmožnost umeščena v strukturo ideje kot take? Kot bomo videli, bo odgovor na to trojno vprašanje v veliki meri odvisen od tega, kako bomo razumeli formulacijo, da je ideja tista forma misli, po neposrednem dojetju katere se te misli zavedamo.

190 Nadler, »Doctrine of Ideas«, 86–103.

## 2.2 PROBLEMA NARAVE IDEJ IN PROBLEM DOJEMANJA

### 2.2.1 REPREZENTACIONALIZEM IN NEPOSREDNI REALIZEM

Preden se lotimo odnosa med formalno in predmetno realnostjo, bi radi razrešili problem referenta predmetnega pomena besede »ideja« ali ideje, kolikor poseduje predmetno realnost in s tem predmetni modus bivanja. Jasnejši, kot bo referent predmetnega pomena besede, lažje bomo razrešili problem odnosa med njim in idejo kot delovanjem našega mišljenja. Rekli smo, da je referent besede nejasen ter vsaj nakazali, da je ta nejasnost dvojna. Descartes v *Predgovoru* trdi, da se predmetni pomen besede »ideja« nanaša na »stvar, predstavljeno s pomočjo zgoraj omenjenega delovanja«. <sup>191</sup> Glede tega lahko postavimo dve vprašanji. Najprej se lahko, neodvisno od vprašanja po strukturi ideje kot organizirane celote svojih predmetnih in formalnih aspektov, vprašamo neposredno po tem, kaj točno je predstavljena stvar. Je predstavljena stvar nova ideja ali neka stvar sama? Če se sprašujemo zgolj po tem, kaj je predstavljena stvar, ne da bi vzeli v obzir vprašanje strukture ideje kot celote, postavljamo vprašanje po tem, kakšna je Descartesova teorija dojemanja. Interpretacije, ki si to vprašanje postavijo, navajajo dva skrajna odgovora: posredni realizem, ki se imenuje tudi reprezentacionalizem, in neposredni realizem. <sup>192</sup> Reprezentacionalizem terja odgovor, da so stvari, ki so predstavljene ali neposredno dojete prek delovanja mišljenja, tudi same ideje in ne stvari same. Različne oblike neposrednega realizma nasprotno zahtevajo, da odgovorimo, da so predstavljeni ali dojeti predmeti, kar stvari same. Poleg vprašanja po tem, kaj je primarno dojeto, obstaja vprašanje po tem, kako se ideja kot predmetna realnost povezuje z idejo kot delovanjem dojemanja, tako da skupaj tvorita eno samo stvar. To vprašanje lahko formuliramo tudi kot vprašanje po razlogu, zaradi katerega vez med predmetnim in formalnim aspektom ni arbitrarna. Ker le drugo vprašanje neposredno zastavlja problem strukture ideje kot celote, je le ono samo vprašanje narave idej v pravem pomenu besede, medtem ko prvo vprašanje postavlja problem teorije dojemanja v širšem kartezijanskem smislu, ki vključuje tako umevanje kot čutno dojemanje. Skupaj smo ju doslej navajali zato, ker je od tega, ali na

<sup>191</sup> *Meditacije*, predgovor, 21 (AT VII:21).

<sup>192</sup> O razliki med neposrednim in posrednim realizmom gl. npr. Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, 11–13, 143–47; Denis Moreau, uvod v *Des vraies et des fausses idées* Antoina Arnaulda, 30–36; Clemenson, *Descartes' Theory of Ideas*, 1–6.

problem teorije dojemanja podamo reprezentacionalistični ali neposredno realistični odgovor, v veliki meri odvisno, kakšno teorijo narave idej bomo lahko uspešno zagovarjali. Poglejmo si, zakaj je tako.

Rekli smo, da teorije dojemanja, ki jih lahko opredelimo kot reprezentacionalistične, vsebujejo tezo, da je predstavljena ali dojeta stvar tudi sama ideja. Velik del interpretov se je od Malebrancha dalje na podlagi določenih dokaj konstantnih filozofskih argumentov odločil, da predstavljena stvar ni dejanski predmet, temveč ideja, opredeljena kot »notranji predmet«, na katerega je naperjeno naše dojemanje. Najpogostejši filozofski argument je, da predmeti idej namreč pogosto ne obstajajo zunaj ideje ali pa so vsaj drugačni, kot si jih zamišljamo.<sup>193</sup> Kot smo videli, rešitev, po kateri občasno dojemamo vnanje stvari ter le v primeru njihove odsotnosti notranje nadomestke odsotnih stvari, ni prepričljiva, saj namesto da bi razlago utemeljila na zakonitem notranjem mehanizmu delovanja ideje, vse pojasnjuje z zunanjimi okoliščinami. Da je delovanje ideje zakonito, naj bi bil torej potreben nek abstrakten predmet-representacija, ki bi stal na mestu odsotnih ali drugačnih stvari in tako omogočal iluzijo prisotnosti neobstojećih lastnosti.<sup>194</sup> Za razliko od zunanjega predmeta, ki morda ne obstaja, mu lahko rečemo notranji predmet. Govor o dvoumnosti besede »ideja« naj bi to interpretacijo potrdil.<sup>195</sup> Mar ni tako, da predmetu, ki ga delovanje predstavlja, Descartes prav tako reče ideja, namreč ideja v predmetnem smislu? Ne le to. Pogosto uporablja fraze, ki kažejo na to, da se mu ne kažejo stvari, temveč ideje. Ko med povzemanjem svojih starih prepričanj na začetku *Tretje meditacije* prvič uporabi termin »ideja«, na primer zapiše: »Da so se mojemu duhu predočale ideje ali misli o takih stvareh«.<sup>196</sup> Drugi filozofski

193 Gl. npr. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, 3. knj., 2. del, 1. pogl. (OC I:414). Ideja, ki jo dojamemo, je po Malebranchu nek dejanski predmet, ki mora biti za to, da ga lahko dojamemo, predhodno prisoten. Zgleden primer takšne predmetne logike idej najdemo pri Chappellu: »Mišljena stvar je predmet misli. Descartesova pozicija je, da ima, kadarkoli kdorkoli misli, njegova misel predmet, in da je ta predmet nekaj v duhu mislečega. A fraza 'stvar, ki je mišljena, ostaja dvoumna. Ko nekdo razmišlja o nečem, bo poleg *res cogitata*, ki mora obstajati v duhu, pogosto (ne vedno) obstajala še ena zunaj obstajajoča *res cogitata*. Posledično bosta obstajala dva predmeta misli, tako zunanji kot notranji. Zunanji predmet bo obstajal dejansko in formalno, notranji le predmetno. Oba predmeta bosta *res cogitatae*, čeprav ne v istem pomenu besede.« Chappell, »Theory of Ideas«, 187. Gl. tudi Ayers, »Ideas and Objective Being«, 1067; Beyssade, »Descartes on Material Falsity«, 9.

194 Gl. na primer Malebranche, *Réponse de l'auteur de la Recherche de la vérité, au livre de M. Arnauld, Des vrayes et des fausses idées* (OC VI:78); Chappell, »Theory of Ideas«, 185; Danto, »Representational Character of Ideas«, 289.

195 Tezo najdemo pri piscih, navedenih v 8. in 9. opombi.

196 *Meditacije*, 3. meditacija, 51 (AT VII:35).

argument v smer reprezentacionalistične teorije dojetanja je, da naj bi pojasnila, kako imamo lahko različne pojme istega zunanjega predmeta. Vere Chappell navaja primer Descartesovih dveh idej sonca, astronomske in čutne,<sup>197</sup> med katerimi je soncu po Descartesu podobna le astronomska ideja. Beysade, ki z razliko med *object* in *thing* vpelje ločnico med notranjim in zunanjim predmetom, v zvezi s prvim govori o »soncu kot predmetu tlačanovega pogleda, predstavi ptolemajskega astronoma ali kopernikanskemu umnemu pojmu«. <sup>198</sup> Kako to, da imamo lahko dve različni ideji istega zunanjega predmeta, ne da bi imeli obenem dva različna notranja predmeta?<sup>199</sup>

Za takšno interpretacijo Descartesove teorije je nazadnje ključna širša definicija ideje, ki kot idejo opredeljuje vse, kar »duh dojema neposredno«. <sup>200</sup> Kot smo pokazali v prejšnjem podpoglavju, lahko frazo »neposredno dojetanje« razumemo na dva načina in ena od interpretacij bi lahko napeljala na misel, da kot predmete neposredno dojemamo ideje, opredeljene kot stvari, ki imajo predmetni modus bivanja in vsebujejo predmetno realnost, in prek njihovega dojetanja posredno dojemamo stvari, ki jih predmetne ideje predstavljajo. Če je predmetna realnost ideje neločljiva od njene formalne realnosti, je neločljiva zato, ker ima vsako dojetanje svoje neposredno dojeto, katerega mesto tako zasede nek notranji predmet ali ideja, ki na posreden način vodi do zunanjega predmeta. Če je naša interpretacija Descartesove teorije dojetanja reprezentacionalistična, bomo ideje, obravnavane kot skupek vseh svojih aspektov, skoraj gotovo opredelili kot komplekse, ki kot svoja nerazdružljiva dela vsebujejo dojetanje ter predmetno realnost kot predmet dojetanja. Ker je po tej interpretaciji dojetanje kot delovanje duha ločeno od referenta predmetnega pomena besede »ideja«, ki je njegov predmet, samo poseduje le formalni modus bivanja, medtem ko predmetni modus bivanja pripada le predmetu, na katerega je dojetanje na zakonit način usmerjeno po svoji naravi.

Odnos med odgovorom na vprašanje, ki si ga zastavlja teorija dojetanja, in odgovorom na problem narave idej je zapletenejši, če je predstavljen predmet v samem začetku stvar, ki je celo v primerih, ko dejansko ne obstaja v naravi, zaradi določenih inherentnih ter univerzalnih lastnosti idej postavljena zunaj ideje. Tudi v tem primeru lahko najprej navedemo določen spekulativen argument.

197 Kot bomo pokazali v poglavju 4.1.3., status teh dveh idej ni tako enostaven, kot se zdi na prvi pogled.

198 Beysade, »Descartes on Material Falsity«, 9.

199 Chappell, »Theory of Ideas«, 185–86.

200 *Meditacije*, 3. ugovori z odgovori, 178 (AT VII:181).

Reprezentacionalizem je problem dojemanja odsotnih predmetov reševal tako, da je zunanje predmete podvojil in jih postavil v notranjost duha. A ugovarjamo lahko, da takšna rešitev razkrije globlji problem, ki je analogen določenemu problemu v *Dioptriki*. Descartes je tam pisal, da naj bi sholastiki problem čutnega dojemanja, ki ga lahko razumemo kot način združenja med spoznavno močjo in predmetom čuta, poskusili rešiti tako, da so poleg zunanjih oči v možganih postulirali notranje oko, ki namesto zunanjega predmeta zre možganske podobe. A to ne pojasni, kako vid vidi nek predmet, saj argument ne stori drugega, kot da vid in predmet vيدا iz zunanosti premakne v notranjost možganov, kjer smo soočeni z isto odsotnostjo razlage stika med vidom in predmetom. Razlaga bi se morala namesto na opozicijo med notranjim in zunanjim osredotočiti na samo naravo delovanja vida. Reprezentacionalizem vodi v podobno težavo. Res je, da so notranji predmeti za razliko od zunanjih vedno prisotni, a to ne pojasni, zakaj se specifično dojemanje vedno nanaša na specifični notranji predmet. Če odgovorimo, da je to zaradi tega, ker ima dojemanje določeno intrinzično vsebino, ki ga poveže s specifičnim notranjim predmetom, smo soočeni s težavo, ki bi znala biti usodna za vsako postulacijo notranjega predmeta. Funkcija notranjega predmeta naj bi bila namreč ravno v tem, da dojemanje oskrbi z njegovo predstavo vsebino. Če pa ima že dojemanje določeno vsebino, ki ga usmerja proti specifičnemu predmetu, kaj je potem sploh funkcija notranjega predmeta? V primeru, da trdimo, da naj bi notranji predmet idejo oskrbel z njeno vsebino, ostaja nepojasnjeno, zakaj je specifično dojemanje usmerjeno nanj. V primeru, da je dojemanje na specifičen notranji predmet usmerjeno zaradi svoje vsebine, pa je notranji predmet popolnoma redundanten, dojemanje pa je samo od sebe usmerjeno proti zunanjemu predmetu. To ima seveda posledice za status predmetne realnosti. Če je vsebina, ki strukturira in usmerja dojemanje, predmetna realnost, potem je notranji predmet redundanten. Če pa vsebina ni predmetna realnost, ker je predmetna realnost šele notranji predmet, je redundantna sama predmetna realnost. Predmetni aspekt je tako v dojemanje bodisi vstavljen kot njegova struktura bodisi je za dojemanje vnanjih stvari popolnoma redundanten.<sup>201</sup>

Da je argument spekulativen, smo rekli, ker ga bomo tako kot reprezentacionalistični argument, ki temelji na možnosti odsotnosti predmeta dojemanja, zaman iskali v Descartesovih besedilih. Težava z reprezentacionalističnim odgovorom na problem teorije dojemanja je v kontekstu Descartesovega opusa

201 Takšno kritiko najdemo pri Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, 92.

predvsem v tem, da v njem naletimo na številne pasuse, ki so ubesedeni na način, ki ga zelo težko uskladimo z reprezentacionalizmom in ki kažejo v smer neposrednega realizma. In ne le, da so takšne formulacije občasno prisotne, pogosto jih najdemo na ključnih mestih, ki se tičejo idej in njihove narave. Ko Descartes ideje opredeli kot misli z intencionalnim značajem, nadaljuje: »Če si na primer mislim človeka, himero, nebo, angela ali Boga«. <sup>202</sup> Na tem mestu in podobnih se zdi, da Descartes uporablja drugačno terminologijo. Misлити si je namreč isto kot izvesti neko delovanje. Stvar, ki jo ideja v njenem materialnem smislu predstavlja, torej ni nova ideja, ampak stvar sama: Človek, himera, nebo, angel, Bog. Mislim na Boga, človeka, himero, nebo, angela, tj. imam idejo Boga, človeka, himere, neba in angela. Seveda lahko vztrajamo ter na podlagi spekulativnih razlogov, kot so nujna možnost odsotnosti predstavljenega predmeta, nujna možnost iluzij prisotnosti neobstojećih ali celo nemožnih lastnosti in dejstva obstoja različnih spoznavnih opredelitev istega vnanjega predmeta, ki so *prima facie* uničujoči za teorijo neposrednega realizma, trdimo, da Descartes v teh primerih govori metaforično ali poenostavljeno. Na koncu res mislimo o teh stvareh, a o njih mislimo tako, da najprej mislimo o njihovih idejah. Predmet, ki je navkljub vsem pretenzijam besed nazadnje neposredno dojet, je še vedno le notranji predmet. A priznati si je treba, da moramo v primeru, da takšni argumentaciji pritrdimo, proizvesti zelo neprepričljive razlage določenih Descartesovih formulacij. Ko te razlage formulacij vidimo, lahko pomislimo, da navedeni razlogi le niso tako uničujoči za teorijo, ki trdi, da neposredno dojemamo stvari same, ter da teorija, ki kot neposreden predmet dojetja postavi določen idealni nadomestek vnanjega predmeta, morda ni edina, ki se lahko z njimi spopade. Poglejmo si definicijo predmetne realnosti, ki jo najdemo v *Argumentih*.

S »predmetno realnostjo ideje« razumem bitnost stvari [*entitatem rei*], ki jo ideja predstavlja, kolikor je v ideji; na isti način lahko govorimo tudi o predmetni popolnosti, predmetni umetelnosti itn. Zakaj vse, kar dojemamo, kakor da je v predmetih idej, je predmetno v idejah samih. <sup>203</sup>

<sup>202</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 53 (AT VII:37).

<sup>203</sup> *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:161).

Kaj so predmeti idej s konca definicije? So to nove ideje, ki imajo status notranjih predmetov ali že kar zunanji predmeti? O tem smo govorili med obravnavo formalne realnosti. Tam smo prav tako navedli četrto definicijo in četrty aksiom iz istega besedila. Četrta definicija se glasi: »O tem pravimo, da je v predmetih idej 'formalno', kadar je v njih takšno, kakršno dojemamo, in da je v njih 'eminentno', če v njih sicer ni ravno takšno, je pa tako veliko, da to [kar dojemamo] lahko nadomešča.«<sup>204</sup> Četrty aksiom pa: »Vsa realnost oziroma popolnost, ki je v neki stvari, je formalno ali eminentno v njenem prvem adekvatnem vzroku.«<sup>205</sup> Razvidno je, da v skladu s takšnimi definicijami in aksiomi predmet ideje ne more biti nič drugega kot stvar zunaj ideje, ki je obenem tudi njen vzrok. Njen predmet torej ne more biti notranji predmet. Poglejmo, kako si definicijo predmetne realnosti razlaga Chappell: »Iz konteksta je jasno, da s frazo 'kar dojemamo' na tem mestu Descartes misli lastnosti in sklepana, da se 'predmeti idej' nanašajo na notranje *res cogitatae*, na primer na sonce, ki v umu biva na predmeten način.«<sup>206</sup> Torej je predmet in vzrok ideje sonca po Descartesu notranji predmet ali sonce v umu? Ali še bolje: vzrok sonca v umu je sonce v umu? Vzrok ideje sonca je ideja sonca? Vse, kar je predmetno v soncu v umu, je formalno ali eminentno v soncu v umu? Zdi se torej, da iz postulatice teorije notranjega predmeta kot predmeta neposrednega dojetanja sledi, da se določene ključne Descartesove formulacije v najboljšem primeru spremenijo v neuporabne tautologije, v najslabšem pa v popolne nesmisle.

Še eno mesto, ki ga je težko uskladiti z reprezentacionalizmom, najdemo v pismu Clerselierju, 12. januarja 1646, v katerem Descartes ugovarja na določene izmed novih ugovorov, ki jih je Gassendi spisal po soočenju z Descartesom v *Meditacijah*. Gassendi ponovno ugovarja, da nimamo ideje Boga. Descartes odgovori, da je ugovor nesmiseln, saj lahko to zanikamo, »le če rečemo, da ne razumemo, kaj pomenijo besede: 'najpopolnejša stvar, ki jo lahko pojmujejo', kajti to je tisto, kar vsi ljudje imenujejo 'Bog'«. <sup>207</sup> Da razumemo določeno besedo, mora biti namreč nujno prisotna ideja tega, kar ta beseda označuje.

In res gremo v čudne skrajnosti, če želimo ugovarjati, da ne razumemo,  
kaj pomenijo besede, ki jih ljudje najpogosteje izgovarjajo. Poleg tega

<sup>204</sup> *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:161).

<sup>205</sup> *Meditacije*, 2. odgovori, 167 (AT VII:165).

<sup>206</sup> Chappell, »Theory of Ideas«, 197, op. 21.

<sup>207</sup> Descartesovo pismo Clerselierju, 12. januarja 1646 (AT IX-1:209).



je to, da o samem sebi rečemo, da v smislu, ki sem ga sam dal ideji, nimamo nobene ideje Boga, najbolj brezbožno priznanje, ki ga lahko podamo: tako ne rečemo le tega, da ga ne poznamo prek naravnega razuma, temveč da prav tako niti prek vere niti prek kateregakoli drugega sredstva o njem ne vemo ničesar, kajti če nimamo nobene ideje, tj. nobenega dojetja [*si on n'a aucune idée, c'est à dire aucune perception*], ki ustreza pomenu te besede »Bog«, zaman govorimo, da verjamemo, da Bog obstaja, saj je to ista stvar, kot če bi rekli, da verjamemo, da »nič« je.<sup>208</sup>

Ideja Boga in dojetje Boga, ki s svojo prisotnostjo omogočata razumevanje besede Bog, sta tu opredeljeni kot ena in ista stvar. To mesto posledično težko razumemo drugače kot tako, da že dojetje izčrpa celoten obstoj ideje. Zdi se, da shemo, po kateri je ideja kot dojetje neposredno naperjena na sam predmet in ne na novo idejo, prav tako najdemo na ključnem mestu uvedbe dvojice predmetne in formalne realnosti. Potem ko je zapisal, da so si vse ideje enake kot modusi mišljenja, je nadaljeval, ne da bi ob tem kakorkoli nakazal, da sedaj piše o drugi vrsti ideje kot prej.

Kolikor pa predstavlja ena ideja eno stvar in druga drugo stvar, je jasno, da sta med seboj močno različni. Zakaj nedvomno so tiste, ki mi kažejo substance, nekaj več in vsebujejo, če se tako izrazim, več predmetne realnosti kakor tiste ideje, ki kažejo le moduse ali akcidence.<sup>209</sup>

Če bi res lahko rekli, da ima ena predmetna ideja v sebi več predmetne realnosti od druge, pa je popolnoma nesmiselno govoriti o tem, da ideje »vsebujejo predmetno realnost«, če bi na ideje že gledali zgolj kot na predmetne realnosti. Formulacija je smiselna le, če ideja kot formalna realnost vsebuje več ali manj predmetne realnosti. Lahko sicer ugovarjamo, da je to gotovo le ideja gledano predmetno, ki poseduje le predmetni modus bivanja in tako lahko vsebuje predmetno realnost. Predmetni modus bivanja bodisi ima bodisi nima. V primeru, da ga ima, lahko vsebuje več ali manj predmetne realnosti. S tem se lahko strinjamo, težava pa je, ker tovrstne interpretacije ne podajo nobenega razloga, zaradi katerega bi morali verjeti, da ena stvar pri Descartesu

<sup>208</sup> Descartesovo pismo Clerselierju, 12. januarja 1646 (AT IX-1:209–10).

<sup>209</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 57 (AT VII:40).

ne more imeti tako predmetnega kot formalnega modusa bivanja. Trditev, da je to nemogoče, ker se omenjena modusa bivanja razlikujeta, kot se razlikujeta končni in neskončni ali pa odvisni in neodvisni modus bivanja, nima smisla. Navsezadnje mora imeti predmetni modus bivanja neka stvar, ki je prisotna v misleči substanci, ki kot dejanska gotovo poseduje formalni modus bivanja. Takšnemu srečanju dveh popolnoma različnih modusov bivanja se ideje ne morejo izogniti na noben način, ne glede na to, kam jih postavimo.<sup>210</sup> Poleg tega je odlomek v primeru, da je Descartes res zahteval takšno branje, napisan skrajno čudno. Descartes namreč govori le o enih idejah, ki se med seboj ne razlikujejo, kolikor imajo formalno realnost, in se razlikujejo, kolikor imajo predmetno realnost. Nikjer niti ne namigne, da najprej govori o eni vrsti idej in nato o popolnoma drugi. Kako naj si torej interpretiramo navedeno mesto? Bodisi Descartes piše brez vsake skrbi za to, da bi bralca opozoril, da je nenadoma začel govoriti o popolnoma drugi stvari, bodisi so določeni interpreti v skladu s spekulativnimi razlogi, ki jih Descartes ne navede, v Descartesov sistem vtaknili lastne miselne sheme.<sup>211</sup>

Obstaja torej velika verjetnost, da odnos med idejo kot delovanjem dojemanja in idejo kot predmetno realnostjo, impliciran v obravnavanem mestu, ni zunanji odnos med delovanjem in njegovim notranjim predmetom, temveč notranji odnos med dvema aspektoma delovanja. Formalna realnost delovanja predmetne realnosti nima kot lastnine ali predmeta, torej kot nečesa, kar lahko

210 Nasprotno interpretacijo poda Chappell: »Descartes predmetno realnost vedno pripiše idejam. Ker imajo lahko le predmetna bitja, kot smo videli, predmetne lastnosti, mora biti specifičen subjekt, ki mu lahko pripišemo predmetno realnost, vedno ideja<sub>o</sub> [tj. ideja kot predmet ali objekt]. To ne pomeni le, da predmetna realnost ne more pripadati dejanskemu soncu, v opoziciji s soncem v mojem duhu, temveč prav tako ne ideji<sub>m</sub> [tj. ideji v materialnem smislu], duhovnemu dejanju, s katerim mislim sonce. Tako dejansko sonce kot moja duhovna dejanja imajo formalno in ne predmetno realnost, saj imajo oboji formalno in dejansko, ne pa predmetno bit. Res je, da Descartes idejam občasno pripiše formalno realnost. A ko to stori, je jasno, da so subjekti pripisa ideje<sub>m</sub>. Prav tako obstaja nekaj mest, kjer se zdi, da je rečeno, da ima ena in ista ideja tako formalno kot predmetno realnost. [...] A natančno branje tega mesta pokaže, da predmetna realnost ni 'pripisana' ideji, ki ima formalno realnost in ki je *ipso facto* ideja<sub>m</sub>. O tukajšnji ideji ni rečeno, da 'ima' predmetno realnost, ali da 'je' predmetno realna, temveč da jo 'vsebuje'. Raba besede 'vsebovati' ne bi smela presenetiti, če je točen subjekt predmetne realnosti ideja<sub>o</sub>, saj sem sam idejo<sub>o</sub> že opredelil kot 'vsebino' [content] ideje<sub>m</sub>.« Chappell, »Theory of Ideas«, 189–90.

211 Na zamenjavo predmeta razprave prav tako nikakor ne opozori na ustreznem mestu v *Principih filozofije*: »Ob še pazljivejšem opazovanju idej, ki so v nas, ugotovimo, da se, kolikor jih obravnavamo kot določene moduse mišljenja, ne razlikujejo kaj dosti druga od druge, da pa so zelo različne, kolikor ena ideja predstavlja eno stvar, druga pa drugo. In kolikor več predmetne popolnosti vsebujejo, toliko popolnejši mora biti njihov vzrok.« *Principi filozofije*, 1. del, 17. člen, 23 (AT VIII-1:11).

pograbiš in ti je na nek način vedno vnanje. Predmetna realnost mu je notranja. Predmetno realnost vsebujejo same ideje, opredeljene materialno ali na način njihove formalne realnosti. Kot delovanja igrajo vlogo nosilca od njih neločljive predmetne realnosti. Po tem modelu dvojen referent besede »ideja« iz *Predgovora* ne implicira drugega kot to, da lahko eno in isto bitnost gledamo z dveh zornih kotov in jo zato obravnavamo drugače.<sup>212</sup> Tej teoriji dojemanja, ki lahko implicira idejo kot eno samo bitnost in ne kot kompleks dveh neločljivih delov, se, kot smo že rekli, neposrečeno reče »neposredni realizem«. Neposredni realizem namreč ni v nasprotju s tezo, da obstajajo reprezentacije, ki predstavljajo. Gre le za to, da to opravljajo že ideje kot delovanja in ne šele ideje kot njihovi notranji predmeti. A kot bomo videli, odgovor, ki je skladen z neposrednim realizmom, ne implicira nujno oblike odgovora na vprašanje narave idej, ki slednjo razume kot določeno delovanje z dvema *modi essendi*. Kljub temu bo odgovor na to, kakšno teorijo dojemanja najdemo v Descartesovem delu – reprezentacionalistično ali določeno obliko neposrednega realizma – močno zožil polje možnih odgovorov na vprašanje narave idej. Reprezentacionalističen odgovor na vprašanje »Kaj je stvar, predstavljena od delovanja dojemanja?« namreč praktično gotovo implicira predmetno teorijo narave idej. Odgovorimo si torej na vprašanje dojemanja v najsplošnejšem smislu.

## 2.2.2 KAJ IDEJE PREDSTAVLJAJO?

### 2.2.2.1 Teza identitete ideje in predmeta ideje

V *Prvih odgovorih* najdemo najizčrpnjšo opredelitev predmetne realnosti in predmetnega modusa bivanja. Besedilo bomo zato prebrali praktično od stavka do stavka. Sholastični filozof Johannes Caterus (1590–1655) se čudi nad Descartesovo tezo, da ideja Boga potrebuje vzrok.

Sprašujem se namreč: kakšen vzrok pa ideja potrebuje? Ali pa mi raje povejte, kaj ideja sploh je? Je mišljena stvar sama, kolikor je predmetno v umu [*ipsa res cogitata, quatenus objective est in intellectu*]. Kaj pa je »biti predmetno v umu«? To sem se naučil že dolgo tega: to pomeni, da se samo umsko dejanje zaključi na način predmeta [*ipsum actum intellectus per modum objecti terminare*]. To pa je

<sup>212</sup> To najbolj neposredno zavrni Monte Cook v »Alleged Ambiguity of 'Idea' in Descartes' Philosophy«, 87–94. Teza je sicer stalnica vseh piscev, podanih v 10. opombi.

gotovo le zunanje poimenovanje [*extrinseca denominatio*], ki ničesar ne pove o stvari. Tako kot »biti viden«, ne pomeni nič drugega kot to, da je dejanje vida naperjeno proti meni, tako tudi »biti mišljen«, tj. »biti predmetno v umu«, pomeni le to, da se mišljenje duha zadrži in zaključi v sebi [*mentis cogitationem in se sistere & terminare*]; to se lahko zgodi tudi, če se stvar ne premakne ali preobrazi, ali celo, če ne obstaja. Zakaj torej iščem vzrok tega, kar ne biva dejansko, kar je golo poimenovanje in kar ni nič?<sup>213</sup>

Razčlenimo: ideja kot mišljena stvar, kolikor je predmetno v umu (*res cogitata, quatenus obiective in intellectu*), je sholastični predmetni pojem. Določena je kot tisto, kar zaključi umsko delovanje ali kot njegov *terminus*. To delovanje pa imenujemo tudi formalni pojem. Vsako delovanje ima namreč svoj *terminus*, ta pa je bodisi zunaj vršilca dejavnosti bodisi v njem samem.<sup>214</sup> Ker je predmetni pojem stvar, ki od znotraj zaključi intencionalno delovanje uma, v primeru formalnega pojma, govorimo o eni izmed tistih dejavnosti, ki ostanejo v vršilcu. To kaže Caterusova trditev, da se »mišljenje duha zadrži in zaključi v sebi«.<sup>215</sup> Od tod izhaja tudi opredelitev predmetne realnosti kot zunanjega poimenovanja stvari zunaj uma. Če je določeno poimenovanje po sholastičnem besednjaku »notranje« (*denominatio intrinseca*), se namreč veže na notranji ustroj poimenovane stvari, medtem ko »zunanje poimenovanje« (*denominatio extrinseca*) stvari to stvar poimenuje prek neke druge stvari ali delovanja, ki je v zunanjem odnosu do primarno poimenovane stvari in posledično v ničemer ni bistveno za notranji ustroj primarno poimenovane stvari. Caterus pa piše, da do tega, da se mišljenje zaključi tako, lahko pride, tudi »če se stvar [zunaj uma] ne premakne ali preobrazi, ali celo, če ne obstaja«.<sup>216</sup> Ker stvar, kolikor je predmetno v umu, zaradi intranzitivnosti umne dejavnosti ne povzroča učinkov zunaj sebe, prav tako ne potrebuje vzroka.

Zakaj torej iščem vzrok tega, kar ne biva dejansko, kar je golo poimenovanje [*nuda denominatio*] in kar ni nič? [...] predmetna realnost je čisto poimenovanje [*pura denominatio*], dejansko pa

213 *Meditacije*, 1. ugovori, 119-20 (AT VII:92).

214 Gl. *Summa theologiae*, 1. del, 85. vprašanje, 2. člen, glavni odgovor (ST XII:60-61).

215 *Meditacije*, 1. ugovori, 120 (AT VII:92).

216 *Meditacije*, 1. ugovori, 120 (AT VII:92).

ne biva. Vzrok pa daje realen in dejanski učinek: tega pa tisto, kar dejansko ne biva, ne prejme, in tako tudi ne utрпи, niti ne potrebuje dejanskega vzročnega povzročitelja.<sup>217</sup>

Vsaj po Caterusu so torej edine stvari, ki imajo vrsto realnosti, ki potrebujejo dejanski vzrok, dejanske stvari. Od tod ne sledi, da sta predmetna realnost in predmetni modus bivanja preprost nič, temveč da nista nekaj dejanskega v polnem smislu, ker bi kot dejanska stvar terjala vzrok. Caterus priznava, da imajo ideje kot stvari, kolikor so predmetno v umu, določeno notranjo konsistenco, po kateri jih lahko ločimo med seboj: »Ladja je ladja in nič drugega, Davus pa Davus, ne Ojdip.«<sup>218</sup> Predmetna realnost je nič, zgolj kolikor ni neka stvar, ki je udejanjena zunaj uma, »če pa 'nič' pomeni nek izmislek, kar navadno imenujejo bitje razuma [*ens rationis*], potem ta modus bivanja ni nič, ampak nekaj realnega, kar se razločno pojmuje«.<sup>219</sup>

Descartesov odgovor je kompleksen. V njem trdi, da se sicer strinja z marsičem, kar je zapisal Caterus, a istočasno pokaže, da je Caterus predmet razprave zamešal z drugim predmetom, kar povzroči, da skozi ugovor postavlja vprašanja, ki so za problem narave idej popolnoma irelevantna. Problem narave idej zato kljub vsemu govoru o tem, kaj je ideja, ostane praktično spregledan.

Napisal sem, da je ideja mišljena stvar sama, kolikor je predmetno v umu, on pa se pretvarja, da je te besede razumel povsem drugače, kot sem jih zapisal jaz, da bi si tako pridobil priložnost, da jih jasneje razloži. Takole pravi: »Biti predmetno v umu, pomeni naperiti samo umsko dejanje na način predmeta [*per modum objecti terminare*], to pa je le zunanje poimenovanje in ni povezano s stvarjo itn.« Vredno je opaziti, da govori o stvari sami, kolikor leži zunaj uma, in v tem oziru je to, da je predmetno v umu, gotovo zunanje poimenovanje [*ratione cuius est sane extrinseca denominatio quod sit objective in intellectu*]; jaz pa sem govoril o ideji, ki nikdar ni zunaj uma in v tem smislu »biti predmetno« ne pomeni nič drugega, kot biti v umu na način, kot so predmeti navadno v umu.<sup>220</sup>

217 *Meditacije*, 1. ugovori, 120 (AT VII:92–93).

218 *Meditacije*, 1. ugovori, 120 (AT VII:93).

219 *Meditacije*, 1. ugovori, 121 (AT VII:94).

220 *Meditacije*, 1. odgovori, 127 (AT VII:102). Sicer odličen prevod *Meditacij* je tu napačen, Škrabanu se zahvaljujemo za popravek prevoda.

Res je, da so »ideja«, »predmetni pojem«, »*objective esse in intellectu*« gotovo le zunanja poimenovanja resnične stvari zunaj uma. Iz tega, da neka stvar obstaja, nikakor ne sledi nujno, da imamo njeno idejo, in iz tega, da imamo idejo neke stvari, v večini primerov (izjemi sta ideja, vsebovana v glagolu »*cogito*«, in ideja Boga) ne sledi nujno, da ta stvar dejansko obstaja. A naštetih pojmi so istočasna notranja poimenovanja ideje, saj se nanašajo na tisti notranji aspekt ideje, ki kot vir njene intencionalnosti omogoča, da predstavlja stvar, ki morda ne obstaja. Caterus je torej naredil napako in namesto da bi govoril o ideji, ki je znotraj uma, govoril o stvari, ki je zunaj uma. Če želimo zares razumeti naravo ideje, moramo poskrbeti, da bomo vprašanja o njej zastavili le prek notranjih poimenovanj ideje. Dokler jo bomo obravnavali prek zunanjih poimenovanj, bomo nujno zastavljali napačna vprašanja. Namesto da bi se povprašali po vzroku »za to, da se [neka stvar, ki je predmetno v umu] pojmuje«,<sup>221</sup> se bomo tako kot Caterus spraševali, zakaj biva resnična stvar zunaj ideje. Od tod, da ideja sonca ne povzroča učinkov, ki jih sonce povzroči v svetu, ne sledi, da se ne moremo vprašati, zakaj mislimo na sonce. Res je, da je resnično sonce lahko eden od vzrokov tega, da imamo njegovo idejo.

A zakaj ideja potrebuje vzrok, ki ni zvedljiv na našo sposobnost mišljenja? Caterus na primer trdi, da je vzrok ideje »nepopolnost našega uma, ki ni neskončen: ker namreč naš um celote, ki je, ne zapopade naenkrat iz z enim zajemom, vsako dobro razdeli in loči; in tako to, česar ne more poroditi kot celote, pojmuje stopnjema, ali, kot tudi pravijo, neadekvatno.«<sup>222</sup> Če prevedemo: za razliko od božjega uma, ki v skladu s svojo enostavnostjo vse stvari motri v sebi, vedno, naenkrat in z enostavnim uvidom, ki mu je diskurzivnost tuja, končni um o stvareh razmišlja s posamičnimi formalnimi pojmi, ki so med seboj postavljeni v temporalna in logična razmerja, so bolj ali manj popolni, na iste ali različne stvari gledajo z različnih zornih kotov.

Formalne pojme, ki se jih poslužuje končni um, skratka prežema diskurzivnost in neadekvatnost, ki sledi iz nje.<sup>223</sup> A naj bo neka vednost diskurzivna ali nediskurzivna, neadekvatna ali adekvatna, Caterus kot njen zadostni pogoj postavlja delovanje uma samega. Razlika je le v tem, da bo končni um proizvedel neadekvatno in delno, neskončni pa adekvatno in celovito idejo. Descartes takšno sklepanje odločno zavrne.

221 *Meditacije*, 1. odgovori, 128 (AT VII:103).

222 *Meditacije*, 1. odgovori, 121 (AT VII:93).

223 O neadekvatnosti naših idej več v poglavju 3.1.1.3. O njenem ontološkem temelju v poglavju 3.1.2.4.

Če bi kdo imel v umu idejo naprave, načrtovane s kar največjo umetelnostjo, bi se gotovo, po pravici lahko vprašali, kakšen je vzrok te ideje. Ne bo zadostovalo, če bo kdo rekel, da je njen vzrok um sam, kolikor je vzrok svoje dejavnosti; o tem namreč ni dvoma, vprašanje zadeva le vzrok predmetne umetelnosti [*artificii objectivi*], ki je v njej. Da namreč ta ideja vsebuje takšno predmetno umetelnost namesto druge, gre gotovo pripisati nekemu vzroku, in predmetna umetelnost je v odnosu do te ideje isto, kar je predmetna realnost v razmerju do ideje Boga.<sup>224</sup>

Predmetna realnost ideje mora biti očitno nekaj posebnega, da terja vzrok, ki ni um sam. Kaj? Na tej točki vemo le, da sta ideja in predmet zunaj uma očitno dve različni stvari, med katerima zelo verjetno teče realni razloček. Razloček je vsaj modalen, če motrimo eno od svojih lastnih modifikacij. Ne vidimo nobenega razloga, zakaj bi nekaj ontološko popolnoma različnega od stvari potrebovalo vzrok v teh stvareh, saj ne vemo, kakšno je razmerje med njima. A stvar je precej bolj zapletena, saj odnos med idejo in predmetom ni preprosto odnos čiste heterogenosti, kot se zdi na prvi pogled. Descartes, potem ko pokaže, da je Caterus zagrešil zamenjavo ideje in resnične stvari ter ves čas govoril o problemih, s katerimi se soočajo stvari zunaj uma, zaključi z naslednjo povedjo: »Jaz pa sem govoril o ideji, ki nikdar ni zunaj uma in v tem smislu 'biti predmetno' ne pomeni nič drugega, kot biti v umu na način, kot so predmeti navadno v umu.«<sup>225</sup> Kaj točno so predmeti, ki so na predmeten način v umu, in kaj pomeni, da so v umu na predmeten način? Poglejmo, kako Descartes nadaljuje.

Če bi tako kdo vprašal, kaj se na primer pripeti soncu zaradi tega, ker je predmetno v mojem umu, bi mu najbolje odgovoril, da se mu ne zgodi nič razen zunanjega poimenovanja, ker namreč zaključi umsko delovanje na način predmeta. Če pa bi se spraševali, kaj je ideja sonca, in bi se odgovor glasil, da je ideja sonca ta mišljena stvar, kolikor je predmetno v umu, tega ne bi nihče razumel v pomenu, da je ta [ideja] sonce samo, kolikor je nanj aplicirano to zunanje poimenovanje; in 'biti predmetno v umu' tu ne bo pomenilo zaključiti

---

224 *Meditacije*, 1. odgovori, 128 (AT VII:103–4).

225 *Meditacije*, 1. odgovori, 127 (AT VII:102).

delovanje uma na način predmeta, temveč biti v umu na način, kot je to običajno za predmete uma, tako da je ideja sonca pravzaprav samo sonce, ki obstaja v umu – ne sicer formalno kakor na nebu, ampak predmetno, torej na tisti način, kot so predmeti običajno v umu. Ta modus bivanja [*essendi modus*] pa je jasno mnogo manj popoln kakor modus bivanja, po katerem stvari obstajajo zunaj uma, zato pa še ni kar nič, kakor sem že napisal.<sup>226</sup>

Vidimo, da tisto, kar zaključi umsko delovanje na način predmeta, ni ideja sonca v smislu predmetnega pojma, ki je pri Caterusu postavljen kot notranji ter za izvedbo delovanja zadostni *terminus* delovanja uma. Kot *terminus* je določeno sonce zunaj ideje, ki je zaradi tega, ker je predmetno v umu, deležno zunanjšega poimenovanja. Prav tako pa vidimo, da o istem soncu istočasno govori kot o stvari, ki se ji zgodi zunanje poimenovanje in je torej lahko le resnična zunanja stvar, in kot o stvari, ki je predmetno v umu. Stvarem, ki so predmetno v umu, pa pravimo ideje. Smo torej priča določeni identiteti med stvarjo zunaj uma in idejo? Da in ne. Po eni strani gotovo ne, saj Descartes trdi, da ideja ni »sonce samo, kolikor je nanj aplicirano to zunanje poimenovanje«. <sup>227</sup> Odvisni del povedi je za odgovor ključen. Je pomensko identičen s sintagmo »zaključiti delovanje uma na način predmeta«, <sup>228</sup> ki jo najdemo v naslednji povedi in v prvi povedi citata. Sonce, kolikor je nanj aplicirano zunanje poimenovanje in ki zaključuje delovanje uma na način predmeta, je dejansko sonce. Ko je dojeto, samo zaključuje dejanje uma na način predmeta in je tako predmetno v umu. Biti predmetno v umu pa je zunanje poimenovanje dejanskih stvari zunaj uma. Dejanske stvari imajo formalno realnost. In sonce v ideji ne more obstajati kot formalna realnost, saj je edina formalna realnost idej ta, ki jo posedujejo kot dejanska delovanja mišljenja. Obstaja lahko le predmetno. Mar to pomeni, da gre za dve popolnoma heterogeni sonci, za notranji in zunanji predmet, kot govorijo nekateri? Ne. V tem primeru bolj težko pojasnimo, zakaj Descartes piše, da je »ideja sonca pravzaprav samo sonce [*sol ipse*], ki obstaja v umu«. <sup>229</sup> Frazo »samo sonce« si je težko razložiti, če ne postuliramo določene identitete med idejo in predmetom ideje. Kako torej združiti aspekt heterogenosti in

226 *Meditacije*, 1. odgovori, 127–28 (AT VII:102–3).

227 *Meditacije*, 1. odgovori, 127–28 (AT VII:102).

228 *Meditacije*, 1. odgovori, 127–28 (AT VII:102).

229 *Meditacije*, 1. odgovori, 128 (AT VII:102).



aspekt identitete? Možna rešitev je, da trdimo, da ima identična stvar lahko dva heterogena načina obstoja. In Descartes se res izraža na način, ki bi lahko impliciral takšno logiko. Trdi namreč, da sonce v umu ne obstaja »formalno kakor na nebu, ampak predmetno, torej na tisti način, kot so predmeti običajno v umu«. <sup>230</sup> Isto sonce, *sol ipse*, torej obstaja formalno na nebu in predmetno v umu. Tako ima ena in ista stvar dva različna modusa bivanja: predmetni modus bivanja, kolikor je v umu, in formalni modus bivanja, kolikor je dejansko stvar. In sodeč po tem tisto, kar ideja dojema ali predstavlja, torej ne more biti druga ideja, ampak stvar sama, ki je na predmeten način v umu. <sup>231</sup>

Takšne formulacije niso prisotne zgolj v *Prvih odgovorih*. Najdemo jih tudi na ključnem mestu v *Tretji meditaciji*. V njem so na dokaj ekspliciten način zastavljeni vsi problemi, s katerimi se sooča teorija, po kateri je možno, da ima ena stvar dva *modi essendi*.

Da pa vsebuje ta ideja to ali ono predmetno realnost in ne kake druge, mora to zares imeti od nekega vzroka, v katerem mora biti vsaj toliko formalne realnosti, kakor ima sama predmetne realnosti. Če namreč za primer postavimo, da je v ideji najti nekaj, česar ni bilo v njenem vzroku, tedaj ima to iz nič. Kakor je že nepopoln ta modus bivanja, na katerega je stvar po ideji predmetno v umu, vendar zagotovo ni nič in zato ne more izvirati iz nič.

Ker je realnost, ki jo opazujem v svojih idejah, zgolj predmetna, tudi ne smemo domnevati, da ni potrebno, da bi bila taista realnost [*eadem realitas*] formalno v vzrokih teh idej, temveč da zadošča, če je v njih le predmetno. Kajti kakor se ta predmetni modus bivanja ujema z idejami po njihovi lastni naravi [*iste modus essendi objectivus competit ideis ex ipsarum natura*], tako se formalni modus bivanja ujema z vzroki idej [*modus essendi formalis competit idearum causis*], vsaj s prvimi in poglavitnimi, po njihovi naravi. In četudi se nemara more ena ideja roditi iz druge, se to porajanje ne more nadaljevati v

<sup>230</sup> *Meditacije*, 1. odgovori, 128 (AT VII:102–103).

<sup>231</sup> Teza, da Descartes poseduje teorijo, ki med idejo in njenim predmetom postulira identiteto, ni tako redka. Najpodrobnejšo razlago takšne teze najdemo pri Clemensonu, *Descartes' Theory of Ideas*, 57–70. Gl. tudi Normore, »Meaning and Objective being«, 237; Lilly Alanen, »Sensory Ideas, Objective Reality, and Material Falsity«, v: *Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics*, ur. John Cottingham (Oxford: Oxford University Press, 1994), 232–34; Hoffman, »Descartes on Misrepresentation«, 365–66 in 370; Hoffman, »Direct Realism, Intentionality, and the Objective Being of Ideas«, 179.

neskončnost, temveč je treba priti do neke prve ideje, katere vzrok je kot arhetip, v katerem je formalno vsebovana vsa realnost, ki je v ideji zgolj predmetno. In tako mi je po naravni luči razvidno, da so ideje v meni kot nekakšne podobe, ki sicer lahko zaostajajo za popolnostjo stvari, od katerih so bile povzete, ne morejo pa vsebovati nič večjega ali popolnejšega.<sup>232</sup>

Na koncu prvega in drugega odstavka poda tezo, da je predmetni modus bivanja način bivanja, ki je manj popoln kot formalni modus bivanja, a kljub temu ni nič. Descartes piše, da je »nepopoln ta modus bivanja, na katerega je stvar po ideji predmetno v umu, vendar zagotovo ni nič«<sup>233</sup> ter da je »po naravni luči razvidno, da so ideje v meni kot nekakšne podobe, ki sicer lahko zaostajajo za popolnostjo stvari, od katerih so bile povzete«.<sup>234</sup> Da je predmetni modus bivanja deležen določene popolnosti, ki zaostaja za popolnostjo dejanskih stvari, prav tako trdi v *Prvih odgovorih*: »Ta modus bivanja pa je jasno mnogo manj popoln kakor modus bivanja, po katerem stvari obstajajo zunaj uma, zato pa še ni kar nič«.<sup>235</sup> Vprašanje po tem, kaj točno pomeni, da je ta modus bivanja manj popoln, zaenkrat pustimo ob strani. Poglejmo si sredino drugega odstavka, ki vzpostavi zelo pomembne povezave med različnimi pojmi. Vidimo, kako Descartes na tem mestu problem vzročnosti, ki sicer tvori jedro prvega odstavka, poveže s problemom identitete stvari, ki se kaže skozi več vrst realnosti. Stvari, s katerimi se predmetni modus bivanja ujema po njihovi naravi, so, kot smo že rekli, stvari, ki imajo predmetno realnost. Stvari, s katerimi se po njihovi naravi ujema formalni modus bivanja, so stvari, ki imajo formalno realnost. Te stvari so v določenih primerih, ne pa vedno, obenem vzroki idej. V primeru, da bi rekli le to, da formalne realnosti zunaj ali znotraj uma pogosto povzročajo predmetne realnosti znotraj uma, bi postavili le dva popolnoma heterogena elementa učinka in vzroka, ideje in stvari. A Descartes ne reče le tega, da formalna realnost povzroča predmetno. Trdi, da iz tega, da je »realnost, ki jo opazujem v svojih idejah, zgolj predmetna, tudi ne smemo domnevati, da ni potrebno, da bi bila taista realnost [*eadem realitas*] formalno v vzrokih teh idej, temveč da zadošča, če je v njih le predmetno«.<sup>236</sup> Realnost, ki jo najdemo v ideji

232 *Meditacije*, 3. meditacija, 59 (AT VII:41–42).

233 *Meditacije*, 3. meditacija, 59 (AT VII:41).

234 *Meditacije*, 3. meditacija, 59 (AT VII:42).

235 *Meditacije*, 1. odgovori, 128 (AT VII:102).

236 *Meditacije*, 3. meditacija, 59 (AT VII:41–42).

in stvari, ni zgolj enaka ali podobna, temveč taista, *eadem*.<sup>237</sup> Trdimo lahko, da je takšna lahko zgolj pod pogojem, da ne obstaja zgolj, kolikor je formalna ali predmetna, ampak kolikor je realnost *simpliciter*. Mesta, ki kažejo v smer takšne teze, najdemo v *Četrtri* in *Peti Meditaciji*.

V *Četrtri meditaciji* po tem, ko ugotovi, da zmota v pravem pomenu besede ali »formalna zmota« temelji na tem, da njegova volja sega dlje od njegovega uma, sklene, da se ne bo nikoli motil, če bo svoj pristanek dal le takrat, ko bo imel za to določen razlog v obliki jasnega in razločnega dojetanja.<sup>238</sup> Razlog, s katerim podkrepi svojo novo metodološko vodilo, formulira na zanimiv način: »Vsako jasno in razločno dojetanje je brez dvoma nekaj [*est aliquid*] in zatorej ne more izvirati iz nič, temveč ima nujno za povzročitelja Boga, tistega nadvse popolnega Boga, s katerim je varljivost nezdružljiva – in zato je nedvomno resnično.«<sup>239</sup> Ta *aliquid* je identičen z realnostjo, ker se formulacija njegovega vzročnega pogoja sklada s formulacijo vzročnega pogoja realnosti v *Tretji meditaciji*. Obe mesti kot temeljno premiso svojih argumentov postavljata aksiom, da nič ne izvira iz nič. Descartes o Bogu obenem govori kot o avtorju vse realnosti. Bolj zanimivo je vprašanje, kakšne vrste realnosti je *aliquid* *Četrte meditacije*, predmetne ali formalne? Glede na to, da obenem piše o jasnem in razločnem dojetanju, bi lahko sklepali, da gre za očiten primer predmetne realnosti. A Descartes ne specificira in menimo, da ne brez razloga. Razlog je najverjetneje analitična metoda, ki se je posluži v jedrnem besedilu *Meditacij*. Vemo, da se slednja drži specifičnega zaporedja, po katerem so najprej navedene tiste stvari, ki jih lahko prve odkrijemo. Descartes pa v *Tretji meditaciji* bivanje Boga dokaže na podlagi odkritja vzroka neskončne predmetne realnosti, ki je vsebovana v njegovi ideji Boga. Z dokazom Boga pade univerzalni razlog za dvom, ki sloni na hipotezi varljivega demona, in vsa jasna in razločna dojetanja bi lahko šteli za objektivno veljavna, če nam tega ne bi preprečeval nek dodaten, sicer šibkejši razlog za dvom, ki izhaja iz neizpodbitnega dejstva, da se včasih zmotimo. Če se lahko motimo, je torej nevarljivi Bog res nevarljiv? Descartes problem zmote razloži v *Četrtri meditaciji*, kjer pokaže, da smo si zanj krivi sami in ne Bog. Na koncu *Četrte meditacije* torej nimamo nobenega razloga več, da jasnim in razločnim dojetanjem ne bi verjeli. Kako je to povezano s problemom identitete realnosti? Če je naša

237 To izpostavi Clemenson, *Descartes' Theory of Ideas*, 60.

238 Več o jasnem in razločnem dojetanju v poglavju 3.1.

239 *Meditacije*, 4. meditacija, 83 (AT VII:62).

hipoteza pravilna in gre pri predmetni realnosti v ideji dejansko za realnost stvari, ki je v ideji prisotna na določen ontološko manj popoln način, lahko v skladu z zahtevami analitičnega reda razlogov to zatrdimo šele tedaj, ko popolnoma izničimo razloge za dvom v jasne in razločne ideje. Šele takrat bo identiteta realnosti vzpostavljena tudi v redu spoznanja, ki se ga drži analitični postopek *Meditacij*, in ne le v stvarnosti. Preden odpravimo razloge za dvom, dejansko vemo le to, da naše ideje vsebujejo predmetno realnost. Ker jim nismo smeli zaupati, nismo mogli reči, da je predmetna realnost idej obenem realnost stvari. Ko razlogi za dvom izginejo, vemo, da je predmetna realnost ideje realnost stvari. To pa se zgodi ravno na koncu *Četrte meditacije*, kjer Descartes brez vsake specifikacije o vrsti realnosti trdi, da je vsako »jasno in razločno dojetanje [...] brez dvoma nekaj [*est aliquid*] in zatorej ne more izvirati iz nič«. <sup>240</sup>

Takšno interpretacijo morda potrjuje formulacija, ki jo med izpeljevanjem ontološkega dokaza najdemo v *Peti meditaciji*. Descartes si postavi očitek, da je s tem, ko je iz ideje Boga kot popolnega bitja izpeljal, da Bog nujno biva, stvarnosti arbitrarno vsilil zakonitosti lastne subjektivnosti. Njegov odgovor pokaže, da to ne drži, saj je sam izpeljal le tisto, kar je od njega terjala določena prisila, ki ni le prisila ideje, temveč prisila stvari, ki je v ideji prisotna.

Iz tega, da ne morem misliti gore brez doline, ne sledi, da kje obstaja gora in dolina, temveč samo, da gore in doline ni mogoče ločiti drugo od druge, pa če obstajata ali ne. Toda iz tega, da morem misliti Boga samo kot obstoječega, sledi, da je obstoj neločljiv od Boga in da zatorej Bog v resnici obstaja, ne zato, ker bi moja misel to povzročila ali sploh kaki stvari naložila neko nujnost, temveč nasprotno zato, ker me nujnost te stvari, namreč božjega obstoja, determinira, da to mislim [*quia ipsius rei, nempe existentiae Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum*]. Zakaj ni mi dano na prosto izbiro, da bi mislil Boga brez obstoja (se pravi nadvse popolno bitje brez najvišje popolnosti), kakor mi je dovoljeno, da si predstavljam konja s krili ali brez kril. <sup>241</sup>

<sup>240</sup> *Meditacije*, 4. meditacija, 83 (AT VII:62).

<sup>241</sup> *Meditacije*, 5. meditacija, 89 (AT VII:66–67).

Ne reče, da ga je k sklepu, da Bog biva, prisilila nujnost njegove ideje, temveč da ga je k tej misli determinirala kar nujnost stvari same. To pa se zgodi ravno v *Peti meditaciji*, ki nastopi neposredno po tem, ko je dokazal, da lahko popolnoma zaupa jasnim in različnim idejam ali dojetjem.<sup>242</sup> Malo pred tem, ko zatrdi, da mu sklepa o nujnosti božjega obstoja ne zapoveduje njegova misel, temveč nujnost stvari same, se eksplicitno spomni rezultata *Četrte meditacije*: »Vse te lastnosti [geometrijskih likov] so nedvomno resnične, saj jih spoznavam jasno, in zatorej so nekaj, ne pa prazen nič [*aliquid sunt, non merum nihil*]. Zakaj jasno je, da tisto, kar je resnično, tudi je nekaj [*est esse aliquid*].«<sup>243</sup> Sami smo trdili, da to implicira, da lahko njihovo predmetno realnost obravnava kot realnost stvari. Trditev, da ga je k določenemu sklepu prisilila sama nujnost stvari, lahko zaradi tega beremo v skladu s tezo, da je ena in ista realnost ali stvar res lahko prisotna na različne načine.

Da je realnost v vzroku ideje in ideji ista realnost, navsezadnje pokaže mreža pojmov, ki postane razvidna, ko si skupaj pogledamo nekatere definicije in aksiome iz *Argumentov*. Gre najprej za definiciji predmetne realnosti in formalnega ter eminentnega vsebovanja.

3. S »predmetno realnostjo ideje« razumem bitnost stvari [*entitatem rei*], ki jo ideja predstavlja, kolikor je v ideji; na isti način lahko govorimo tudi o predmetni popolnosti, predmetni umetelnosti itn. Zakaj vse, kar dojemamo, kakor da je v predmetih idej [*in idearum obectis*], je predmetno v idejah samih.

4. O tem pravimo, da je v predmetih idej [*in idearum obectis*] formalno, kadar je v njih takšno, kakršno dojemamo, in da je v njih eminentno, če v njih sicer ni ravno takšno, je pa tako veliko, da to lahko nadomešča.<sup>244</sup>

Ter nato aksiom vzročnosti in aksiom vzročne pogojenosti idej.

4. Vsa realnost oziroma popolnost, ki je v neki stvari, je formalno ali eminentno v njenem prvem in adekvatnem vzroku.

<sup>242</sup> To kaže tudi na to, da obstaja velika verjetnost, da sta dojetanje in ideja eno in isto.

<sup>243</sup> *Meditacije*, 5. meditacija, 87 (AT VII:65).

<sup>244</sup> *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:161).

5. Iz tega izhaja tudi, da potrebuje predmetna realnost naših idej vzrok, v katerem ta ista realnost [*in qua eadem ipsa realitas*] ni vsebovana le predmetno, ampak tudi formalno ali eminentno.<sup>245</sup>

V definicijah predmetno realnost najprej opredeli kot *entitas* predstavljene stvari. Ker je predstavljena stvar sinonim za predmet ideje, bi lahko že od tod sklepali, da je ista realnost prisotna tako v ideji kot v njenem predmetu. Poleg tega je iz naslednje definicije jasno razvidno, da kot predmet ideje razume ideji zunanjo stvar, saj v nasprotnem primeru ne bi bilo smiselno, da bi pisal, da so stvari, ki so v idejah predmetno, v njihovih predmetih formalno ali eminentno. Nekaj je lahko prisotno v sebi le tako, kot je prisotno v sebi. Aksioma to samo potrdira. Predmet, ki formalno ali eminentno vsebuje neko popolnost ali realnost, je najprej določen kot vzrok. Takoj zatem je glede vzroka predmetne realnosti idej zapisano ne le, da vsebuje enako realnost na formalen ali eminenten način, temveč da je v njem »ta ista realnost [*eadem ipsa realitas*]«,<sup>246</sup> ki je v ideji predmetno. Descartes tako konsistentno trdi, da je predmetna realnost ideje na nek način identična z realnostjo dejanske stvari.

#### 2.2.2.2 Sholastični temelji teze o identiteti realnosti

Ampak kaj dejansko pomeni, da ima ena in ista stvar dva *modi essendi*? Takšne formulacije so za nas neobičajne, saj nismo navajeni, da na podlagi mišljenja o neki stvari sklepamo, da je ta stvar kakorkoli v nas. Tako kot Caterusa nas nedvomno čudi že to, da Descartes trdi, da ideje posedujejo neko specifično vrsto realnosti, ki terja vzrok, ki ga v določenih primerih ni mogoče postaviti znotraj našega mišljenja. Zato bi lahko menili, da gre morda le za obliko izražanja, ki se je na konsistenten način, da bi opisal določen psihološki pojav, Descartes najprej posluži v *Tretji meditaciji*, nato v soočenju s Caterusovimi sholastičnimi ugovori in nazadnje, kot bomo videli v poglavju o materialni lažnosti, še v odgovorih Arnauldovim *Četrtem ugovorom*. A teza, po kateri ima ista stvar lahko dva različna modusa bivanja, v kontekstu misli 17. stoletja ni tako nenavadna, kot se zdi sodobnemu bralcu. Njena ukoreninjenost v sholastični tradiciji je zlahka razvidna. Akvinski umevanje spremenljivih ter gibljivih teles na primer pojasnjuje s trditvijo, da »um prejme materialne in gibljive podobe teles nematerialno in negiblivo [*immaterialiter et immobiliter*],

<sup>245</sup> *Meditacije*, 2. odgovori, 167 (AT VII:165).

<sup>246</sup> *Meditacije*, 2. odgovori, 167 (AT VII:165).

v skladu s svojim načinom: prejeto je namreč v prejemniku v skladu z načinom prejemnika.«<sup>247</sup> Seveda je od Tomaževe do Descartesove koncepcije kar nekaj korakov. Descartesovo koncepcijo je treba ločiti od hilemorfične koncepcije narave in trditi, da v umu na nematerialen način ni prisotna le forma spoznanega predmeta, temveč spoznani predmet sam. Poleg tega moramo zavreči za Descartesovo mehanicistično koncepcijo sveta popolnoma nesprejemljivo teorijo *species in medio*. A teorijo *species in medio* lahko zlahka zavrnilo in ohranimo *species* znotraj uma.<sup>248</sup> Če besedo *immaterialiter*, s katero Akvinski opiše način, v skladu s katerim je forma čutnih stvari sprejeta v spoznavajočem, zamenjamo z besedo »predmetno«, bomo soočeni s formulacijami, ki so zelo podobne Descartesovim.

Takšno sklepanje je v komentarju *Razprave o metodi* kategorično zavrnil Gilson.<sup>249</sup> Za vsakega od glavnih pojmov kartezijanske teorije idej je trdil, da kot termin sicer nedvomno izvira iz sholastike, a je *novum* na ravni konceptualnih implikacij. Gilsonov argument temelji predvsem na tezi, da je Descartesovo razumevanje predmetne realnosti kot realnosti v ontičnem smislu v nasprotju s sholastičnim povezovanjem *esse objectivum* z *entia rationis*. Tudi v tem primeru najprej zapiše, da je terminologija, ki se je Descartes poslužuje, nedvomno sholastična: »Sholastični izvor izraza 'predmetna realnost' je evidenten. [...] Sholastična je prav tako razlika med pojmom, razumljenim v oziru na njegovo realnost samo kot dejanje misli, in pojmom, razumljenim v oziru na njegovo predmetno funkcijo, tj. predstavljanje predmeta.«<sup>250</sup> A takoj zatem precizira, da je sholastična le terminologija, medtem ko smo na konceptualni ravni soočeni z novostjo. Piše, da se ne

smemo pustiti zapeljati sholastičnemu značaju terminologije, saj koncepcija, ki jo skriva, ni sholastična. V sholastiki »predmetna bit« [*l'être objectif*] ni realno bitje [*un être réel*], temveč bitje razuma [*un être de raison*]; torej ni potrebe po posebnem vzroku, da se jo pojasni. V kartezijanstvu je predmetna bit manjša bit [*être moindre*]

247 *Summa theologiae*, 1. del, 84. vprašanje, 1. člen, glavni odgovor (ST XII:8–11).

248 Gl. npr. Clemenson, *Descartes' Theory of Ideas*, 33; Hofman, »Descartes on Misrepresentation«, 370.

249 Poleg komentarja *Razprave* gl. tudi Étienne Gilson, *Index-scholastico-cartesien* (Pariz: J. Vrin, 1979).

250 Gilson, komentar k *Discourse de la méthode*, 321.

kot dejanska bit stvari [*l'être actuel de la chose*], a kljub temu realno bitje in posledično potrebuje vzrok svojega obstoja.<sup>251</sup>

Gilson trdi, da je predmetna realnost za sholastike, med katere vključuje Caterusa, bitje razuma (*ens rationis* ali *être de raison*). Videli pa smo, da je Caterus o predmetni biti trdil naslednje: »Če pa nič pomeni nek izmislek, kar se navadno imenuje bitje razuma, potem ta modus bivanja ni nič, ampak nekaj realnega, ker se razločno pojmuje.«<sup>252</sup> Trditvi je mogoče uskladiti, ker termin *ens rationis* v sholastiki in zgodnji moderni filozofiji označuje stvari, ki izven uma ne morejo obstajati takšne, kot jih dojemamo. Če Caterus o določenih pojmih res trdi, da niso bitja razuma, je to zato, ker predstavljajo stvari, ki bi lahko obstajale (na primer matematične like). Neka stvar pa ne more obstajati, bodisi zato, ker je njena ideja preprosto protislovna, tj. ker je izmislek, bodisi ker je predstavljena stvar abstrahirana od določenega atributa, ki je za njen obstoj zunaj uma bistven. Gilsonova raba pojma bitja razuma pa implicira tezo, da predmetna realnost ter predmetni pojem nista nič izven formalne realnosti delovanja in torej ne potrebujeta specifičnega vzroka bivanja. Realnost predmetne realnosti je realnost delovanja duha. Da je predmetni pojem pri sholastikih le *ens rationis*, trdi, ker v njihovih očeh med njim in formalnim pojmom ni več kot trivialnega razumskega razločka. Gilson pojasni, da je z

vidika Šole realnost kamen; moj um je realnost; dejanje, preko katerega pojmujem ta kamen, je realnost. A če imam čutno formo kamna in moj um, ki se je polasti, da jo naredi inteligibilno, bo veljalo po sebi, da bo pojem kamna predstavljal ta kamen. Med realnostjo forme predmeta in realnostjo dejanja, s katerim jo mislim, torej ni nobene realnosti moje reprezentacije.<sup>253</sup>

Predmetna realnost je *ens rationis*, ker je za svoj obstoj popolnoma odvisna od realnosti delovanja uma. Kot posebna bitnost je le produkt določene abstrakcije, ki jo izvedemo na delovanju uma, ki ga predhodno vzamemo za predmet samostojnega delovanja umevanja. Če je prisotno delovanje uma, je prisotna tudi predmetna realnost, in če ni delovanja uma, ni predmetne realnosti. Kolikor

251 Gilson, 321.

252 *Meditacije*, 1. ugovori, 121 (AT VII:94).

253 Gilson, komentar k *Discourse de la méthode*, 322.



je res, da to velja tudi za Descartesove ideje, pa njihova predmetna realnost kljub temu terja vzrok zunaj ideje, medtem ko Caterus kot edini vzrok ideje postavi um, ki je bodisi končen bodisi neskončen. Ker predmetna realnost po Descartesu očitno ni *ens rationis*, saj terja lasten vzrok, in posledično ni bitnost, ki bi se jo dalo popolnoma reducirati na realnost formalnega pojma, Gilson in še marsikdo drug sklene, da je edini način, da se ohrani njen specifični *entitas*, v tem, da se jo opredeli kot *res cogitata* ali neposredni predmet dojetanja, ki se delovanju dojetanja upira, kot se kamen upre nogi, ki brčne vanj. Sami se s takšno razlago odpornosti predmetne realnosti ne strinjamo, a več o tem kasneje.

Gilson torej trdi, da predmetna realnost ni *ens rationis*, kar pomeni, da ima neko notranjo subsistenco, ki terja posebno vrsto vzroka zunaj uma. Obenem trdi, da takšna koncepcija nima nobenega mesta v sholastični filozofiji. Razlog takšne teze je v tem, da je Gilson s sholastiko razumel tomistično doktrino. Danes vemo, da je bila ta redukcija sholastične filozofije na tomizem neupravičena. Tomisti predvsem niso bili edini, ki so predmetno realnost razumeli kot *ens rationis*. Isto bi lahko prav tako trdili za tiste, ki so se napajali v misli Vilijema iz Ockhama. Caterus bi bil tako lahko ockhamovec, kar nekateri dejansko tudi trdijo.<sup>254</sup> Kar pa se tiče Descartesa, se praktično vsa besedila, ki primerjajo njegove pojme s sholastičnimi, strinjajo s tezo, ki jo je prvi kot kritiko Gilsona postavil Roland Dalbiez, da se Descartesova teorija predmetne realnosti v veliki meri osnuje na prvinah, ki izhajajo iz Skotove misli.<sup>255</sup> Ta je med dejansko bit (*esse subjectivum*), ki se v Descartesovem sistemu pojavlja pod imenom formalne realnosti, ter ničnost *entia rationis*, postavil vrsto biti, ki ji je rekel *esse cognitum*, *esse objectivum* ali *esse diminutum*. Če se *esse reale* ujema z dejansko obstoječimi stvarmi, medtem ko so *entia rationis* tiste stvari, ki ne morejo bivati v naravi, kot so v našem dojetanju, je ta nova bit manj popolna (*esse diminutum*) kot dejanska bit, a kljub temu bit. Pripada predmetom, kolikor so predmet spoznanja (*esse cognitum*).

Duns Scot tako trdi, da »inteligibilni svet ni nič drugega kot zunanji svet, kolikor je predmetno [*objective*] v tem, da je spoznan [*in esse cognito*] v božjem duhu«.<sup>256</sup> Ta *esse cognitum* je zoperstavljen modusu bivanja, ki ga

254 Takšno tezo najdemo v Laurence Renault, »La réalité objective dans les *Premières Objections aux Méditations Métaphysiques*: Ockham Contre Descartes«, *Revue de Métaphysique et de Morale* 1 (januar–marec 2000): 29–38.

255 Dalbiez, »Les sources scolastiques de la théorie Cartésienne de l'être objectif«, 464–72.

256 Duns Scot v Nadler, *Arnauld and The Cartesian Philosophy of Ideas*, 149.

imajo dejanske stvari. Skot tako trdi: »Bit v duhu [*esse in anima*] je drugačna od vse biti zunaj duše [*esse extra animam*]. Iz tega, da ima nekaj šibkejšo bit v duši [*esse diminutum*], ne sledi, da ima torej dejansko bit [*esse simpliciter*].«<sup>257</sup> Večkrat smo že navedli Descartesovo trditev iz *Tretje meditacije*, da je »nepopoln ta modus bivanja, na katerega je stvar po ideji predmetno v umu, vendar zagotovo ni nič.«<sup>258</sup> Kot smo rekli, v *Prvih odgovorih* tezo ponovi in piše, da kljub temu, da je predmetni modus bivanja »mnogo manj popoln [*imperfectior est*] kakor modus bivanja, po katerem stvari obstajajo zunaj uma, zato [...] še ni kar nič.«<sup>259</sup> Predmetni modus bivanja je torej modus bivanja, ki je manj realen, kot ga imajo dejanske stvari, s katerimi se ujema formalni modus bivanja, a kljub temu ni preprost nič, ki pripada bitjem razuma. Je, kot pravi Skot, *esse diminutum* ali šibkejša bit. V Descartesovi teoriji idej so torej prisotni skotistični elementi. Ker Descartes Skota nikoli ne omenja, je moral njegove prvine sprejeti od avtorjev jezuitskih učbenikov filozofije na La Flèche in verjetno od Suáreza. Clemenson v besedilih jezuitskih filozofov pokaže, kako so poleg tega, da so uveljavili številne metafizične razločke med realnim in razločkom razuma, prav tako kot Skot obenem govorili o šibkejši biti ter o tem, da ima lahko isti predmet tako dejansko bit (*esse reale*) kot intencionalno bit (*esse intentionale*). Njihovih tez ne bomo posebej obravnavali. Dovolj je, da smo pokazali, da je imela Descartesova koncepcija identitete predmeta v dveh različnih modusih bivanja vplivne sholastične temelje.<sup>260</sup>

### 2.2.2.3 Reprezentacija kot numerična identiteta med idejo in predmetom ideje

Preostane nam, da dokončno opredelimo lastnosti identitete dveh vrst realnosti in nato pregledamo konceptualne posledice, ki jih ima teza o identiteti dveh različnih vrst realnosti na obliko rešitve problema narave idej. Jasna identifikacija vrste teorije dojemanja, ki je prisotna v Descartesovih besedilih, bo dokončno izolirala podproblem, ki ga je treba razrešiti, da bo narava idej dokončno določena. Za začetek se moramo vprašati, kako se teza o identiteti med referentom predmetnega pomena besede »ideja« in predmetom ideje umesti v sistem ontoloških razločkov, ki smo ga vzpostavili na začetku poglavja o naravi idej?

<sup>257</sup> Duns Skot v Nadler, 150.

<sup>258</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 59 (AT VII:41).

<sup>259</sup> *Meditacije*, 1. odgovori, 128 (AT VII:103).

<sup>260</sup> Gl. Clemenson, *Descartes' Theory of Ideas*, 47–56.

Dobro vstopno točko v naš problem predstavlja dilema, ki jo zastavi Michael Ayers. Piše, da lahko trditev o dvoumnosti besede »ideja« bodisi pomeni,

da obstaja ena stvar, predstavljajoči modus misli, ki je lahko obravnavana na dva različna načina, ali da obstajata dve različni stvari, predstavljajoči modus mišljenja in predmet mišljenja, kolikor je predstavljen, pri čemer je vsak izmed njiju lahko imenovan »ideja«. Mar s tem, ko govorimo o »sonc[u], ki obstaja v umu«, govorimo le o misli ali govorimo o soncu, kolikor je v odnosu do misli? Vprašanje je mogoče zastaviti na naslednji način. Kateri razloček je zgolj razumski in kateri realni: (1) razloček med idejo kot modusom mišljenja in idejo kot intencionalnim predmetom misli ali (2) razloček med zadnjim (tj. stvarjo, kot obstaja v duhu) in dejanskim predmetom (stvarjo, kot obstaja v dejanskosti)? Zdi se, da v skladu z običajnimi realističnimi predpostavkami ne more obstajati ena stvar, ideja, ki je istočasno realno identična z modusom mišljenja in realnim predmetom.<sup>261</sup>

Dilemo predstavi kot absolutno. Bodisi je ideja misel z dvema aspektoma, izmed katerih je en intencionalni ali notranji predmet, ali pa sta z besedo ideja označena tako misel kot vnanji predmet. Pripomnimo, da smo sami pogosto uporabljali podobne formulacije, ko smo se spraševali, če je referent predmetnega pomena besede »ideja« notranji (ali intencionalni) predmet, na katerega je naperjeno delovanje dojemanja, ali intencionalna struktura delovanja dojemanja, ki delovanje usmerja proti vnanjim predmetom. A videli bomo, da se naša formulacija problema v celoti umesti znotraj prvega pola Ayersove dileme, ki med idejo in intencionalni predmet postavlja le razloček razuma. A zaenkrat ostanimo pri Ayersovi dilemi. V primeru, da izberemo drugo pot, po Ayersu pridemo do zelo stroge oblike neposrednega realizma, ki je, kot bomo videli, v skladu z njegovo konceptualizacijo možnih permutacij znotraj sistema ontoloških identitet in razločkov tudi edina možna oblika neposrednega realizma. Beseda »ideja« bo v skladu s takšnim razumevanjem označevala tako delovanje kot vnanji predmet. V primeru, da jo bomo zagovarjali, bomo soočeni s problemi, ki sledijo iz neobstoja vnanjega predmeta, ki naj bi zaključil delovanje uma, ter problemom neskladja med različnimi pojmovanji dejanskega predmeta in njegovo nasebno identičnostjo.

---

<sup>261</sup> Ayers, »Ideas and Objective Being«, 1067.

Vemo, da tovrstni neposredni realizem ni Descartesova izbira, saj je ideja po njem vedno notranja umu spoznavajočega, tj. predmetna realnost je notranje poimenovanje ideje. Posledično je med dvema idejama, če obe pripadata istemu subjektu, največ modalni razloček, pa še to le v primeru, da govorimo o idejah popolnoma različnih stvari. Med delovanjem mišljenja in njegovim intencionalnim predmetom je zato le razloček razuma, medtem ko je razloček med intencionalnim predmetom kot terminusom delovanja in vnanjim predmetom pogosto realni razloček.<sup>262</sup> Ker je intencionalni predmet notranji ter zadostni terminus delovanja, v takšni konceptiji ne naletimo na probleme, s katerimi se sooča stroga oblika neposrednega realizma. Težava takšne konceptije je po Ayersu v tem, da onemogoči vsak neposreden stik s stvarnostjo. Edina možna alternativa najstrožji obliki neposrednega realizma je tako najstrožja oblika reprezentacionalizma.

Če govorimo o mišljenem soncu, govorimo enostavno o misli sami, tako da ji damo specifično vsebino, usmerjenost ali »formo« [ *content*, *direction*, »*form*« ]. Na žalost se zdi, da iz tega sledi, da ne morem (neposredno) misliti o dejanskem soncu (ali o dejanskem Bogu!). Vendar takšni problemi za Descartesov prikaz ne nastopijo vsled tega, ker je med dejanje mišljenja in zunanji predmet postavil tretjo stvar, idejo. Gre le za to, da je, soočen s tradicionalno nalogo ontološke umestitve intencionalnega predmeta, slednjega zaradi verodostojnih razlogov raje zvedel na dejanje mišljenja kot na dejanski predmet.<sup>263</sup>

Do konca poglavja se bo pokazalo, da ima takšna interpretacija številne težave. Začnimo z dvema opazkama. Prva se navezuje na določitev pogojev neposrednega realizma. Mislimo, da je konceptija neposrednega realizma, ki je implicirana v Ayersovem besedilu, veliko prestroga in nazadnje trivialna. Ker prisotnost reprezentacionalističnih problemov v poljubni teoriji izpelje od tod, da delovanju mišljenja, kot ga ta teorija pojmuje, »damo specifično vsebino, usmerjenost ali 'formo'«,<sup>264</sup> lahko sklenemo, da Ayers kot pogoj neposrednega realizma poljubne teorije postavlja, da delovanje mišljenja, s katero dostopamo

262 Izjemo predstavljajo predmeti ideje, ki so sami delovanja mišljenja. V tem primeru je razloček bodisi razumski bodisi modalen. To bo postalo jasno v poglavju 2.3, ki bo zaključilo poglavje o naravi idej.

263 Ayers, 1068.

264 Ayers.

do vnanjih stvari, ne sme imeti nobenega notranjega momenta, ki na vsebinski način prispeva k spoznanju. In ko trdimo »nobenega«, mislimo absolutno resno. Vsebinski moment je ali ontične ali semantične narave. Vsaka ontično ustrojena stvar je realnost, ki ni popolnoma zvedljiva na drugo realnost in posledično terja lastne vzročne pogoje. Takšna je predmetna realnost, kolikor zaradi lastne vzročne pogojenosti ni popolnoma zvedljiva na formalni pojem. Semantičen značaj pa implicira le, da ima ideja določen notranji vsebinski moment, ki je popolnoma zvedljiv na formani pojem in posledično ne potrebuje lastnega vzroka.<sup>265</sup> Sami menimo, da iz Ayersove opredelitve ni mogoče razbrati, da bi sam med notranjimi vsebinskimi momenti ideje razlikoval med tistimi ontične in tistimi zgolj semantične vrste, ter da bi sam posebno težo pri odločanju, ali je neka poljubna teorija reprezentacionalistična, polagal na to, ali je idejam notranji vsebinski moment ontičnega ali semantičnega značaja. Piše namreč le, da je Descartes zadel ob tipične reprezentacionalistične težave, ker je, »soočен s tradicionalno nalogo ontološke umestitve intencionalnega predmeta, slednjega zaradi verodostojnih razlogov raje zvedel na dejanje mišljenja kot na dejanski predmet«.<sup>266</sup> Če ima delovanje spoznavno vsebino, torej dobimo reprezentacionalizem. Da poljubna teorija dojetanja sodi med neposredno realistične teorije, morajo vsebinsko funkcijo v celoti izvajati vnanji predmeti. Od tod sledi več težav.

Zdi se, da bi v skladu z Ayersovo izjemno strogo opredelitvijo pogojev neposrednega realizma še tako majhna delitev vlog v oblikovanju vsebine dojetanja med idejo in vnanjim predmetom že takoj implicirala reprezentacionalizem. Vnanji predmet je lahko le totalni vzrok vsebine. Ni mogoče, da govorimo o delnih vzrokih. Posledično bi takšna kategorizacija poljubne teorije sledila neodvisno od tega, ali bi o dejavniku, ki omogoča vsebinski doprinos ideje, govorili kot o strukturi, formi ali predmetu ideje. Sami menimo, da je takšno sklepanje zavajajoče, saj lahko formulacije, kot so »predmet ideje«, »usmerjenost ideje«, »forma ideje«, implicirajo popolnoma različne oblike strukturiranosti ideje. Ayersova premila opredelitev pogojev reprezentacionalizma tako zakrije njihove različne posledice za konceptualizacijo narave idej. To ne bi bil problem, če bi tudi sami, tako kot Ayers, menili, da teorija narave idej in teorija dojetanja nikakor ne vplivata druga na drugo, od koder bi sledilo, da običajni reprezentacionalistični »problemi za Descartesov prikaz ne nastopijo, ker je med

265 Terminološko dvojico si sposojamo Yoltona, *Perceptual Acquaintance*, 34–38.

266 Ayers, »Ideas and Objective Being«, 1068.

dejanje mišljenja in zunanji predmet postavil tretjo stvar, idejo«. <sup>267</sup> A ker sami menimo, da različne opredelitve narave ideje implicirajo prisotnost različnih teorij dojetanja, odsotnost ali prisotnost ideje, opredeljene kot *tertium quid*, ni nepomebna. Kot smo rekli, naša formulacija dileme na prvi pogled močno spominja na Ayersovo. Tudi nas je zanimalo, ali gre pri referentu predmetnega pomena besede »ideja« za predmet, na katerega je usmerjeno delovanje uma in moramo torej govoriti o dveh stvareh, ali za določen aspekt delovanja, ki delovanje uma neposredno usmeri proti vnanjim predmetom. A za razliko od Ayersa se je naša opozicija v celoti umestila znotraj reprezentacionalističnega pola njegove dileme, po katerem je med idejo kot delovanjem in idejo kot intencionalnim aspektom le razloček razuma. Obenem smo rekli, da lahko ta razumski razloček pojmujeemo kot odnos med predstavljajočim delovanjem in njegovo intencionalno strukturo ali kot odnos med delovanjem in njegovim intencionalnim predmetom, od koder sledi, da terminov, kot so vsebina, usmeritev in forma, če nas zanima problem narave idej, ne bi smeli zvajati na enotno kategorijo intencionalnega predmeta. Kakor da lahko o odnosu med idejo in njeno vsebino (*content*) mislimo le kot o odnosu med delovanjem in njegovim intencionalnim predmetom, ki je določen kot *terminus* delovanja. Zakaj je to pomembno za teorijo dojetanja?

Intencionalni predmet je v teorijah, ki ga postulirajo, vedno tisto, na kar je delovanje neposredno usmerjeno, da lahko prek njega dostopa do vnanjega predmeta. Tudi če ima sam intencionalni predmet zaradi določenih teoretskih razlogov neposreden dostop do vnanjega predmeta, je sam še vedno notranji predmet delovanja dojetanja in tako tisto, kar je v resnici neposredno dojeta. To se ne zgodi, če je termin »intencionalni predmet« zgolj način govorjenja o tem, da ima delovanje intencionalno strukturo, ki ga prežema in usmerja proti vnanjosti. To tako ni usmerjeno na notranji predmet, temveč je zaradi intencionalne vsebinske strukture usmerjeno iz sebe navzven. Če naša opredelitev reprezentacionalizma ni popolnoma trivialna in pogojev reprezentacionalističnega statusa poljubne teorije ne polagamo v trivialno dejstvo, da ta teorija trdi, da imajo ideje neko vsebino, ki je neodvisna od vnanjih dražljajev, takoj uvidimo, da je med opisanimi teorijama dojetanja več kot očitna razlika ter da eno izmed njiju dosti lažje označimo za teorijo neposrednega realizma kot drugo. Ayersove formulacije takšno razliko popolnoma zakrijejo. Še več, menimo, da s tem, ko postulacijo notranje vsebine idej razglasi za neizpodbiten

---

267 Ayers, 1068.

znak reprezentacionalizma, problem intencionalnosti zameša s problemom izvora idej. Kolikor so namreč ideje vrojene, morajo imeti določen distinktiven moment, ki učinkuje na vsebino spoznanja in ni odvisen od vnanjih dražljajev. Če o vrojenih idejah govorimo kot zgolj o popolnoma vsebinsko izpraznjeni in popolnoma neusmerjeni sposobnosti mišljenja, ne povemo ničesar drugega, kot če bi tako kot Aristotel, Akvinski, Locke in drugi empiristi rekli, da je naša duša *tabula rasa* ali čista zmožnost, ki je lahko uobličena na neskončno možnih načinov, ki so odvisni od vnanjih dražljajev. Prisotnost vrojenih idej tako v skladu z Ayersovimi pogoji nujno implicira reprezentacionalizem. Vendar pa bi moral biti problem intencionalnosti rešen neodvisno od tega, od kod ideje prihajajo. Zakaj nas ne bi na primer Bog ob tem, ko nas je ustvaril, obdaril z določenimi idejami ali s sposobnostjo, da oblikujemo specifične vsebinsko zapolnjene ideje, ki neposredno dojemajo stvari same?<sup>268</sup>

Druga opazka se vrti okrog izčrpnega seznama možnih ontoloških razložkov in identitet. Obravnava tega problema bo pokazala, da v Descartesovem sistemu ni strogega reprezentacionalizma, temveč ena od dveh oblik neposrednega realizma. Odgovor na to, katera oblika prevlada, pa je odvisen od tega, kako bomo dokončno opredelili naravo idej. Sami smo doslej, na podlagi Descartesovih besedil, navedli realni in modalni razložek ter razložek razuma. Sam v besedilih ne omenja nobenega drugega. Vse, kar o razložkih zapiše po *Principih filozofije*, je, da v pismu neznanemu korespondentu razumski razložek imenuje tudi formalni razložek ter ga kot razložek utemeljenega razuma razmeji od popolnoma trivialnega razložka med dvema vsebinsko identičnima poimenovanjema nasebno popolnoma identične stvari. Res je, da kolikor o problemih narave idej in teoriji dojetanja razmišljamo tako, da ta seznam razumemo kot izčrpen, Ayersovim tezam ne moremo pretirano ugovarjati. Če je »sámo sonce, ki obstaja v umu«,<sup>269</sup> ideja, je prav tako nujno modus duha. Med modusom duha in soncem na nebu pa je lahko le realni razložek. Zato razložek med predmetnim in dejanskim soncem ne more biti niti modalen niti razumski. Modalni razložek namreč predpostavlja isto substanco in s tem realno identiteto, razložek razuma pa razen v najbolj splošnih primerih (na primer substanca in njen posebni atribut) implicira celo modalno identiteto. Zdi se, da branje formulacij, kot je »Ideja sonca je sonce sámo«, na način teze identitete stvari, s katero se istočasno ujemata dva različna modusa bivanja,

268 V poglavjih 4.2. in 4.3. bomo pokazali, da je takšna ravno Descartesova teza.

269 *Meditacije*, 1. odgovori, 128 (AT VII:102).

torej nima nobenega smisla. Kako bi lahko bili namreč dve realno različni stvari kakorkoli identični? Vsaj »v skladu z običajnimi realističnimi predpostavkami«<sup>270</sup> težje; potrebovali bi namreč vrsto identitete, ki se ohranja celo onkraj realnega razločka.

Praktično noben izmed interpretov, ki poda tezo identitete, se ne ukvarja s tem, da bi obliko ontološke identitete, ki lahko teče celo čez dve realno različni stvari, poimenoval s specifičnim imenom. Zadošča jim, da trdijo, da se Ayers moti, saj je pri Descartesu prisotna sholastična koncepcija intencionalnosti, ki implicira višjo identiteto ideje in njenega predmeta. Clemenson je izjema, ki koncept identitete, ki je na delu, tudi poimenuje. Njegov odgovor spet lahko prikažemo kot popravek določene Ayersove napake. Slednji nazadnje trdi, da »Spinoza poskuša napraviti ravno tisto, kar je bilo zgoraj opisano kot evidentno nemogoče, tj. koherentno teorijo, po kateri so realni predmet, intencionalni predmet in modus misli resnično identični med seboj in razlikovani zgolj z razločkom razuma«.<sup>271</sup> To preprosto ni res. Spinoza razloček razuma, tako v zgodnji *Razpravi o izboljšavi uma* kot v poznejši *Etiki*, postavi zgolj v primeru razlike med idejo in idejo ideje.<sup>272</sup> Realni identiteti med idejo in njenim predmetom smo priča le v tem primeru. Ideja je v skladu s Spinozovo teorijo substance modus neskončnega atributa mišljenja, ki je eden izmed neskončnega števila neskončnih atributov Boga, ki je edina substanca. Med atributi kot stvarmi, ki se lahko pojmujejo brez drugih stvari, je nadalje realni razloček in ne razloček razuma, kot implicira Ayers. Vendar pa po Spinozi realni razloček med atributi ne implicira, da atributa pripadata različnima stvarima, ali ne implicira tako imenovane numerične razlike. To pomeni, da ima ena in ista stvar lahko več realno različnih atributov, tj. neskončnih aspektov, ki med seboj niso različni le razumsko, temveč realno.<sup>273</sup> Numerično identična je namreč stvar, za katero lahko rečemo, da je ena. Numerične identitete nismo obravnavali med obravnavo razločkov, ker je vsaj običajno z numerično identično stvarjo mišljena posamična realno identična stvar, ki istočasno biva le v enem samem modusu bivanja, na primer to jabolko in ta misel. Vendar Spinozov primer kaže, da takšna teorija v 17. stoletju ni nekaj popolnoma samoumevnega.

270 Ayers, »Ideas and Objective Being«, 1067.

271 Ayers, 1077.

272 Baruch de Spinoza, »Razprava o izboljšavi uma«, v: *Dve razpravi*, prev. Nataša Homar (Ljubljana: Analecta, 1997), 16–18. To je nazorneje zatrjeno v *Etiki* v opombi k 21. pravilu drugega dela. Baruch de Spinoza, *Etika*, prev. Primož Simoniti (Ljubljana: Slovenska matica, 2004), 159.

273 Gl. Spinoza, *Etika*, 1. del, 10. pravilo, 100.



Na vprašanje, če je lahko neka stvar ena sama stvar istočasno le v enem samem modusu bivanja ali v več njih, različne filozofije tistega časa podajo različne odgovore, ki možnost numerične identitete neke stvari skozi realno različne moduse bivanja včasih zamejijo na posamične primere, včasih pa jo posplošijo čez celotno področje bivajočega, kot je to storil Spinoza. Spinoza tako meni, da je čisto vsaka numerično identična stvar nujno istočasno prisotna v neskončno različnih atributih ali modusih bivanja, od koder sledi, da sta red in zveza idej ista, kakor red in zveza stvari.<sup>274</sup> Tako nazadnje niti Spinoza, ki ga Ayers predstavi kot predstavnika racionalističnega neposrednega realizma, ne izpolni njegovih pogojev.

Clemenson za idejo sonca in sonce zunaj uma prav tako trdi, da sta numerično identična.<sup>275</sup> Sonce, kolikor je predmetno v umu, je res realno različno od sonca, kolikor je na nebu. Eno je ideja, s katero se ujema predmetni modus bivanja, drugo njen predmet, ki se ujema s formalnim modusom bivanja. A onkraj razlike med predmetno in formalno realnostjo sta sonci med seboj identični. Gre namreč za dva različna modusa bivanja ene in iste realnosti ali numerično identičnega sonca. Brez postulacije vrste identitete, ki presega realni razloček, si nismo mogli razložiti, zakaj Descartes na zelo konsistenten način izenačuje predmetno realnost ideje in formalno realnost njenega predmeta ter predmet ideje z njenim vzrokom. Seveda Clemenson do takšne teze ne pride prek branja Spinoze, temveč prek obravnave teorije intencionalnosti, ki jo najdemo v delih jezuitskih avtorjev, ki jih je med študijem filozofije Descartes bral na jezuitskem kolegiju v La Flèche. Podobnosti med numerično identiteto v okviru Descartesove teorije intencionalnosti in Spinozove teorije absolutne substance se tako končajo z implikacijo določene identitete, ki presega realni razloček. Zaradi numerične identitete vzročnih verig, ki zapolnjujejo realno različne attribute Boga, je pri Spinozi numerična identiteta vsake stvari z neko realno različno stvarjo univerzalna lastnost vseh stvari. Ker vsi atributi izražajo eno in isto stvar na neskončno realno različnih načinov, noben izmed teh atributov poleg tega ni popolnejši od drugega. Numerična identiteta je torej kategorija, ki jo moramo brez izjem, ki bi za kakšnega izmed realno razlikovalnih in obenem numerično identičnih elementov implicirale večjo ali manjšo popolnost, aplicirati na celotno in edino substanco ali Boga. Nič od

274 Spinoza, *Etika*, 2. del, 7. pravilo, 140.

275 »Pojem predmeta zunaj uma in ta predmet sta dobesedno en sam individuuum – dasi realno različni 'prisotnosti' ali 'ontična momenta' tega individuuma.« Clemenson, *Descartes' Theory of Ideas*, 51.

tega ne velja za Descartesov sistem. Predmetni modus bivanja, po katerem je stvar, ki je formalno v naravi, predmetno v umu, je v skladu z Descartesovo doktrino »mного manj popoln kakor modus bivanja, po katerem stvari obstajajo zunaj uma«. <sup>276</sup> Če rečemo, da na neenakost popolnosti numerično identičnih elementov naletimo le v primeru numerične identitete med stvarjo, kolikor je v umu, in stvarjo, kolikor obstaja zunaj uma, smo soočeni z novim problemom. Clemenson namreč poskuša najti še druge primere numerične identitete, ki presegajo realni razloček, da bi takšno obliko numerične identitete utemeljili kot splošno ontološko kategorijo Descartesovega sistema, katere vrsta je identiteta med idejo in njenim predmetom. A zdi se, da je numerična identiteta stvari v umu s stvarjo zunaj njega dejansko edina numerična identiteta, ki v Descartesovem sistemu presega realni razloček, kot da bi šlo pri tej vrsti identitete za *sui generis* lastnost idej. Clemenson navede dva primera, glede katerih lahko brez težave pokažemo, da noben izmed njiju ne dokazuje prisotnosti numerične identitete realno različnih stvari, ki ne bi bila obenem numerična identiteta med idejo in njenim predmetom.

Prvi argument se opre na tezo, da realno razločeni substanci duha in telesa tvorita substancialno združenje. V *Šesti meditaciji* Descartes trdi, »da pri svojem telesu nisem navzoč kakor mornar na ladji, temveč da sem z njim kar se da tesno združen, tako rekoč pomešan z njim, tako da sestavljam z njim neko enotnost [*unum quid cum illo componam*]«. <sup>277</sup> Clemenson od tod potegne sklep, da sta misleča in razsežna substanca v človeško naravo združena *per se* in ne *per accidens*, kar naj bi pomenilo, da sta numerično identična. <sup>278</sup> Strinjamo se, da združenje dveh substanc ni *per accidens* in ga zato ne moremo zvesti na instrumentalno interakcijo med njima, pa kljub temu ne menimo, da to implicira numerično identiteto, vsaj če naj ta implicira določeno prekrivanje lastnosti ene in druge substance. Na podlagi dokaza realnega razločka je vendar jasno, da Descartes celotno človeško bitje razume kot sestav dveh realno različnih substanc, ki kljub substancialnemu združenju ostajata dve substanci, ki lahko obstajata druga brez druge in posedujeta medsebojno izključujoče lastnosti. Tako duh nima nobene lastnosti telesa in telo nobene lastnosti duha. Z nasprotno situacijo smo soočeni, če pod drobnogled vzamemo primer identitete predmetnega in formalnega sonca. Vsaka lastnost, ki je v dejanskem soncu prisotna formalno,

<sup>276</sup> *Meditacije*, 1. odgovori, 128 (AT VII:103).

<sup>277</sup> *Meditacije*, 6. meditacija, 105 (AT VII:81).

<sup>278</sup> Clemenson, *Descartes' Theory of Ideas*, 59–60.

je v predmetnem soncu prisotna predmetno. O numerični identiteti med realno različnimi substancami duha in telesa bi lahko govorili zgolj v primeru, če bi v skladu s formulacijami o identiteti med predmetnim in formalnim soncem, ki jih najdemo v odgovorih Caterusu, trdili, da je duh to telo samo, kolikor obstaja predmetno. A v tem primeru bi zagovarjali Spinozovo tezo, da je duh ideja telesa, česar Descartes ne počne.

Lahko bi ugovarjali, da argument ne temelji na specifičnih lastnostih duha ali telesa, temveč le na tistih lastnostih, ki so prisotne v človeški naravi kot združenju dveh substanc. V primeru preučevanja prvih seveda ugledamo le realni razloček, medtem ko naj bi lahko v drugih razbrali prisotnost numerične identitete. Takšni lastnosti, ki nastopita le v primeru substancialnega združenja končnega duha s specifičnim telesom, sta sposobnosti čuta in samovoljnega gibanja. Če bi bil človek zgolj mišljenje ali zgolj razsežnost in bi posedoval le recipročno izključujoče lastnosti ene od substanc, takšnih lastnosti ne bi mogel imeti. Med temi skupnimi lastnostmi pa je treba razločevati med tistimi, ki so dvema substancama skupne zgolj na podlagi zunanjega vzročnega odnosa med njima, in tistimi, ki poleg vzročnega odnosa obenem implicirajo identiteto med vzrokom in učinkom. Zgolj na podlagi tega, da je ena stvar vzrok druge, ne moremo trditi, da sta ti dve stvari numerično identični, saj bi v nasprotnem primeru morali prav tako govoriti o numerični identiteti med obrtnikom in njegovim izdelkom itn. Posledično moramo izmed kandidatov za primer numerične identitete, ki presega realni razloček, takoj odpisati hoteno gibanje, saj gre v tem primeru za delovanje duha na telo, pri katerem je nemogoče najti identične lastnosti, ki bi bile prisotne v realno ločenih substancah. Tako kot je hotenje jasen primer modusa mišljenja, je gibanje udov jasen primer modusa razsežnosti. In vsaj kolikor na hotenje do nekega telesnega gibanja gledamo zgolj kot na hotenje, ki učinkuje na telo, iz njunega odnosa ne moremo razbrati drugega razmerja kot razmerja vzročnosti med dvema realno razločenima substancama. Res je, da ta vzročnost ni instrumentalna, saj z mislimi teh ali onih mišic ne upravljamo na način telekineze, temveč zaradi substancialnega združenja substanc ob določenem hotenju premaknemo ud, a nejasnost tega odnosa lahko pojasnimo s specifično strukturo ali konfiguracijo teh dveh substanc, tj. ne da bi postulirali, da sta nagnjenje volje in gib telesa numerično identična stvar.

Morda smo z drugačno situacijo soočeni, če obravnavamo čut. Vzročni odnos med dvema substancama tokrat ne teče od duha k telesu, ampak od telesa k duhu. Z gledišča duha tudi v tem primeru opazimo določeno

netransparentnost vzročnega odnosa med njim in telesom. Čutenje zunanjih predmetov se namreč ne zgodi tako, da bi naš um z notranjim možganskim očesom neposredno zrl podobe, ki so jih prek živcev v splošni čut vtisnila gibanja zunanjih predmetov. Naše telo zaradi zunanjih teles v našem duhu povzroča določene občutke, ki nas na zelo živ, a nerazločen način obveščajo o stanju našega telesa. Če nas bo nekdo zabodel, tudi če smo kirurgi, ne bomo pridobili kirurške vednosti o naših poškodbah, a bomo zaradi bolečine v določenem delu telesa zelo dobro vedeli, da se tam nekaj dogaja. Ker pa je naše zavedanje tega dogajanja zelo nerazločno, lahko preveč zategnjen jermen pod oklepom hitro zamenjamo za vbodno rano.<sup>279</sup> Bi lahko torej trdili, da so naši občutki numerično identični s telesnimi stanji, ki jih povzročajo? Res je, da smo lahko prepričani, da so občutki in telesna stanja dve realno razločeni stvari. Občutki kot »zmedeni modusi mišljenja«<sup>280</sup> nikakor niso telesna stanja, kar pomeni, da niso modusi nekakšne tretje substance, ki bi bila proizvod mešanice duha in telesa. Gre za določene misli, ki v duhu nastanejo, ker je duh v tesnem odnosu s človeškim telesom.

Kljub temu menimo, da imamo dejansko dobre razloge, da na vprašanje odgovorimo pritrdilno. Tokrat namreč nismo priča preprostem enosmernemu vzročnemu razmerju, ki obvladuje gibanje, kolikor je povzročeno od volje. Občutki nas namreč na zmeden, a zelo nazoren način obveščajo o tem, kaj se dogaja z našim telesom. Mar niso občutki ravno zaradi tega, naj je prenešana informacija še tako zmedena in temna, ideje? V tem primeru zveza med telesnim stanjem in občutkom tega stanja ni zgolj zveza med realno različnim vzrokom in učinkom, temveč med predmetom in njegovo idejo, tj. odnos numerične identitete. Zaenkrat ne moremo z gotovostjo zatrditi, da so občutki ideje ali da res nekaj predstavljajo, saj smo o bistvu ideje govorili le na najbolj splošen način. Prišli smo do ugotovitve, da se z idejami na nek način ujemata tako formalni kot predmetni modus bivanja, kar pomeni, da morajo imeti tako neko formalno kot neko predmetno realnost, a smo obenem popolnoma zapostavljali razmerja, ki so v ideji med stopnjo jasnosti in razločnosti ter oblikami predmetne realnosti. Dokler ne bomo dokazali, da je predmetna realnost ideje lahko prisotna na zelo zmeden in temen način ter da imajo torej tudi občutki določeno predmetno realnost, ne moremo zares trditi, da so občutki ideje. To so vprašanja, s katerimi se bomo ukvarjali v poglavju o materialni lažnosti.

279 Za primer vojaka, ki napak interpretira vir svoje bolečine, gl. *Svet*, 1. pogl. (AT XI:6).

280 *Meditacije*, 6. meditacija, 105 (AT VII:81).

Zaenkrat recimo, da lahko numerično identiteto med občutkom in telesnim stanjem zatrdimo zgolj pod pogojem, da je občutek ideja, ki predmetno, a na temen način vsebuje vse tisto, kar je v telesnem stanju prisotno formalno. Zdi se, da numerična identiteta, ki presega realni razloček, ostaja *sui generis* lastnost idej, kolikor imajo obenem *sui generis* lastnost, da so reprezentacije.

Prav tako je dvomljiv drugi Clemensonov poskus vzpostavitve te vrste numerične identitete kot splošne ontološke kategorije.<sup>281</sup> Clemenson se tokrat obrne k Descartesovem pismu Meslandu iz leta 1645 ali 1646, v katerem piše, »da imam sedaj isto telo, kot sem ga imel pred desetimi leti, četudi se je snov, iz katerega sestoji, spremenila, saj numerična enotnost [*l'unité numerique*] človeškega telesa ne izhaja iz materije, temveč iz njegove forme, ki je duša.«<sup>282</sup> Clemenson sklene, da je telo v različnih obdobjih svojega obstoja, vsled zamenjave snovi, iz katere je, realno različno, kar pomeni, da je njegova enotnost le numerična. Descartes slednjo tokrat tudi omeni. Če iz navedenega mesta še ne izhaja, da je telo v različnih obdobjih realno različno, bi takšna teza svojo utemeljitev lahko našla v Descartesovi od sholastikov prevzeti tezi, da za neprekinjen obstoj neke stvari ni potreben le vzrok njenega nastanka (*causa fieri*), temveč tudi vzrok, ki jo ohranja v bivanju (*causa essendi*).<sup>283</sup> Descartes kot aksiom postavi, da »se ohranjanje razlikuje od stvarjenja samo razumsko.«<sup>284</sup> Vprašanje je, ali stvarnik, tj. Bog, svet ohranja tako, da vsak trenutek izvede novo dejanje stvarjenja iz nič in nas tako v vsakem trenutku znova ustvari, ali pa le nadaljuje tisto dejanje stvarjenja, s katerim je nekoč na podlagi indiferentne odločitve ustvaril svet. V prvem primeru smo v vsakem trenutku ustvarjeni znova in med nami v prvem trenutku in nami v drugem trenutku je realni razloček. Mar to pomeni, da smo sami le diskontinuirano sosledje strukturno identičnih bliskov kreacije, brez vsake identitete, utemeljene v dejanskem trajanju naše malenkosti? Clemenson bi lahko ubral to pot in trdil, da skozi dejanski čas, opredeljen kot sosledje realno različnih trenutkov, kljub temu obstajamo na način numerično identičnega nasebja.<sup>285</sup> Težava je, da v tem primeru dejanje stvarjenja in ohranjanja stvarstva ne bi bila več razločena le razumsko. To je mogoče le, če Descartes božje stvarjenje razume kot nadaljevanje enega in

281 Clemenson, *Descartes' Theory of Ideas*, 29–30.

282 Descartesovo pismo Meslandu, leta 1645 ali 1646 (AT IV:346).

283 Gl. Schmaltz, *Descartes on Causation*, 9–48, 71–84, 89–125.

284 *Meditacije*, 3. meditacija, 67 (AT VII:49). Gl. tudi 2. odgovori, 167 (AT VII:165).

285 Na primer: Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 1:272–85.

istega božjega dejanja, ki je *causa essendi* stvarstva.<sup>286</sup> V primeru, da je takšno razumevanje pravilno, tudi stvari, ki so učinek tega dejanja, ostanejo realno identične skozi čas, govor o njihovi numerični identiteti pa nima resnih implikacij, saj ni zoperstavljen realno ločenim iteracijam naše narave. Jasno je namreč, da je vsaka realno identična stvar numerično identična sama s seboj. Zgolj v primeru, da je numerična identiteta nad realnim razločkom, njena opredelitev ni trivialna. Zanimalo nas je, če obstaja numerična identiteta, ki presega realni razloček in obenem ni identiteta med idejo in njenim predmetom. Izkazalo se je, da ne obstaja. Numerična identiteta med realno razločenimi stvarmi je prisotna zgolj v primeru reprezentacije. Tako ena kot druga sta *sui generis* lastnost idej.

#### 2.2.2.4 Reprezentacija in naravna luč

Ob tem se nam spontano postavi vprašanje po tem, kako ideja predstavlja stvari? Kako točno je ista stvar predmetno v ideji in formalno zunaj uma? To je eno tistih vprašanj, kjer je sodobni bralec zelo hitro soočen z dejstvom, da to vprašanje znotraj Descartesovega sistema nima odgovora, ki bi ga zares zadovoljil.<sup>287</sup> Če se poglobi v problem, odkrije, da manko tovrstnega odgovora ni posledica njegove zakrite prisotnosti, temveč umeščenosti lastnosti reprezentacije med tista dejstva, ki so po Descartesu tako jasna, da ne potrebujejo nobene razlage, saj bi jih po Descartesu prejkone zatemnila. Na obstoj dotičnega problema smo nakazali že med obravnavo vprašanja po tem, ali je znotraj Descartesove doktrine mogoče govoriti o telesnih intencionalnih bitnostih. Ko smo dokončno odpisali tezo materialnih intencionalnih bitnosti in naposled prišli do ugotovitve, da so intencionalne bitnosti ali ideje znotraj Descartesovega sistema le določene misli, smo rekli, da bo naša razlaga *sui generis* intencionalne zmožnosti idej dokaj tavnološka. S tem smo le prvič opozorili na klasičen problem filozofij 17. stoletja. Kolikor so se slednje namreč na veliko posluževale termina »reprezentacija«, praktično nikoli niso pojasnile mehanizma, ki našim mislim omogoča, da predstavljajo od sebe različne stvari. Manko razlage predstavljane moči idej ni značilnost te ali one teorije dojemanja, temveč splošno dejstvo, s katerim smo soočeni, pa naj Descartesa beremo reprezentacionalistično ali

286 Takšno interpretacijo proti Gueroultu zagovarja Schmaltz, *Descartes on Causation*, 71–84, 89–125; Tad M. Schmaltz, *Early Modern Cartesianisms: Dutch and French Constructions* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 168–69.

287 Na to sta opozorila Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 1:140–42; in Nadler, *Malebranche and Ideas*, 50.

v skladu s tezo identitete med idejo in njenim predmetom. V obeh primerih gre namreč le za določeno interpretacijo Descartesovega aksioma, da so ideje kot nekakšne podobe stvari.

V primeru reprezentacionalističnega branja Descartesov aksiom razumemo tako, da sami neposredno dojemamo ideje, s katerimi se po njihovi naravi sklada predmetni modus bivanja, kar pomeni, da imajo predmetno realnost. Prisotnost ideje s predmetno realnostjo našim dojetjem omogoča določen posreden odnos do stvarnosti. Predmetna realnost, ki je predmet našega dojetja, ima namreč to aksiomatsko lastnost, vsled katere ideje predstavljajo stvari. Predstavljanje je lahko objektivno veljavno ali le subjektivno. Prvo je, ko izraža naravo stvarnosti. V primeru, da tega ne počne, bodisi ker je struktura stvarstva popolnoma drugačna, kot je v naši reprezentaciji, bodisi ker predmet ne obstaja, govorimo o halucinacijah ali le o subjektivnem predstavljanju. Vemo, da so ideje, ki zaradi predmetne realnosti posedujejo lastnost predstavljanja, objektivno veljavne, ker smo dokazali obstoj nevarljivega Boga, a nam ne preostane drugega, kot da molčimo, ko se enkrat povprašamo po naravi mehanizma v skladu, s katerim predmetna realnost ideje Boga predstavlja Boga in tako od samega začetka omogoča, da se povprašamo po vzroku ideje, izvedemo dokaz in ideje okitimo z jamstvom objektivne veljavnosti. Kako predmetna realnost predstavlja stvari? Po svoji naravi. Predmetno. Descartes bi preprosto rekel, da je »po naravni luči razvidno, da so ideje v meni kot nekakšne podobe«. <sup>288</sup>

Na podoben razplet naletimo, če želimo aksiom pojasniti v skladu s tezo numerične identitete med idejo in predstavljenim predmetom. Ta razlaga narave reprezentacije vsaj na začetku vzbuja vtis večje jasnosti, saj ne trdimo le, da je po naravni luči razvidno, da so ideje zaradi vsebovanja predmetne realnosti (pa naj bo ta vsebovana kot predmet ali kot struktura delovanja dojetanja) nekakšne podobe stvari, ampak dodamo, da to pomeni, da je stvar na predmeten način v umu. Ugotovili smo namreč, da lahko numerično identiteto med dvema realno razločenima stvarima postuliramo zgolj v primeru odnosa med idejo, ki ima predmetno realnost, in predmetom ideje, kar pomeni, da je govor o takšni vrsti numerične identitete nemogoče ločiti od konteksta teze, da imajo ideje *sui generis* lastnost intencionalnosti, vsled katere so po naravi reprezentacije. Ker aksiomatska trditev, da so ideje le tiste misli, ki so kot nekakšne podobe stvari, pomeni izključno to, da so ideje reprezentacije, od koder sledi, da so v odnosu do določenega predmeta, teza o numerični

---

<sup>288</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 59 (AT VII:42).

identiteti med idejo in predmetom ideje, s tem ko ta odnos določi kot odnos identitete, pojasnjuje naravo reprezentacije. Nič ni narobe s tem, da se naravo reprezentacije pojasnjuje od znotraj, kot počnemo, če naravo reprezentacije pojasnujemo s *sui generis* obliko numerične identitete, ki lahko nastopi le v primeru reprezentacije. Navsezadnje se mora razlaga narave neke stvari, če želimo zares analizirati njeno naravo in ne njenih naključnih odnosov do vnanjega okolja, osredotočiti na tiste elemente, ki so notranji ustroju analizirane stvari. Kolikor notranja razlaga ne bo le z drugimi besedami ponovila tistega, kar bi moralo biti razloženo, ampak bo razkrila nove resnice, razlaga ne bo tautološka. To bo storila, če bo prikazala notranji mehanizem, v skladu s katerim stvar ali lastnost, ki je predmet obravnave, deluje na zakonit način. Kako lahko ločimo takšno produktivno notranjo razlago, ki prikaže mehanizem, od tautologije? V primeru, da se nam na koncu našega reševanja problema pojavljajo identična vprašanja, s katerimi smo začeli, vemo, da smo z drugo terminologijo zgolj reproducirali začetni problem in tako proizvedli tautologijo. Če se nam ne, naša vednost ni tautološka, saj je bil problem odpravljen.<sup>289</sup> Vsaj za modernega bralca, ne pa za filozofa 17. stoletja, ki določene teze razume kot samorazvidne, je težava teze numerične identitete med idejo in predmetom ideje v tem, da ravno tega ne stori in zato naposled vodi do tautoloških formulacij. Razlaga narave reprezentacije s tezo identitete namreč prejme naslednjo obliko: ideje, ki imajo predmetno realnost, so reprezentacije, ker je predmetna realnost realnost stvari same, kolikor je predmetno v umu; biti predmetno v umu pa je biti na način reprezentacije. Razčlenimo.

Ideje so reprezentacije, ker imajo predmetno realnost. Kako predstavljajo? Prek predmetne realnosti, ker je slednja realnost stvari same, kolikor je stvar predmetno v umu. Kaj pa lahko povemo o identiteti med predmetno realnostjo ideje in predmetom ideje, ki naj bi pojasnila reprezentacijo? Najprej, da gre za vrsto numerične identitete, ki je prisotna le, ko govorimo o reprezentaciji. To vrsto identitete torej omogoča predmetna vrsta realnosti, ki je prisotna v ideji in je manj popolna od tiste, ki je prisotna v dejanskih stvareh. Kaj torej predmetni realnosti omogoča, da v skladu z modusom bivanja, ki je manj popoln od modusa bivanja dejanskega predmeta, vsebuje ta dejanski predmet? Kako lahko na manj popoln način vsebuje predstavljeni predmet? Ker o tej vrsti identitete nazadnje vemo le to, da se pojavi izključno, ko govorimo o

<sup>289</sup> Drugi možen način razlage modusa bivanja tautologije bi bil, da rečemo, da je med enim in drugim pojmom le *distinctio rationis ratiocinantis*, v katerem se pojma vsebinsko popolnoma prekrivata.



reprezentacijah, saj se le tu vzrok in učinek obenem vsebinsko prekrivata, lahko vsled tega, da predmetna realnost dejanski predmet vsebuje na manj popoln način, sklenemo, da ga vsebuje na način reprezentacije. Kako pa ideje predstavljajo oziroma so reprezentacije? Ideje predstavljajo stvari, ker je v njihovi naravi, da stvari same vsebujejo na predmeten način. Stvari same pa vsebujejo na predmeten način, ker je v njihovi naravi, da predstavljajo. Naravo reprezentacije tako razlagamo s tezo identitete in tezo identitete z naravo reprezentacije. *Sui generis* lastnost idej s *sui generis* lastnostjo idej. Ko enkrat zatrdimo, da ima ista stvar lahko dva načina obstoja, in se nato povprašamo, kako je ta stvar v umu, bo kartezijanski odgovor le »predmetno«, to pa pomeni le »biti v umu, na način, kot so predmeti navadno v umu«.<sup>290</sup> Ko se bomo povprašali po tem, kaj naj bi pomenilo to, da neka stvar obstaja predmetno, bomo odgovorili, da to, da obstaja na način reprezentacije. In tako bomo lahko vprašanje ponavljali v neskončnost.

Če intencionalnosti idej ne jemljemo kot nekaj popolnoma samoumevnega, takšna razlaga tako nazadnje ni nič manj skrivnostna od tistega, kar naj bi razložila. Tako smo, neodvisno od tega, ali iz Descartesovih besedil razberemo reprezentacionalistično teorijo dojetja ali neposredni realizem, impliciran v tezi identitete, soočeni s tezo o *sui generis* lastnosti intencionalnosti, ki idejam omogoča, da predstavljajo stvari. Ta teza je v obeh primerih postavljena brez vsake strukturne razlage mehanizma intencionalnosti. Zadovoljiti se moramo s sklicem na tako rekoč okultne lastnosti predmetne realnosti. Ta bodisi po svoji naravi predstavlja stvari bodisi jih po svoji naravi predstavlja zato, ker je v bistvu predstavljena stvar sama, ko obstaja v manj popolnem modusu bivanja. Naša razlaga intencionalnosti idej tako ne bo razumljivejša, če ne trdimo le, da je predmetna realnost v zunanjem predstavljaljočem odnosu do predstavljenega predmeta, ampak tudi, da je predmetna realnost realnost dejanskega predmeta samega, kolikor je na predmeten način v umu. V prvem primeru ne izvemo nič o mehanizmu, ki predmetni realnosti ideje omogoča predstavljanje, v drugem pa ni pojasnjen mehanizem, v skladu s katerim lahko predmetna realnost na predmeten način vsebuje neko stvar, ki ima istočasno lahko formalen obstoj v naravi. Kar je po drugi strani več kot razvidno, je, da sta teoriji dojetja različni, kolikor ena implicira posreden, druga pa neposreden dostop do predmeta.

---

<sup>290</sup> *Meditacije*, 1. odgovori, 127 (AT VII:102).

Teza, po kateri so ideje nekakšne podobe ali reprezentacije, je tako kot vsi preostali Descartesovi aksiomi ena od tistih trditev, ki nam jih naravna luč, ko enkrat pomislimo na njih, razkrije kot popolnoma evidentne. Kljub temu pa ima gotovost aksioma intencionalnosti poseben značaj. Ker se vsak aksiom nanaša na določene stvari, vsak aksiom predpostavlja, da nanje mislimo. To pa je mogoče le zato, ker imajo nekatere izmed naših misli *sui generis* lastnost intencionalnosti, v katero je nemogoče podvomiti: »Zakaj, če si predstavljam kozo ali himero: nič manj ni res, da si predstavljam eno, kakor da si predstavljam drugo.«<sup>291</sup> Res je, da to prav tako velja za strasti in hotenja, saj je neizpodbitno, da nekaj hočemo, ko nekaj hočemo, ter da se nečesa bojimo, ko se nečesa bojimo. A ker so vse te misli misli o nečem, predpostavljajo ideje, ki jih lahko edine oskrbijo z intencionalnostjo, ki je pogoj njihovega obstoja. Če je intencionalnost tako res nerazjasnjena lastnost, pa je istočasno lastnost, ki ni nič manj gotova kot *cogito*. Kolikor mislim, obstajam, in kolikor mislim, mislim na nekaj. Res je, da je do teorije intencionalnosti, ki dejansko razloži njen mehanizem, zelo dolga pot, a priznati moramo, da opredelitev idej kot nekakšnih podob ne vsebuje nič napačnega. Nemogoče je zanikati, da so določene misli intencionalno ustrojene po svoji lastni naravi, prav tako je nemogoče zanikati, da vedno mislimo na nekaj. Če niso vse misli ideje ali misli o nečem, imajo vse naše misli v svojem jedru idejo, ki je misel o nečem.

Videli smo torej, da obstajajo zelo dobri dokazi za to, da je Descartes zatrdil, da sta ideja in njen predmet numerično identična. Medtem ko je formalna realnost sonca sonce samo, kolikor je na nebu, je predmetna realnost ideje sonca sonce samo, kolikor obstaja v umu. V primeru, da takšno interpretacijo zanikamo, smo prisiljeni, da izjemno konsistenten sistem Descartesovih formulacij, ki postavlja v razmerje termine »ideja kot učinek«, »predmet ideje kot vzrok ideje«, »ista realnost«, beremo kot sistem metafor. Če trdimo, da so vse skupaj le metafore, moramo kljub temu, da Descartes enači predmet in vzrok ideje, predmet ideje razumeti kot notranji predmet. Pri tem moramo vztrajati, kljub temu da Descartes piše, da je predmetna realnost bitnost predstavljene stvari, ter kljub temu da konsistentno trdi, da je ta ista realnost predmetno v umu in formalno v naravi. Sami se bomo raje držali dobesednih pomenov.

---

291 *Meditacije*, 3. meditacija, 53 (AT VII:37).

### 2.2.2.5 Posledice teze numerične identitete na teorijo narave idej

Kakšne konceptualne posledice ima sprejem teze identitete za celotno teorijo idej? Za začetek lahko dokončno zatrdimo, da je Descartesova teorija dojetanja ena od oblik neposrednega realizma. Pravimo torej, da je ena od oblik in ne ena in edina oblika neposrednega realizma. Če reprezentacionalizem tako rekoč vedno implicira koncepcijo narave idej, v skladu s katero je ideja opredeljena kot notranji predmet dojetanja (*res cogitata*), ki je postavljen v opozicijo do zunanega predmeta, neposredni realizem ne implicira nujno koncepcije narave ideje kot določenega delovanja z intencionalno strukturo. Ker sta ideja in njen predmet numerično identična, bomo celo v primeru, da bo Descartes trdil, da neposredno dojemamo določeno idejo, ki ima predmetno realnost, zaradi numerične identičnosti te ideje z neko zunanjo stvarjo dojeli to stvar samo. Z drugimi besedami, neposredni predmet našega delovanja dojetanja, ki ima formalno realnost, je lahko določena ideja, ki ima predmetno realnost, pa bo zaradi identitete med predmetno realnostjo notranjega predmeta in formalno realnostjo zunanega predmeta kljub temu neposredno dojet zunanji predmet. Clemenson tako obdrži praktično celotno teorijo narave idej, ki je prisotna v reprezentacionalističnih branjih Descartesa, in trdi, da je najprej dojeta ideja v umu, a ker je ta numerično identična s stvarjo zunaj uma, neposredno dojemamo dejansko stvar. Trdi, da je to kombinacija šibkega reprezentacionalizma in šibkega neposrednega realizma.<sup>292</sup> Vprašanje je, če je to edina možna pot. Je mar prav tako konceptualno mogoče, da je z zunanjo stvarjo numerično identična struktura našega dojetanja, kar bi pomenilo, da stvar samo dojemamo neposredno, ker nas k njej usmerja struktura našega dojetanja, ki je identična z njo? V tem primeru predmetno sonce vsaj v običajni situaciji, ko razmišljamo o soncu samem in ne o lastni misli o soncu, ni predmet dojetanja, ampak deluje kot struktura delovanja, ki usmerja naše delovanje proti formalnemu soncu in tako povzroča dojetanje vnanje stvari. Zakaj bi bila lahko takšna koncepcija problematična?

292 »Obstajajo dobri razlogi, da je ta pogled, ki ga bom imenoval teorija intencionalne reprezentacije z dvojno prisotnostjo [*dual presence theory of intentional representation*], osnova Descartesove teorije idej. V tem primeru je bil neposredni realist, a takšne vrste, ki jo danes težko prepoznamo. Po eni strani je verjel, da duh neposredno dojema določene predmete zunaj duha. Po drugi strani je verjel, da so 'vsi' neposredni predmeti dojetanja v duhu. Tam niso v določenem metaforičnem smislu, temveč dobesedno (njihova dobesedna prisotnost pa ni 'dejanske', ampak sekundarne in ošibljene vrste, ki se ji reče 'predmetna'). Njegovo stališče združuje elemente neposrednega realizma z reprezentacionalizmom in je lahko opisano kot 'šibka' različica obeh.« Clemenson, *Descartes' Theory of Ideas*, 3-4.

Vsebinski moment ideje je bodisi semantične bodisi ontične narave. Če je le semantične narave, gre le za spoznavno vsebino dojemanja, brez ontoloških implikacij. V jeziku šolske filozofije bi rekli, da je predmetna realnost, če je njena narava le semantična, v razmerju do formalne realnosti dojemanja le *ens rationis*, ki ne terja lastnih vzročnih pogojev. Če je vsebinski moment ideje ontične narave, pa predmetna realnost ni preprost *ens rationis*, temveč vrsta realnosti, ki kot realnost ne more nastati iz nič in zato terja lasten vzrok. Gotovo je, da sta pri Descartesu tako predmetna kot formalna realnost realnosti v ontičnem pomenu besede, saj v *Meditacijah* vsaj dvakrat zatrdi naslednje: »Kakor je že nepopoln ta modus bivanja, na katerega je stvar po ideji predmetno v umu, vendar zagotovo ni nič in zato ne more izvirati iz nič.«<sup>293</sup> Predmetna realnost v popolnosti svojega modusa bivanja torej res ne dosega formalne realnosti, a je kljub temu realnost in terja določen poseben vzrok. Branje Descartesa, kot je Yoltonovo, po katerem je predmetna realnost le semantična vsebina nekega delovanja, zato odpade. Z njim se lahko seveda strinjamo, da predmetna realnost ni najjasnejši pojem, saj spominja na okultno kvaliteto, a moramo, kolikor želimo biti zares zvesti Descartesovemu besedilu, vztrajati na tem, da v njegovem sistemu ostaja posebna vrsta realnosti. Je torej mogoče, da je predmetna realnost kot ontična realnost vstavljena v delovanje dojemanja, ne da jo obenem reificiramo in spremenimo v *terminus* delovanja? Tradicionalni odgovor je jasni ne. V tem primeru naletimo na določeno strinjanje med reprezentacionalističnimi in neposredno realističnimi branji Descartesove teorije idej, saj tako eni kot drugi v večini namreč zagovarjajo tezo, da ontični značaj predmetne realnosti nujno implicira, da je po naravi predmet in ne struktura delovanja.

Gilson v komentarju *Razprave o metodi* na primer trdi: »Kot 'predstavljajoča' forma [*forme représentative*] je ideja mišljena stvar [*une chose pensée*] in zato 'realnost'.«<sup>294</sup> Svojo interpretacijo podkrepi z opombo, ki jo najdemo v latinski izdaji *Razprave*: »Opozarjam, da je na tem mestu in povsod odslej ime ideje na splošno uporabljeno za vsako mišljeno stvar, kolikor ima neko predmetno bit v umu.«<sup>295</sup> Opombo komentira: »Spodobi se, da najprej opozorimo, da se kartezijanska ideja v tej definiciji predoča kot stvar: *res cogitata*. To pomeni, da misel takrat, ko pod formo ideje dojame svojo vsebino, doseže [*atteint*]

293 *Meditacije*, 3. meditacija, 59 (AT VII:41). Gl. tudi 1. odgovori, 128 (AT VII:103).

294 Gilson, *René Descartes Discourse de la méthode*, 320.

295 *De methodo*, 4. del (AT VI:559).

inteligibilno realnost *sui generis*.«<sup>296</sup> *Sui generis* inteligibilna realnost idej je kot *sui generis* torej nujno nepremičen predmet, ki zaustavi gibanje delovanja mišljenja. To potrди njegov komentar enega od Descartesovih odgovorov Hobbesu. Ta v skladu s tradicijo telesne ideje trdi, da z našimi racionalnimi razmisleki ne izvemo prav ničesar o naravi stvari, temveč le o naravi naših poimenovanj. Descartes odgovori: »Pri razmisleku sicer je povezovanje, ne imen, ampak z imeni označenih stvari; in čudi me, da bi komu lahko na pamet prišlo nasprotno. Mar kdo dvomi, da Francoz in Nemeč lahko razmišljata isto o povsem istih stvareh, čeprav pojmujeta povsem različne besede?«<sup>297</sup> Gilson komentira: »Ideje so natanko te stvari in njihova realnost se izpričuje z odporom, s katerim se uprejo naši misli, ko želimo arbitrarno spremeniti njeno definicijo.«<sup>298</sup> Ker je narava predmetne realnosti ontična, je torej kot skala, ki se upre, ko brcnemo vanjo. Z drugimi besedami, ker je realnost in ne *ens rationis*, je po Gilsonu lahko le predmet, ne pa struktura dojetanja.

Gilsonovo pojmovanje implikacij ontičnega razumevanja predmetne realnosti se sklada s klasičnim branjem skotistične tradicije, ki jo je sam spregledal, ko je navajal sholastične vire Descartesove teorije idej. Ariew tako pokaže, da so sholastiki zgodnjega novega veka na splošno razpravljali o tem, »ali se predmetni pojem zvede na formalni pojem, tj. na dejanje uma, kar pomeni, da je bitje razuma, ali pa je predmetni pojem tretja realnost med formalnim pojmom in stvarjo, kar pomeni, da je nekaj več od bitja razuma.«<sup>299</sup> Sholastiki, ki naj bi se napajali pri Skotu, status predmetnega pojma določijo kot *tertium quid* v razmerju do dejanja mišljenja in stvari zunaj uma. Položaj tretje stvari pa naj bi ta bitnost imela ravno zaradi skotistične teze, da stvari, ki imajo v mišljenju *esse objectivum*, sicer res niso dejanske v smislu tistih stvari, ki obstajajo zunaj uma, a kljub temu niso nič. To bi bile, ko bi bila njihova realnost popolnoma zvedljiva na neko drugo realnost, od koder bi sledilo, da je med njima le razloček razuma. Ker se to ne zgodi, niso *entia rationis*. Da bi označil ta modus bivanja, ki ni niti realnost v pravem pomenu besede niti nič, Skot *esse objectivum* poimenuje tudi *esse diminutum*. Da se ne spremeni v *ens rationis*, mora biti predmetni pojem »razločen tako od stvari kot od formalnega pojma, ti razločki pa ne smejo biti razločki razuma. Ker pa sta tako predmetni kot formalni pojem v umu, morata

296 Gilson, komentar k *Discourse de la méthode*, 320.

297 *Meditacije*, 3. ugovori z odgovori, 176 (AT VII:178–79).

298 Gilson, komentar k *Discourse de la méthode*, 320.

299 Ariew, *Descartes and The Last Scholastics*, 42.

biti razločena formalno ali modalno.<sup>300</sup> Ker Descartes trdi, da je predmetni modus bivanja sicer veliko manj popoln od formalnega modusa bivanja, a kljub temu ni nič, predmetno realnost razume na način Skotovega *esse diminutum*. Od tod bi lahko sklepali, da je predmetna realnost vsled njene ontične narave nujno predmet dojetanja, ki je od slednjega ločen na način modalnega ali formalnega razločka, nikakor pa ne le na način razločka razuma. Če bi želeli takšno shemo razločkov v celoti aplicirati na Descartesa, bi sicer naleteli na določeno težavo. Descartes namreč nima samostojnega pojma formalnega razločka. Res je, da ga omeni, a ga ne razlikuje od razločka razuma. Če po Descartesu torej ne moremo trditi, da sta predmetna in formalna realnost ideje ločeni modalno, moramo trditi, da sta ločeni razumsko. Pripomniti je sicer treba, da Descartes opozori, da z razumskim razločkom nikoli ni mislil na razloček delujočega razuma (*rationalis ratiocinantis*), ki nima temelja v stvareh, temveč vedno na razloček utemeljenega razuma (*rationalis ratiocinatae*), ki mu je rekel tudi formalni razloček.<sup>301</sup> Razločku med predmetno in formalno realnostjo lahko torej rečemo tudi formalni razloček, če ob tem ne bomo pozabili, da je ta v Descartesovem sistemu manj kot modalen.

Razloge v prid medsebojne implikacije ontične narave predmetne realnosti in predmetne teorije idej nazadnje ponudijo kar neposredni realisti sami. Že večkrat omenjeni Yolton je eden tistih avtorjev, ki trdijo, da so Descartesove ideje le preprosta delovanja dojetanja. Imeti idejo nečesa pomeni misliti na nekaj ali nekaj dojeti, torej imeti dojetanje nečesa. Sam se zoperstavi ravno pravkar navedenim mestom iz Gilsonovega komentarja in trdi, da na predmetni realnosti ni nič ontičnega, od koder sledi, da jo je treba razumeti semantično.<sup>302</sup> Če Gilson trdi, da je ravno ontičen status predmetne realnosti tisto, kar jo postavlja v avtonomne vzročne odnose, je Yolton z druge strani zanikal, da je odnos med idejo in vnanjimi predmeti, z eno samo izjemo, sploh vzročen odnos. Razen pri ideji Boga naj bi šlo pri odnosu med idejo in njenim vnanjim predmetom za semantični odziv našega duha na določena materialna gibanja v človeških možganih.<sup>303</sup> Yoltonova interpretacija je napačna, saj Descartesova teorija vzročnosti ni okazionalna.<sup>304</sup> Učinkujočo vzročno

300 Ariew, 44.

301 Descartesovo pismo neznanemu korespondentu, leta 1645 ali 1646 (AT IV:349).

302 Yolton, *Perceptual Acquaintance*, 34.

303 Yolton, 30–31.

304 Okazionalni vzroki ne učinkujejo z lastno silo, temveč namesto njih učinkuje neka tretja instanca.

relacijo med idejo in njenim predmetom postavi tako v primeru ideje Boga kot v primeru občutkov.<sup>305</sup> A trenutno nas zanima le, če se pojmovanje odnosa med statusom predmetne realnosti in delovanjem uma res zvede na naslednjo alternativo: bodisi priznamo, da ima predmetna realnost ontično naravo in vsled tega trdimo, da je predmetna realnost predmet dojemanja, bodisi trdimo, da je predmetna realnost le semantična vsebina miselnega dejanja, tj. *ens rationis*, ki ne potrebuje vzroka.

Sami mislimo, da ne. Spomnimo se, da je Ayers trdil, da lahko dejstvo, da ima Descartesova ideja neko notranjo vsebino, izrazimo z različnimi termini: »Če govorimo o mišljenem soncu, govorimo enostavno o misli sami, tako da ji damo specifično vsebino, usmerjenost ali 'formo' [*content, direction, 'form'*].«<sup>306</sup> Sam razliki med izrazi *content, form* in *direction* ni pripisal pomena ter vse izmed njih zvedel na enotno kategorijo intencionalnega predmeta. Ker vsi izmed njih implicirajo, da ima ideja neko notranjo vsebino (z ontično ali le s semantično naravo), po Ayersovih kriterijih vsi implicirajo reprezentacionalizem. Na podobno situacijo naletimo v članku »Rethinking Representation in The Middle Ages« Petra Kinga. Tudi sam opozori na razliko med Akvinskim in Skotom, ki je v tem, da je drugi začel razlikovati med dejanskimi in spoznavnimi aspekti socialne forme, ki so bili kasneje poimenovani s termini formalnega in predmetnega pojma. Ko se King loti določitve tipa odnosa med njima, zapiše naslednje:

Zelo na grobo bi lahko rekli, da je prvi [formalni pojem] »usmerjen« [*directed*] na drugega [predmetni pojem] ali da ga »vsebuje« [*include*]. Ni pomembno, katerega od teh bolj ali manj metaforičnih načinov izražanja se poslužimo, saj na koncu pripeljejo do iste stvari, tj. vpeljave razlike med nečim v duhu in njegovo vsebino [*something in the mind and its content*]. Bodisi lahko govorimo o tem, da je forma zunanjega predmeta, ki je prisotna v duhu, tisto, kar »zaključí« [*terminates*] duhovno dejanje ali pojem, ali pa govorimo o tem, kako je predmet misli vključen ali je del pojma ali dejanja mišljenja; vsak od njiju uveljavi razliko [med dejanjem in vsebino].<sup>307</sup>

305 O tem več v poglavju 4.2.2.

306 Ayers, »Ideas and Objective Being«, 1068.

307 King, »Rethinking Representation«, 6.

King trdi, da se ta koncepcija pojavi tudi pri Descartesu.<sup>308</sup> Ko v zadnjem delu besedila prikaže Ockhamovo obravnavo problema reprezentacije, trdi, da ta zavrže predmetni pojem (*species* ali podobo) in s tem preoblikuje pojmovanje reprezentacije. Po Ockhamu obstajajo

duhovna dejanja mišljenja, vendar pa ni potrebe po postuliranju neodvisnih vsebin ali pravzaprav kakršnekoli opazne razpoznavne intrinzične strukture [*discernible intrinsic structure*] duhovnega dejanja; [dejanje mišljenja] je, kar je, vsled svojih funkcionalnih vnosov in učinkov, ne pa zaradi svoje notranje narave.<sup>309</sup>

Le Ockhamovo pozicijo poveže z neposrednim realizmom. Tako kot Ayers tudi King trdi, da postulacija vsake ideji notranje vsebine, pa naj bo ta postavljena kot *terminus* ali vsebina dejanja, implicira reprezentacionalizem. Ker sami menimo, da takšni kriteriji pričajo o zamenjavi problemov dojetanja in narave idej s problemom izvora idej, smo se raje osredotočili ravno na razlike med formulacijami, s katerimi je mogoče določiti odnos delovanja mišljenja do predmeta, ki sta jih Ayers in King razglasila za nepomembne. Vztrajali smo na tem, da je to, kakšno naravo ali strukturo ima ideja kot celota svojih predmetnih in formalnih aspektov, odvisno od tega, ali je predmetna realnost predmet, na katerega je kot na svoj terminus usmerjeno delovanje uma, ali intrinzična struktura delovanja uma, ki delovanje, v katerem je vsebovana (*included*), usmerja (*directs*) proti predmetu. Kar nam je preprečevalo, da bi drugo možnost obravnavali kot konceptualno možno, je bila le teza, da ontična narava predmetne realnosti nujno implicira prvo možnost, tj. predmetno teorijo idej. Z drugimi besedami, teza, ki v nasprotju z Ayersom in Kingom trdi, da to, ali je vsebinski moment ideje ontične ali semantične narave, je relevantno za strukturo ideje kot celote. Če smo predstavili več razlogov v prid dotične teze, jih sedaj zavračamo. Razvidno je, da niti skotistična opredelitev *esse objectivum* kot *esse diminutum* ne implicira nujno, da je predmetni pojem predmet delovanja, temveč je prav tako lahko tudi njegova struktura. Tako se z Ayersom in Kingom na nek način strinjamo v trditvi, da je odgovor na vprašanje po tem, ali je narava vsebinskega momenta ideje ontična ali semantična, nepomembna za opredelitev narave ideje kot celote, a obenem

---

<sup>308</sup> King, 9, op. 17.

<sup>309</sup> King, 20.



zavračamo njuno trditev, da prisotnost notranjega vsebinskega momenta ideje sama po sebi implicira reprezentacionalizem in predmetno teorijo idej. Kako je določena narava idej, je v zadnji instanci odvisno ravno od formulacij, ki jih sama razglasita za irelevantne.

Naši razlogi pa se ne vežejo le na implikacije skotistične provenience Descartesove teorije idej. Tako predmetna teorija idej, ki predmetno realnost ideje razume kot predmet, kot teorija, ki jo razume kot strukturo delovanja, sta odgovor na naslednje vprašanje: kako med seboj povezati predmetno in formalno realnost? Predmetna realnost kot manj popolna vrsta ontične realnosti ali nekaj, kar ni dejansko v polni meri besede, kot so to na primer delovanja mišljenja, v naravi namreč ne more obstajati sama od sebe, tj. brez delovanja. Če neka stvar v kartezijski ontologiji obstaja, ne more imeti le predmetne realnosti, temveč tudi formalno realnost, ki je opredeljena kot »dejanska«<sup>310</sup> realnost. Nismo še zasledili interpretacije, ki bi zatrdila, da gre dejansko za dva modusa, kjer bi celo ideja kot predmetna realnost posedovala določeno sebi lastno formalno realnost, ki bi ji omogočala obstoj, ločen od obstoja delovanja. To pravilo velja celo za koncepcije, ki naravo predmetne realnosti opredelijo kot ontično. Niti v predmetni teoriji idej realnost ni realnost v polnem pomenu besede in tako nikoli ne nastopi brez prisotnosti delovanja, ki ima formalno realnost. Vse, kar naredi prevladujoča interpretacija, je, da trdi, da je ta, sicer nujni stik med predmetno in formalno realnostjo, izveden tako, da se predmetna realnost na formalno pripne kot njen predmet. Vendar pa sami nismo naleteli na razlog, ki bi dejansko utemeljil, da je predmetna realnost z delovanjem lažje spojena na način njegovega predmeta kot na način njegove notranje strukture. Vsi so se nazadnje namreč zvedli na popolnoma nedokazano tezo, da se ena in ista stvar ne more ujemati tako s formalnim kot s predmetnim modusom bivanja. Zakaj točno ne? Navsezadnje je predmetni modus bivanja manj popoln kot formalni modus bivanja. Zakaj ne bi popolnejša stvar vsebovala manj popolne? Navsezadnje o predmetni realnosti govorimo, da je znotraj končnega uma, ki ima formalni modus bivanja. Razlika med popolnostjo predmetne in formalne realnosti je kategorična, tako da se nazadnje celo neskončna predmetna realnost brez težave nahaja v najmanj popolnem delu končnega človeškega duha, v eni izmed njegovih končnih modifikacij. Še več, neskončna predmetna realnost se lahko nahaja samo tam, saj je po naravni luči razvidno, da so ideje edine oblike bitnosti, ki omogočajo reprezentacijo. Pokazali smo tudi, da Descartes

---

<sup>310</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 57 (AT VII:41).

na mestih, kjer govori o omenjenih modusih bivanja ideje, nikoli ne nakaže, da je zamenjal predmet, o katerem govori, in da je tako enkrat govoril o eni vrsti ideje ter nato o drugi.

V pismu Henricusu Regiusu z junija 1642 poleg tega najdemo metaforo, ki implicira neločljivost predmetne in formalne realnosti ideje. Problem, na katerega pismo odgovarja, je pogosto vprašanje glede zahteve, da ima vsaka predmetna realnost vzrok. Descartes odgovori:

Predstavljaljaj si, da bi kdo rekel, da vsakdo lahko napravi slike tako dobro kot Apel, ker so te sestavljene iz vzorcev barv, s katerimi lahko slehernik napravi vse možne vzorce. Tu bi morali odgovoriti, da ko govorimo o Apelovih slikah, ne obravnavamo le vzorcev barv, temveč vzorec, ki je bil tako umetelno napravljen, da proizvede reprezentacijo podobne realnosti, kot to lahko stori le-ta, ki je izmojstril to umetnost.<sup>311</sup>

Če pustimo status slikarja ob strani, lahko rečemo, da barve kot take zasedajo mesto formalne realnosti ideje, njene materialne pogoje. Vzorec po drugi strani zaseda mesto predmetne realnosti. Razmerja med njima ni mogoče razumeti na instrumentalen način, tj. kot razmerja med delovanjem in predmetom. Ne govorimo o gibanju čopiča in njegovem rezultatu, tj. o odnosu med podaljškom slikarja in sliko, temveč o barvah in njihovem vzorcu, ki dela neko Apelovo sliko podobo nečesa. Ta vzorec je sliki popolnoma notranji. Brez njega ta slika ne bi bila ta, temveč neka druga slika, lahko tudi zmazek, če bi bil vzorec zelo zmeden. Notranji vzorec sliko individualizira. Lahko bi šli še dlje: Kot ne obstaja barva ali slika kot taka, temveč vedno barva ali slika, nanešena v določenem vzorcu, si obstoja barve ni mogoče zamisliti, ne da bi si istočasno zamislili, da je na nek specifičen način razmazana po platnu, tj. brez nekega specifičnega vzorca. Na enak način je nemogoče misliti dojemanje brez njegove predmetne komponente. Ta ni njegov predmet, temveč ga prežema in individualizira.

Iz Descartesovega odgovora tako ne sledi samo po sebi, da je predmetna realnost predmet delovanja in ne njegova struktura. Če to, da predmetna realnost ni *ens rationis*, ne implicira, da je predmetna realnost predmet delovanja, problem narave idej še ni razrešen. Kaj nam je torej storiti? Videli smo, da predmetna in formalna realnost zmeraj nastopita skupaj, kar pomeni, da je razloček med

311 Descartesovo pismo Regiusu, junija 1642 (AT III:566–67).

njima nujno razloček utemeljenega razuma. Ne more biti razloček delujočega razuma, saj bi se pojma formalne in predmetne realnosti v tem primeru vsebinsko popolnoma prekrivala, vprašanje o vzroku predmetne realnosti pa bi bilo posledično nesmiselno. Kar nam torej preostane, je, da ta razloček med njima določimo do potankosti. Na podlagi česa? Postavimo naslednje vprašanje: Na kaj se v zadnji instanci vedno oprejo predmetne teorije ideje, ki trdijo, da je predmetna realnost predmet in ne struktura delovanja? Na trditev, da je ideja tisto, kar um neposredno dojema. Resnično zadnji razdelek obravnave problema narave idej bo tako posvečen problemu neposrednega dojetanja. Od interpretacije te fraze bo odvisno, ali bo Descartesova ideja strukturirana kot intencionalno delovanje ali kot kompleks delovanja in notranjega predmeta.

## 2.3 PREDMETNA REALNOST KOT STRUKTURA DOJEMANJA

### 2.3.1 IDEJA KOT NEPOSREDNI PREDMET DOJEMANJA

Problem narave idej lahko dokončno razrešimo, če pojasnimo, kaj Descartes dejansko misli z neposrednim dojetjem, ki je predstavljalo največjo oviro interpretaciji Descartesove teorije idej kot enotnih predstavljajočih modalnosti. Zato se še enkrat obrnimo k definicijama misli in ideje iz *Argumentov*, saj se beseda »neposredno« pojavi v obeh.

1. Pod besedo »misel« zajemam vse tisto, kar je v nas, tako da se tega neposredno zavedamo [*ut ejus immediate conscii simus*]. Tako so misli vsa delovanja [*operationes*] volje, uma, predstavljanja in čutov. Besedo »neposredno« [*immediate*] pa sem dodal, da bi izključil vse, kar iz njih šele izhaja; tako hoteno gibanje za počelo sicer ima misel, vendar samo ni misel.

2. Z besedo »ideja« razumem tisto formo sleherne misli, po katere neposrednem dojetju se te misli zavedam; tako da, če umevam to, kar govorim, z besedami ne morem izraziti ničesar, ne da bi bil zaradi tega gotov, da je v meni ideja tistega, kar označujejo besede. In zato ideje ne pravim le podobam, ki so naslikane v fantaziji; še več, kolikor so naslikane v telesni fantaziji, tj. v nekem delu možganov, jih sploh ne imenujem ideje, temveč jih tako imenujem le, kolikor uobličijo duha, ki je usmerjen na tisti del možganov.<sup>312</sup>

Kot smo že rekli, lahko ti dve definiciji beremo na dva zelo različna načina. Katero pot bomo ubrali, je odvisno od tega, ali definicijo ideje razumemo kot definicijo delovanja dojetanja ali kot definicijo predmeta dojetanja. Ključen izraz je beseda »forma« v definiciji ideje. Descartes se te oznake prav tako posluži v odgovoru Hobbesu, ko trdi, da se je besede »ideja« poslužil, ker so jo sholastiki uporabljali za »označevanje form dojetanj božjega duha«.<sup>313</sup> Na istem mestu trdi, da so ideje »vse, kar duh dojem neposredno [*omni eo quod immediate a*

<sup>312</sup> *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:160–61).

<sup>313</sup> *Meditacije*, 3. ugovori z odgovori, 178 (AT VII:181).

*mente percipitur*].<sup>314</sup> Nekateri interpreti trdijo, da od tod nujno sledi, da je forma iz definicije ideje ideja, ki poseduje le predmetno realnost in je obenem predmet dojetanja, ki poseduje le formalno realnost.<sup>315</sup> Takšno razumevanje ima več težav.

Prva težava je, da je s takšno shemo težko razložiti vlogo, ki naj bi jo igrala definicija predmetne realnosti, ki kot tretja definicija sledi definiciji misli in definiciji ideje. Problem bi načeloma lahko reševali tako, da bi rekli, da razločujemo predmetni modus bivanja in predmetno realnost. Če je prva lastnost, ki neki stvari bodisi pripada bodisi ne pripada, je druga kvantificirana. Definicija ideje bi se tako nanašala na stvar, s katero se ujema predmetni modus bivanja, definicija predmetne realnosti pa bi to stvar opredelila s specifičnimi lastnostmi. A kolikor smo sami podali dobre razloge, zaradi katerih smo zelo skeptični do takšnega razlikovanja, Descartes predmetnega modusa bivanja prav tako ne omenja v nobeni izmed definicij, ne v definiciji ideje in ne v definiciji predmetne realnosti. V primeru, da bi bil ta pojem tako pomemben za razumevanje tiste vrste ideje, ki je predmet definicije ideje, bi ga tam moral omeniti. Pa ga ne. Če bi bilo tako pomembno, da ga razlikujemo od pojma predmetne realnosti, bi na to opozoril v definiciji predmetne realnosti (ali kjerkoli drugje), tako kot v definiciji ideje opozori, da ideje niso podobe, »kolikor so naslikane v telesni fantaziji«. <sup>316</sup> Pa na to ne opozori. To napeljuje k sklepu, da definicija ideje definira idejo kot delovanje uma ter da razlika med predmetnim modusom bivanja in predmetno realnostjo ni zares pomembna.

Druga ter veliko večja težava, ki sledi iz enačenja med formo in neposrednim predmetom dojetanja, nastopi v kontekstu razlikovanja med strogim in širokim razumevanjem ideje. S tem problemom smo se na hitro že srečali ter rekli, da je impliciran v terminu »neposredno dojetanje«. Descartes širše razumevanje ideje prikaže kot neposredno posledico trditve, da je ideja »vse, kar duh dojema neposredno«. <sup>317</sup> Takoj zatem Hobbesu namreč pripomni: »Ker tedaj, ko hočem ali se bojim, obenem dojemam, da hočem in se bojim, med ideje štejem tudi hotenja in strah.« <sup>318</sup> S tem zgolj opozori na razliko, ki jo je že nakazal v klasifikaciji misli v *Tretji meditaciji*, ko je rekel, da samo tistim mislim, ki so kot podobe stvari, »pravzaprav pritiče ime 'ideja'«. <sup>319</sup> Če so ideje v strogem smislu pravzaprav le

314 *Meditacije*, 3. ugovori z odgovori, 178 (AT VII:181).

315 Na primer Clemenson, *Descartes' Theory of Ideas*, 57.

316 *Meditacije*, 2. ugovori, 164 (AT VII:160–161).

317 *Meditacije*, 3. ugovori z odgovori, 178 (AT VII:181).

318 *Meditacije*, 3. ugovori z odgovori, 178 (AT VII:181).

319 *Meditacije*, 3. meditacija, 53 (AT VII:37).

podobe ali reprezentacije stvari, so ideje v širšem smislu vse misli. To pojasnjuje s prisotnostjo zavedanja, ki spremlja vsako misel. V definiciji misli nenazadnje ravno lastnost vsake misli, da je predmet zavesti, izpostavi kot definirajočo lastnost misli: »Pod besedo 'misl' zajemam vse tisto, kar je v nas tako, da se tega neposredno zavedamo.«<sup>320</sup> Ker smo videli, da je vse delovanje mišljenja pri Descartesu v zadnji instanci intencionalno oziroma je o nečem, lahko rečemo, da je v jedru vsake misli ali ideje v širokem smislu ideja v strogem smislu. Vprašanje je, če je v takšnem konceptualnem kontekstu tista ideja, ki je predmet definicije, res lahko definirana kot ideja, ki se ujema le s predmetnim modusom bivanja in je sama predmet dojetja, ki se ujema le s formalnim modusom bivanja.

Kot smo že rekli, logika, ki formo dojetja enači z neposrednim predmetom dojetja, obenem implicira ločnico med neposrednimi in posrednimi predmeti spoznanja. Neposredni predmet je vedno ideja, ki se ujema le s predmetnim modusom bivanja ter jo torej v celoti tvori predmetna realnost, posredni predmet pa je stvar, ki jo ta ideja predstavlja na način ene od teorij dojetja. Ideja je neposredni predmet delovanja dojetja, pa naj se reprezentacija izvrši v skladu z reprezentacionalističnim razumevanjem dogodka celotnega dojetja ali v skladu s tezo numerične identitete med predmetno realnostjo in vnanjim predmetom. Kljub temu da teza numerične identitete implicira, da je na nek način neposredno dojet vnanji predmet sam, ostaja dejstvo, da je dojet prek neposrednega dojetja ideje. Na tem mestu je zato treba opozoriti, da lahko besedo »neposredno« rabimo na dva zelo različna načina, ki ju ne smemo pomešati med seboj, prav tako kot lahko na dva zelo različna načina uporabimo termin »dojetje«. Kateri izmed dveh pomenov je v rabi, pa je odvisno od tega, ali je predmet našega zanimanja problem teorije dojetja kot tak ali problem narave idej. V okviru problema teorije dojetja govorimo o celotnem duhovnem dogodku dojetja. Kolikor z besedo »dojetje« torej mislimo določen dogodek, je predmet ideje, vsled učinkovanja teze numerične identitete med idejo in njim, dojet neposredno. Kolikor pa z besedo »dojetje« razumemo določeno delovanje uma, tj. določen modus, in ne dogodka dojetja, se nahajamo striktno v polju problema narave idej, kjer nas zanima le njena struktura in ne odnos med idejo in predstavljenim predmetom. Posledice, ki sledijo iz teze numerične identitete med idejo in njenim predmetom, tako niso relevantne. V tem primeru je v skladu s predmetno teorijo ideje, ki jo trenutno analiziramo, neposredno dojeta predmetna realnost in ne predstavljen

---

<sup>320</sup> *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:160).

predmet sam. Ideja kot celota svojih predmetnih in formalnih aspektov je namreč definirana kot predmetna realnost, ki zaključí delovanje uma (ali kot delovanje uma, ki se zaključí v predmetni realnosti kot njegovem predmetu), in ne kot delovanje uma, ki vsebuje predmetno realnost. Ker nas v tem trenutku zanima le problem narave idej, nas zanima le drugo razumevanje besede »dojemanje« in posledično le drugo razumevanje besede »neposredno«. V teoriji, ki jo ta trenutek obravnavamo, je primarni ali neposredni predmet delovanja uma ali dojemanja torej ideja, ki ima le predmetno realnost in s katero se zato ujema le predmetni modus bivanja.

Ta formula pa velja za vse ideje, tako za ideje v strogem smislu kot za ideje v širšem smislu. Pri idejah v strogem smislu problema s to shemo ni: dojamemo idejo v strogem smislu oziroma neko podobo, in to dojemanje je neposredno dojemanje ideje. Težave nastopijo pri idejah v širšem smislu, kot je na primer hotenje nečesa. To hotenje je v skladu s takšnim pojmovanjem narave ideje delovanje misli, ki je usmerjeno na določeno idejo v strogem smislu, na primer na idejo čokolade. Samo hotenje ni ideja, kolikor je usmerjeno na to idejo čokolade, ampak kolikor je poleg tega, da je usmerjeno na idejo čokolade, tudi samo predmet ideje, ki konstituira zavedanje. A kot smo že večkrat poudarili, se vsaj v okviru te koncepcije s hotenjem kot z delovanjem mišljenja po njegovi naravi ujema le formalni modus bivanja, ne pa predmetni modus bivanja, ki pripada ideji čokolade, na katero je kot hotenje nečesa usmerjeno. To je nujna posledica predmetne teorije idej. Če se namreč formalni in predmetni modus bivanja ne moreta istočasno ujemati z delovanjem dojemanja in mora biti ta zato usmerjan na idejo, ki se ujema le s predmetnim modusom bivanja, se nič bolj ne moreta ujemati z delovanjem hotenja. Ta se lahko, kot vsa druga delovanja mišljenja, ujema le s formalnim modusom bivanja. Ker pa ideja čokolade, na katero je usmerjeno delovanje hotenja, sama tega delovanja točno kot ideja čokolade ne vsebuje na predmeten način, mora biti na delovanje pripeta še ena ideja, ki se ujema s predmetnim modusom bivanja in ki je dejansko ideja tega hotenja. Res je sicer, da to idejo hotenja čokolade in samo hotenje čokolade povezuje numerična identiteta, tako kot povezuje predmetno in formalno sonce ali predmetno in formalno čokolado.

Težava je naslednja: Descartes v definiciji misli trdi, da z besedo misel zajema »vse tisto, kar je v nas tako, da se tega neposredno zavedamo. Tako so misli vsa delovanja volje, uma, predstavljanja in čutov.«<sup>321</sup> Nato v definiciji ideje:

---

321 *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:160–61).

»Z besedo 'ideja' razumem tisto formo sleherne misli, po katere neposrednem dojetju se te misli zavedam.«<sup>322</sup> Neposredno dojetje ideje omogoča neposredno zavedanje misli, katere forma je ta ideja. Kot smo rekli, je formulacija brez problemov pri idejah v strogem smislu. Ker je tako dojevanje ideje kot zavedanje ideje neposredno, ne naletimo na nobeno protislovje. Težava pri ostalih mislih je, da neposredno dojemamo njihove ideje, na primer idejo hotenja čokolade in ne njih samih. A ker so sodeč po odgovoru Hobbesu tudi ta delovanja ideje, bi morale biti kot ideje tudi same neposredno dojete. Naletimo torej na neskladja oziroma protislovje, ki se kaže v množstvu idej, ki same niso neposredni predmeti dojevanja in so torej v nasprotju z lastno definicijo. Trdimo lahko, da je med idejo hotenja, ki jo neposredno dojeta, in hotenjem, ki je ideja, ker vsebuje zavedanje, numerična identiteta, kar pomeni, da res neposredno dojamemo tudi hotenje samo. A v tem primeru med seboj mešamo neposrednost, ki je neposredna za delovanje mišljenja, in neposrednost, ki je posledica numerične identitete med idejo in njenim predmetom ter sodi v polje teorije dojevanja. To je namreč vrsta neposrednosti, ki nastopi zgolj zaradi numerične identitete med idejo in njenim predmetom. Slednji nismo nič manj kot v tem primeru priča pri dojevanju čokolade. V tem primeru najprej dojamemo idejo čokolade in prek numerične identitete med njo in čokolado tudi čokolado samo. To je torej vrsta neposrednosti, ki je relevantna v kontekstu dojevanja kot določenega dogodka, in ne tista vrsta neposrednosti, ki je relevantna v kontekstu reševanja problema narave idej. V tem primeru nas zanima le neposrednost, ki sovpade z neposrednim dojetjem ideje, ki se ujema le s predmetnim modusom bivanja. V skladu s takšnim pojmovanjem definicije ideje torej naletimo na protislovje, ki je usodno za koncepcijo, po kateri so ideje, ki se ujemajo zgolj s predmetnim modusom bivanja, neposredni predmeti dojevanja.

Na tem mestu se je treba vprašati, ali je predmetno razumevanje neposrednosti, ki je podlaga enačenja forme dojevanja in neposrednega predmeta dojevanja, sploh Descartesovo razumevanje besede »neposredno«. Zdi se namreč, da so ga tisti interpreti, ki so se ga poslužili, preprosto vzeli za samoumevna ter ga opredelili kot ključ za razumevanje vseh ostalih Descartesovih formulacij, ki vključujejo besedo »neposredno«. To samoumevno razumevanje naj bi izhajalo iz definicije ideje ali iz odgovora Hobbesu. A tako na prvem kot drugem mestu bomo zaman iskali razlago besede »neposredno«.

<sup>322</sup> *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:160–61).



Našli pa jo bomo, če bomo pogledali na definicijo misli: »Besedo 'neposredno' [*immediate*] pa sem dodal, da bi izključil vse, kar iz njih šele izhaja; tako hoteno gibanje za počelo sicer ima misel, vendar samo ni misel.«<sup>323</sup> Interpretacije, ki kot premiso vsebujejo predmetno razumevanje neposrednosti, tako mesta, ki ne vsebujejo razlage besede »neposredno«, uporabljajo za razlago mest, ki takšno razlago dejansko vsebujejo. Ta dejansko zapisana razlaga pa se razlikuje od tiste, ki so jo kot samoumevno podali sami. Beseda »neposredno« tako ni operativna v kontekstu razlike med neposrednimi in posrednimi predmeti delovanja misli, temveč v kontekstu razlike med vsemi stvarmi, ki se zgodijo znotraj misleče substance, in stvarmi, ki iz njih izhajajo zunaj misli. Res je, da so v skladu s tem novim pojmovanjem tudi v primeru, da vztrajamo na tezi, po kateri je ideja predmet delovanja, tudi vsa naša delovanja, in ne le notranji predmeti mišljenja, dojeta neposredno, saj so kot modusi mišljenja vsa znotraj misli. Ker sta tako ideja v strogem smislu kot ideja v širšem smislu (na primer delovanje hotenja) znotraj misli, sta obe dojeti neposredno in protislovja ni več. Težava takšne interpretacije je, da je bilo predmetno razumevanje besede »neposredno« edini razlog, na osnovi katerega je bilo mogoče trditi, da je ideja v strogem smislu predmet delovanja dojetanja in ne dojetanje samo. Ko se enkrat osvobodimo predmetnega razumevanja neposrednosti, se res osvobodimo protislovja v definiciji ideje, a prav tako izgubimo edini razlog, s katerim je bilo mogoče zagovarjati, da je ideja v strogem smislu, s katero se ujema le predmetni modus bivanja, predmet delovanja uma.

Če se poskušamo nazadnje izmuzniti s trditvijo, da je prav tako, kot je hoteno gibanje posledica hotenja gibanja, tudi spoznanje neke stvari posledica neposrednega dojetja ideje, primerjamo dve kategorialno neenaki posledici. Prva posledica je zunanja mišljenju kot svojemu vršilcu, medtem ko druga posledica ni. Dojetanje neke stvari se, kljub temu da je pogosto o določenem predmetu, ki se nahaja zunaj mišljenja, v celoti zgodi znotraj mišljenja in ne spremeni ničesar na predmetu zunaj uma. Je le njegovo zunanje poimenovanje. Predmetna teorija ideje je torej v kontekstu dejanskih Descartesovih formulacij konceptualno nevzdržna. Preostane nam, da pokažemo, ali je Descartes le protisloven in torej sploh nima nobene notranje konsistentne teorije narave idej, ali pa je v njegovih besedilih prisotna določena druga koncepcija, ki ni protislovna. Od tod, da nima konsistentne teorije, v skladu s katero so ideje neposredni predmeti delovanj dojetanja, namreč ne sledi

---

323 *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:160).

*per se*, da ima kakršnokoli konsistentno teorijo narave idej. Za to je potreben pozitiven dokaz. Ker pa smo, z izjemo dokaza oblike združenja predmetnega in formalnega aspekta ideje, do sedaj jasno določili razmerja vseh preostalih ključnih elementov in zanikali možnost vseh drugih možnih teorij ter jasno razmejili elemente, na podlagi katerih bo naš problem lahko razrešen, naša naloga ne bi smela biti pretežka.

### 2.3.2 IDEJA KOT DOJEMANJE

Trditev, da je dojemanje tiste vrste delovanje, ki se v celoti zgodi znotraj mišljenja, bi nas morala spomniti na določen problem, ki smo ga omenili v zvezi z Akvinskim.<sup>324</sup> Ta je v 85. vprašanju *Summe* v bistvu zastavil problem narave idej. Povprašal se je namreč po tem, če so *species*, ki omogočajo vednost, tisto, kar umevamo, ali tisto, s čimer umevamo. Z Descartesovimi besedami: mar neko stvar spoznamo tako, da dojamemo njeno idejo, ali tako, da imamo njeno idejo, ki nas usmeri proti tej stvari, ker to stvar vsebuje na nematerialen način. Če za Descartesa zaenkrat lahko trdimo le, da ni formuliral teorije, v skladu s katero bi lahko na konsistenten način zagovarjal tezo, da so ideje neposredni predmeti delovanja dojemanja, Akvinski kategorično zanika, da so *species* tisto, kar v primarnem smislu neposredno umevamo (ali čutimo), ter zatrdi, da so *species* sredstva, s katerimi um umeva (ali čut čuti) stvari zunaj sebe. Obenem tako kot Descartes tudi sam razlikuje med tistimi vrstami delovanja, ki se kljub svoji morebitni naperjenosti na zunanje predmete zadržijo v vršilcu dejavnosti, in tistimi, ki iz njega prehajajo na zunanje predmete, na katerih puščajo dejanske učinke. Med prve, tako kot pozneje Descartes, tudi sam vključuje vse intencionalne oblike delovanja.<sup>325</sup> Trdi, da se tako tranzitivna kot intranzitivna oblika dejavnosti nazadnje vršita v skladu s svojo formo.

324 *Summa theologiae*, 1. del, 85. vprašanje, 2. člen (ST XII:56–63).

325 »Prav tako poznamo dve vrsti hotenj: ena so dejavnosti duše, ki se končajo v sami duši, kot takrat, kadar hočemo ljubiti Boga ali v splošnem misel naravnati na kak nematerialen predmet. Druga so dejavnosti, ki se končajo v telesu kot takrat, kadar se nam zahoče, da bi se sprehodili, pa se naše noge že premaknejo in že hodimo.« *Strasti duše*, 1. del, 18. člen, 15 (AT XI:343). Kolikor je navedeno mesto primarno namenjeno klasificiranju vrst dejavnosti volje, klasifikacija na tista hotenja, ki se končajo v duši, in tista, ki se končajo v telesu, ni brez posledic za razumevanje intencionalnega delovanja. Kot primere hotenj, ki se končajo znotraj duše, namreč navaja tista hotenja, katerih edini cilj je izvedba določenega intencionalnega delovanja. Res je, da kot predmete navaja le nematerialne bitnosti, kot je Bog. Ker pa slednji ni nič bolj v duši, kot so v njej telesa, lahko brez težave rečemo, da je veljavnost trditve, da se intencionalno delovanje konča v duši, obča in tako neodvisna od predmeta intencionalnega delovanja.

V prejšnjem razdelku smo videli, da je od tega, kako razumemo besedo »forma«, odvisno, kako bomo razumeli Descartesovo opredelitev narave idej. Glede na to, da se je koncepcija, v skladu s katero je bila forma opredeljena kot predmet delovanja uma, pod težo lastnih protislovij sesula sama vase, nimamo druge izbire, kot da kot hipotezo postavimo njeno nasprotje. Ali je mogoče, da forma v Descartesovih idejah deluje na enak način, kot deluje pri Akvinskem? Če je pri Akvinskem forma tisto, kar spoznavno delovanje na intranzitiven način usmerja proti specifičnemu predmetu (navsezadnje je ta forma predmet sam, kolikor je v umu na nematerialen način, tako kot je predmetna realnost bitnost stvari same), obstaja dobra možnost, da je fraza »forma dojetanja«, ki smo ji priča v odgovoru Hobbesu, le drugo ime za dojetanje, ki ima določeno intrinzično intencionalno strukturo. V tem primeru bi bila Descartesova ideja zasnovana kot delovanje, ki bi bilo zaradi ontično ustrojene notranje strukture po svoji naravi usmerjeno k tistemu predmetu, s katerim bi bila na numeričen način identična ontična struktura delovanja. Ker je intencionalna struktura ontične in ne le semantične narave, bi sicer terjala poseben vzrok ter bila od delovanja, kateremu bi dajala smer, ločena na način razločka utemeljenega razuma, ki mu lahko rečemo tudi formalni.<sup>326</sup> Ker smo pokazali, da struktura ideje kot celote njenih predmetnih in formalnih aspektov ni odvisna od tega, ali je predmetni aspekt ontične ali le semantične narave, bi bila takšna koncepcija konceptualno popolnoma konsistentna. Medtem ko bi v teoriji dojetanja Descartes tako zagovarjal določeno obliko neposrednega realizma, bi v teoriji narave ideje trdil, da so ideje določena notranje strukturirana intencionalna delovanja.

Takšna konceptualizacija rešitve problema narave idej pa je obenem posebej privlačna zato, ker se pri Akvinskem ponuja sočasno z rešitvijo problema, ki je bil v prejšnjem razdelku usoden za predmetno koncepcijo ideje. Akvinski se prav tako kot Descartes v formuli »neposredno dojetanje« sreča s problemom lastnosti zavedanja, ki spremlja vse naše misli. Po tem, ko *species* opredeli kot sredstva in ne predmete spoznanja, doda: »A ker um reflektira samega sebe, s takšno refleksijo razume tako svoje lastno razumevanje kot podobo, prek katere umeva. Tako so umevane podobe sekundarno tisto, kar je umevano. A tisto, kar je primarno umevano, je stvar, katere inteligibilna podoba je podobnost.«<sup>327</sup>

<sup>326</sup> Razloček delujočega razuma odpade, ker med pojmom predmetne in formalne realnosti ni popolnega prekrivanja.

<sup>327</sup> *Summa theologiae*, 1. del, 85. vprašanje, 2. člen, glavni odgovor (ST XII:60–61).

Tako nazadnje zatrdi, da so *species*, ki so primarno tisto, s čimer spoznavamo, v določenem sekundarnem smislu vseeno tisto, kar umevamo, in ne le tisto, s čimer umevamo. Če bi želel Descartes s trditvijo, da so ideje vse tiste stvari, ki jih neposredno dojemamo, reči le to, da se vseh misli zavedamo, ne bi naleteli na protislovja predmetne koncepcije. Seveda zgolj na podlagi tega, da pri Akvinskem najdemo teorijo, ki bi na konsistenten način rešila Descartesove zagate, ne moremo reči, da je ta teorija tudi Descartesova.<sup>328</sup> Pokazati je treba, da naravo idej ter lastnost neposrednega dojetja zares razume na tak način.

Dokažimo oboje skupaj. Descartes trdi, da z besedo »ideja« razume »tisto formo sleherne misli, po katere neposrednem dojetju se te misli zavedam«. <sup>329</sup> Kaj sledi od tod, če besede »forma« v definiciji ideje tokrat ne beremo kot označbe predmetne realnosti, ki naj bi bila v skladu s pravkar ovrženim branjem definicije *terminus* delovanja, temveč kot označbo za delovanje dojetja? Če to formo-delovanje obravnavamo zgolj kot modus mišljenja ali kot delovanje, ne da bi obenem vzeli v obzir, kaj delovanje predstavlja, naletimo na težave, ki so zelo podobne težavam, na katere naleti branje, ki idejo kot formo misli enači s predmetom delovanja dojetja. Kolikor se Descartes v definiciji ideje res bolj kot odnosu ideje do predmeta, ki ga ideja predstavlja, posveča odnosu, ki ga ima ideja kot forma vsake misli do misli kot take, kljub temu ne pozabi poudariti, da prisotnost te forme omogoča razumevanje tistega, »kar označujejo besede«. <sup>330</sup> Ker pa besede označujejo različne stvari in imajo torej različne pomene, moramo prav tako govoriti o prisotnosti različnih idej. Navsezadnje se tudi svojih misli gotovo zavedamo kot različnih. Tisto, kar ideje individualizira, pa ni to, da so modusi mišljenja, temveč da predstavljajo različne stvari in torej vsebujejo različne predmetne realnosti. Se lahko torej z idejo kot »formo sleherne misli«, če različne ideje-forme omogočajo razumevanje različnih besed, Descartes nanaša le na predmetno realnost ideje, nikakor pa ne na idejo kot delovanje uma? Je torej forma vsake misli, »po katere neposrednem dojetju se te misli [neposredno] zavedam«, <sup>331</sup> lahko le predmetna realnost ideje?

Če trdimo nekaj takega, naletimo na isti problem kot prej: medtem ko naslednja definicija predmetne realnosti postane redundantna, definicije delovanja

<sup>328</sup> Teza, da so ideje v sekundarnem smislu tisto, kar je dojeto, je splošno sholastično reklo.

<sup>329</sup> *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:160).

<sup>330</sup> *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:160).

<sup>331</sup> *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:160).

dojemanja preprosto ni. Ta manko pa je nemogoče odpraviti s sklicem na definicijo misli. V tej trdi, da »so misli vsa delovanja volje, uma, predstavljanja in čutov«<sup>332</sup> in tako mimogrede omeni tudi delovanje dojemanja (delovanja uma, predstavljanja ter čutov). A omemba različnih delovanj dojemanja ne konstituira definicije delovanja dojemanja. O njem piše le, kolikor je samo, tako kot vse druge misli, predmet zavesti, in ne kot o delovanju, ki se po svoji naravi razlikuje od drugih delovanj. Intrinzične razlike med delovanji ne moremo zanikati, niti če trdimo, da se definicija ideje nanaša na notranji predmet, na katerega so usmerjena različna delovanja, kot sta hotenje in dojemanje. V primeru, da trdimo, da razlika med dogodki hotenja in dogodki dojemanja ne nastopi vsled razlike v ustroju delovanj, moramo bodisi trditi, da med tem, ali nekaj hočemo ali o nečem le mislimo, sploh ni nobene razlike, bodisi moramo razliko umestiti v predmete delovanj. Ker je razlika očitna, prva možnost takoj odpade. V skladu z drugim možnim odgovorom pa bi razlika med dojemanjem in hotenjem čokolade nastopila, ker bi z identičnim miselnim delovanjem enkrat mislili na čokolado, drugič na hoteno čokolado. Eno in isto nespremenljivo delovanje mišljenja bi se tako enkrat usmerilo zgolj na formo neke stvari, drugič na formo hotene stvari. Hotenost neke stvari bi bila tako v resnici nekakšna lastnost notranjega predmeta, ideje, s katero se ujema le predmetni modus bivanja, ki bi bila opredeljena kot *terminus* nespremenljivega delovanja misli. Ker Descartes zelo pogosto trdi, da je prisotnost idej tisto, kar kot nezmožno vsake resnične lažnosti omogoča delovanje volje, delovanja volje pa za razliko od trpnih delovanj dojemanja razglasi za dejavnosti, takšna določitev pogojev razlike med različnimi vrstami misli v njegovem sistemu ne more obstati.<sup>333</sup> Ker se delovanja volje in delovanja uma kot dejavnosti in utrpevanja nujno intrinzično razlikujejo, jih je treba definirati, tega pa definicija misli ravno ne stori. Delovanje dojemanja je v njej prisotno le na način zunanjega poimenovanja, tj. kolikor je, kot vse ostale misli, tudi samo predmet zavesti. Treba pa ga je poimenovati na način, ki bo njegovo bistvo razmejil od bistev vseh ostalih delovanj mišljenja. Močno dvomimo, da tega Descartes ne bi storil za tako pomemben pojem, kot je delovanje uma ali dojemanje.

332 *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:160).

333 Gl. *Principi filozofije*, 1. del, 32. člen, 33 (AT VIII-1:17) in *Strasti duše*, 1. del, 17. člen, 14 (AT XI:342). Prav tako lahko opozorimo, da je eden ključnih korakov v *Meditacijah* izolacija ideje kot osnovne celice misli. Če Descartes slednjih ne bi ločil od sodb, ki so modusi volje, ne bi mogel dokazati, da Bog biva.

To je le eden od razlogov, zaradi katerih menimo, da definicija ideje iz *Argumentov*, kljub vsebovanju napotila na predmetno realnost, ki jo implicira razumevanje različnih besed, stori ravno to. Ne gre le za to, da je treba definirati vse ključne pojme filozofskega sistema, temveč za to, da je predmetna realnost v definiciji ideje v najboljšem primeru le implicirana, prav tako kot je bistvo delovanja dojemanja le implicirano v definiciji misli. Če definicija misli prek seznama različnih vrst misli implicira določeno intrinzično razliko med njimi, definicija ideje prek omembe pogojev razumevanja različnih besed implicira različne ideje, medtem ko te implicirajo različne predmetne realnosti. Poleg tega, da je predmetna realnost v definiciji le implicirana, obstajajo še drugi, močnejši razlogi, zaradi katerih bi morali definicijo ideje brati kot definicijo delovanja uma in ne kot definicijo predmetne realnosti, na katero je usmerjeno eno izmed raznovrstnih delovanj mišljenja. Če natančno pogledamo definicijo ideje, vidimo, da je v resnici sestavljena iz treh delov, ki ne opisujejo nujno istega problema in posledično ne implicirajo istih odnosov. Pokaže se, da fraza »neposredno dojeta forma« zadane le enega izmed njih. Definicijo je zato treba razstaviti in preučiti vsak njen del posebej.

### 2.3.2.1 *Z besedo ideja razumem tisto formo sleherne misli, po katere neposrednem dojetju se te misli zavedam ...*

Najprej pozorno preberimo prvi stavek definicije. Razbrali bomo, da Descartes odnose, v katere vstopa forma z imenom ideja, opredeljuje na dva zelo različna načina. Najprej piše, da z idejo razume »tisto formo misli, po katere neposrednem dojetju se te misli neposredno zavedam«,<sup>334</sup> ter nato dodaja, da ne more izreči ničesar, »ne da bi bil zaradi tega gotov, da je v meni ideja tistega, kar označujejo besede«. <sup>335</sup> Ti dve formulaciji sta kljub razliki med njunima notranjima logikama, v odnosu, ki je po Descartesu »*certum*«. <sup>336</sup> Osredotočimo se najprej le na prvi izsek.

Ko v prvem izseku piše o našem neposrednem zavedanju misli, nakazuje, da je neposredno zavedanje sleherne misli rezultat neposrednega dojetja specifične forme te misli, ki se imenuje ideja. Zavedanje torej predpostavlja dojetje določene forme misli. Kaj je ta forma? Zaenkrat le nakažimo rezultat: pokazali bomo, da gre za formo, ki tvori najbolj univerzalno prvino vsake

334 *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:160).

335 *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:160).

336 *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:160).

dejanske misli. Zaradi vsebovanja te forme je namreč po Descartesu vsaka misel onkraj distinktivnega mehanizma njenega delovanja in tako neodvisno od tega, ali gre za idejo zunanje stvari, določen afekt, hotenje ali sodbo, predvsem ideja v širšem smislu, tj. ne podoba specifične stvari, ki je pogosto postavljena zunaj nas samih, temveč delovanje, ki kot nujen moment vsebuje zavedanje same sebe. A pojdemo lepo počasi. Ker je prej v definiciji misli trdil, da pod njo zajema »vse tisto, kar je v nas tako, da se tega neposredno zavedamo«,<sup>337</sup> moramo nadalje sklepati, da v našem duhu ni nobene misli, ki bi se naši zavesti izognila tako, da neka njena forma, ki se imenuje »ideja«, ne bi bila neposredno dojeta. Še več: ker Descartes trdi, da od tod, da je duh po naravi misleča substanca, sledi, da vedno misli, lahko rečemo, da v trajanju našega duha ni trenutka, ko ne bi neposredno dojel kake forme misli.<sup>338</sup> Kaj je torej ta neposredno dojeta forma? Nujno je, da poudarimo, da se neposredno dojetje forme, ki omogoča neposredno zavedanje misli, ne nanaša na predmetno realnost *stricto sensu*. V primeru, da bi se, bi takoj naleteli na prejšnjo shemo narave idej, po kateri bi se delovanje uma ali dojetje nanašalo na ideje, ki bi vsebovale le predmetno realnost. Iz definicije misli je namreč zelo jasno razvidno, da se neposredno dojetje nanaša na delovanje mišljenja, saj piše, da so misli vse tisto, »kar je v nas tako, da se tega neposredno zavedamo. Tako so misli vsa delovanja volje, uma, predstavljanja in čutov.«<sup>339</sup>

Predmetno koncepcijo narave idej bi morda na tej točki lahko poskušali znova ubraniti. Trdili bi, da s tem, ko neposredno dojemamo predmetno realnost, na določen posreden način dojemamo tudi specifično delovanje, s katero se predmetne realnosti oklenemo. Na primer: ker hočemo idejo čokolade, ki je numerično identična s čokolado in realno identična s predmetno realnostjo kot predmetom našega hotenja, se zavedamo našega hotenja. Ta posreden

337 *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:160).

338 Gre za tezo, katere prvi zapis najdemo v *Petih odgovorih*. Gassendi je podvomil o tem, da je nujno, da duša vedno misli, saj nimamo spominov, ki bi dokazovali, da smo v maternici mislili na karkoli. Descartes trdi: »Zakaj pa ne bi vselej mislila, ko je vendar misleča substanca? In kaj je tako nenavadnega na tem, da se ne spominjamo misli, ki jih je imela v materinem uterusu ali v globokem spancu itn., ko pa se ne spominjamo tudi mnogih drugih misli, za katere sicer vemo, da smo jih imeli kot odrasli, zdravi in budni? Da bi se spomnili misli, ki jih je imel duh, preden se je pripojil telesu, bi se moralo v možgane vtisniti nekaj njihovih sledi, duh pa bi tedaj spomin nanje obudil tako, da bi se k tem sledem obrnil in se jim posvetil: je torej res čudno, da so možgani otroka ali v globok spanec pogreznjenega človeka nezmožni sprejemanja takih sledi?« *Meditacije*, 5. odgovori, 229 (AT VII:356–57). Gl. tudi Descartesovo pismo Hyperaspistesu, avgusta 1641 (AT III:423–24). S tezo se bo nazadnje soočil Arnauld v *Novae objectiones*.

339 *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:160).

način za definicijo ni usoden, saj beseda »neposredno« v definiciji misli služi le temu, da vse tisto, kar se zgodi v našem mišljenju, loči od tistega, kar se zgodi kot njegova posledica. Ker bi se tudi takšno posredno zavedanje delovanja, s katerim naj bi dostopali do predmetne realnosti, zgodilo v notranjosti mišljenja, bi v skladu z rabo besede »neposredno« v definiciji misli ostalo neposredno. Težava je drugje. Če lahko razumemo, kako lahko vidimo neko stvar v drugi stvari, ki prvo vsebuje, pa si težko razložimo, kako bi lahko prek neposrednega dojetja neke stvari, ki druge stvari ne vsebuje, neposredno dojeli drugo stvar, ki v prvi ni nikakor vsebovana. Če bi tako neposredno dojeli določeno predmetno realnost *stricto sensu*, po kateri je določen predmet na predmeten način v umu, bi se tudi neposredno zavedali le predmetne realnosti, ki na način numerične identitete predstavlja stvar, ne pa delovanja samega. S slednjim bi se predmetne realnosti namreč le dotaknili od zunaj. Descartes pa večkrat zelo jasno nakaže, da se zavedamo delovanj.

Da so predmet zavesti delovanja in ne predmetna realnost, je nakazano že v *Tretji meditaciji*, ko med dokazovanjem drugega *a posteriori* dokaza bivanja Boga Descartes postavi dve nemogoči hipotezi ter proti obema uporabi sklepanje, ki kot eno izmed svojih ključnih premis vsebuje tezo, da ni misli, ki se je ne bi zavedali. Nemogoči hipotezi sta naslednji: da je sam kot misleča substanca *causa sui* ter da je sam brez božje pomoči od vekomaj bival, takšen, kot je, ne da bi se moral zato proizvesti *de novo*. Proti prvi hipotezi trdi, da bi si tisto, kar zmore doseči težje dosegljive stvari, gotovo dalo tiste stvari, ki jih je lažje doseči. Dati si bivanje *de novo* pa je nedvomno težje od dati si neke popolnosti, katerih zametke že imamo v sebi. Descartes trdi:

Zagotovo pa bi si, ko bi imel tisto večje iz samega sebe, ne odrekel vsaj tistega, kar je mogoče lažje imeti, pa tudi ne nič drugega od tistih stvari, za katere dojemam, da so vsebovane v ideji Boga, ker se mi zares ne zdi nič težavnejšega. Ko pa bi kaj res bilo težavnejšega, bi se mi tudi zdelo težavnejše – če bi postavil, da imam vse ostalo, kar imam, od sebe –, ker bi pač izkusil [*experier*], da so v tem začrtane meje moji moči.<sup>340</sup>

Ker sam nima božjih popolnosti, kot je vsevednost, ima pa določeno vednost, ki je zelo nepopoln zametek takšne vsevednosti, je lahko gotov, da ni *causa sui*.

<sup>340</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 67 (AT VII:48).



Poleg tega: če bi bilo kakšno izmed teh popolnosti težje pridobiti od druge, bi to izkusil. Ta izkušnja mesto ključne premise prav tako prevzame v napadu na drugo absurdno hipotezo, le da je tokrat dosti jasneje vpeta v ontologijo misleče substance. Da bi ovrigel hipotezo, da je sam od vekomaj bival, kakršen je sedaj, in torej ne potrebuje vzroka, ki ga je nekoč ustvaril *de novo*, se opre na aksiom, »da je potrebna povsem ista sila in dejavnost za ohranitev katerekoli stvari, ki naj bi trajala v posameznih trenutkih, kakor za novo stvarjenje te stvari, če še ni obstajala«. <sup>341</sup> Prevzem sholastične teze, da je med stvarjenjem in ohranjanjem stvari le razloček razuma, Descartesu omogoča, da se vpraša

ali imam kako silo, po kateri bi mogel doseči, da bom jaz, ki zdajle bivam, bival tudi nekoliko kasneje. Ker namreč nisem nič drugega kakor misleča stvar ali ker vsaj zdajle natanko vzeto razpravljam zgolj o tistem svojem delu, ki je misleča stvar, bi se brez dvoma zavedal [*conscius essem*] take sile, če bi bila v meni. Toda izkušam [*experior*], da take sile ni, in iz tega kar se da razločno spoznam, da sem odvisen od nekega bitja, drugačnega od mene. <sup>342</sup>

Izkustvo, ki se je v prvem odlomku nanašalo na meje naših moči, je v drugem jasno izenačeno z zavestjo sile, zavest pa je opredeljena kot določen pojav, ki nujno sledi iz same narave misleče stvari in tako neizogibno spremlja vse tiste bitnosti, ki se kot njene lastnosti navezujejo nanjo. V obeh Descartesovih argumentih je kot ključna premisa torej uporabljena teza, da se kot misleča substanca nujno zavedamo vseh moči in njihovih meja, ki jih imamo kot misleča substanca. A mislimo, da že ta mesta nakazujejo, da je Descartes znotraj mišljenja uvedel določen razloček med tistim, česar se v nekem trenutku dejansko zavedamo, in tistim, česar se le lahko zavedamo. Če zavest naših moči, pa naj govorimo o njihovih mejah ali o njihovi popolnoma pozitivni opredelitvi, v obeh primerih sovpade z izkustvom, izkustvo pa je *per se* lahko le izkustvo dejanskih lastnosti, je dejanska zavest po svoji naravi zavest dejanskih lastnosti misleče substance, udejanjenih sil, in ne sil, kolikor so prisotne v zmožnosti. Te lastnosti pa poimenujemo modusi, delovanja. V primeru, da se neka moč ne izrazi, v primeru, da ne zadane ob svoje omejitve, ne more biti izkušena in tako predmet zavesti.

<sup>341</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 67 (AT VII:49).

<sup>342</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 67 (AT VII:49).

Tezo potrdi odgovor na pomislek, ki se Arnauldovi porodi na podlagi branja Descartesovih odgovorov Caterusu. Slednji je Descartesove *a posteriori* argumente za dokaz božjega bivanja primerjal z aristotelskim argumentom učinkujočega vzroka, ki ga kot eno izmed petih poti dokazovanja bivanja Boga najdemo pri Akvinskem. Argument je sledeč: gremo od kateregakoli učinka po verigi vzrokov do tistega vzroka, ki sam nima vzroka in je torej prvi gibalec. Ker Akvinskega povzemajoči Caterus ni razlikoval med telesnimi in duhovnimi učinki, ga Descartes opozori, da ga zanimajo le vzroki njegovega bivanja, kolikor je sam misleča stvar in ne kolikor sestoji iz duha in telesa. Piše, »da je to za stvar nadvse pomembno, kajti tako sem se mogel mnogo učinkoviteje osvoboditi predsodkov, pozornost posvetiti naravni luči, se preizprašati in gotovo zatrčiti, da v meni ne more biti nič, česar se ne bi na nek način zavedal [*sim conscius*].«<sup>343</sup> To pritegne Arnauldovo pozornost, ki v *Četrth ugovorih* zatrdi, da se mu zdi teza ozaveščenosti vseh naših misli preprosto napačna. Ugovor zastavi v obliki retoričnega vprašanja: »A kdo ne vidi, da more biti v duhu mnogo, česar se duh ne zaveda? Duh otroka v mamini maternici ima sposobnost mišljenja, a se je ne zaveda.«<sup>344</sup> Arnauldov ugovor Descartesa prisili, da dodatno opredeli lastno stališče.

Da pa v duhu, kolikor je misleča stvar, ne more biti nič, česar se ne bi zavedal, se mi zdi spoznavno po sebi, saj ne moremo umeti, da je v duhu, če ga obravnavamo tako, sploh karkoli, kar ni misel ali odvisno od misli; v nasprotnem primeru to namreč ne bi pripadalo duhu, kolikor je misleča stvar; in v nas ne more biti nobena misel, ki se je ne bi zavedali v natanko tistem trenutku, ko je v nas. Zato ne dvomim, da duh prične misliti, brž ko preplavi otrokovo telo, ter da se obenem zaveda svojega mišljenja, četudi se potem tega ne spominja več, saj podobe teh misli ne ostanejo v spominu. A opozoriti velja, da se dejanj oziroma delovanj našega duha vselej dejansko zavedamo [*actuum quidem, sive operationum, nostrae mentis nos semper actu conscius esse*], sposobnosti oziroma moči [*facultatum, sive potentiarum*] pa ne vedno, razen pač v zmožnosti [*nisi potentiâ*]; tako se tedaj, ko se namerimo rabiti neko sposobnost [*aliqua facultate*],

343 *Meditacije*, 1. odgovori, 130 (AT VII:107).

344 *Meditacije*, 4. ugovori, 201 (AT VII:214).

te sposobnosti nemudoma dejansko ovemo, če je le v duhu; in tako lahko trdimo, da je v duhu ni, če se je ne moremo ovesti.<sup>345</sup>

Če se misli zavedamo le »natanko v tistem trenutku, ko je v nas«,<sup>346</sup> se zavedamo le tistih misli, ki jih izvršimo, slednjim pa pravimo dejanja ali delovanja našega duha (*actuum quidem, sive operationum, nostrae mentis*). Sposobnosti (*facultates*) kot le potencialne lastnosti misleče substance postanejo predmet zavesti šele takrat, ko se udejanjijo. Zavest je nujno zavest delovanja in ne zavest predmetne realnosti *stricto sensu*.<sup>347</sup>

Arnauld se, tokrat v zvezi s problemom spomina misli, ki smo jih imeli kot fetusi v maternici, problema zavesti ponovno dotakne v svojem drugem in zadnjem stiku z Descartesom samim, v tako imenovanih *Novae objectiones* iz leta 1648. K temu se bomo vrnili še do konca obravnave implikacij prvega izseka definicije, ko bo to od nas terjal problem sam. Zaenkrat recimo le, da je jasno, da se po Descartesu zavedamo svojih lastnih delovanj in ne predmetne realnosti *stricto sensu*. Na podlagi tega bi lahko sklepali, da je forma iz definicije ideje prej določen konkreten mehanizem, ki je kot ključna lastnost postavljen v jedro vsake misli, kot pa predmetna realnost ideje. Kljub temu da so predmeti neposredne zavesti delovanja in ne predmetne realnosti *stricto sensu*, pa je nemogoče trditi, da predmetna realnost idej nima nobenega vpliva na to, kakšnih misli se neposredno zavedamo. V pismu Mersennu iz julija 1641 Descartes tako trdi, da je nemogoče, »da bi kadarkoli mislili na karkoli, ne da bi imeli obenem idejo duše kot zmožne misliti o vsem, o čemer mislimo«. <sup>348</sup> Torej nimamo le zavesti tega, da dojemamo, hočemo in drugo, temveč da dojemamo ter hočemo neko specifično stvar. Predmetna realnost je v naša delovanja, ki so predmet neposrednega dojetja, vključena kot notranja sestavina in torej nujno dojeta, kolikor je dojeto delovanje. To je v popolnem nasprotju s predmetno teorijo idej, ki trdi, da delovanja našega mišljenja dojamemo prek predmetnih realnosti, ki so njihov predmet in katerim so naša delovanja popolnoma zunanja.

Vprašati pa se moramo, ali je forma, katere neposredno dojetje omogoča zavedanje našega delovanja mišljenja, identična formi, ki omogoča mišljenje

345 *Meditacije*, 4. odgovori, 222 (AT VII:246–47).

346 *Meditacije*, 4. odgovori, 222 (AT VII:246–47).

347 McRae na podlagi tega sklene, da misel v Descartesovem sistemu ni le to, kar je predmet dejanske zavesti, temveč vse to, kar lahko predmet zavesti postane. Robert McRae, »Descartes' Definition of Thought«, v: *Cartesian Studies*, ur. Ronald J. Butler (Oxford: Basil Blackwell, 1972), 62.

348 Descartesovo pismo Mersennu, julija 1641 (AT III:394).

tistih stvari, ki nismo mi sami kot misleča stvar, in obenem identična formam, zaradi katerih so določene misli delovanja te ali one vrste. Descartes namreč ne govori le o formi misli, katere neposredno dojetje omogoča neposredno zavest misli, temveč trdi, da z idejo razume »tisto formo sleherne«.<sup>349</sup> S frazo »tisto formo« bi lahko napeljeval na to, da imajo misli poleg točno te forme, zaradi katere so ideje v širšem smislu, še druge forme, zaradi katerih niso le ideje v širšem smislu, ampak dojetanja, hotenja, sodbe, afekti ... Te različne forme misli morajo biti tako v določenem odnosu med seboj kot v določenem odnosu do lastnosti zavedanja. Mar gre za isto formo z več različnimi učinki ali za več form? Odgovor na vprašanje o odnosu med formami, ki tvorijo ideje, je kompleksen, saj, kot bomo videli, implicira razumevanje več različnih odnosov. Morda takoj pomislimo na klasifikacijo vrst misli v *Tretji meditaciji*, kjer je raznovrstnost form misli izrecno problematizirana.<sup>350</sup> Ker pa se klasifikacija misli ukvarja le z odnosi, ki jih imajo med seboj forma ideje oziroma podobe stvari in forme delovanj, kot so hotenja, sodbe in afekti, bomo morali sami obravnavo tega mesta prihraniti za pozneje. Zaenkrat nas namreč zanima le, kaj je ideja kot tista forma sleherne misli, po katere neposrednem dojetju se te misli zavedamo. Vemo, da je Descartes Hobbesu zatrdil, da z besedo »ideja« označuje »vse, kar duh dojema neposredno« in nato kot posledico dodal, da »ker tedaj, ko hočem ali se bojim, obenem dojemam, da hočem in se bojim, med ideje štejem tudi hotenja in strah«.<sup>351</sup> Torej je trdil, da so vse misli, neodvisno od tega, ali so po svoji naravi podobe zunanjih stvari ali ne, ideje v širšem smislu. V skladu s takšno opredelitvijo ni ideja v strogem smislu, kot nujen predmet neposrednega dojetja, nič manj ideja v širšem smislu, kot sta to hotenje in sodba. Za razliko od zadnjih, ki so ideje v širšem smislu, je sama tudi ideja v strogem smislu. Ko torej analiziramo termin »neposredno dojetanje« in se v tem kontekstu sprašujemo o odnosu med formami, je specifičen ustroj ideje v strogem smislu kot podobe zunanjih stvari popolnoma nepomemben za naš problem.<sup>352</sup> Ker se naš problem suče okrog določene forme sleherne misli in ker je zaradi prisotnosti te forme vsaka misel ideja v širšem smislu, mesto,

349 *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:160).

350 *Meditacije*, 3. meditacija, 53 (AT VII:37).

351 *Meditacije*, 3. ugovori z odgovori, 178 (AT VII:181).

352 Ta razloček je spregledal Steven Nadler, ki se čudi nad Descartesovo tezo, da hotenja in ostala delovanja, ki niso dojetanja v strogem smislu, kljub temu ostajajo samodojetanja: »Medtem ko bi dejanje hotenja morda lahko bilo zmožno hoteti samo sebe, pa sam ne vidim, kako se lahko 'dojame', saj sploh ni dojetanje.« Gl. Steven Nadler, »Consciousness Among the Cartesians«, *Studia Leibnitiana* 43, št. 2 (2011): 137, <https://doi.org/10.25162/sl-2011-0010>.

katerega bistvo je, da misli klasificira, ne more biti relevantno. Da naš problem razrešimo, moramo problem forme abstrahirati od vse specifičnosti, ki sledi iz klasifikacije misli na različne vrste delovanj. Zanima nas le, če je tista forma vsake misli, ki je neposredno dojeta in ji pravimo ideja, ločljiva od form vseh delovanj, postavljenih na isto raven ter brez ozira na njihovo vrstno razliko. Če je forma, zaradi katere je ideja v strogem smislu obenem ideja v širšem smislu, forma, ki je identična z ali različna od distinktivne forme ideje v strogem smislu; če je forma, zaradi katere je hotenje ideja v širšem smislu, forma, ki je identična z ali različna od distinktivne forme hotenja?

Pokazali bomo, da Descartes trdi, da sta forma, zaradi katere je neko delovanje specifično delovanje, in forma, zaradi katera je to delovanje predmet neposrednega dojetja ali ideja v širšem smislu, ena in ista forma. Vsako delovanje, neodvisno od tega, kaj je njegova distinktivna forma delovanja, je po Descartesu, brez vsakega podvajanja form na formo delovanja in formo neposrednega dojetja, dojetje same sebe. Najbolj ekspliciten zapis te teze najdemo v *Strasteh duše*. V 19. členu, naslovljenem *O dojetanju*, Descartes piše:

Tudi naša dojetanja so dveh vrst: vzrok enih je duša, drugih pa telo. Tista, katerih vzrok je duša, so dojetanja naših hotenj in vse predstave in druge misli, ki so od njih odvisne. Kajti gotovo je, da ne moremo hoteti nečesa, če tega hkrati ne dojemamo. Čeprav je glede na dušo to, da nekaj hočemo, dejavnost [*une action*], lahko rečemo, da je v njej tudi utrpevanje, ko dojemam, da to hoče [*une passion d'apercevoir qu'elle veut*]. Ker pa sta to dojetanje in to hotenje pravzaprav ena in ista stvar, jo poimenujemo vedno s plemenitejšim imenom, zato je nimamo navade imenovati utrpevanje, temveč samo dejavnost.<sup>353</sup>

Sami se ne moremo zadovoljiti z mestom iz *Strasti duše*, saj je vzeto *per se* le sklep brez utemeljujočih premis, ki jih ne najdemo v *Strasteh duše*, temveč v starejših besedilih. Zato se moramo obrniti k slednjim in razkriti argumentacijo, ki je pripeljala do sklepa, da je forma, zaradi katere je specifično delovanje specifično delovanje, obenem forma, zaradi katere je delovanje neposredno dojetje. Tak pogled nazaj je potreben že zato, ker bi se nam sicer lahko upravičeno očitalo, da svojo interpretacijo utemeljujemo na enem samem mestu, ki ne predstavlja nujno teorije, prisotne v starejših delih. Pokažimo torej, da gre

353 *Strasti duše*, 1. del, 19. člen, 15 (AT XI:434).

za invariabilno tezo Descartesovega sistema in ne za teoretski utrinek s konca Descartesovega življenja. Medtem ko obrise teze enotnosti form najdemo že v določenih mestih v *Meditacijah*, večino formulacij iz Descartesa v *Novae objectiones* izvabi Arnauld. Ponovno bomo torej ubrali kronološki pristop ter začeli z *Meditacijami*. Prvo znamenje teze enotnosti vsakega delovanja mišljenja s formo samodojemanja najdemo v odgovoru na prvega izmed *Šestih ugovorov*. V njem Mersenne problematizira nesilogistični postopek, ki Descartesu omogoča spoznanje *cogita*.

»Prvi« [ugovor] je, da se na osnovi tega, da mislimo, ne zdi tako gotovo, da smo. Da bi bili gotovi, da mislite, morate vedeti, kaj je mišljenje ali misel in kaj je vaš obstoj. In ker še ne veste, kaj je to dvoje, kako morete tedaj vedeti, da mislite ali obstajate? Ker torej ne veste, kaj pravite, ko pravite »mislim«, in ker, ko dodate, »potemtakem sem«, prav tako ne veste, kaj pravite; še več, ker sploh ne veste, da sploh kaj pravite ali mislite, saj se zdi, da je za to potrebno, da bi vedeli, da veste, kaj pravite, in, dalje, da bi vedeli, da veste, da veste, kaj pravite, in tako v neskončnost, je tedaj očitno, da ne morete vedeti, ali ste, ter tudi, ali mislite.<sup>354</sup>

Citirano mesto bo prav tako kot odgovori Arnauldu ključno za našo interpretacijo Descartesove teorije vrojenosti idej, a o tem več v poglavju 4.3.2. Ta trenutek se osredotočimo le na to, da Mersenne kot pogoj naše vednosti o prisotnosti lastnega mišljenja postavlja, da imamo neko našemu mišljenju predhodno ter zunanjo idejo tega mišljenja. Ni dovolj, da izvajamo delovanja mišljenja ali da mislimo, da vemo, da mislimo. Treba je vedeti, kaj pomeni misliti, da bomo vedeli, da mislimo, ko bomo mislili. Ker je elementarna celica mišljenja ideja, lahko rečemo, da kot pogoj vse vednosti postavlja zahtevo, da imamo idejo ideje. Descartes odgovori:

Nedvomno je res, da nihče ne more biti gotov, da misli ali da obstaja, če ne ve, kaj je mišljenje in kaj je obstoj. Vendar za to ni potrebna refleksijska vednost [*scientia reflexa*] ali vednost, ki jo pridobimo prek dokazovanja, in še manj refleksijska vednost o refleksijski vednosti, po kateri bi človek vedel, da ve, in dalje, da ve, da ve in

354 *Meditacije*, 6. ugovori, 321 (AT VII:413).

tako v neskončnost, saj takšne vednosti ni mogoče nikoli imeti o ničemer. V celoti zadostuje, da to ve po tistem notranjem spoznanju [*cognitione illa interna*], ki vselej predhaja refleksijskemu in ki je vsem ljudem vrojeno [*innata est*] glede spoznanja in obstoja do te mere, da jih – čeprav smo zakopani v predsodke in se bolj osredotočamo na besede kakor na njihov pomen – vendarle ne moremo ne imeti. In ko se tako kdo ove, da misli in da iz tega izhaja, da obstaja, se morda sicer nikoli pred tem ni spraševal, kaj je misel in kaj je obstoj, a vendar ni mogoče, da ne bi imel dovoljšnjega poznavanja obeh stvari, da si tozadevno ne bi zadostil.<sup>355</sup>

Misliti pomeni izvršiti določena delovanja duha, saj je v naravi misleče substance, da ima vedno neko dejansko misel. Da se zavedamo, da mislimo oziroma da izvajamo različna delovanja mišljenja, torej ni potrebno, da imamo refleksijsko vednost lastnih delovanj. Pojem refleksije v Descartesovi terminologiji očitno implicira, da v svojem duhu oblikujemo nove ideje delovanj našega mišljenju (pa naj gre za naša dojetanja ali nagnjenja volje), ki so kot nova delovanja modalno ločena od primarnih delovanj. Ker so te nove ideje reprezentacije določenih delovanj mišljenja in od slednjih modalno različne, jim lahko mirne vesti pripišemo status idej v strogem smislu (tj. podob stvari). Ker takšna vednost ni pogoj zavesti naših delovanj, za zavest našega mišljenja zadošča, da preprosto mislimo, tj. izvajamo določena posamična delovanja mišljenja, kot so hotenje, dojetanje, sodba itn. Lastnih delovanj se namreč zavedamo »po tistem notranjem spoznanju, ki vselej predhaja refleksijskemu«. <sup>356</sup> Ker se to vrojeno notranje spoznanje našega mišljenja razlikuje od refleksijskega, ki implicira idejo (v strogem smislu) ideje v širšem smislu, je zavest neločljiva lastnost vseh primarnih delovanj samih.

Ista teza se na podlagi drugega problema postopoma razkrije v Arnauldovih *Novae objectiones* iz leta 1648. V prvem vprašanju prvega od dveh pisem

355 *Meditacije*, 6. odgovori, 328 (AT VII:422).

356 *Meditacije*, 6. odgovori, 328 (AT VII:422). O takšnem refleksijskem zavedanju, ki implicira novo delovanje dojetanja in se zato razlikuje od običajne zavesti, Descartes ponovno spre govori v *Pogovoru z Burmanom*: »Res je, da zavedati se pomeni istočasno misliti in reflektirati svojo misel. Vendar ni res, da se ta refleksija ne more zgoditi, medtem ko je prejšnja misel še vedno tam, saj, kot smo že videli, duša zmore istočasno misliti na več kot eno stvar in vztrajati pri posamični misli. Ima moč, da kadarkoli hoče, reflektira lastne misli in se jih na ta način zaveda.« *Pogovor z Burmanom* (AT V:149). Razliko med refleksijsko vednostjo in zavestjo izpostavi McRae, prav tako pa tudi Nadler. Gl. McRae, »Descartes' Definition of Thought«, 66–68; Nadler, »Consciousness Among the Cartesians«, 136–37.

Arnauld problematizira Descartesovo trditev iz *Petih odgovorov*, da duh vedno dejansko misli, ker je misleča substanca. A tisto, kar nas zanima, ni teza, po kateri nujna prisotnost delovanja mišljenja sledi iz narave misleče substance, temveč Descartesova trditev, da teze nujne prisotnosti delovanj mišljenja ne omaje dejstvo, da se določenih izmed naših misli ne spominjamo. Kot razlog odsotnosti spomina na misli, ki jih je naša duša imela, ko je bila združena s fetusom, postavi, da bi se za to, da bi se spomnili nanje, moralo »v možgane vtisniti nekaj njihovih sledi, duh pa bi tedaj spomin nanje obudil tako, da bi se k tem sledem obrnil in se jim posvetil [*se convertando, sive se applicando*].<sup>357</sup> Povezava spomina in možganskih sledi v telesni zmožnosti predstavljanja zmoti Arnaulda, ki zatrdi, da bi bilo namesto ene treba v »našem duhu priznati dvojno moč spomina: eno, popolnoma duhovno [*spiritualis*], drugo, ki potrebuje telesni organ.«<sup>358</sup> Duhovni spomin bi bilo treba priznati zato, da bi razložili spomin naših umevanj, ki na možganih ne pustijo sledi. Descartes sprejme ugovor, a dodaja, da je duhovni spomin prav tako potreben za pomnjenje občutkov. Kolikor občutki, ki jih imamo v maternici, v naših možganih morda res pustijo določene sledi, te ne zadoščajo za to, da jih pozneje prepoznamo kot občutke, ki smo jih nekoč že imeli. Prepoznanje istosti preteklih in sedanjih občutkov namreč temelji »na določeni refleksiji uma ali umnem spominu [*reflexione intellectus sive memoriae intellectualis*], ki ga v maternici nismo uporabljali.«<sup>359</sup> Arnauld odgovori z novim vprašanjem:

A vendar se, kar se tiče refleksije, zdi, da je um ali umni spomin za refleksijo primerno usposobljen po svoji naravi. Preostane torej, da se pojasni, katera je ta refleksija, v katero polagaš umni spomin, in kako se razlikuje od enostavne refleksije, ki je notranja vsaki misli [*simplici reflexione omni cogitationi intrinsecâ*], in zakaj nima nobene rabe v maternici?<sup>360</sup>

357 *Meditacije*, 5. odgovori, 299 (AT VII:356–57). Gotovo gre za obrat k telesni zmožnosti predstavljanja (*phantasia coporea*), ki je v skladu s sholastično terminologijo, ki jo Descartes v celoti prevzame, mesto v možganih, kjer se ohranjajo pretekli vtisi. Da predstavljanje kot zmožnost misleče substance svojo funkcijo opravlja tako, da se duh nekako obrne (*convertando*) k telesni zmožnosti predstavljanja, Descartes trdi tudi v 6. meditaciji, 97 (AT VII:73).

358 Arnauldovo pismo Descartesu, 3. junija 1648 (AT V:186).

359 Descartesovo pismo Arnauldu, 4. junija 1648 (AT V:192–93).

360 Arnauldovo pismo Descartesu, julija 1648 (AT V:213). Arnauld je seveda opazil tudi to, da se odgovor, da za spomin ne zadošča prisotnost možganskih sledi, razlikuje od odgovora Gassendiju. Descartes se iz zagate rešuje tako, da trdi, da je ves čas mislil le tiste sledi, katerih vtis je spremljal umni spomin.



Zanima ga torej, v čim se refleksija uma ali umni spomin razlikuje od tiste vrste enostavne refleksije, ki jo v definicijah misli in ideje iz *Argumentov* Descartes ne označuje s terminom »refleksija«, temveč s termini »neposredno zavedanje misli« in »neposredno dojetje forme«. Descartes odgovori, da je razlog, zaradi katerega sledi, ki jih v možganih za seboj pustijo določene stvari, ne zadoščajo za to, da se teh stvari spomnimo, v tem, da lahko poljubno misel ob njenem vzniku prepoznamo kot misel, ki smo jo nekoč že imeli, le pod pogojem, da smo jo nekoč že prepoznali kot misel, ki je nismo imeli še nikoli poprej. Da bi vrsto misli, ki nastopi brez prisotnosti pravkar opisane refleksije uma, razlikoval od tiste, ki je izrecno reflektirana, uvede novo terminološko ločnico.

Tako kot med neposrednim in refleksijskim videnjem razlikujemo v tem, da prvo temelji na prvem naletu žarkov in drugo v drugem; enako prvim in enostavnim mislim otrok (ko čutijo bolečino, ker določen veter raztegne njihovo črevesje, ali užitek, ker jih hrani sladka kri) imenujem »direktne« in ne »refleksijske« [*directas voco, non reflexas*]; medtem ko takrat, ko odrasli čuti neko stvar in istočasno dojema, da je ni čutil nikoli prej, to drugo dojetje imenujem refleksija [*secundam perceptionem reflexionem appello*], in jo, četudi je tako združena z občutkom, da se izvršita istočasno in se ne zdita ločena druga od drugega, pripišem le umu.<sup>361</sup>

Arnauld na podlagi tega postavi dva ugovor, ki refleksijo ponovno pomeša z zavedanjem: »Ker je narava misli takšna, da se je vedno zavedamo, bi se morali, če vedno dejansko mislimo, vedno zavedati, da mislimo; vendar pa se zdi, da temu nasprotuje izkušnja, predvsem spanja.«<sup>362</sup> Descartesov odgovor pokaže, da enostavno neposredno dojetje naših misli in refleksija uma nista ista, temveč dve v temelju različni delovanji: »Ena stvar je, da se zavedamo naših misli v trenutku, ko jih mislimo, in druga stvar, da se jih potem spomnimo: tako v sanjah ne mislimo ničesar, ne da bi se v tistem trenutku zavedali naše misli, četudi jo najpogosteje takoj pozabimo.«<sup>363</sup> Ker je za sanje značilna prisotnost pozabljanja, lahko mirne vesti trdimo, da pri njih refleksija uma, ki je potrebna za spomin, ni prisotna. Potrebna je le neposredna zavest v smislu neposrednega

361 Descartesovo pismo Arnauldu, 29. julija 1684 (AT IV:220–21).

362 Arnauldovo pismo Descartesu, julija 1648 (AT V:214).

363 Descartesovo pismo Arnauldu, 29. julija 1648 (AT V:221).

dojemanja misli. Medtem ko je neposredna zavest nujna lastnost vsake direktne misli, refleksijska misel to ni. Ni namreč niti isto dojemanje ali misel. Navsezadnje Descartes o odnosu med direktno in refleksijsko mislijo trdi le, da »se ne zdita ločeni druga od druge«, in nato dodaja, da »drugo dojemanje«, ki ga edinega imenuje refleksija, »pripisem le umu«. <sup>364</sup> Medtem ko sta v situaciji, ki vključuje refleksijsko misel, dojemanji torej dve, ne nastopita vedno drugo brez drugega in se le zdita združena, pa sta zavedanje in direktna misel dejansko le eno samo dojemanje, ki vedno nastopi kot celota z obema aspektoma. Če se zdi, da sta aspekt delovanja in aspekt samonanašalnosti vsake misli nerazdružljiva, je to zato, ker tudi dejansko sta. V tem primeru si občutek z umom ne deli pristojnosti. Občutek kot ideja v širšem smislu vključuje neposredno dojetje lastne forme, kar pomeni, da se ga zavedamo zaradi njega samega.

Med običajnim zavedanjem in spominom naših misli smo morali razlikovati, saj nas je zanimalo, če je forma, zaradi katere je poljubno delovanje duha sicer res določeno specifično delovanje, identična s tisto formo, zaradi katere se tega delovanja med njegovim izvrševanjem obenem nujno v celoti zavedamo ali zaradi katere je ideja v širšem smislu. Ker smo rekli, da forma v tem specifičnem kontekstu označuje delovanje mišljenja in ne njenega intencionalnega predmeta (predmetne realnosti *stricto sensu*), bi lahko vprašanje zastavili tudi takole: ali je delovanje (dojemanja ali hotenja) obenem delovanje zavedanja, tj. dojemanja same sebe? Descartesov odgovor je odločni da. Med določenim delovanjem in idejo v širšem smislu tako ni nobene razlike, saj se vsakega delovanja zavedamo v skladu z njegovo lastno formo delovanja. Zavedanja torej ni pogojeval s prisotnostjo nove ideje, ki bi si to primarno delovanje vzela za predmet in šele tako iz njega naredila idejo v širšem pomenu besede. Za neposredno zavest mišljenja zadošča prisotnost poljubnega delovanja mišljenja, saj sleherno poljubno delovanje kot neizogibno notranjo prvino vsebuje zavest same sebe. Če smo nekoč že rekli, da misliti po Descartesu nujno pomeni misliti na nekaj, lahko sedaj dodamo – in se tega obenem nujno zavedati. Forma delovanja je identična formi samodojemanja (lahko bi rekli tudi formi neposredne zavesti ali formi neposrednega dojemanja). Ko nekaj čutimo ali hočemo, se zavedamo, da čutimo ali hočemo; ko se spominjamo svojih občutkov, se zavedamo, da se jih spominjamo. Medtem ko neposredna zavest kot notranja lastnost vsake misli, pa naj gre za moduse dojemanja ali moduse volje, utrpevanja ali dejavnosti, ne potrebuje nove ideje, pa refleksijska misel, ki jo pooseblja figura umnega

---

364 Descartesovo pismo Arnauld, 29. julija 1648 (AT V:221).

spomina, namiguje točno na to, saj Descartes piše, da je z direktno mislijo le sočasna, in da se le zdi, da med njima ni razlike. V primeru odnosa med vsako mislijo in njeno neposredno zavestjo takšne razlike zagotovo ni.<sup>365</sup>

Descartes ima torej popolnoma konsistentno teorijo, v skladu s katero je vsaka misel ideja v širšem pomenu besede, ker je forma njenega delovanja identična s formo samodojemanja. Opazili pa smo lahko, da dotična teorija ne vključuje praktično nobenega eksplicitnega napotka na problem predmetne realnosti. Po eni strani lahko rečemo, da je bilo to zato, ker smo morali za pravilno postavitev problema neposredne zavesti kot neposrednega dojetja forme od form različnih misli najprej abstrahirati vse tisto, kar bi se nanašalo na njihovo klasifikacijo. Ideje v strogem pomenu besede, kot sta ideja Boga in ideja trikotnika v kontekstu problema, ki smo ga reševali, kot rečeno, niso imele drugačnega statusa kot hotenja. Tako ena kot druga delovanja so bila zreducirana na enoten status idej v širšem smislu. Predmetno realnost je impliciralo le dejstvo, da so forme samodojemanja obenem forme delovanj, ki med seboj niso različna le kot različne vrste delovanj, temveč ker se nanašajo na različne vnanje, morda sicer neobstoječe predmete. Razlika v naši neposredni zavesti delovanj ne nastopi le zato, ker so ta delovanja strukturno različna (afekti, dojemanja, hotenja itd.), temveč, ker imajo različne predmete (čokolada, Bog, zelje), od koder sledi, da vsebujejo različne predmetne realnosti (kot predmet ali kot notranjo strukturo), ki jih usmerjajo k različnim predmetom. Nimamo le zavesti različnih delovanj, temveč zavesti različnih delovanj, ki so naperjena k različnim predmetom. To dejstvo smo skozi reševanje problema neposrednega dojemanja lahko zgolj zatrdili, saj je pomembno predvsem za odnos, ki ga ima vsako delovanje do vnanjega predmeta, in ne za refleksijski odnos njegove forme, tj. za obravnavo problema identitete med formo delovanja in formo samodojemanja. Predmetna realnost je torej problemski faktor predvsem takrat, ko analiziramo, kako naša delovanja predstavljajo sebi vnanje predmete. Ko se ukvarjamo s problemom neposredne zavesti, ga lahko v večji meri postavimo v oklepaj. Do ugotovitve, da je forma delovanja identična s formo samodojemanja, bi namreč lahko prišli tudi, če sploh ne bi

---

365 Takšna teorija zavesti je izrecno skopa, saj ne seže dlje od ugotovitve, da vsaka naša misel samodojemanje vključuje kot svojo nujno notranjo prvino, saj se vsake svoje misli zavedamo. Ker za takšno obliko konceptualizacije zavesti zadošča že gola ter nerazčlenjena prisotnost vsakdanje zavesti, se Descartesova teorija zavesti v veliki meri reducira na izkustveno tавтоlogijo. To mu je najprej očital Gassendi. Gl. *Meditacije*, 5. ugovori, 242–43 (AT VII:276–77). Po Descartesovi smrti je očitke ponovil še Malebranche, gl. *De la recherche de la vérité, éclaircissement XI* (OC III:163–72).

omenili, da so forme delovanj med seboj strukturno različne ter da se nanašajo na različne predmete.

Da smo problem neposredne zavesti vsake misli (kot ideje v širšem smislu) lahko rešili navkljub takšni abstrakciji, je povedno. Takšna abstrakcija za rešitev problema ni bila usodna le zato, ker predmetna realnost dejansko ni nujen faktor razlage neposredne zavesti, medtem ko je za razlago odnosa vsakega delovanja do predmeta nujno, da predmetna realnosti zavzame mesto ene od premis rešitve problema. Konceptualna neškodljivost abstrakcije predmetne realnosti mora biti torej utemeljena v določeni dejanski odsotnosti v oziru na mehanizem samodojemanja. Vprašati se moramo, če od tod, da določena forma poleg izvrševanja svoje specifične funkcije obenem predstavlja samo sebe, sledi, da je v njej prisotna določena oblika predmetne realnosti, ki ji ne omogoča predstavljanja vnanjega predmeta, temveč predstavljanje same sebe kot določenega delovanja? Mar ima ideja trikotnika določeno predmetno realnost, ki ni predmetna realnost, ki jo napotuje na trikotnik, ampak predmetna realnost, ki jo napotuje na njo samo kot na idejo trikotnika? Mislimo, da je odgovor vsaj na določen način nikalen, ker predmetna realnost v pravem pomenu pripada le idejam v strogem smislu, tj. podobam stvari, medtem ko je pri idejah v širšem smislu, prav kolikor so ideje v širšem smislu (to je namreč tudi vsaka podoba stvari, točno in samo kolikor vključuje samodojemanje), na nek način odsotna. Predmetna realnost je namreč »bitnost stvari, ki jo ideja predstavlja, kolikor je v ideji«. <sup>366</sup> Ta stvar, ki jo ideja predstavlja na način numerične identitete med njeno predmetno realnostjo in njenim predmetom, pa naj je predmetna realnost struktura ali notranji *terminus*, je ideji vnanja. Predmet ideje v strogem smislu je vedno ideji vnanji predmet. To definira vsako idejo v strogem pomenu besede, celo idejo naše misleče substance in njenih modifikacij, saj v tem primeru ne govorimo le o ideji, ki se v skladu z lastno formo delovanja spontano zaveda same sebe, temveč o ideji ideje. Takšne razlike v primeru samodojemanja, ki je lastno vsakemu delovanju, ni. Razlika med predstavljenimi stvarjo in stvarjo v umu v tem primeru namreč ni niti modalna. Ista stvar, ki deluje, je dojeta skozi lastno delovanje. Njeno specifično delovanje, pa naj gre za hotenje ali dojetje neke tuje stvari, je namreč tudi njeno neposredno samodojemanje. Za takšno samodojemanje ni potrebe po prisotnosti predmetne realnosti kot bitnosti neke ideje zunanje stvari, kolikor je predstavljena v ideji. Bitnost predstavljene stvari je v tem primeru namreč bitnost predstavljajoče stvari.

---

<sup>366</sup> *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:161).

Kolikor se delovanje vrši, se tudi dojema, in kolikor se dojema, se vrši. Naravo odnosa med idejami v širšem smislu in predmetno realnostjo teh idej, ki je numerično identična s temi idejami, lahko ubesedimo na dva načina, ki implicirata isto resnico. Bodisi rečemo, da predmetne realnosti, po kateri vsako delovanje mišljenja predstavlja samo sebe, ni. Bodisi rečemo, da je, a da je takšno vrsto predmetne realnosti popolnoma nemogoče razločiti od formalne realnosti tega delovanja. Meja med njima je tukaj namreč v celoti zabrisana.

S popolnoma drugačno situacijo smo soočeni, če nas ne zanima le refleksija, ki pripada vsem idejam v širšem smislu, temveč tudi odnos, ki ga imajo med seboj različna delovanja, tj. različne ideje v širšem smislu. Kot smo večkrat rekli, po Descartesu ni mogoče misliti, da ne bi obenem mislili na nekaj. To pomeni, da so vse oblike idej v širšem smislu v določenem temeljnem odnosu do ideje v strogem smislu. Je to odnos med dvema delovanjema (hotenje in dojetanje istega predmeta), odnos določenega delovanja, ki ni ideja v strogem smislu, do ideje v strogem smislu kot do svojega predmeta (hotenje predmetne realnosti), ali gre za spoj različnih delovanj v eno samo (hotenje nekega predmeta, ki je obenem dojetanje istega predmeta)? Vprašanje se poraja, ker je na podlagi razlage prvega stavka iz definicije ideje iz *Argumentov* nemogoče podati dokončen odgovor. Ta se je namreč soočil zgolj s problemom neposrednega dojetja kot pogoja neposredne zavesti vsake misli, ki se lahko problema predmetne realnosti idej skoraj popolnoma ogne. Posledično je bilo zgolj na podlagi njegovih implikacij nemogoče dokončno določiti, kakšen odnos imajo različna delovanja do predmetne realnosti *strictu senso*. Mar je predmetna realnost predmet ali struktura delovanja, ki se samodojema z isto formo, s katero deluje? Morda se vsaka misel res dojema po isti formi, s katero izvaja svojo specifično delovanje in je zato ideja v širšem smislu, a je obenem usmerjena na predmetno realnost kot formo, ki se za razliko od forme samodojetanja razlikuje od forme specifičnega delovanja, kot se predmet delovanja razlikuje od delovanja? Ker bi v skladu s takšno koncepcijo, kljub temu, da bi bila naša delovanja usmerjena na predmetno realnost in ne na predmet sam, kot delovanja obdržala status idej v širšem smislu (forma delovanja in forma samodojetanja bi bili namreč identična stvar, ki bi bila usmerjana na predmetno realnost kot drugo formo), bi bil tak odgovor vsaj možen.

Definicija ideje se na srečo ne konča s prvim stavkom, ki, kot smo videli, dopušča več različnih razlag odnosa med delovanjem in predmetno realnostjo, temveč vsebuje še dva. Rekli smo, da vsak izmed njih označuje rahlo drugačen odnos ideje do misli kot take. Če je prvi stavek vsako misel definiral kot idejo,

katere predmet je ona sama, jo drugi definira kot pogoj razumevanja besed. Medtem ko prvi stavek praktično ni imel odnosa do predmetne realnosti ideje v strogem smislu, saj je opisoval identiteto med formo slehernega delovanja in formo njegovega samodojemanja, ta pa zaradi popolne identitete med delovanjem in predmetom delovanja ni potrebovala predmetne realnosti, ki bi delovanje napotila k specifičnemu predmetu, je slednja v drugem odnosu implicirana dosti nazorneje, saj bo šlo v tem primeru pogosto za razumevanje besed, ki označujejo stvari, ki nismo mi sami. Pokazati moramo torej, da tudi tukaj beseda »forma«, ki nastopa v definiciji ideje, ne označuje predmetne realnosti *strictu senso*, temveč delovanje dojemanja. Ali z drugimi besedami, da tudi trditev, da za razumevanje besed potrebujemo ideje, ne implicira, da besede razumemo, ker dojamemo predmetno realnost *strictu senso* ali določen notranji predmet. Tako bomo dokončno dokazali, da je predmetna realnost struktura delovanja.

**2.3.2.2 ... tako da, če umevam to, kar govorim, z besedami ne morem izraziti ničesar, ne da bi bil zaradi tega gotov, da je v meni ideja tistega, kar označujejo besede.**

Za začetek recimo, da je opredelitev povsem splošna in velja tako za ideje v širšem pomenu besede kot za ideje vnanjih stvari. Da razumemo stavek »Jaz hočem x.«, mora biti prisotno naše hotenje, ki je zaradi njegove lastnosti samodojemanja obenem ideja v širšem smislu. Forma hotenja x, katere neposredno dojetje omogoča, da se hotenja x zavedam, je obenem ista forma, ki omogoča razumevanje stavka »Jaz hočem x.«. Da razumemo besedo »Bog«, mora biti prisotna ideja Boga, ki je ideja v strogem smislu. Mar lahko zatrdimo tudi naslednjo formulacijo? Ideja kot forma misli o Bogu, katere neposredno dojetje omogoča, da se zavedam misli o Bogu, je obenem forma, ki omogoča, da razumem besedo »Bog«. Odgovor je odvisen od tega, če je forma, zaradi katere ideja predstavlja Boga, identična s formo delovanja dojemanja, ki je identična s formo samodojemanja. Definicija nakazuje, da je identična. Pozorni moramo biti namreč na to, da ko Descartes piše, da je ideja pogoj razumevanja besed, nikoli ne zatrdi, da je pogoj razumevanja besed, da moramo to idejo ali formo označene stvari neposredno dojeti. Omeji se na trditev, da »z besedami ne morem izraziti ničesar, ne da bi bil zaradi tega gotov, da je v meni ideja tistega, kar označujejo besede«.<sup>367</sup> Medtem ko je v kontekstu neposredne zavesti

<sup>367</sup> *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:160).

misli govoril o neposrednem dojetju določene forme vsake misli, zdaj trdi le to, da je ideja na nek način prisotna, in da smo glede tega gotovi. Na podlagi analize prvega izseka definicije je jasno, od kje pride lastnost gotovosti. Kot smo pokazali, ni misli, ki ne bi bila ideja v širšem smislu in ki se je po Descartesu torej ne bi zavedali. Če torej razumemo določene stavke, se obenem zavedamo ideje v našem duhu, ki nam omogoča razumevanje teh stavkov. Kot smo rekli: če vemo, kaj pomeni naš stavek »Jaz hočem x.«, je v nas neko hotenje, ki se ga zavedamo, ker je hotenje obenem ideja v širšem smislu; če vemo, kaj pomeni beseda »Bog«, je v nas ideja ali dojetanje Boga, in tega, da je v nas, se zavedamo, ker je nenazadnje tudi ideja Boga naša misel in zato istočasno tako ideja v strogem kot ideja v širšem pomenu besede. A od tod sledi le, da je nemogoče, da je v nas prisotna ideja, ki omogoča razumevanje besed, in da se je ne bi obenem zavedali in bili tako gotovi, da je prisotna v nas. Kar od tod ne sledi, je teza, da besede razumemo le zato, ker dojemamo formo, ki je ideja tistega, kar besede označujejo. Medtem ko je za razumevanje besed dovolj, da je ideja označene stvari prisotna, ne pa dojeta, je za sicer neizogibno zavedanje naših misli potrebno, da je forma delovanja neposredno dojeta. Od tod sledi, da razen v odnosu neposredne zavesti ni govora o (sicer popolnoma notranjem) odnosu misli do ene izmed svojih lastnih form, o dojetju forme misli in podobnih stvareh. Ideja ali forma je sredstvo spoznanja in ne njegov predmet. Dojetanje naših misli torej ne pogojuje dojetanja stvari zunaj nas, temveč z njim sovpada. Drugo terja le prisotnost forme, prvo njeno samodojetje. Če po eni strani razumeti ni isto kot zavedati se, pa po drugi strani ne razumemo ničesar, da se tega ne bi obenem zavedali.

Razloček je pomemben, ker lahko model prisotnosti forme-ideje kot pogoja razumevanja besed iz primera razumevanja besed razširimo na vse preostale primere mišljenja o stvareh, ki nismo mi sami. Kot smo že rekli, so besede kot take namreč le določena materialna gibanja, ki so intencionalna le po analogiji z našimi idejami. Ta materialna gibanja v skladu s kodom človeškega jezika našega duha primorajo k temu, da oblikuje ustrezne ideje, prek katerih ne razume le besed, ampak predvsem misli o stvareh, ki jih besede označujejo. Besede kot določene materialne dražljaje, ki sprožijo delovanje duha, lahko kot vmesen materialen člen tako mirne vesti izključimo iz razlage in trdimo, da za dojetje katerekoli vnanje stvari ni potrebno, da pred tem dojamemo idejo te stvari, temveč le, da je v trenutku, ko se zgodi dojetje stvari, ideja dojete stvari prisotna v nas. Zato lahko sklepamo, da ta ideja ni nič drugega kot delovanje dojetanja samo. Da mislimo trikotnik, ga moramo torej dojeti. »Dojeti« pa pomeni le

izvesti delovanje mišljenja ali imeti idejo trikotnika. Beseda »forma« tako v vseh primerih označuje delovanje, ki je sredstvo spoznanja, in ne predmetne realnosti *strictu senso* kot predmeta spoznanja. Ista forma, ki se po lastni naravi samodojema, obenem omogoča dojetje stvari zunaj nje. Ker pa so v okviru identične forme pogoji dojetja stvari drugačni od pogojev neposredne zavesti naših misli, moramo skleniti, da dojemanja vnanjih stvari ne pogojuje naša zavest teh dojemanj, temveč s slednjimi nujno sovpadе. Kolikor iz definicije misli res sledi, da je ideja neke stvari vedno dojeta, ko dojemamo neko stvar, to ni postavljeno kot pogoj dojemanja stvari, temveč kot njena posledica. Ker dojamemo neko stvar ali ker imamo idejo te stvari, se tega zavedamo. Zdi se, da je ideja dojemanje neke stvari in samodojemanje obenem.

Da Descartesova teorija ideje kot forme res ne implicira, da bi z delovanjem dojemanja pograbili predmetno realnost, ki bi bila opredeljena kot njegov *terminus* ali forma, temveč da je delovanje samo forma, ki je naperjena proti vnanjim predmetom, moramo podkrepiti še s čim drugim kot enim stavkom definicije. Za začetek recimo, da Descartes leta 1646 na Gassendijev ponoven ugovor, da nimamo ideje Boga, odgovori, da lahko to zanikamo le, če trdimo, da »nimamo nobene ideje, tj. nobenega dojemanja, ki ustreza pomenu te besede 'Bog'«. <sup>368</sup> Tako izrecno zapiše, da je pogoj razumevanja besed prisotnost ideje, ki jo popolnoma izenači z dojetjem. A razloge v prid enačenja idej z dojetjem brez težav najdemo tudi prej. Tako se je treba nazadnje obrniti k že omenjeni klasifikaciji različnih vrst misli v *Tretji meditaciji*, kjer Descartes izrecno opisuje odnose med formami različnih vrst misli. Tam piše:

Nekatere med njimi so nekakšne podobe stvari in samo njim pravzaprav pritiče ime »ideja«, če si na primer mislim človeka, himero, nebo, angela ali Boga [*ut cum hominem, ... cogito*]. Nekatere druge imajo poleg tega še neke druge forme [*formas*]: kadar na primer hočem, se bojim, zatrjujem ali zanikujem, zmeraj pograbim kako stvar kot subjekt svoje misli [*semper quidem aliquam rem ut subjectum mea cogitationis apprehendo*], toda z mislijo zaobjamem nekaj več kakor podobnost s tisto stvarjo [*istius rei similitudinem cogitatione complector*]. In med temi stvarmi se ene imenujejo hotenja ali afekti, druge pa sodbe. <sup>369</sup>

<sup>368</sup> Pismo Clerselierju, 12. januarja 1646 (AT IX-1:209).

<sup>369</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 53 (AT VII:37); prevod je modificiran.



To mesto nikakor ne napeljuje na enačenje predmetne realnosti in predmeta delovanja dojemanja. Do takšne napačne interpretacije lahko pridemo le, če med seboj zamešamo *subjectum mea cogitationis* in *istius similitudinem rei*.<sup>370</sup> Prvo je namreč stvar sama, medtem ko je drugo forma ideje. A pojdimo lepo po vrsti in to dokažimo. Na začetku odlomka piše, da so misli, ki so nekakšne podobe stvari, ideje, njihov ustroj pa izrazi s formulacijo: »Če si na primer mislim človeka [*ut cum hominem, ... cogito*]«. <sup>371</sup> Ker formulacija vsebuje glagol *cogito*, ta pa lahko označuje le določeno delovanje, ne pa predmeta mišljenja, se zdi, da z besedo »ideja« imenuje določeno delovanje mišljenja, katerega predmet (*subjectum mea cogitationis*) je človek in ne določena idealna forma, ki bi bila *subjectum cogitationis*. Medtem ko *subjectum mea cogitationis* pograbim (*apprehendo*, tj. dojamem, zaznam ...), formo misli, ki je lastna idejam, z mislijo samo zaobjamem (*compector*, tj. vsebujem, zajamem ...). Descartes namreč nikjer ne zapiše, da je idejam lastna forma tisto, kar z mislijo pograbimo (*apprehendo*) ali dojamemo kot *subjectum cogitationis*, temveč le trdi, da z mislijo v določenih primerih zaobjamemo (*compector*) več kot le podobnost stvari (*similitudo rei*). Ker je pisal, da misli, ki niso ideje, vključujejo še druge forme, bi se morala forma ideje nanašati na »podobnost s tisto stvarjo (*istius rei similitudinem*)« in ne na stvar, ki jo pograbim »kot subjekt svoje misli«. Beseda »*istius*«, ki jo najdemo pri *istius rei similitudinem*, nazadnje kaže na to, da se *rei*, katere *similitudo* je forma, nujno nanaša na *subjectum mea cogitationis*. Medtem ko z mislijo dojemamo različne *res*, naše misli vsebujejo ali zaobjemajo *formae*. Zaobjeto formo ali podobnost obenem postavlja ob bok formam drugih vrst misli in te forme drugih misli zelo očitno niso to, kar so, ker bi bile predmet nekega delovanja mišljenja, temveč ker strukturirajo neko vrsto delovanja. Hotenje je namreč hotenje, ker je oblikovano kot hotenje, ne pa ker je naperjeno na formo-hotenje. Na enak način lahko trdimo, da je delovanje uma delovanje uma, ker je strukturirano kot delovanje uma, tj. kot dojemanje. Kot dojemanje, ki po naravi vsebuje (*complectit*) *similitudo rei*, je zavoljo lastne oblikovanosti usmerjeno na določen predmet, ki je njegov *subjectum cogitationis*.

Da gre pri formi ideje *res* za delovanje in ne za njegov *terminus*, bi lahko sklepali tudi, ker Descartesove formulacije namigujejo, da se delovanje dojemanja kot delovanje dojemanja ohrani tudi v kombinaciji s formami drugih vrst

<sup>370</sup> To na primer stori Beyssade, »Descartes on Material Falsity«, 7.

<sup>371</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 53 (AT VII:37).

delovanja misli. Descartes namreč zapiše: »Kadar na primer hočem, se bojim, zatrjujem ali zanikujem, zmeraj pograbilim kako stvar kot subjekt svoje misli [*semper quidem aliquam rem ut subjectum mea cogitationis apprehendo*], toda z mislijo zaobjamem nekaj več kakor podobnost s tisto stvarjo [*rei similitudinem cogitatione complector*].«<sup>372</sup> V primeru, da bi delovanje hotenja neke stvari, obravnavano zgolj kot delovanje hotenja, zapolnilo vlogo celotnega delovanja, Descartes ne bi trdil, da vedno pograbilimo (*apprehendo*) kakšno stvar kot subjekt svoje misli, ampak da naša misel obenem vključuje tudi druge forme. Ko želimo čokolado, dojemamo čokolado kot *subjectum mea cogitationis* in jo obenem hočemo. Hočemo lahko namreč le tisto, o čemer mislimo. To pa ni ideja čokolade, ampak čokolada sama. Vsaj zdi se, da smo priča dvema delovanjema, dojetanju in hotenju, ki se na različne načine nanašata na isti predmet. Prvo delovanje omogoči dojetanje predmeta, drugo specifično afektivno držo do njega. A na drugačen odgovor naletimo v 20. členu prvega dela *Strasti duše*, naslovljenem *O predstavah in drugih mislih, ki jih oblikuje duša*. Tam piše:

Ko si duša predstavlja nekaj, kar ne obstaja, kot denimo začarano palačo ali himero, pa tudi, ko motri kaj zgolj umljivega, ne pa predstavljevega – na primer, ko motri lastno naravo –, so njena dojetanja o teh stvareh odvisna predvsem od volje, zaradi katere jih dojame. Zato jih imamo običajno za dejavnosti in ne za utrpevanja.<sup>373</sup>

V skladu z napisanim se zdi, da je delovanje, s katerim hočemo *subjectum mea cogitationis*, obenem delovanje, s katerim dojemamo *subjectum mea cogitationis*. Takšen odgovor ne implicira predmetne teorije narave ideje, saj *subjectum mea cogitationis* ne postane nova ideja, temveč ostaja neka vnana stvar, sami pa smo priča delovanju, ki je istočasno dojetanje in hotenje neke vnane stvari. Ker je forma delovanja misli, v skladu s katero je dojetanje in hotenje, obenem identična s formo samodojemanja, je identično delovanje kot ideja v širšem smislu samodojemanje in kot delovanje hotenje in dojetanje stvari obenem. Ena in ista bitnost torej istočasno opravlja tri različne funkcije: dojetanje neke stvari, hotenje neke stvari in samodojemanje hotenja neke stvari. Za razliko od problema identitete med mislijo in idejo v širokem smislu, v tem primeru ne najdemo besedil, ki bi kot *Šesti odgovori* in *Novae objectiones* takšno

<sup>372</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 53 (AT VII:37).

<sup>373</sup> *Strasti duše*, 1. del, 20. člen, 16 (AT XI:334).

tezo različno postavili pred *Strastmi duše*. Nakazana pa je v *Peti meditaciji*, ko Descartes trdi, da »čeprav si lahko [matematične figure] mislim po mili volji, si jih vendar ne izmišljam, temveč imajo svoje resnične in nespremenljive narave«. <sup>374</sup> To mesto sugerira, da so vsaj forme dojemanj tistih predmetov, ki jih bodisi lahko dojamemo zgolj z umom bodisi si jih samovoljno predstavljamo, na nek način izenačene s formo hotenja, medtem ko je forma čutnega dojemanja vnanjih teles forma ali delovanje dojemanja v strogem pomenu besede. Naša volja v tem primeru ni vzrok, zaradi katerega v točno določenem trenutku pomislimo na začuteni predmet. <sup>375</sup> Ker vpeljava razlike med dojemANJI, ki so obenem hotenja, in dojemANJI, ki so le dojemanja, na strukturo ideje kot ideje ne pušča bistvenih posledic, se z njo vsaj v tem poglavju ne bomo več ukvarjali. Razlika bo po drugi strani ključna za razumevanje klasifikacije izvorov idej ter za dokončno konceptualizacijo dogodka dojemanja kot celote. Toliko o drugem izseku iz definicije ideje iz *Argumentov*.

### **2.3.2.3 ... kolikor so naslikane v telesni fantaziji, tj. v nekem delu možganov, jih sploh ne imenujem ideje, temveč jih tako imenujem le, kolikor uobličijo duha, ki je usmerjen na tisti del možganov.**

Nazadnje pa je tu še tretji del definicije, ki dokončno podkrepi tezo, da je forma iz definicije dejansko delovanje dojemanja in ne predmetna realnost kot predmet delovanja. Ko idejo kot določeno formo misli razlikuje od možganskih podob, spet uporabi sholastično terminologijo. Trdi, da podob, »kolikor so naslikane v telesni fantaziji, tj. v nekem delu možganov, [...] sploh ne imenujem ideje, temveč jih tako imenujem le, kolikor uobličijo duha [*mentem...informant*], ki je usmerjen na tisti del možganov«. <sup>376</sup> Že od tod, da ideje ne uobličijo posamične misli, ki je določen dejanski modus duha, temveč kar duha samega, bi lahko sklepali, da v definiciji ideje govori o dejanskih lastnostih misleče substance in torej o delovanjih dojemanja, ne pa o predmetih dojemanja. Potrdilo takšnega razumevanja besede »forma« najdemo v enem izmed odgovorov na Arnauldove ugovore. Ker Arnauld Descartesa sprašuje po tem, kako ve, da sta duh in telo zares dve realno različni stvari in ne le neadekvatna opisa identičnega nasebja, mu ta odgovori s ponovno razlago procesa, ki nas pripelje do spoznanja različnosti substanc.

<sup>374</sup> *Meditacije*, 5. meditacija, 85 (AT VII:64).

<sup>375</sup> Kot bomo videli v poglavju 4.1.3., čutno dojemanje vseeno vključuje določen prispevek volje, ki se kaže v naši boljši ali slabši interpretaciji razdalje, oblike in velikosti čutno dojetega predmeta.

<sup>376</sup> *Meditacije*, 2. odgovori, 164 (AT VII:160–61).

Substance namreč ne spoznamo neposredno, kot sem že zapisal na nekem drugem mestu, ampak le tako, da dojamemo neke forme ali attribute, ki morajo tičati v neki stvari, da bi obstajali, to stvar pa, v kateri tičijo, imenujemo »substancia«. [...] Kakor so namreč biti razsežen [*esse extensum*], deljiv, oblikovan itn. forme ali atributi, prek katerih prepoznam tisto substanco, ki se imenuje »telo«, tako so biti umevajoč [*intelligentem*], hoteč, dvomeč itn., forme, prek katerih prepoznam substanco, ki se imenuje »duh«. <sup>377</sup>

Kolikor formulacija »biti umevajoč« (*esse intelligentem*) res bolj kot dejanske posamične lastnosti substance označuje, da substancia umeva, pa substancia ne more umevati drugače kot na način specifičnih umevanj, ki so njene dejanske lastnosti. Forma ali atribut je tako nujno neka lastnost substance. Zaključek definicije in odgovor Arnauldju tako potrđita, da je predmet, ki ga definira definicija ideje, delovanje uma in ne predmetna realnost, pojmovana na način predmeta delovanja uma. Tako smo naposled prišli do sheme dojetanja, ki jo poda Akvinski. Tako kot pri slednjem, tudi po Descartesu primarno dojemamo stvari in ne njihovih idej. To se zgodi, ker so v našem duhu prisotne specifične forme, ki duha usmerjajo proti vnanjim predmetom, a kot delovanja nikoli ne preidejo meja njihovega vršilca. Te forme so delovanja dojetanja ali ideje. Ideje so primarno torej tisto, s čimer spoznavamo. Ker pa so ideje ali dojetanja v skladu z istim delovanjem, ki jih usmerja proti vnanjim predmetom, obenem samodojetanja, so ideje obenem predmeti dojetanja. Ker samodojetanje ni pogoj dojetanja vnanjih stvari, temveč je odvisno od prisotnosti dojetanj, ki so primarno usmerjena proti vnanjim predmetom, so ideje tisto, kar je dojeto le v sekundarnem smislu.

Od tod lahko izpeljemo, da je predmetna realnost, ki je definicija ideje ne omenja, nujno struktura dojetanja in ne njen *terminus*. Zakaj je Descartes namreč ne omenja, če je za razumevanje vseh besed, ki označujejo stvari vnanje delovanju dojetanja, nujno potrebna? Lahko trdimo, da želi Descartes z drugim izsekom iz definicije ideje poudariti le to, da mora biti za to, da razumemo besede, prisotna določena vrsta delovanja mišljenja. V primeru stavkov, kot je »Jaz hočem x.«, je za to dovolj že delovanje hotenja, v primeru besed, kot je Bog, je za to potrebno dojetanje v strogem pomenu besede, tj. ideja, ki kot notranjo strukturo vsebuje predmetno realnost. Ker ga vsaj v definiciji ideje

<sup>377</sup> *Meditacije*, 4. odgovori, 207–8 (AT VII:222–23).

zanima le to, katera vrsta delovanja mora biti prisotna, da dojamemo stvari in razumemo besede, ne pa, s katero izmed svojih notranjih prvin delovanje predstavlja stvari, lahko na tej točki odmisli problem predmetne realnosti. Če je ideja namreč delovanje uma ali dojemanje, ki kot eno svojih notranjih prvin vsebuje predmetno realnost, zanj v tem kontekstu zadošča, da omeni, da je za razumevanje besed ali dojemanje stvari potrebna prisotnost idej. Ko bo želel poudariti odnos, ki ga ima ideja do predstavljenega predmeta, bo oblikoval novo definicijo, v kateri se bo osredotočil na predmetno realnost, ki je bila v definiciji ideje le implicirana kot sestavina vsake ideje. Takšen odgovor pa je smiseln le, če je predmetna realnost struktura delovanja in ne njegov predmet. V primeru, da gre pri predmetni realnosti le za strukturo delovanja, bi bilo smiselno, da govori o delovanju in s tem misli na idejo kot celoto njenih formalnih in predmetnih aspektov, saj je delovanje tisto, ki vključuje predmetno realnost, in ta ni nekaj, kar delovanje konča kot njegov predmet, ki v njem ni prisoten.

Zakaj torej Descartes popolnoma loči definicijo ideje od definicije predmetne realnosti? Kot smo nakazali, prva definira zgolj odnose, ki jih ima ideja do misli kot take. Pokaže, da je vsaka misel ideja v širšem smislu, saj se vsaka misel v skladu z lastno formo samodojema; da mora biti za razumevanje vsake naše besede (pa naj gre za samostalnike ali za glagole) prisotna ideja, ter nazadnje, da je ta ideja, ki omogoča tako samodojemanje misli kot dojemanje stvari zunaj delovanja, določeno delovanje ali modus, ki neposredno uobliči našega duha. Predmetna realnost je v prvem izseku abstrahirana že zato, ker je abstrahirana specifičnost različnih delovanj, ki se prek lastnega delovanja obenem nanašajo sama nase. Abstrahirana je tudi zato, ker jo je v primeru samodojemanja, ki je lastno vsaki misli, nemogoče ločiti od delovanja, saj je predstavljajoča bitnost obenem predstavljena bitnost. V drugem odnosu pa je predmetna realnost izpuščena, ker se po naravni luči razume, da so ideje tiste vrste misli, ki vsled njihove intencionalne narave omogočajo razumevanje stvari. To je bilo Descartesu, ko se je ukvarjal zgolj z odnosom misli do misli, dovolj. Če se spomnimo, da je Descartes v *Predgovoru* trdil, da lahko besedo ideja razumemo bodisi materialno bodisi predmetno, lahko sedaj rečemo, da definicija ideje idejo definira na materialen način, tj. kot predstavljajoče delovanje dojemanja, v popolni abstrakciji do tega, kateri predmet predstavlja in s katero izmed svojih notranjih prvin ga predstavlja. Ko se bo enkrat lotil odnosa te misli do zunanjih predmetov, bo seveda moral omeniti predmetno realnost, in to bo storil v naslednji definiciji. Rezultat te definicije bo teza o numerični identiteti med predmetno realnostjo ideje in predstavljeno stvarjo.

V tem primeru bo besedo »ideja« razumel predmetno. Referent predmetnega razumevanja besede »ideja« je torej predmetna realnost kot struktura delovanja. Kot smo pokazali, iz ontičnega in ne le semantičnega statusa predmetne realnosti ne sledi, da je predmetna realnost predmet in ne struktura delovanja, saj je predmetna realnost manj popolna od formalne, poleg tega pa nismo našli nobenega argumenta, ki bi pokazal, zakaj se z isto stvarjo ne moreta hkrati ujemati formalni in predmetni modus bivanja. Ontično zaznamovana predmetna realnost je torej neločljiva od formalne realnosti dojetja. Kot struktura delovanja in delovanje sta ena sama stvar, ki jo je odvisno od tega, ali nas zanima odnos tega delovanja do misleče substance ali odnos tega delovanja do predstavljenih predmetov, treba definirati z dvema različnima pojmom. Z definicijo ideje poudarimo predvsem njen odnos do misleče substance, medtem ko z definicijo predmetne realnosti poudarimo odnos delovanja do stvari, ki niso ono samo. Če nazadnje določimo še tip ontološkega razločka med tema dvema prvinama ene in iste stvari, lahko rečemo, da je razloček med njima razloček utemeljenega razuma, ki mu lahko rečemo tudi formalni razloček. Navsezadnje je bilo ravno to, da je neka stvar zaradi razmerij do dveh različnih učinkov, v našem primeru uobličenja misleče substance in reprezentacije predmeta, definirana na dva različna načina, po Skotu znak formalnega razločka, slednji pa se po Descartesu ne razlikuje od razločka utemeljenega razuma. Problem narave idej je kot problem narave idej skratka razrešen.

## 2.4 KAJ STORITI?

Problem narave idej je le prvi v zaporedju problemov, ki tvorijo problematiko idej. Kot prvi problem je absolutno pogojujoči problem, v skladu s katerim bi morali biti, v konsistentnem in verificiranem sistemu, razrešeni vsi naslednji pogojeni problemi. Rešitev problema narave idej je res dokončna, a definira le najbolj splošno in nespremenljivo strukturo vsake ideje, medtem ko popolnoma nerazrešeno pušča vprašanje ontološkega statusa različnih vrst idej. To pogojeno vprašanje pa je lahko razrešeno na dva načina. Prvi verificira rešitev pogojujočega problema. V tem primeru morajo biti rešitve vseh pogojenih problemov, ki se tičejo razlik med vrstami idej, skladne z opredelitvijo obče strukture idej, ki je izšla kot rezultat rešitve problema narave idej. Različne vrste idej bi morale torej biti različne vrste dojemanj. Morale. Obstaja namreč možnost, da je Descartes pogojena vprašanja razrešil na način, ki se ne sklada z rešitvijo problema narave idej, ki smo jo pridobili skozi to poglavje. V tem primeru je med reševanjem problemov, ki se tičejo različnih vrst idej, impliciral koncepcijo narave idej, ki je drugačna od tiste, ki smo jo pridobili v prvem poglavju. To bi pomenilo, da je v njegovem sistemu prisotnih več različnih koncepcij narave idej ali da je njegova obravnava idej nekonsistentna. Vprašanje torej ni, če je mogoče v skladu z definicijo ideje kot dojemanja vzpostaviti taksonomijo različnih idej, temveč če je to Descartes dejansko storil.

Da bi odgovorili na to vprašanje, se bomo najprej lotili tistih problemov, ki jih je mogoče razrešiti iz same notranjosti idej, če se osredotočimo samo na predmetne in formalne aspekte dojemanja, ne da bi se ob tem spraševali o mehanizmih njihovega izviranja. To so problemi jasnosti in razločnosti ter materialne lažnosti. Če smo v poglavju o naravi idej ideje definirali dokaj abstraktno in pokazali le, da gre pri njih za delovanja, s katerimi se ujemata tako predmetni kot formalni modus bivanja, od ideje do ideje različna predmetna in v vseh idejah enaka formalna realnost, bomo sedaj pokazali, kako odnosi med temi štirimi pojmi vplivajo na jasnost in razločnost idej. Vprašali se bomo tudi, če so občutki, ki jih Descartes v *Tretji meditaciji* poda kot glavni zgled materialno lažnih idej, ideje v širšem smislu in posledično ne vsebujejo predmetne realnosti, ali ideje v strogem smislu ter zato posedujejo neko zelo nejasno obliko predmetne realnosti. Potem se bomo za konec posvetili še problemu izvora idej, ki ideje postavi v razmerje do njihovih vzrokov, in razkrili, na kakšne načine ideje pridejo v nas. Kolikor smo o vzrokih idej zapisali že marsikaj, saj smo pogosto omenjali vzročne aksiome ter kar nekajkrat zašli

na teren teorije možganskih dražljajev, pa smo te probleme obravnavali, zgolj kolikor je bilo to potrebno za splošno obravnavo problema reprezentacije (na primer numerična identiteta med učinkom in vzrokom kot *sui generis* lastnost reprezentacije) ter kolikor je bilo to potrebno, da smo ideje kot edine resnične intencionalne bitnosti razmejili od kvaziintencionalnih bitnosti, kot so možganske podobe in znaki, ki sledijo iz dogovora ljudi. Teorije razlikovanja med vrojenimi, pridobljenimi in ustvarjenimi idejami se nasprotno nismo niti dotaknili. Vsa teorija izvora idej pa je v konceptualizaciji razlogov te klasifikacije. Ker želimo pokazati, da je Descartesova teorija idej konsistentna, se bodo morale rešitve problemov obeh poglavij skladati z rešitvami, ki smo jih pridobili v poglavju o naravi idej.





## **3 PROBLEM JASNOSTI IN RAZLOČNOSTI IDEJ TER PROBLEM MATERIALNE LAŽNOSTI**

### **3.1 FENOMENOLOŠKA IN ONTOLOŠKA OPREDELITEV JASNOSTI IN RAZLOČNOSTI IDEJ**

Od splošne ontološke opredelitve idej kot dojemanj, s katerimi se skladata tako predmetni kot formalni modus bivanja, se pomikamo k razlagi ontoloških premen, ki v skladu z občo invariabilno strukturo ideje omogočajo prisotnost različnih vrst idej. Ideje so bodisi jasne in razločne bodisi temne in nerazločne. Res je sicer, da je problem jasnosti in razločnosti primarno epistemološki problem, epistemološki problemi pa se nanašajo na meje področij objektivne veljavnosti različnih vrst idej. Jasne in razločne ideje omogočajo spoznanje narave vseh stvari in obstoja umnih stvari, občutki ali nerazločne ideje pa razkrivajo obstoj različnih teles. Soočeni smo torej z različnimi vrstami idej, ki v skladu z njihovo obliko jasnosti in razločnosti implicirajo različne vrste dojemanja stvarnosti in tako dostop do medsebojno izključujočih se polj vednosti. A na problem jasnosti in razločnosti lahko pogledamo tudi z vidika ontologije. Kolikor različne oblike dojemanja stvarnosti omogoča prisotnost različnih vrst idej, različne vrste idej pa implicirajo določeno variacijo znotraj obče strukture ideje, je to variacijo treba pojasniti, če želimo, da naša interpretacija preseže najbolj splošne zarise tega, kar ideja je. Treba je torej pokazati, če je v Descartesovem opusu prisotna teorija, ki lahko razliko med idejami z različnimi epistemološkimi kompetencami pojasni na polju ontologije, ne da bi ob tem prišla v protislovje s temeljno ontološko opredelitvijo narave vseh idej: da je posamična ideja dojemanje stvari, ki omogoča dojetje stvari, ki ni ta ideja sama, ker je v njej kot njena ontično ustrojena struktura prisotna predmetna realnost, ki je numerično identična s predmetom dojemanja. To je predmet pričujočega poglavja. V primeru, da bomo ontološke temelje lastnosti jasnosti in razločnosti ter temnosti in nerazločnosti idej lahko uskladili z zgoraj navedeno splošno ontološko tezo, bo rešitev problema jasnosti in razločnosti verificirala rešitev problema narave idej. V tem primeru bomo lahko rekli, da je sistem, ki tvori Descartesovo teorijo idej, vsaj v določeni meri konsistenten. Da lahko problem razločnosti in nerazločnosti idej zastavimo na ontološki

način in ne kot vprašanje epistemologije, pa je za začetek treba vedeti, kakšno razliko med idejami sploh pojasnujemo. Potrebne so začetne formulacije in določeni primeri, na podlagi katerih lahko napredujemo k ontološki razlagi različnih oblik jasnosti in razločnosti.

Najprej se osredotočimo le na jasne in razločne ideje. Njihovo jasnost in razločnost je mogoče obravnavati na dva zelo različna načina, ki se v grobem prekrivata z določeno razliko med *Razpravo o metodi* in *Pravili* na eni ter *Meditacijami* na drugi strani. Prvo metodološko pravilo *Razprave* kot neizpodbitno gotovo resnico postavi, da moramo v naše sodbe vključevati »le tisto, kar se tako jasno in razločno kaže mojemu duhu, da ne bom imel nobene priložnosti za dvom«. <sup>378</sup> Pravilo, ki jasnost in razločnost postavi kot pogoj vse gotove vednosti, se tako v *Razpravi* od samega začetka kaže kot nekaj neizpodbitnega, kar ne potrebuje utemeljitve. Če je naša ideja jasna in razločna, je sodba, ki temelji na njej, nedvomno gotova. Na prvo pravilo iz *Razprave* prav tako naletimo v *Meditacijah*, vendar v drugačnem konceptualnem kontekstu. V *Meditacijah* Descartes ne začenja z neizpodbitno gotovim pravilom jasnosti in razločnosti, temveč najprej razkrije določene primere jasnih in razločnih dojemanj, od katerih napreduje k oblikovanju pravila, ki status gotovega metodološkega vodila, ki ga ima v *Razpravi* od samega začetka, prejme šele naknadno. Na poti od prvih primerov pa do legitimacije pravila obenem naletimo na določene formulacije o jasnem in razločnem spoznanju, ki so v *Razpravi* odsotne.

Parametra jasnosti in razločnosti se prvič eksplicitno pojavita v *Drugi meditaciji*, ko se Descartes loti iskanja tistih prvin svoje narave, ki mu celo v kontekstu najbolj radikalnega dvoma omogočajo, da brez strahu pred zmoto zatrdi, da sam gotovo obstaja. Med analiziranjem pojmov različnih prvin, ki jih je, preden se je lotil oblikovanja sistema absolutno gotove vednosti, pripisoval svoji naravi, navede dušo in telo ter trdi, da je glede telesa vselej »menil, da razločno pozn[a] njegovo naravo«, na naravo duše pa »bodisi [sploh ni] bil pozoren, ali pa [si jo je] predstavljal kot nekaj nezatnega, podobnega sapi, ognju ali etru, nekaj, kar je vdahnjeno v [njegove] gostejše dele«. <sup>379</sup> Vsak bralec *Meditacij* ve, da do konca *Druge meditacije* pride do popolnega preobrata pravkar navedene predznanstvene pozicije: duša je spoznana pred telesom in razločnejše od njega. Subjekt meditacij bo med preučevanjem pogojev gotovosti vednosti o lastnem obstoju »najbolj razločno dojel svojo naravo« ter sklenil,

<sup>378</sup> *Razprava*, 2. razprava, 33 (AT VI:18).

<sup>379</sup> *Meditacije*, 2. meditacija, 41 (AT VII:26).

da je sam po tem jasnem in razločnem dojetanju »misleča stvar; [tj.] Stvar, ki dvomi, ume, zatruje, zanikuje, hoče, noče, si tudi predstavlja in čuti.«<sup>380</sup> Sklenil bo tudi, da je dojetanje te misleče narave razločnejše od dojetanja telesa, za katera je predznanstvena zavest trdila, da jih dojeta najbolj razločno. Primer analize ideje kosa voska bo namreč pokazal, da je spontana oblika spoznanja telesa zelo nerazločna, saj med telesne lastnosti brez vsakega razlikovanja med bistvenim in nebistvenim prišteva tako popolnoma geometrične kot kvalitativne lastnosti. Poleg tega pokaže, da ravno sposobnosti čuta in predstavljanja, ki jih je zdrava pamet povezovala z jasnostjo spoznanja, nista tisti, ki omogočata dojetanje voska kot stvari, ki kljub spremembam svojih lastnosti ostaja ena in ista identična stvar. Vosek ali katerokoli drugo telo skozi vse dejansko občutene variacije njegovih lastnosti, kot so oblika, velikost in barve, ter onkraj nemožnega predstavljanja vseh možnih oblik, ki bi jih lahko v prihodnosti zavzel, kot »nekaj razsežnega, gibljivega, spremenljivega«<sup>381</sup> ali kot neko določeno spremenljivo, a skozi spremembe lastnosti identično stvar, ne dojamemo s čuti ali predstavljanjem, temveč le z umom. Dojetanje voska namreč nikoli ni bilo »gledanje, tipanje, predstavljanje voska [...], temveč edinole in zgolj preiskovanje duha, ki je lahko bodisi nepopolno in zmedeno, kakršno je bilo prej, bodisi jasno in razločno, kakršno je zdaj, kakor pač bolj ali manj skrbno pazim na njegove sestavine«.<sup>382</sup>

A dojetanje duha je še vedno jasnejše. Ne prisotnost umskih idej ne prisotnost občutkov ali predstav telesa ne zagotavlja, da telo obstaja, ali da je njegova narava v resnici takšna, kot jo kaže njeno dojetanje, temveč le, da gotovo obstaja stvar, katere narava je mišljenje in ki umeva, si predstavlja in občuti neko telo. To bo v *Petih odgovorih* Descartes izrazil v obliki teze, da naravo neke stvari poznamo toliko razločneje, kolikor več njenih atributov poznamo.<sup>383</sup> *Druga Meditacija* tako oblikuje dve ideji, za kateri Descartes pravi, da sta jasnejši in razločnejši od vsega tistega, kar je včasih mislil, da je poznal jasno in razločno: idejo duha in idejo telesa kot razsežnosti. Ideja duha je razločnejša, ker poznamo več atributov duha kot atributov telesa. Poleg tega pa lastnost jasnosti in razločnosti dojetanj eksplicitno loči od čuta in predstavljanja ter jo poveže z umevanjem. Od primerov jasnosti in razločnosti se

380 *Meditacije*, 2. meditacija, 43 (AT VII:28).

381 *Meditacije*, 2. meditacija, 47 (AT VII:31).

382 *Meditacije*, 2. meditacija, 47 (AT VII:31).

383 *Meditacije*, 5. odgovori, 301 (AT VII:36).

nato v skladu z analitično metodo premesti k oblikovanju pravila iz *Razprave*. Tega najdemo na začetku *Tretje meditacije*, ko komentira značilnosti gotovega spoznanja *cogita*:

Gotov sem tega, da sem misleča stvar – ali tedaj tudi že vem, kaj je potrebno, da sem kake stvari gotov? V tem prvem spoznanju ni namreč nič drugega kakor neko jasno in razločno dojetje [*clara quaedam distincta perceptio*] tega, kar trdim; to bi res še ne zadoščalo za mojo popolno gotovost o resničnosti kake stvari, če bi se kdaj lahko zgodilo, da bi bila kaka stvar, ki bi jo dojemal jasno in razločno, lažna. Zato se mi zdi, da smem za splošno pravilo postaviti trditev, da je resnično vse tisto, kar dojemam zelo jasno in razločno.<sup>384</sup>

Ker se pravilo nanaša na dojetanja, kot pogoj gotovosti nedvomno postavlja prisotnost jasnih in razločnih idej. Slednje so razlogi ali snov, ki omogoči pravilno sodbo. To pravilo kot absolutno gotovo zatrdi šele na koncu *Četrte meditacije*, potem ko pokaže, da je za njegove zmote v večini primerov odgovorna le preuranjena raba volje, ki lahko kot svobodna poda pritrdilno ali zanikujočo sodbo, ne da bi prej posedovala razlog ali snov v obliki jasne in razločne ideje. Sklene, da bo do resnice prišel, »če b[o] le dovolj skrbno pazil na vse, kar popolnoma razum[e], in to ločeval od ostalega, kar dojem[a] bolj zmedeno in temno«. <sup>385</sup> Medtem ko *Razprava* jasnost in razločnost sprejme kot neizpodbiten kriterij vsake resnice, si *Meditacije* zadajo projekt kritike naših spoznavnih sposobnosti, od koder sledi, da kriterij postopoma oblikuje in nato legitimira. To je znana zgodba, s katero se ne bomo ukvarjali. Kar je manj očitno, je, da je kriterij jasnosti in razločnosti zaradi tega obravnavan na dva različna načina, ki jima lahko rečemo »fenomenološki« in »ontološki«.

Sami smo po naravi prepričani, da je dve in dve gotovo štiri in takšnim dojetanjem pravimo jasna in razločna, četudi ne vemo, kako delujejo naša dojetanja. Ker je jasnost in razločnost lastnost naših dojetanj, ki nam je razvidna, četudi ne vemo, kako delujejo naše ideje, in četudi ne poznamo razloga, zaradi katerega moramo na vsa naša jasna in razločna dojetanja odgovoriti s pritrdilno sodbo, je njena prva manifestacija le fenomenološka, tj. dostopna vsakdanji zavesti. Ta fenomenološka manifestacija ne predpostavlja

---

<sup>384</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 51 (AT VII:35).

<sup>385</sup> *Meditacije*, 4. meditacija, 83 (AT VII:62).

nobene vednosti o ontološkem mehanizmu, ki omogoča manifestacijo lastnosti jasnosti in razločnosti.<sup>386</sup> Ta mehanizem se skriva v različnih oblikah in medsebojnih razmerjih, ki jih lahko prevzamejo tvorni elementi vsake ideje, v oblikah predmetne in formalne realnosti in medsebojnih razmerjih med njima. Z drugimi besedami, če nam za fenomenološko manifestacijo jasnosti in razločnosti ni treba poznati narave naših idej, pa je tovrstna vednost za ontološko razlago, ki kriterij jasnosti in razločnosti pojasni in utemelji, nepogrešljiva. Zato je prva naloga v tem poglavju, da jasnost in razločnost naprej razmejimo kot točno določen psihološki pojav, ki ga je v drugem koraku treba umestiti v ontologijo idej, ki smo jo vzpostavili v prejšnjem poglavju. To bo predpostavljalo, da navedemo določen seznam idej, ki so po Descartesu jasne in razločne, ter da na njihovi podlagi pokažemo, kaj natanko je psihološki pojav jasnosti in razločnosti, če ga preučimo z ontološkega vidika. Tako bomo lastnosti jasnosti in razločnosti idej ločili od lastnosti adekvatnosti ali neadekvatnosti idej, obenem pa bomo zarisali prve obrise Descartesove koncepcije temnosti idej. Pokazali bomo, da je popolnoma razvidna prisotnost predmetne realnosti tisto, kar določa jasne in razločne ideje, medtem ko je narava naših končnih delovanj dojemanja tisto, kar preprečuje, da bi bila naša vednost lahko kadarkoli popolna.

Na podlagi tega bomo v drugem delu poglavja lahko razrešili enega najbolj perečih problemov Descartesove teorije idej, problem materialne lažnosti, ki jo Descartes pripiše predvsem občutkom ali idejam kvalitet, kot so mrz, toplota, barve itn. Določena opredelitev tega problema je številne avtorje namreč napeljala na tezo, da občutki telesne pojave predstavljajo zaradi predstavljajočega značaja delovanja dojemanja *stricto sensu* in ne zaradi predmetne realnosti, ki jo delovanja vsebujejo kot svojo intencionalno strukturo. V obeh primerih je dojemanje reprezentacija. Razlika je v tem, da je v prvem primeru dojemanje reprezentacija kljub morebitni odsotnosti predmetne realnosti v njem, v drugem primeru pa le zato, ker je predmetna realnost struktura dojemanja. Kljub temu,

---

386 Raje uporabljamo termin »fenomenološki« kot »epistemološki«, ker se epistemologija nanaša predvsem na probleme objektivne veljavnosti. Kot taka se ukvarja tako z aspekti idej, ki so fenomenološki in spontano razvidni tudi tistim, ki se z ontologijo niso ukvarjali, kot z ontološkimi problemi, katerih rešitev je pogoj rešitve določenega epistemološkega problema. Epistemološki problem veljavnosti jasnih in razločnih idej na primer predpostavlja, da dokažemo, da Bog biva, za to pa je potrebna vsaj rudimentarna določitev narave idej kot modusov misleče substance, ki so v nekakšnem nujnem odnosu do ontično ustrojene predmetne realnosti. Epistemološki problemi torej presegajo delitev na fenomenološke aspekte jasnih in razločnih idej ter metafiziko, ki je njihov ontološki pogoj možnosti.

da tako v obeh primerih predstavlja delovanje dojemanja, o delovanju dojemanja *stricto sensu* govorimo le, če kot možno postavimo delovanje, ki nek sebi zunanji predmet predstavlja neodvisno od tega, ali vsebuje predmetno realnost ali ne, in katerega predstavljaljoča struktura posledično ni predmetna realnost. Teza o obstoju delovanja dojemanja *stricto sensu* stopi v konflikt z dognanjem prejšnjega poglavja, da je ravno predmetna realnost ideje kot delovanja dojemanja tista, ki temu delovanju omogoči reprezentacijo predmeta, ki ni to delovanje samo, kolikor je predmet samodojemanja. Lahko rečemo, da teza možnosti delovanja dojemanja *stricto sensu* nakazuje na veliko verjetnost ponovnega vznika glavnega problema prejšnjega poglavja. Ponovno namreč poveča razkorak med predmetno realnostjo in delovanjem dojemanja, ki ga je prejšnje poglavje kljub ontični zaznamovanosti predmetne realnosti skorajda izničilo, ko ga je zvedlo na formalni razloček med delovanjem in njegovo notranjo ter od njega neločljivo strukturo. To se zgodi, ker delovanje ključno funkcijo reprezentacije delovanju vnanjih (obstoječih ali neobstoječih) predmetov, ki smo jih v prejšnjem poglavju pripisali predmetni realnosti, izvaja brez nje. Če predmetna realnost torej ni predstavljaljoča struktura delovanja dojemanja, bi lahko sklepali, da mora predmetna realnost ponovno zdrkniti na mesto predmeta delovanja dojemanja. Če so občutki ideje in teles kot vnanjih predmetov ne predstavljajo zaradi predmetne realnosti, bi moralo zaradi skupnega rodu to veljati tudi za vse ostale ideje, kolikor predstavljajo predmete, ki so različni od njih samih. Tudi slednje bi morale posedovati določen predstavljaljoči značaj, ki bi ga bilo treba ločiti od njihove predmetne realnosti.<sup>387</sup> Če smo se v prejšnjem poglavju s tezo ločitve med delovanjem in notranjim predmetom delovanja ukvarjali predvsem z vidika idealnega predmeta delovanja (predmetna realnost *stricto sensu*), se bomo v tem poglavju z njo ukvarjali z vidika predstavljaljočega delovanja, ki ni predstavljaljoče zaradi prisotnosti predmetne realnosti (delovanje *stricto sensu*). Da smo v prejšnjem poglavju pokazali, da je predmetna teorija narave idej v okviru formulacij, ki se neposredno navezujejo na problem narave idej, nevzdržna, ni zadosten ugovor proti obravnavi takšne teze. Nismo namreč pokazali, da je Descartesova koncepcija narave idej na konsistenten način

---

387 To ni nujno v primeru, da najdemo način, v skladu s katerim na primeru občutkov zabišemo mejo med formalno in predmetno realnostjo ideje. Vendar pa se mora ta način razlikovati od izbrisa meje med predmetno in formalno realnostjo, ki smo mu bili priča pri idejah v širšem smislu, tj. pri vseh mislih, kolikor so ideje, ker je njihova forma delovanja obenem njihova forma samodojemanja. Navezuje se namreč na odnos ideje do določenega vnanjega predmeta (tesla) in ne na odnos misli do same sebe.

prisotna v rešitvah različnih pogojenih problemov iz problematike idej, ki jo posledično verificirajo. Ne le, da je obravnava Descartesove teorije narave idej nepopolna, če se ustavi pri splošnih značilnostih vseh idej in od slednjih ne napreduje k pojmovanju različnih vrst idej. Nepopolna je, ker možnost obstoja rešitve pogojenih problemov, ki je nekonsistentna v razmerju do pogojujočega problema, implicira možnost prisotnosti druge teorije narave idej, ki se od teorije, ki smo jo deducirali v prvem poglavju, razlikuje na ravni najbolj univerzalnih opredelitev. Ker vsak pogojeni problem implicira prisotnost določene rešitve absolutno pogojujočega problema, problem narave idej, ki smo ga zastavili v prvem poglavju, ne bo zares razrešen, vse dokler ne bomo pokazali ali ovrgli, da so vsi pogojeni problemi razrešeni v skladu s premisami, ki so izšle iz njegove obdelave.

### **3.1.1 FENOMENOLOŠKA OPREDELITEV JASNOSTI IN RAZLOČNOSTI IDEJ**

#### *3.1.1.1 Definicija jasnosti in razločnosti ter problem mešanja idej in sodb*

Najbolj neposredno fenomenološko definicijo jasnosti in razločnosti najdemo v 45. členu prvega dela *Principov filozofije* z naslovom *Kaj je jasno in kaj razločno dojetanje*.

Zelo veliko ljudi v celem svojem življenju ne dojame prav ničesar dovolj pravilno, da bi lahko o čem dali kako gotovo sodbo. Od dojetanja, ki je gotovo in brez dvoma, na katerega bi se lahko oprla gotova in nedvomna sodba, ne zahtevamo samo, da je jasno, temveč mora biti tudi razločno. Jasno pravim tistemu dojetanju, ki je pozornemu duhu prisotno in dostopno, enako kot pravimo, da vidimo nekaj jasno tedaj, ko je to očesu, ki gleda, prisotno in ga dovolj močno in dostopno vzgiblje. Razločno dojetanje pa je tisto, ki je jasno in od vseh drugih tako zelo ločeno in odrezano, da v sebi ne vsebuje čisto nič drugega, kot tisto, kar je jasno.<sup>388</sup>

Lahko razberemo, da jasnost nekega dojetanja implicira, da dojamemo njegovo prisotnost, medtem ko razločnost terja, da to dojetanje izoliramo

<sup>388</sup> *Principi filozofije*, 1. del, 45. člen, 39 (AT VIII-1:21-22).



od vseh drugih dojemanj. A mimo tega nam navedena definicija ni posebej v pomoč, če že ne vemo, o čem točno govori, saj ne vsebuje razlage postopka, ki eno dojetanje loči od drugega, niti definicije tistih znamenj, ki nam omogočajo, da razpoznamo, da smo soočeni z dvema različnima dojetanjema. Definicija skratka ostaja popolnoma abstraktna. Do dognanja tega, kaj naj bi jasnost in razločnost bila, lažje dostopimo prek obravnave posamičnih primerov. Določen primer najdemo v naslednjem členu, kjer trdi, da je določeno dojetanje lahko jasno, ne da bi bilo obenem razločno.

Če nekdo čuti močno bolečino, je dojetanje le-te [*perceptio doloris*] zelo jasno, ne pa vedno tudi razločno. Običajno namreč ljudje mešajo [*confundunt*] občutek bolečine s svojo nejasno sodbo o njegovi naravi, ker mislijo, da je v bolečem delu [*telesa*] nekaj podobnega občutku bolečine, ki ga edinega jasno dojemajo. Tako je neko dojetanje lahko jasno, ne da bi bilo tudi razločno, medtem ko ni razločnega dojetanja, ki ne bi bilo jasno.<sup>389</sup>

Razberemo lahko vsaj, da so jasna tista dojetanja, ki nastopajo ločeno od nejasnih. Rečemo lahko, da je občutek jasen, ko ga izoliramo od ostalih stvari, ki niso občutki, na primer od preuranjenih sodb o naravi bolečine. Ko bi bil občutek bolečine tako zelo ločen in odrezan od takšne sodbe, v sebi ne bi nosil »nič drugega kot tisto, kar je jasno«. <sup>390</sup> Jasnost neke ideje bi tako sledila iz njene izolacije od določene vrste sodb. Vendar pa tudi ta primer ni posebej uporaben, če želimo razbrati, kaj točno naj bi bila čista jasnost, ki naj bi bila lastna občutku samemu. Primer namreč ne razkrije, kaj je tisto, kar neko idejo na intrinzičen način dela jasno. Opredelitev čiste jasnosti, ki nastopi vsled razločnosti neke ideje, je popolnoma relacijska, saj kot pogoj čiste jasnosti postavi, da občutek bolečine ne sme biti pomešan (*confundunt*) z nejasno sodbo o naravi bolečine, ne pove pa, od kod sledi, da sta bolečina in ta sodba ločeni.

Ostanimo zaenkrat v okviru relacijskih opredelitev čiste jasnosti. Tudi v okviru slednjih težave povzročajo, da je primer mešanja postavljen na relaciji, ki teče med različnimi vrstami misli, med idejami in sodbami, in ne med različnimi idejami. To je problem, ker je za razločnost nekega dojetanja po 45. členu ključno, da je »je jasno in od vseh drugih [dojetanj] tako zelo ločeno

<sup>389</sup> *Principi filozofije*, 1. del, 46. člen, 39 (AT VIII-1:22).

<sup>390</sup> *Principi filozofije*, 1. del, 46. člen, 39 (AT VIII-1:22).

in odrezano, da v sebi ne vsebuje čisto nič drugega kot tisto, kar je jasno«. <sup>391</sup> Čisto jasnost ali jasnost in razločnost nekega dojetanja torej najdemo, ko so meje med različnimi dojetanji pravilno postavljene. Če ne vemo, kaj točno je tisto, kar mejo med dojetanji vzpostavi na intrinzičen način, iz Descartesovih formulacij vseeno lahko razberemo, da je postavil splošno tezo, da je razmejitve dojetanj pogoj njihove jasnosti in razločnosti. Kako to uskladiti s trditvijo, da nerazločnost dojetanj izhaja iz mešanja občutka bolečine in sodbe o njeni naravi? Menimo, da je odgovor, da je sodba tisto, kar med seboj pomeša dve različni dojetanji, ko enemu izmed njiju pripiše epistemološke kompetence, ki pripadajo le drugemu dojetanju. To se zgodi, ker nismo predhodno razločili dveh dejansko prisotnih dojetanj in o njih posledično sodimo kot o enemu samemu dojetanju ene same stvari. Za nerazločnost sta tako potrebni dve različni dojetanji kot sodba, ki ju pomeša med seboj. Zgolj eden od pogojev ne zadošča. Če sta prisotni zgolj dve različni dojetanji, med katerima ni zatrjena nobena relacija, smo priča le dvema jasnima in razločnima dojetanjem, ne pa zmešnjavi med njima. Torej je potrebna sodba, ki ju pomeša in razsodi, da gre za eno samo dojetanje, ki se na svoj predmet v vseh svojih predstavljajočih aspektih nanaša na strukturno enak način. <sup>392</sup> Pa je prav tako mogoče, da je prisotno le eno samo dojetanje, na podlagi katerega volja izvede napačno sodbo? Odgovor na to vprašanje je zapleten in predpostavlja temeljito razumevanje problema materialne lažnosti. Zaenkrat recimo le naslednje: res je, da Descartes vselej trdi, da je volja za razliko od končnega uma neskončna, in da kot taka lahko seže do tistih stvari, ki jih um ne dojema. A poudariti je treba, da Descartes s tem ne misli kar na odsotnost vsakega dojetanja ter na možnost, da se sodba izvede ob popolni odsotnosti spoznavne vsebine. V 32. členu trdi, da se motimo samo, »ko o nečem sodimo, kljub temu da tega ne dojamemo pravilno [*non recte percipiamus*]«. <sup>393</sup> Da ni nobenega dvoma o tem, da se *recte* nanaša na jasno in razločno dojetanje, pokaže naslednji člen.

K sodbi resda sodi (raz)um, ker o stvari, ki je na noben način ne dojemamo, tudi ne moremo soditi, toda potreba je tudi volja, ki na nek način dojeti stvari dodeli soglasje. Pri izrekanju sodb pa ni

391 *Principi filozofije*, 1. del, 45. člen, 39 (AT VIII-1:22).

392 Recimo, da pomeša dve dojetanji, izmed katerih se eno nanaša le na obstoj, drugo na bistvo določene stvari. O strukturno enakem nanašanju na predmet tega skupka dojetanj govorimo v primeru, ko bi vsebini obeh dojetanj obravnavali kot prikaz resničnega bistva stvari.

393 *Principi filozofije*, 1. del, 32. člen, 33 (AT VIII-1:17–18).

potrebno celovito in vsestransko dojetje stvari (vsaj za to ne, da bi mogli izreči neko sodbo), saj se lahko strinjamo z mnogim, kar sicer spoznavamo zelo nejasno in zmedeno.<sup>394</sup>

Torej volja ne seže do vseh možnih stvari nasploh, ampak lahko poleg stvari, ki jih dojemamo jasno in razločno, doseže tudi tiste, ki jih dojemamo nejasno in zmedeno. Delovanje neskončne volje torej nujno ostaja v področju možnega dojetja. Odgovor na vprašanje, ali je za formalno zmoto, ki nastopi, ko volja sodi izven meja jasnega in razločnega dojetja, dovolj eno samo dojetje, ali pa sta zanj nujno potrebni dve, ki sta pomešani in zato nerazločni, je odvisen od tega, ali obstajajo določena dojetja, ki so nerazločna tudi, ko so popolnoma izolirana od drugih dojetj. Zaenkrat recimo le, da Descartes nejasno sodbo, ki med seboj pomeša dojetja, izenači s predsodki, ki smo jih oblikovali v otroštvu ter nato pozabili, da je bila pri njihovem oblikovanju udeležena naša volja. Ker smo te proizvode volje od pozabe njihovega nastanka dalje dojemali kot samoumevna dejstva, v nas delujejo kot epistemološke ovire, katerih prisotnost preprečuje dostop do resnice. Izničenje teh predsodkov je tako ključni pogoj za dosego cilja Descartesove metafizike in posledično vseh znanosti, utemeljenih na slednji. Descartes v *Principih* predlaga naslednjo rešitev: »Da pa bi se jih vendar lahko rešili, bom na tem mestu na kratko naštel vse enostavne spoznave [*simplices omnes notiones*], iz katerih sestoji naše mišljenje, in v vsaki izmed njih razločil jasno od nejasnega oziroma tistega, v čemer lahko zaidemo v zmoto.«<sup>395</sup>

### 3.1.1.2 Klasifikacija jasnih in razločnih idej; spoznanje vrste ontološkega razločka kot pogoj jasnosti in razločnosti

Descartes v 48. členu prvega dela trdi, da so vsi predmeti naših dojetj bodisi »stvari ali afekcije stvari bodisi večne resnice, ki nimajo obstoja zunaj našega mišljenja.«<sup>396</sup> Najsplošnejše stvari so »'substancia', 'trajanje', 'red', 'število'«. <sup>397</sup> Stvari razdeli na »rod (raz)umskih oziroma miselnih stvari, se pravi stvari, ki spadajo k duhu oziroma misleči substanci«, <sup>398</sup> ter na »rod materialnih stvari

394 *Principi filozofije*, 1. del, 34. člen, 33 (AT VIII-1:18).

395 *Principi filozofije*, 1. del, 47. člen, 39 (AT VIII-1:22).

396 *Principi filozofije*, 1. del, 48. člen, 41 (AT VIII-1:22).

397 *Principi filozofije*, 1. del, 48. člen, 41 (AT VIII-1:23).

398 *Principi filozofije*, 1. del, 48. člen, 41 (AT VIII-1:23).

oziroma stvari, ki spadajo k razsežni substanci, se pravi k telesu«. <sup>399</sup> K prvi spadajo »dojemanje, hotenje in vsi modusi dojemanja in hotenja«, <sup>400</sup> k drugi »velikost oziroma sama razsežnost v dolžino, širino in globino, oblika, gibanje, lega, deljivost posameznih delov in podobno«. <sup>401</sup> Poleg stvari, ki pripadajo izključno duhu ali izključno telesu, pa doda, da »v nas izkusimo tudi še nekaj drugega, česar ne smemo navezati niti samo na duh niti samo na telo in kar izhaja [...] iz tesne in najgloblje povezave našega duha s telesom«. <sup>402</sup> Sem umesti vsa nagnjenja, občutke, afekte itn.

S triadično kategorizacijo potencialno bivajočih stvari na tisto, kar pripada le duhu, tisto, kar pripada le telesu, in tisto, kar pripada duhu in telesu skupaj, kolikor sta združena, Descartes povzema tezo iz *Šeste meditacije*. V tej za občutke ter afekte zapiše, da so »zmedeni modusi mišljenja, izvirajoči iz združitve in tako rekoč pomešanosti duha s telesom«. <sup>403</sup> To združitev pa poimenuje naša narava v ožjem smislu in jo razmeji od svoje celotne narave, ki je sestavljena iz duha, telesa in združenja med njima. Ko malo pozneje obravnava objektivno veljavnost določenih naravnih nagnjenj, kot je vera v to, da imamo telo ter da naše občutke povzročajo vnanja telesa, zapiše, da moramo biti pazljivi, da med preučevanjem naše narave med seboj ne zamešamo treh različnih temeljnih spoznav.

Toda, da ne bi pri tem česa zaznal premalo razločno, moram opredeliti, kaj pravzaprav mislim, kadar pravim, da me narava česa uči. Tu namreč jemljem naravo v ožjem pomenu, ne kot zaobsežek vsega, kar mi je dano od Boga. V tem zaobsežku je namreč zajetega marsikaj, kar spada samo k duhu, kot na primer spoznanje, da nekaj, kar je bilo narejeno, ne more biti nenarejeno, in vse drugo, kar je znano po naravni luči in o čemer tu ne teče beseda. Zajetega je tudi marsikaj, kar se tiče samo telesa, na primer to, da telo teži navzdol in podobno, o čemer tudi ne razpravljam. Govorim samo o tem, kar mi je bilo dano od Boga kot nečemu, sestavljenem iz duha in telesa. <sup>404</sup>

399 *Principi filozofije*, 1. del, 48. člen, 41 (AT VIII-1:23).

400 *Principi filozofije*, 1. del, 48. člen, 41 (AT VIII-1:23).

401 *Principi filozofije*, 1. del, 48. člen, 41 (AT VIII-1:23).

402 *Principi filozofije*, 1. del, 48. člen, 41 (AT VIII-1:23).

403 *Meditacije*, 6. meditacija, 105 (AT VII:81). Gre torej za moduse mišljenja, ki jih ima duh, ker je združen s telesom, in ne za določene telesno-misleče moduse skupne substance telo-duh.

404 *Meditacije*, 6. meditacija, 107 (AT VII:82).

Na identično triadično delitev temeljnih ontoloških spoznav naletimo v prvih dveh pismih princesi Elizabeti iz leta 1643. Descartes tokrat govori o prvotnih spoznavah.

Najprej bi opozoril, da imamo v sebi določene prvotne spoznave [*notions primitives*], ki so kot izvirniki, po vzorcu katerih oblikujemo vsa naša spoznanja. Obstaja le nekaj takšnih spoznav. Poleg najsplošnejših, bivanja, števila, trajanja in drugih, ki se skladajo z vsem, kar si lahko zamislimo, imamo posebej za telo le spoznavo razsežnosti, iz katere sledita spoznavi oblike in gibanja; in za dušo samo imamo le spoznavo misli, ki vključuje dojetanja uma in nagnjenja volje; nazadnje imamo za dušo in telo skupaj spoznavo njunega združenja, na kateri temeljita spoznava moči duše, da premakne telo, in spoznava moči telesa, da deluje na dušo, ko v njej povzroča občutke in strasti.<sup>405</sup>

Tako kot razčlenitev naše narave v *Meditacijah* in kot pozneje *Principi*, tudi pismo z 21. maja 1643, sicer še bolj kategorično kot omenjeni deli, napeljuje na tezo, da je vsa zмотa v tem, da med seboj pomešamo različna jasna in razločna dojetanja. Descartes namreč piše, da vsa človeška vednost »temelji le na tem, da te spoznave dobro razlikujemo in vsako izmed njih pripišemo zgolj stvarjem, ki jim pripadajo.«<sup>406</sup> Ko poskušamo razrešiti določen problem, tako da uporabimo zanj neustrezno spoznavo, »ni mogoče, da se ne bi zmotili.«<sup>407</sup> Isto se zgodi, ko poskušamo »kakšno izmed teh spoznav razložiti z drugo. Ker so namreč prvotne, je vsaka izmed njih razumljiva zgolj prek same sebe.«<sup>408</sup>

V naslednjem pismu, tj. z 28. junija 1643, poleg tega eksplicitno zatrdi, katero spoznavno sposobnost moramo uporabiti, če želimo jasno dojeti določen predmet, ki ga predstavlja ena od teh treh prvotnih spoznav. Piše:

Najprej torej, med temi tremi vrstami spoznav veliko razliko opazim v tem, da se dušo pojmuje le s čistim razumom; telo, tj. razsežnost, oblike in gibanja, je prav tako mogoče pojmovati s čistim razumom

405 Descartesovo pismo Elizabeti, 21. maja 1643 (AT III:665).

406 Descartesovo pismo Elizabeti, 21. maja 1643 (AT III:665).

407 Descartesovo pismo Elizabeti, 21. maja 1643 (AT III:666).

408 Descartesovo pismo Elizabeti, 21. maja 1643 (AT III:666).

[*l'entendement pur*], vendar mnogo bolje z razumom, ki mu pomaga predstavljanje [*l'imagination*]; in nazadnje, stvari, ki pripadajo združenju duše in telesa, se z razumom samim pojmujejo le nejasno, prav tako kot tudi z razumom, ki mu pomaga predstavljanje; zelo jasno pa so spoznane prek čutov.<sup>409</sup>

V 49. členu prvega dela *Principov filozofije* seznamu temeljnih spoznav, ki se vežejo na potencialno in nujno obstoječe stvari, nazadnje kot posebno kategorijo predmetov našega dojetja doda še logične spoznave ali večne resnice, kot primere katerih postavi: »Iz nič ne nastane nič. [...] 'Nemogoče je, da ista [stvar] hkrati je in ni'; 'Tisto, kar se je zgodilo, se več ne more ne zgoditi'; 'Tisti, ki misli, tedaj, ko misli, ne more ne obstajati'; [...]«<sup>410</sup> Logične spoznave mu omogočijo, da vse prej naštete enostavne spoznave v naslednjih razdelkih *Principov* poveže med seboj, od koder izidejo ideja neskončne misleče substance in njenih atributov, ideji končne misleče in razsežne substance ter ideje njunih modusov. Za vse izmed naštetih stvari pa bo do konca prvega dela *Principov* trdil, da jih je mogoče spoznati razločno. Piše, da jasni in razločni ideji misleče in razsežne končne substance dobimo, »če natančno ločujemo med atributi mišljenja in atributi razsežnosti.«<sup>411</sup> Jasno in razločno idejo Boga ali neustvarjene misleče substance pa oblikujemo tako, da »ne predpostavljamo, da nam ta ideja adekvatno kaže vse, kar je v Bogu, ter si ne umišljamo, da je v njej še kaj, temveč upoštevamo samo tisto, kar je v njej resnično vsebovano in za kar jasno dojemamo, da spada k naravi najbolj popolnega bitja.«<sup>412</sup> Splošne attribute, kot so trajanje, red in število, jasno umemo, če

jim ne pritaknemo pojma substance, temveč postavimo, da je trajanje vsake stvari zgolj modus, pod katerim si pojmujejo to stvar, kolikor se ohranja v bivanju. Enako tudi red ali število nista nekaj različnega od urejenih in štetih stvari, temveč samo modusa, pod katerim jih obravnavamo.<sup>413</sup>

409 Descartesovo pismo Elizabeti, 28. junija 1634 (AT III:691–92).

410 *Principi filozofije*, 1. del, 49. člen, 41 (AT VIII-1:23–24).

411 *Principi filozofije*, 1. del, 54. člen, 45 (AT VIII-1:26).

412 *Principi filozofije*, 1. del, 54. člen, 45 (AT VIII-1:26).

413 *Principi filozofije*, 1. del, 55. člen, 45 (AT VIII-1:26).

Posebne attribute substanc, tj. mišljenje in razsežnost, spoznamo jasno, ko ju pojmuje kot tisto, »kar tvori naravo umne in telesne substance«. <sup>414</sup> Ker pa se narava neke stvari ne razlikuje od te stvari same, ju najbolj razločno pojmuje »kot to mislečo in razsežno substanc, to je kot duha in telo«. <sup>415</sup> Substanco samo, kolikor »jo abstrahiramo od spoznav mišljenja oziroma razsežnosti«, pojmuje dosti manj razločno kot duha in telo, »ker se [razsežnost in mišljenje] od nje razlikujeta zgolj z razumom in ker pojem ne postane bolj razločen tedaj, ko v njem zapopademo manj [atributov], temveč samo na podlagi tega, da tisto, kar v njem zapopademo, natančno ločimo od ostalega«. <sup>416</sup> Mišljenje in razsežnost lahko prav tako spoznamo jasno, ko ju vzamemo »kot modusa substance, kolikor ima lahko en in isti duh več različnih misli in kolikor se lahko eno in isto telo, ob tem, da ohranja svojo količino, razteza na več različnih načinov«. <sup>417</sup> Tako lahko jasno umemo tudi »različne moduse mišljenja, kot so (raz)umevanje, predstavljanje, spominjanje in hotenje, in različne moduse razsežnosti, kot so vse oblike, lege delov in gibanja teh istih delov [...], če nanje gledamo le kot na moduse stvari, v katerih so«. <sup>418</sup> Nazadnje pa lahko bolečino, barve in druge podobne stvari, spoznamo »jasno in razločno samo tedaj, če nanje gledamo kot na občutke ali misli [tj. kot moduse duha]. Ko pa sodimo, da so to nekakšne stvari, ki obstajajo zunaj našega duha, sploh ne moremo (raz)umeti, kakšne stvari so«. <sup>419</sup>

Vidimo, da je jasna spoznava vsake stvari pogojena s pravilno določitvijo odnosov, ki predstavljeno stvar ločujejo od njenega metafizičnega okolja. Ti odnosi pa so ontološki razločki, ki med seboj razlikujejo in v odnose postavljajo različne substance, različne attribute in različne moduse. Jasno in razločno spoznanje vseh potencialno ali nujno bivajočih stvari je tako pogojeno s spoznanjem ontoloških razločkov, ki opredeljujejo njihov ontološki status. In brez zadržka lahko trdimo, da isto velja za večne resnice. <sup>420</sup> Descartes o večnih

414 *Principi filozofije*, 1. del, 63. člen, 51 (AT VIII-1:30).

415 *Principi filozofije*, 1. del, 63. člen, 51 (AT VIII-1:31).

416 *Principi filozofije*, 1. del, 63. člen, 51 (AT VIII-1:31).

417 *Principi filozofije*, 1. del, 64. člen, 51–53 (AT VIII-1:31).

418 *Principi filozofije*, 1. del, 65. člen, 53 (AT VIII-1:32).

419 *Principi filozofije*, 1. del, 68. člen, 55 (AT VIII-1:33).

420 Absolutno nujne večne resnice je treba razmejiti od kontingentnih večnih resnic, kot so resnice matematike, ki so odvisne od indiferentne odločitve Boga, da ustvari svet, v katerem na primer velja, da je 2 in 3 vedno 5 ali da je vsota notranjih kotov trikotnika vedno seštevek dveh pravih kotov. Kljub temu, da so te resnice odvisne od božje volje, ostajajo večne, saj Bog kot popolno in posledično nespremenljivo bitje nikoli ne spremeni svoje volje. Tako kot absolutno večne resnice tudi kontingentne večne resnice ne obstajajo nikjer drugje kot v

resnicah namreč zapiše: »Ko pa spoznamo, da ni mogoče, da bi iz nič nekaj nastalo, tedaj propozicije: 'Iz nič ne nastane nič,' ne obravnavamo niti kot kako obstoječo stvar niti kot modus stvari, temveč kot neko večno resnico, ki ima sedež v našem duhu in ki ji pravimo obča spoznava oziroma aksiom.«<sup>421</sup> Dikcijo iz *Principov filozofije*, da je »razločno dojetje [...] tisto, ki je jasno in od vseh drugih tako zelo ločeno in odrezano, da v sebi ne vsebuje nič drugega kot tisto, kar je jasno«,<sup>422</sup> lahko torej za začetek interpretiramo takole: razločno je tisto dojetje, ki je od vseh drugih tako zelo ločeno, ker ontološka razmerja, v katera je vpet njegov predmet, določa drugače, kot druga dojetja določajo ontološka razmerja, v katera so vpeti njihovi predmeti.

Težava s takšno opredelitvijo jasnosti in razločnosti idej je, da se v preveliki meri posveča kategorijam ontoloških razločkov, ki se, razen v primeru, da se definira samo idejo, ne nanašajo na ideje, temveč na ontologijo predmetov idej. Kljub temu, da nas v zadnji instanci zanima ontološka razlaga parametrov jasnosti in razločnosti, tj. njihova umestitev v teorijo narave idej, pa sta parametra jasnosti in razločnosti najprej fenomenološka. Od tod sledi, da mora začetna opredelitev jasnosti in razločnosti iziti kot rezultat izolacije določenih fenomenoloških lastnosti idej samih, ki jih bomo v drugem koraku lahko ontološko utemeljili v naravi idej. A pot od ontologije predmetov do fenomenologije jasnosti in razločnosti je izjemno kratka. Treba se je le vprašati, kako spoznamo vsakega od razločkov. V vsaki izmed definicij določenega ontološkega razločka pa najdemo njegov *ratio cognoscendi*, ki je formuliran kot določena oblika konceptualne prisile, ki jo izkusimo, ko mislimo o različnih stvareh. Descartes piše, da realni razloček »med dvema ali več substancam [...] dojamemo [*percipimus*] samo zato, ker lahko eno jasno in razločno (raz)umemo ločeno od druge«.<sup>423</sup> Modalni razloček »med modusom v pravem pomenu besede in substanco, katere modus je [...], spoznamo iz tega [*ex eo cognoscitur*], da lahko substanco jasno dojamemo brez modusa, za katerega pravimo, da se razlikuje od nje, obratno, torej ta modus brez substance pa ne moremo (raz)umeti«.<sup>424</sup> Modalni razloček med dvema modusoma iste substance »pa spoznamo iz

---

različnih umih (našem, kot zakoni mišljenja, in v božjem, kot zakoni, ki jih je postavil svoji kreaciji). Dejansko obstajajo le substance in njihovi modusi, v katerih sta obstoj in bistvo neločljiva.

421 *Principi filozofije*, 1. del, 49. člen, 41 (AT VIII-1:23–24).

422 *Principi filozofije*, 1. del, 45. člen, 39 (AT VIII-1:22).

423 *Principi filozofije*, 1. del, 60. člen, 49 (AT VIII-1:28).

424 *Principi filozofije*, 1. del, 61. člen, 49 (AT VIII-1:28).



tega [*cognoscitur ex eo*], da lahko prvi modus dojamemo ločeno od drugega in obratno, vendar pa nobenega brez tiste substance, v kateri sta«. <sup>425</sup> Razložek razuma pa »prepoznamo na podlagi tega [*agnoscitur ex eo*], da ne moremo izoblikovati jasne in razločne ideje substance, če iz nje izključimo ta atribut, ali na podlagi tega, da ne moremo jasno dojeti ideje [*ideam clare percipere*] enega izmed takšnih dveh atributov, če ju ločimo med seboj«. <sup>426</sup>

Realni razložek med dvema stvarima prepoznamo po tem, da lahko vsako izmed njiju razumemo, ne da bi obenem mislili na drugo; modalni razložek po tem, da lahko zgolj eno izmed stvari razumemo brez druge; razložek razuma po tem, da nobene izmed dveh stvari ne moremo razumeti brez druge. Ta opredelitev jasnosti in razločnosti je v celoti fenomenološka, saj v celoti temelji na različnih izkustvih miselne prisile. Vendar, kaj pomeni, da lahko eno stvar razumemo brez druge; na primer, da duha in telo razumemo vsakega posebej? Če je razumevanje jasnosti in razločnosti idej v skladu, s katerim je razločno tisto dojetanje, ki pravilno določi ontološke razločke njegovega predmeta, problematično, ker se osredotoči na ontologijo predmetov idej, namesto da bi se posvetilo dojetanju samim, je trenutna interpretacija nepopolna, saj vsaj zaenkrat zgolj postulira, da lahko razločke prepoznamo, ker lahko določeno stvar mislimo brez druge, medtem ko druge ne. Nikakor ne razloži pogojev takšnih možnosti in nemožnosti mišljenja ene stvari brez druge. Vprašanje o mišljenju duha brez telesa torej ni neumestno. Ne smemo se čuditi, da je težavo predstavljal dobesedno vsem avtorjem ugovorov na *Meditacije*. Problem je z vidika epistemologije najjasneje postavljen v prvem delu Arnauldovih *Četrthih ugovorov*.

### 3.1.1.3 Jasne in razločne ter adekvatne ideje

Osnova Arnauldovega ugovora je aksiom, na katerem Descartes v *Šesti meditaciji* utemelji dokaz realnega razločka med duhom in telesom: »Ker pa predvsem vem, da Bog lahko vse, kar umem jasno in razločno, ustvari tako, kakor to umem, je dovolj, če lahko umem eno stvar brez druge, da si pridobim gotovost, da je ena drugačna od druge, ker ju lahko Bog postavi vsaksebi.« <sup>427</sup> Ker Descartes trdi, da je ravno to, da lahko eno stvar jasno in razločno razumemo brez druge, spoznavni razlog realnega razločka, sam pa je predhodno pridobil

<sup>425</sup> *Principi filozofije*, 1. del, 61. člen, 49 (AT VIII-1:28).

<sup>426</sup> *Principi filozofije*, 1. del, 62. člen, 51 (AT VIII-1:30).

<sup>427</sup> *Meditacije*, 6. meditacija, 101 (AT VII:78).

jasni in razločni ideji misleče in razsežne substance, od tod potegne sklep, da sta telo in duh res dve realno različni substanci. V nasprotnem primeru bi trdili, da vsemogočni Bog ne more ustvariti tistega, kar dojemamo jasno in razločno, to pa je preprosto v nasprotju z njegovo naravo. Arnauld Descartesove združitve voluntarističnega aksioma s tezo o stiku med našo vednostjo in bitjo ne problematizira *per se*. Problematična se mu zdi le vrsta jasne in razločne vednosti, ki naj bi omogočila sklep o realnem razločku dveh stvari. Zdi se mu, da je potrebna posebna vrsta jasne in razločne vednosti, da lahko trdimo, da sta dve stvari realno različni. Temelj takšne zamejitve je določeno, sicer zgrešeno branje Descartesovega odgovora na zadnji Caterusov ugovor. Slednji je Descartesa povprašal, če je mogoče reči, da je med dušo in telesom namesto realnega razločka med dvema *res* le formalni razloček med dvema *entitates* znotraj ene same *res*, Descartes pa je odgovoril z razlikovanjem med necelovitimi in celovitimi bitji.

Kar pa se tiče formalnega razločka, ki ga učeni teolog vpelje iz Skota, naj na kratko povem le, da se ne loči od modalnega razločka in da obsega samo necelovita bitja [*entia incompleta*], ki sem jih pazljivo ločil od celovitih. Za ta razloček zadostuje, da se nekaj pojmuje razločno in ločeno od drugega prek abstrakcije uma [*per abstractionem intellectus*], ki stvar sicer pojmuje neadekvatno, ni pa potrebno tako razločno in ločeno pojmovanje, da bi vsako od teh stvari umeli kot bitje za sebe [*ens per se*] ali od drugega povsem ločeno bitje – za to je vsekakor potreben realni razloček.<sup>428</sup>

Arnauld Descartesov odgovor razume, kot da je za realni razloček med dvema celovitima stvarema potrebna adekvatna vednost o teh dveh stvareh, tj. vednost, ki na izčrpen način zajame vse lastnosti svojega predmeta. Navsezadnje Descartes trdi, da za formalni razloček zadošča vednost, ki neko bitje pojmuje »razločno in ločeno od drugega prek abstrakcije uma, ki stvar sicer pojmuje neadekvatno«. <sup>429</sup> Če je realni razloček večji od formalnega, za zatrditev katerega zadošča neadekvatno pojmovanje stvari, ki sledi iz abstrakcije uma, Arnauld sklepa, da je za zatrditev realnega razločka, za spoznanje katerega ne zadošča abstrakcija uma, potrebno adekvatno pojmovanje stvari. Ker tako neadekvatno

<sup>428</sup> *Meditacije*, 1. odgovori, 138 (AT VII:120).

<sup>429</sup> *Meditacije*, 1. odgovori, 138 (AT VII:120).

in adekvatno pojmovanje stvari razločujeta med seboj, Arnauld sklepa, da obstaja neadekvatno jasno in razločno pojmovanje, ki sledi iz abstrakcije uma ter zadošča le za formalni razloček med dvema necelovitima bitjema, ter adekvatno jasno in razločno pojmovanje, ki ne deluje na način abstrakcije ter zadošča za realni razloček med dvema celovitima bitjema. Descartes naj bi torej trdil, da sta duh in telo realno različna, ker misli, da sta ideji duha in telesa adekvatni. A ravno to je tisto, česar po Arnauldu Descartes ne dokaže. Arnauld se zato vpraša: kako Descartes ve, da nista ravno pojmovanji duha brez telesa in telesa brez duha primera neadekvatne vednosti, ki je rezultat abstrakcije uma in torej zadošča le za formalni razloček? Dejstvo, da lahko telo razumemo, ne da mu pripisujemo attribute mišljenja, po njegovem ne zadošča: »Tisti, ki trdijo, da je naš duh telesen, zato še ne mislijo, da je vsako telo duh. Telo bi bilo potemtakem v razmerju do duha, kar je rod v razmerju do vrste. Toda rod lahko umemo brez ozira na vrsto oziroma tako, da mu odrečemo vse, kar je lastno le vrsti ali značilno zanjo.«<sup>430</sup> Prav tako po Arnauldu za dokaz realnega razločka med duhom in telesom ne zadošča, da lahko Descartes na način hiperboličnega dvoma zanika obstoj vsakega telesa, pa bo sam še vedno obstajal kot misleča stvar.

Toda, kolikor morem presoditi, je iz tega mogoče izpeljati le, da lahko tudi brez poznavanja telesa pridobim neko poznavanje sebe: toda ni mi še povsem razvidno, da je to poznavanje tako celovito in adekvatno, da sem lahko gotov, da se ne motim, ko iz svojega bistva izključujem telo.<sup>431</sup>

Če bi trdili, da je za zatrditev realnega razločka dovolj že jasna in razločna neadekvatna, a kljub temu nedvomno gotova vednost, bi zašli v absurdne situacije. Arnauld poda primer posameznika, ki jasno in razločno dojema lastnost pravega kota pri določenem pravokotnem trikotniku, včrtanem v polkrog, a »dvomi, ker tega še ni zapopadel, ali pa celo zanika, ker ga je zavedel kakšen sofizem, da je kvadrat hipotenuze enak vsoti kvadratov katet.«<sup>432</sup> Mar od tod sledi, da bi Bog lahko ustvaril pravokotni trikotnik, za katerega Pitagorov izrek ne bi veljal? Ta posameznik je »namreč enako gotov v to, da ima v polkrog

<sup>430</sup> *Meditacije*, 4. ugovori, 192 (AT VII:201).

<sup>431</sup> *Meditacije*, 4. ugovori, 192 (AT VII:201).

<sup>432</sup> *Meditacije*, 4. ugovori, 192 (AT VII:201).

včrtan trikotnik en pravi kot [...], kakor sem jaz zaradi dejstva, da mislim, gotov v to, da obstajam«. <sup>433</sup> Da lahko zatrdimo realni razloček, je torej v skladu z Arnauldovim razumevanjem Descartesovega odgovora Caterusu potrebna adekvatna vednost, a sam ni prepričan, da sta naši ideji duha in telesa adekvatni.

Descartesov odgovor loči jasnost in razločnost idej od adekvatnosti idej. Vsaka adekvatna ideja je namreč jasna in razločna, ni pa vsaka jasna in razločna ideja adekvatna. Piše, da morajo »biti v nekem spoznanju, da bi bilo [popolnoma] 'adekvatno', vsebovane prav vse lastnosti, ki so v spoznani stvari; in zato je Bog edini, ki ve, da ima adekvatna spoznanja vseh reči«. <sup>434</sup> Za jasno in razločno spoznanje neke stvari zadošča, da spoznamo določene bistvene lastnosti stvari ter da ugotovimo, ali se z določenimi drugimi lastnostmi izključujejo ali pogojujejo. Če se lastnosti izključujejo ali če jih lahko mislimo neodvisno, smo priča realnemu razločku med njimi, če se pogojujejo, smo priča modalnemu razločku ali razločku razuma. Kako vemo, ali se atributi izključujejo ali pogojujejo? Da dojamemo točno določene odnose izključevanja in pogojevanja, je posledica delovanja določene konceptualne prisile misli, ki jo lahko poimenujemo s frazo »logična prisila«. Druga točka je torej: logična prisila je tisto, kar omogoča spoznanje odnosov med lastnostmi stvari; če za primer vzamemo le jasno in razločno spoznanje duha in telesa kot dveh realno različnih stvari in pustimo odnose pogojenosti zaenkrat ob strani. Za jasno in razločno pojmovanje dveh stvari kot realno različnih zadošča, da ju lahko mislimo, ne da bi bili ob mišljenju sleherne izmed njiju prisiljeni pomisliti na attribute druge izmed njiju. Mišljenje lahko na primer razumemo, ne da bi bili pri tem prisiljeni pomisliti na attribute, kot so »biti razsežen, deljiv, oblikovan«, medtem ko lahko o telesu razmišljamo, ne da bi bili prisiljeni pomisliti na attribute mišljenja, kot so »biti umevajoč, hoteč, dvomeč«. <sup>435</sup> Od tod sledi, da je Arnauldov ugovor, temelječ na logičnem razmerju med rodом in vrsto, zgrešen. Če lahko o atributu mišljenja razmišljamo, ne da bi ob tem pomislili na obliko, pa to ne bi bilo mogoče, če bi bila misel vrsta telesa in ta njegov višji rod. Če lahko namreč o rodu, na primer o obliki nasploh, mislimo, ne da bi ob tem razmišljali o vrsti, recimo o trikotniku, pa je o vrsti nemogoče misliti, ne da obenem pomislimo na njen rod. Tako bi morali, v primeru, da bi bilo mišljenje določena vrsta telesa, nujno misliti tudi na telesni rod,

<sup>433</sup> *Meditacije*, 4. ugovori, 193 (AT VII:202).

<sup>434</sup> *Meditacije*, 4. odgovori, 206 (AT VII:220).

<sup>435</sup> *Meditacije*, 4. odgovori, 208 (AT VII:223).

katerega vrsta je. Za jasni in razločni ideji duha ali telesa torej zadošča, da posamična duha in telo pojmuje kot celi stvari, ne pa, da je naša vednost o vseh njunih posamičnih lastnostih izčrpna ali adekvatna. Takšno vednost navsezadnje premore le Bog, saj se edini zaveda, katere lastnosti je postavil v kakšno stvar. Da bi »um vedel, da ima adekvatno spoznanje, oziroma da Bog v ono stvar ni položil nič več kakor to, kar um spoznava, bi bilo nujno, da bi bila njegova moč spoznavanja enaka neskončni božji moči; da bi se to zgodilo, pa bi bilo povsem protislovno.«<sup>436</sup>

Logična prisila idej pa ima še eno pomembno posledico, ki jo bomo postavili na mesto tretje stvari, ki jo je treba poudariti. Zaenkrat smo postopali, kot da imamo na eni strani adekvatno vednost, ki je absolutno izčrpno poznavanje lastnosti svojega predmeta, in na drugi strani jasno in razločno vednost, ki je zamejena le na pravilno prepoznanje odnosov pogojenosti in izključevanja, ki stvar opredelijo kot modus ali substanco specifičnega rodu. Takšna opozicija je popolnoma zapostavila dejstvo, da lahko od jasnega in razločnega spoznanja neke stvari napredujemo k vedno jasnejšemu in razločnejšemu spoznanju neke stvari, ki zaradi naše končnosti sicer nikoli ne bo doseglo ideala adekvatnega spoznanja, ali bolje, v primeru, da bomo tako spoznanje dosegli, tega ne bomo vedeli, ker nismo Bog. To je razlog, zaradi katerega lahko Descartes trdi, da je naša vednost o duhu jasnejša in bolj razločna kot vednost o telesu. Navsezadnje spoznanje vsakega izmed telesnih atributov prispeva k spoznanju novega delovanja mišljenja in oblikovanju razločnejše ideje naše misleče substance. Ta prehod od manjše do večje razločnosti je navsezadnje nujen, saj nimamo opravka le z modusi in substancami *simpliciter*, temveč s to ali ono mislečo in razsežno substanco, z duhom, ki ima te ali one misli, ne le s trikotnikom kot takim, temveč s pravokotnim trikotnikom s takšno ali drugačno dolžino stranic, s takšnim ali drugačnim razmerjem med velikostjo kotov. Stvar, ki jo želimo izpostaviti, je, da je prehod k vedno večji jasnosti in razločnosti našega dojetanja v celoti podrejen logični prisili, ki je vsakemu dojetanju notranja. Kakšne lastnosti bomo lahko izpeljali iz določene ideje, pa nikakor ni arbitrarno. Če res lahko začnemo le z jasno in razločno predstavo pravokotnega trikotnika, ne da bi se kakorkoli zavedali, da je v njegovi naravi implicirano razmerje enakosti med kvadratom hipotenuze in vsoto kvadratov katet, je dedukcija te lastnosti v njegovi ideji implicirana, medtem ko lastnost razmerja neenakosti med kvadratom hipotenuze in vsoto kvadratov katet ni implicirana.

---

436 *Meditacije*, 4. odgovori, 205 (AT VII:220).

Nauk tretje točke najlepše prikaže *Peta meditacija*, ki za predmet obravnave vzame tako imenovana bistva ali večne in nespremenljive narave stvari. Potem ko Descartes na začetku meditacije zatrdi, da so v njegovem duhu ideje določenih stvari, ki morda nikoli niso obstajale v naravi, nadaljuje, da imajo te stvari resnično določeno

naravo ali bistvo ali formo, nespremenljivo in večno, ki si je nisem izmislil in ni odvisna od moje misli, kakor je razvidno iz tega, da je mogoče pri tem trikotniku dokazati razne lastnosti, recimo da so njegovi trije koti enaki dvema pravima, da leži njegovemu največjemu kotu nasproti najdaljša stranica in podobno. Te lastnosti spoznavam jasno, če hočem ali ne, pa čeprav o njih sploh nisem premišljal, ko sem si predstavljaj trikotnik, in potemtakem si jih nisem izmislil.<sup>437</sup>

To, katere lastnosti lahko deducira iz določene ideje, torej v nobenem oziru ni odvisno od njegove volje. Descartes o deduciranih lastnostih matematičnih likov piše: »Ko jih odkrivam, [se mi] dozdeva, da ne spoznavam nič novega, temveč se zgolj spominjam stvari, ki sem jih vedel že prej, ali da sem šele zdaj pozoren na nekaj, kar je bilo že dolgo v meni, čeprav tja še nikdar nisem usmeril svojega duhovnega očesa.«<sup>438</sup> Te odkrite lastnosti pa so, kljub temu da so pogosto izpeljane šele naknadno, tudi same jasne in razločne. Ko so enkrat odkrite, namreč

veljajo za nič manj gotove kakor one prve. Čeprav na primer pravilo, da je v pravokotnem trikotniku kvadrat hipotenuze enak vsoti kvadratov katet, ni tako zlahka razvidno kakor pravilo, da leži hipotenuza nasproti največjemu kotu tega trikotnika, vendar prvega pravila ne verjamem manj kakor drugega, če sem to enkrat za vselej dognal.<sup>439</sup>

Iste logike se drži ontološki dokaz, pri katerem Descartes iz ideje absolutno popolnega bitja izpelje, da ta nujno biva, saj je bivanje popolnost, ki je nujno

<sup>437</sup> *Meditacije*, 5. meditacija, 85–87 (AT VII:64).

<sup>438</sup> *Meditacije*, 5. meditacija, 85–87 (AT VII:64).

<sup>439</sup> *Meditacije*, 5. meditacija, 91 (AT VII:68–69). Te lastnosti (na primer Pitagorov izrek) so od posamične oblike (na primer oblike pravokotnega trikotnika), ki je modus nekega kosa razsežnosti, različne na način razločka razuma, od kosa razsežnosti pa na način modalnega razločka. Medtem ko lahko ta kos razsežnosti tekom časa prevzame različne oblike, pa bo še vedno isti kos razsežnosti, je oblika pravokotnega trikotnika neločljiva od lastnosti, ki jo opisuje Pitagorov izrek.

vsebovana v ideji absolutno popolnega bitja. Logična prisila, ki je prisotna v idejah, torej ne določa le trenutne, temveč tudi prihodnjo vednost. Fenomenološka interpretacija dikcije iz *Principov filozofije*, da je »razločno« dojemanje [...] tisto, ki jasno in od vseh drugih tako zelo ločeno in odrezano, da v sebi ne vsebuje čisto nič drugega kot tisto, kar je jasno,<sup>440</sup> je torej naslednja: jasno in razločno je tisto dojemanje, ki smo ga vsled njegovih notranjih logičnih prisil tako zelo ločili in odmaknili od dojemanj, ki vsebujejo njegovim notranjim logičnim prisilam protislovne logične prisile, da so preostale le njegove lastne neprotislovne logične prisile, na podlagi katerih lahko v neskončnost deduciramo vedno nove lastnosti. Ker pa jasne in razločne ideje, ki nas na logičen način prisilijo, da jih ločujemo od drugih idej in nam z isto prisilo omogočajo nova spoznanja o svojih predmetih, če odštejemo nadnaravno luč razodetja, ne padejo z neba, pa je nazadnje treba pokazati, kako priti do takšnih jasnih in razločnih idej, ki s svojo notranjo logično prisilo določajo polje možnih dedukcij.<sup>441</sup> Ta korak bo dokončno fenomenološko določil način obstoja jasnih in razločnih idej in nam omogočil, da se premaknemo k njihovem ontološkemu statusu.

#### 3.1.1.4 Jasne in razločne ideje kot rezultati rabe analitične metode

Jasnost in razločnost idej je bila na vseh mestih, ki smo jih obravnavali, povezana z besedama, kot sta »enostavno« in »prvotno«. Takšna terminologija ima svoj izvor v enem najstarejših Descartesovih besedil, v *Pravilih kako naravnati umske zmožnosti*, ki slednjim pripišejo specifično vrsto predmeta. Če je Descartes v tem delu z besedo »ideja« res imenoval le popolnoma telesne figure, ki so vtisnjene v zmožnost predstavljanja v možganih, pa v besedilu poleg koncepcije telesne ideje najdemo še koncepcijo tako imenovanih spoznav enostavnih narav ali stvari, *simplicium rerum notiones*, v kateri lahko v veliki meri prepoznamo teorijo jasnih in razločnih idej, ki smo ji priča v zrelih, metafizično utemeljenih Descartesovih delih.<sup>442</sup> Vsaj kar se tiče fenomenoloških aspektov

440 *Principi filozofije*, 1. del, 45. člen, 39 (AT VIII-1:22).

441 Videli smo, da je Gilson trdil, da je ideja *la chose pensée*, ki se kot skala upre našemu mišljenju, ko trdi: »Ideje so natanko te stvari in njihova realnost se izpričuje z odporom, s katerim se uprejo naši misli, ko želimo arbitrarno spremeniti njeno definicijo.« Gilson, komentar k *Discourse de la méthode*, 320. Sedaj smo prvič videli, da je mogoče ta upor ideje misliti tudi drugače, namreč kot logično prisilo, ki določa obliko našega dojemanja, kakšna dejanja mišljenja lahko izvedemo. V naslednjem poglavju bomo videli, da je tovrsten logičen odpor ključen za razumevanje mehanizma vrozenosti jasnih in razločnih idej.

442 Natačno obdelavo tega problema najdemo v Jean-Luc Marion, »Cartesian Metaphysics and The Role of The Simple Natures«, v: *The Cambridge Companion to Descartes*, ur. John Cottingham

te teorije, tj. tistih aspektov, ki so na način introspekcije dostopni sleherniku, ki se ni nikoli spustil na teren metafizike in tako gotovo ni podrobno analiziral ontološke strukture Descartesovih idej, poznejša besedila k njej ne dodajo skoraj ničesar novega. Res je, da kasnejša besedila dodajo določene nove spoznave enostavnih narav in da na podlagi njihove vpeljave med že v *Pravilih* prisotnimi spoznavami enostavnih narav vzpostavijo določene sistematične navezave, ki so v *Pravilih* še odsotne, vendar pa je teorija delovanja teh spoznav, ki kot enega svojih ključnih elementov vključuje različne oblike povezave med njimi, v veliki meri že vsebovana v *Pravilih*. V 12. pravilu tega dela Descartes naredi seznam vseh spoznavnih sposobnosti, ki se jih moramo poslužiti, da bi dosegli resnico, in vseh temeljnih predmetov človeškega spoznanja, ki s svojo prisotnostjo omogočajo spoznanje vseh stvari. Kar se tiče sposobnosti, poudarimo le pomembno razliko med umevanjem in predstavljanjem. Medtem ko so predmet umevanja netelesne stvari, si vsaj po teoriji, ki je vsebovana v *Pravilih*, telesa vedno predstavljamo in jih nikoli ne umevamo. Descartes namreč piše:

Gotovo lahko sklenemo, da um od teh sposobnosti [telesnega predstavljanja, čutenja in telesnega spomina] ne more prejeti nobene pomoči, ko se ukvarja s stvarmi, v katerih ni nič telesnega ali telesnemu podobnega. [...] Če pa se umu nasprotno zahoče raziskati nekaj, kar je mogoče navezati na telo, mora biti v [telesnem] predstavljanju, kar se le da razločno, oblikovana [telesna] ideja te reči.<sup>443</sup>

Spoznanje teles je v *Pravilih* torej v pristojnosti predstavljanja, ki se udejanji, ko moč mišljenja v možgane vtisne ustrezno telesno idejo. Od tod sledi, da se vsaj po *Pravilih* jasno spoznanje telesa nikoli ne zgodi brez oblikovanje takšne telesne podobe. To omenjamo zato, ker Descartes v pismu Elizabeti trdi le, da je telo »mogoče pojmovati s čistim razumom, vendar veliko bolje z razumom, ki mu pomaga predstavljanje«.<sup>444</sup> Reči, da je telo spoznano jasneje z umom ali razumom, ki mu pomaga predstavljanje, kot z umom samim, ki deluje brez pomoči možganov, je nekaj popolnoma drugega, kot če bi rekli, da je telo vedno predmet predstavljanja, kot Descartes trdi v *Pravilih*. Zreli Descartes torej priznava obstoj popolnoma umne in torej od pomoči telesnih sposobnosti

---

(Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 115–39. Prav tako gl. poglavji »Le doute et le malin génie« in »Le cogito« v Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 1:30–118.

443 *Pravila*, 12. pravilo (AT X:416).

444 Descartesovo pismo Elizabeti, 28. junija 1634 (AT III:691).



neodvisne ideje razsežnosti. A za naš problem je bolj pomembna druga točka programa 12. *pravila*, tj. seznam vseh temeljnih predmetov spoznavne moči. Preden jih navede, zapiše, da želi »spoznave enostavnih stvari pozorno razlikovati od tistih, ki so iz njih sestavljene in v obeh primerih poskusiti dognati, od kje pride lažnost, da se je lahko obranimo ter vidimo, kaj lahko gotovo spoznamo, da se posvetimo izključno temu«. <sup>445</sup> Poglejmo najprej seznam enostavnih stvari, ki jih Descartes navede v drugi točki obravnave, ter se nato lotimo analize njihovih lastnosti. Trdi, da so te enostavne stvari

bodisi popolnoma umne bodisi popolnoma materialne ali skupne obema. Popolnoma umne so tiste, ki jih um spozna z vrsto vrojene luči in brez pomoči vsake telesne podobe. Gotovo je, da obstaja več takšnih stvari. Nemogoče je oblikovati kakršnokoli telesno idejo, ki nam predstavlja, kaj je spoznanje ali dvom ali nevednost ali kaj je dejavnost volje, ki ji lahko rečemo »hotenje«, in podobno; kljub temu pa imamo resnično spoznanje vseh teh stvari, spoznanje, ki je tako zlahka dosegljivo, da zanj zadostuje, da smo v neki meri razumni. Popolnoma materialne pa so tiste, ki jih kot prisotne prepoznamo le v telesih: kot so oblika, razsežnost, gibanje in druge. Nazadnje pa je »obče« potrebno imenovati tiste, ki jih brez razlikovanja pripišemo telesnim in duhovnim stvarem, kot so obstoj, enotnost, trajanje in podobno. Sem moramo prav tako napotiti tiste obče spoznave, ki so kot vezi, ki med seboj povezujejo druge enostavne narave in katerih razvidnost je temelj vseh naših racionalnih sklepanj. Primeri teh so: »Stvari, ki so iste kot tretja stvar, so iste.«; »Stvari, ki ne morejo biti na enak način v odnosu do tretje stvari, so v določenem oziru različne.« in druge. Te obče spoznave so lahko spoznane bodisi s čistim umom ali z umom, ko zre podobe materialnih stvari. <sup>446</sup>

Seznam enostavnih narav iz *Pravil* je zelo podoben seznamu enostavnih spoznav v *Principih*. Seznamu v *Pravil*, če ga primerjamo s seznamom enostavnih spoznav iz *Principov*, sicer manjkata dve stvari: spoznave, ki izhajajo iz združitve duha in telesa, ter določene logične obče spoznave ali večne resnice, kot je: »Ni mogoče, da tisti, ki misli, takrat ko misli, ne obstaja.« Zaradi tega

<sup>445</sup> *Pravila*, 12. pravilo (AT X:417).

<sup>446</sup> *Pravila*, 12. pravilo (AT X:419–20).

umne narave le našteje, namesto da bi jih prikazal kot moduse obstoječe misleče substance ali *cogita*.<sup>447</sup> Kljub določenim pomanjkljivostim *Pravil* pa v njih Descartes jasno izpostavi določene epistemološke postulate svoje filozofije, ki jih ne bomo našli v *Principih filozofije* ali pismih Elizabeti. Ker je eksplicitni predmet *Pravil* ravno metoda, ki se je moramo držati, če želimo doseči modrost kot celoto dosegljive vednosti, so te epistemološke teze izpostavljene jasneje, kot bodo kasneje v *Meditacijah* ali celo v *Razpravi*, ki ta načela strne v štiri kratka metodološka pravila.<sup>448</sup> *Pravila* spoznavam enostavnih narav namreč pripišejo določene lastnosti, ki dokončno opredelijo fenomenološki aspekt jasnosti in razločnosti idej.

Še preden pa Descartes enostavne narave našteje, opozori, da so enostavne narave kot enostavne določene v redu spoznanja in ne v redu biti. Ne označujejo torej nečesa, kar bi kot enostavno lahko bivalo v naravi samo po sebi.

Recimo torej najprej, da moramo na stvari gledati drugače, ko jih obravnavamo v redu, ki se ujema z našim spoznanjem teh stvari [*in ordine ad cognitionem nostram*], kot če bi o njih govorili v oziru na to, kako resnično obstajajo. Če na primer obravnavamo telo, ki ima razsežnost in obliko, bomo seveda priznali, da je z vidika stvari [*a parte rei*] ena sama in enostavna bitnost [*quid unum & simplex*]. V tem smislu namreč ne moremo reči, da je [telo] sestavljeno iz telesne narave, razsežnosti in oblike, saj ti deli niso nikoli obstajali vsaksebi; v oziru na naš um pa ga imenujemo sestav teh treh narav [*compositum quid ex illis tribus naturis*], ker smo sleherno izmed njih umeli posebej, preden smo lahko sodili, da na vse tri naletimo istočasno in v enem in istem subjektu. Ker tu o stvareh razpravljam, le kolikor jih dojemam um, enostavne pravim samo tistim stvarem, ki jih spoznamo tako jasno in razločno, da jih z duhom ne moremo razdeliti v druge, ki bi bile razločnejše spoznane. Oblika, razsežnost, gibanje in druge so te vrste; vse druge, ki jih pojmuje, so sestavljene iz njih.<sup>449</sup>

447 Gl. Marion, »Cartesian Metaphysics and The Role of The Simple Natures«, 128–29. Enostavne umne narave niso predmet sistematične obravnave. Ker se narava idej umešča v to področje, tudi sama v *Reguleae* ni predmet sistematične obravnave. Njihov pristop do jasnih in razločnih idej je zato fenomenološki in ne ontološki.

448 *Razprava*, 2. razprava, 31 (AT VI:18–19).

449 *Pravila*, 12. pravilo (AT X:418).

Ker so enostavne narave opredeljene kot prvi in nedeljivi gradniki v redu spoznanja, so »vse te enostavne narave razvidne po sebi [*per se notas*] in nikoli ne vsebujejo nobene lažnosti«. <sup>450</sup> Kot razlog za to navede: »Če se je [enostavne narave] z umom le malo dotaknemo [...], mora iz tega slediti, da jo poznamo v celoti. Drugače je ne bi mogli imenovati enostavna, temveč sestavljena iz tistega, kar v njej dojamemo, in iz tistega, o čemer sodimo, da o njej ne vemo.« <sup>451</sup> Teza, da je naša vednost o enostavnih naravah dokončna, bi se nam morala zdeti sumljiva, ker je Descartes Arnauld u zatrdil, da je nemogoče, da bi končni um posedoval adekvatno spoznanje katerekoli stvari in se tega zavedal. A problema v resnici ni. Adekvatna vednost se navezuje na spoznanje posamičnih potencialno bivajočih stvari, kot sta duša ali trikotnik, v katere je Bog položil nedoločeno število različnih lastnosti ali atributov. A kot smo pokazali, ravno to niso enostavne narave. Medtem ko so enostavne narave atomi spoznanja, pa so posamične dejanske stvari z vidika spoznanja združenje številnih enostavnih narav.

Enostavnost pa implicira še eno lastnost, ki je bistvena za vsako opredelitev razločnosti ideje. Ker je vsaka enostavna narava kot enostavna vedno spoznana v celoti, je ne moremo zvesti na kako drugo enostavno naravo, prav tako kot slednje ne moremo zvesti na prvo. Različne enostavne narave lahko, v skladu z zakonitostmi, ki jih bomo razložili pozneje, kvečjemu povežemo med seboj. Od tod, da nobene enostavne narave ne moremo zvesti na drugo, pa sledi, da se vsaka enostavna narava karseda razlikuje od druge. To velja celo za povezane enostavne narave, kot sta razsežnost in oblika. Medtem ko je razsežnost določne stvari zgolj določena konstantna tridimenzionalna kvantiteta, je oblika zunanja meja te kvantitete. Kljub očitni povezanosti med naravama sta enostavni naravi nezvedljivi druga na drugo. Posamične enostavne narave so tako popolnoma inteligibilne ravno zato, ker so popolnoma ločene od drugih. To pa je natančno tisto, kar je od jasnih in razločnih idej terjala definicija razločnosti, ki smo jo prebrali v *Principih filozofije*, namreč da je dojetje »jasno in od vseh drugih tako zelo ločeno in odrezano, da v sebi ne vsebuje čisto nič drugega kot tisto, kar je jasno«. <sup>452</sup> A ne le, da so enostavne narave kot popolnoma enostavne nezvedljive na druge enostavne narave. Ker so popolnoma enostavne z vidika spoznanja, se njihove spoznave upirajo vsakemu poskusu spreminjanja. Kljub temu,

<sup>450</sup> Pravila, 12. pravilo (AT X:416).

<sup>451</sup> Pravila, 12. pravilo (AT X:420–21).

<sup>452</sup> *Principi filozofije*, 1. del, 45. člen, 39 (AT VIII-1:22).

da vsaj v tem primeru ne gre za vprašanje dedukcije novih lastnosti, saj lahko vsako enostavno naravo spoznamo le v celoti, v lastnosti nezvedljivosti ene spoznave enostavne narave na drugo ali v lastnosti njene nerazgradljivosti brez težave prepoznamo prisotnost logične prisile. Bistvo logične prisile namreč ni toliko v tem, da omogoča dedukcijo novih lastnosti kot v odporu, s katerim se določena ideja ali dojetanje upira našim poskusom spreminjanja njene vsebine. Isti odpor, ki preprečuje nadaljnje razločevanje določene ideje, je odpor, ki preprečuje določene dedukcije in drugim pušča prosto pot. Ker pa bi tovrstno nedeljivost spoznav enostavnih narav zavoljo lažje razumljivosti radi razločevali od prisile, ki omogoča dedukcijo prej nepoznanih lastnosti predmeta spoznave, ji bomo raje rekli logična nedeljivost in termin »logična prisila« prihranili za dedukcijo nepoznanih lastnosti stvari. Zapomnimo si le, da je razloček med logično deljivostjo in logično prisilo le razumski, kolikor označuje dve različni posledici iste stvari, tj. logične odpornosti ideje na poskuse potvorbe njene vsebine.

Jasnost in razločnost idej je torej po *Pravilih* vsaj v določenih primerih posledica logične nedeljivosti najbolj temeljnih spoznav, ki so istočasno enostavne in obče.<sup>453</sup> Če so enostavne zato, ker so njihovi predmeti logično nedeljivi atomi naše vednosti, so bolj ali manj obče, ker so njihovi predmeti prisotni v spoznanju večjega ali manjšega števila različnih stvari. Na iste materialne enostavne narave namreč naletimo v spoznanju različnih materialnih stvari. Ker vsa spoznanja materialnih stvari kot svoje osnovne elemente vsebujejo enostavne naravne oblike, razsežnosti in gibanja, so te enostavne narave nujno obče. Iz tega razloga Descartes že med obravnavo spoznavnih sposobnosti, ki v *12. pravilu* nastopi pred seznamom in razlago spoznav enostavnih narav, trdi, da je »spoznava oblike [...] tako enostavna in obča, da je vsebovana v vsem, kar lahko dojamemo s čuti. Če vzamemo za primer barvo. Karkoli naj bi ta že bila, ne boš mogel zanikati, da je razsežna in da ima torej obliko.«<sup>454</sup> Ko te enostavne in obče stvari ali narave enkrat spoznamo, jih zaradi njihove enostavnosti in vseprisotnosti spoznamo v celoti. Kot obče v tej meri so navsezadnje prve stvari, ki jih lahko povemo o vsaki materialni stvari, ko o vsaki izmed njih, neodvisno od njihovih individualnih lastnosti, rečemo, da je »nekaj razsežnega, gibljivega in spremenljivega.«<sup>455</sup> Najsi govorimo o

453 Jasne in razločne ideje se ne zamejujejo na ideje enostavnih narav.

454 *Pravila*, 12. pravilo (AT X:41).

455 *Meditacije*, 2. meditacija, 47 (AT VII:31).

kosu voska, zmaju, kolerabi ali materialnem svetu kot takem, naj so te stvari takšnih ali drugačnih velikosti in oblik, naj se gibljejo ali mirujejo ter naj se vse te podrobnosti v določeni meri izmikajo našemu dojetanju, kljub temu v celoti vemo, kaj so razsežnost, oblika in gibanje. Problem adekvatne vednosti, ki ga je osvetlil odgovor Arnauld, nastopi le, ko se od preučevanja najbolj temeljnih odnosov med temi enostavnimi in občimi naravami, kot sta oblika in razsežnost nasploh, ki jih vedno spoznamo v celoti, premaknemo k preučevanju posamičnih stvari.

Da je takšna koncepcija jasnosti in razločnosti, ki jo jasno definirajo *Pravila*, obenem koncepcija jasnosti in razločnosti, ki deluje v zrelih Descartesovih delih, potrjuje *Meditacije*. V *Uvodu* smo videli, kako Descartes v *Argumentih* razlikuje med analizo in sintezo. V tem besedilu je vsaj analizo gotovo prikazal kot metodo, katere *a priori* je postavljen z vidika odkritja stvari, ter trdil, da se je pri pisanju *Meditacij* samih poslužil analitične metode, ki napreduje od tistega, kar lahko odkrijemo najprej in je posledično bolje spoznano, k tistemu, kar odkrijemo pozneje. Obstajajo dobri razlogi, na osnovi katerih moramo zatrditi, da se analiza iz *Meditacij* ujema z metodo iz *Pravil*. Analiza, ki se jo je Descartes poslužil pri pisanju *Meditacij*, je namreč metoda, ki, kot pove njeno ime, deluje na način razstavljanja svojega predmeta na jasne in razločne elemente.<sup>456</sup> Ta predmet pa je lahko nek znanstven problem ali vprašanje, ki ga je treba v določenem zaporedju razstaviti na podprobleme, kot smo pokazali v *Uvodu*, lahko pa je tudi pomešan skupek naših idej oziroma dojetanj, ki jih postopoma razgradimo na temeljne in nerazgradljive spoznavne elemente. Kot trdi v *Pravilih* in pozneje v *Razpravi o metodi*, je za rešitev določenega znanstvenega problema nujno potrebno oboje, tj. redukcija problema in dedukcija rešitev na podlagi elementov, ki so jasni in razločni. Nujnost obeh polov postopka lepo prikaže naslov 5. *pravila*.

Celotna metoda sestoji v urejanju in razvrščanju predmetov, na katere moramo usmeriti oko našega duha, da bi odkrili kakšno resnico. Metodi bomo točno sledili, če zapletene in nejasne propozicije najprej postopoma reduciramo na enostavne in se potem iz uvida najenostavnejših propozicij skozi iste korake poskusimo vzpeti do spoznanja vseh drugih.<sup>457</sup>

456 Vprašanje po tem, ali se sinteza prekriva z redom obstoja, puščamo ob strani.

457 *Pravila*, 5. pravilo (AT X:379).

Naš problem moramo torej najprej natančno razčleniti na jasne in različne podprobleme ter se nato pri njegovem reševanju posluževati le tistih proposicij, ki smo jih različno dojeli, ker jih nismo pomešali z drugimi.<sup>458</sup> Da se takšne metode poslužuje v *Meditacijah*, je razvidno iz pisma Mersennu s 24. decembra 1640.

Potrebno je poudariti, da v vsem, kar zapišem, ne sledim redu snovi, temveč le redu razlogov. To pomeni, da ne poskušam na enem samem mestu izreči vsega, kar pritiče določeni snovi, ker tega ne bi mogel dobro dokazati, saj bi moral v določenih primerih razloge povzeti od dlje kot v drugih. Namesto tega, sklepam v skladu z redom *à facilioribus ad difficiliora*, deduciram, kar lahko, najprej o tej snovi nato o drugi. To je po mojem mnenju pravilna pot do odkritja in razlage resnice. Kar pa se tiče reda snovi, je ta dober le za tiste, katerih razlogi so ločeni, in ki o enem problemu ne zmorejo povedati več kot o drugem.<sup>459</sup>

Če pa je v *Meditacijah* na delu ista splošna metoda kot v *Pravilih*, bi lahko sklepali, da je od samega začetka na delu tudi isti kriterij jasnosti in različnosti. Ta se namreč ne nanaša le na oblikovanje idej, temveč tudi na oblikovanje zaporedja problemov. Od tod sledi, da moramo, kljub temu, da je kriterij jasnosti in različnosti poimenovan šele v *Drugi meditaciji*, ki s *cogitom* začne red oblikovanja jasnih in različnih odkritij, osnove koncepcije jasnosti in različnosti iskati že v *Prvi meditaciji*, ki problem veljavnosti našega spoznanja postopoma razgradi na probleme veljavnosti različnih spoznavnih sposobnosti. Če je naša interpretacija pravilna, morajo biti podproblemi, na katere v določenem zaporedju razpade glavni problem, jasni in različni podproblemi, ki morda res niso popolnoma nedeljivi, a so vsaj nezvedljivi drug na drugega. Descartes postopoma uvaja različne oblike dvoma, katerih glavna značilnost je, da določeno področje spoznanja zanikajo kot dvomljivo, medtem ko drugo obidejo. Problemi, ki sledijo iz hipoteze sanj, so različni od problemov, ki sledijo iz hipoteze zlobnega varljivca. Medtem ko hipoteza sanj z dvomom v zanesljivost čutov postavi pod vprašaj le obstoj teles, hipoteza varljivega demona postavi

458 To je razvidno iz metodoloških pravil *Razprave o metodi*. Medtem ko se prvo pravilo nanaša na jasnost in različnost idej kot temelj sodb, se drugo pravilo nanaša na jasno razčlenitev problema.

459 Descartesovo pismo Mersennu, 24. decembra 1640 (AT III:266–67). To pismo je vir naslova Gueroultove knjige.

pod vprašaj veljavnost *a priori* vednosti ali matematične racionalnosti. Rešitev problemov veljavnosti matematične racionalnosti zato ne bo rešila problemov čutnih informacij, saj bi lahko problemi čutov nastopili tudi v primeru, da bi bila naša matematična vednost absolutno gotova. Ker je en problem mogoče torej misliti brez drugega, lahko brez zadržkov rečemo, da sta takšna problema pojmovana jasno in razločno.

A na najbolj nedvomen dokaz, da je v *Meditacijah* na delu isti kriterij jasnosti in razločnosti kot v *Pravilih*, naletimo na prehodu med varljivostjo čutov in gotovostjo matematične racionalnosti, ki omogoči usmeritev naše pozornosti na točno določeno vrsto idej. Descartes s hipotezo univerzalnih sanj podvomi le v resničnost vseh čutnih informacij. A istočasno, ko sanjska hipoteza uniči področje čutne vednosti, jasno in razločno določi področje matematičnih resnic, ki se takšnemu uničenju izogne, ker deluje po principih, ki niso principi čutnosti. Če vsled sanjske hipoteze ni nobene gotovosti, da zunaj nas bivajo telesa, za katera se zdi, da jih izkušamo, morajo biti resnični vsaj določeni sestavni elementi, ki so prisotni tako v budnosti kot v sanjah in katerih veljavnost ni odvisna od obstoja zunanjih stvari.<sup>460</sup> Descartes v iskanje teh elementov od glav, rok in podobnih stvari, ki jih slikarji združujejo, ko proizvajajo podobe domišljjskih bitij, napreduje k vedno splošnejšim in abstraktnejšim elementom, vse dokler ne dospe do elementov, katerih veljavnost je od zunanjega sveta popolnoma neodvisna. Nazadnje tako zapiše, da je iz tega razloga »treba, četudi bi lahko bile te reči kot oči, glava, roke in podobno umišljene, vendar nujno priznati, da so resnične neke druge, še bolj enostavne in obče stvari [*magis simplicia et universalia*], iz katerih se kot z resničnimi barvami slikajo v naših mislih vse bodisi resnične bodisi lažne podobe stvari.«<sup>461</sup> Tako imenovanje teh stvari s terminom »enostavne in obče stvari« kot razlog njihove enostavnosti in občosti, tj. da so univerzalni nerazgradljivi gradniki vseh naših podob, se skladata z določitvijo enostavnih narav kot gotovih ter jasnih in razločnih atomov spoznanja. Seznam teh enostavnih in občih stvari se prekriva s seznamom materialnih enostavnih narav in določenih splošnih enostavnih narav iz *Pravil*. V *Meditacijah* namreč piše: »Take so, kaže, telesna narava nasploh in njena razsežnost, potem oblika

---

460 Na hipotezi sanj utemeljen prehod od negotove čutne vednosti k začasni gotovosti matematičnih resnic, katerih veljavnost ni odvisna od obstoja vnanjega sveta, implicira, da imamo že pred oblikovanjem jasnih in razločnih pojmov čutnih ter jasnih in razločnih idej določeno razumevanje razlike med čutnimi ter jasnimi in razločnimi idejami. Medtem ko so prve odvisne od vnanjega sveta, druge niso.

461 *Meditacije*, 1. meditacija, 33 (AT VII:20).

razsežnih stvari pa njihova kolikost ali velikost in število, pa kraj, na katerem obstajajo, čas, v katerem trajajo, in podobno.«<sup>462</sup> Čas trajanja ter število sta splošni enostavni naravi, medtem ko so telesna narava in njena razsežnost, oblika, kolikost ali velikost ter kraj enostavne materialne narave. Kot enostavne so te stvari spoznane v celoti ter nezvedljive druga na drugo. Ideje enostavnih in občih stvari iz *Prve meditacije* so torej jasne in razločne tako, kot so jasne in razločne spoznave enostavnih narav iz *Pravil*: so enostavni in nezvedljivi elementi spoznanja, ki se kot logično nerazgradljivi upirajo našim samovoljnim poskusom, da bi potvorili njihovo vsebino.

Res je, da kritični projekt *Meditacij* od Descartes terja, da z vpeljavo hipoteze varljivega demona v vse enostavne in obče materialne narave podvomi takoj z naslednjim korakom, medtem ko jih v *Pravilih* obravnava kot vsaj hipotetično gotove. A je ključno le, da se ta metafizični dvom v *Meditacijah* kaže kot dvom v jasne in razločne ideje. Da *Pravila* tega zadnjega kritičnega koraka ne izpeljejo, za naš problem trenutno ni pomembno, saj nas zanima zgolj fenomenološki aspekt kriterija jasnosti in razločnosti, ki je v *Pravilih* res neizprašan in metafizično neutemeljen ter v *Meditacijah* izprašan in nato utemeljen, a kljub temu v obeh delih ostaja fenomenološko identičen. Kot jasne in razločne ideje vedno izkušamo tiste, ki smo jih oblikovali, ko smo analitični postopek razgrajevanja vseh elementov našega izkustva, naj gre za čutno izkustvo ali za izkustvo matematičnih resnic, prignali do konca in odkrili medsebojno nezvedljive, na poskuse potvorbe odporne logične elemente. To velja tako za ločevanje različnih problemov kot za ločevanje različnih idej. Isti postopek, ki je med seboj ločil različne probleme in razmejil polje čutov od jasne in razločne vednosti, bo navsezadnje znotraj slednjega začrtal mejo med enostavnimi in občimi materialnimi naravami ter *cogitom* kot tistim, kar lahko absolutno obstane in se misli brez vseh materialnih narav. Mar od tod sledi, da je jasnost in razločnost idej torej predvsem posledica razgradnje, ki jo opravi analiza? Da in ne. Da, če analiza pripelje do ovedenja določenih jasnih in razločnih idej. Ne, če to pomeni, da so odkrite ideje arbitrarni proizvodi nič manj arbitrarnega metodološkega postopka. Takšna teza bi bila v popolnem nasprotju z Descartesovim realističnim programom. Jasne in razločne ideje razkrivajo resnično naravo stvarstva. Njihova logična enostavnost, ki preprečuje, da bi katerokoli izmed njih zvedli na drugo, tako ne sme biti posledica metodologije brez temelja. Ta metodologija sama more biti utemeljena na jasnem

---

<sup>462</sup> *Meditacije*, 1. meditacija, 33 (AT VII:20).



in razločnem elementu, ki vnaprej določa, na kakšne probleme bo razpadel problem spoznanja in na spoznave kakšnih enostavnih narav bo razpadlo naše izkustvo. Ker zaenkrat nimamo orodij, s katerimi bi pokazali, zakaj ne na postopku razgradnje izkustva na točno določene ideje ne na teh idejah samih ni nič arbitrarnega, se zadržimo pri tem, da bi bilo bolje, kot da trdimo, da je razločnost idej posledica analize, da rečemo, da analitični postopek razkrije določene logično nerazgradljive jasne in razločne ideje.

Vendar pa ideje, ki izidejo kot prvi in absolutno nedeljivi rezultati analize, niso edine ideje, ki jih moramo imenovati jasne in razločne ideje. Descartes namreč ne govori le o obliki kot taki, ampak o jasnih in razločnih idejah specifičnih geometričnih likov. Naj so ti liki splošni, kot je pravokotni trikotnik nasploh, ali posamični, kot je pravokotni trikotnik s specifičnimi merami, je njihovo bistvo nemogoče zvesti le na logično nedeljivo enostavno naravo oblike *simpliciter*. Prav tako govori o jasnih in razločnih idejah duha in telesa in nazadnje o jasni in razločni ideji Boga. Nobena od teh idej ni zvedljiva na eno samo enostavno naravo. Enostavne narave torej združujemo med seboj ter od tod deduciramo nove lastnosti. Kako torej vemo, da je določena spoznava zveze enostavnih narav jasna in razločna? V četrti točki obravnave enostavnih narav Descartes trdi, da je zveza med različnimi enostavnimi naravami bodisi nujna bodisi naključna.

Zveza je nujna, ko je ena [enostavna narava] od njiju nekako, četudi nerazločno, implicirana v pojmu druge [*una in alterius conceptu confusa quadam ratione ita implicatur*], tako da nobene izmed njiju ne moremo pojmovati razločno, če sodimo, da sta druga od druge ločeni. Na ta način je oblika združena z razsežnostjo, gibanje s trajanjem ali časom itn., ker ne moremo pojmovati oblike, ki je popolnoma brez razsežnosti ali gibanja, ki je popolnoma brez trajanja. [...] Na isti način se karkoli dokažemo glede oblik ali števil, poveže s tistim, o čimer to zatrdimo. Te nujnosti ne zasledimo le pri čutno zaznavnih stvareh, temveč tudi pri drugih: Če Sokrat na primer reče, da o vsem dvomi, od tod nujno sledi, da razume vsaj to, da dvomi, in torej, da ve, da je nekaj lahko resnično ali lažno itn.; te stvari so namreč nujno povezane z naravo dvoma. Zveza med dvema takšnima stvarima pa je naključna, ko odnos, ki ju združuje, ni nerazdružljiv. To se zgodi, ko rečemo, da je telo oživljeno, da je mož oblečen itn.<sup>463</sup>

463 *Pravila*, 12. pravilo (AT X:421).

Na jasne in razločne ideje torej gotovo naletimo tudi takrat, ko je zveza med dvema enostavnima naravama nujna, kolikor je ena enostavna narava implicirana v spoznavi ali ideji druge.<sup>464</sup> Ravno takšna logika povezovanja enostavnih narav v *Drugi meditaciji* najprej pripelje do dognanja *cogita*, ki med seboj na nujen način zveže dejansko mišljenje in obstoj, ter nato do jasne zveze med materialnimi enostavnimi naravami, ki se kaže v oblikovanju ideje telesa kot le razsežne stvari. Primeri takšnega povezovanja enostavnih narav niso zamejeni na *Drugo meditacijo*. V *Peti meditaciji* smo priča izpeljavi različnih lastnosti pravokotnega trikotnika, implikaciji gore v ideji doline ter nujni zvezi med božjim bistvom ter enostavno naravo nujnega bivanja. Točno takšno nujno povezavo med predmeti različnih idej pa smo nedavno poimenovali logična prisila. Ista logična nedeljivost, ki torej preprečuje, da bi eno enostavno naravo zvedli na drugo, po drugi strani nakazuje določene zveze med enostavnimi naravami. Posledično moramo skleniti, da logična prisila nazadnje ni nič drugega kot impliciranost ene enostavne narave v spoznavi druge, medtem ko so te spoznave logično nedeljivih enostavnih narav odkritja analize, ki določeno izkustvo razgradi na njegove najenostavnejše spoznavne gradnike.

Nedeljive enostavne narave in nujne zveze med njimi izčrpajo polje predmetov absolutno gotove naravne vednosti. V 3. *pravilu Pravitl* Descartes zapiše, da lahko do teh predmetov dostopamo le prek delovanj »intuicije« in »dedukcije«. Medtem ko z intuicijo dojamemo posamično logično nedeljivo enostavno naravo, dedukcija izrazi impliciranost ene logično nedeljive narave v spoznavi druge in na ta način omogoči spoznanje lastnosti predmeta spoznave, ki so bile pred tem v njegovi spoznavi ali ideji vsebovane le na nerazločen način.<sup>465</sup> Takšna dedukcija je, kot trdi v 2. *pravilu*, nujno pravilna, a ni nujno izvedena. Ker vsaka dedukcija temelji na logični prisili, ki med seboj povezuje različne spoznave enostavnih narav, »dedukcije ali čistega sklepanja iz ene stvari na drugo um, ki je v določeni meri razumen, ne more izvesti narobe, vendar pa sklepa lahko ne

464 Ideje, ki vključujejo naključno združenje enostavnih narav, niso *a priori* nerazločne. Ideje, katerih povezava je popolnoma odvisna od njihovega notranjega ustroja, so celice, ki se povezujejo v ideje, kot so ideje trikotnika, včrtanega v kvadrat, in oblečenega človeka. Medtem ko je razkritje nujne povezave, ki je značilna za prve ideje, odvisno le od dedukcije, ki jo omogoča medsebojna impliciranost enostavnih narav, je druga bodisi odvisna od volje, ki združi dve enostavni naravi, bodisi od slučajnega izkustva tovrstnega sekundarnega združenja dveh celic. Kategorizacija zvez med enostavnimi naravami na nujne, odvisne od volje in zveze, na katere naletimo na popolnoma trpen način, poda osnovo za razlikovanje med vrojenimi, ustvarjenimi ter pridobljenimi idejami.

465 *Pravila*, 3. pravilo (AT X:366–70).

izvedemo, če ga ne vidimo«. <sup>466</sup> Ali bomo določeno lastnost dejansko izpeljali ali ne, je namreč odvisno od nas in naše pozornosti. Kar ni odvisno od nas, je to, kar bomo lahko izpeljali. Logična prisila, ki izhaja iz implicitne vsebovanosti ene narave v spoznavi druge, res dopušča, da določenih sklepov dejansko ne izpeljemo, a v celoti preprečuje izpeljavo določenih protislovnih sklepov. Naj se še tako trudimo, bo iz ideje trikotnika nemogoče izpeljati, da ima njen predmet štiri kote. Logična prisila, ki izhaja iz implicitnega razmerja med različnimi enostavnimi naravami, istočasno dopušča, a ne zapoveduje dedukcije novih spoznanj ter preprečuje oblikovanje napačnih. Tako iz tega, da imamo jasno in razločno idejo pravokotnega trikotnika, res ne sledi nujno, da bomo izpeljali lastnost enakosti med kvadratom hipotenuze in vsoto kvadratov hipotez, a nujno sledi, da ne bomo mogli izpeljati, da takšne lastnosti ni, če to poskusimo.

Teza, da gre pri idejah dejanskih reči za združenje več medsebojno impliciranih logično nedeljivih enostavnih narav, se zdi na prvi pogled zelo daleč od začetne opredelitve jasnosti in razločnosti ideje kot pravilne določitve ontoloških razločkov, v katere je vpet njen predmet. Vendar pa gre pri tezi, ki temelji na povezovanju logično nedeljivih enostavnih narav, ki jih razkrije analitična metoda, le za prevod prve teze v logične ter idejam popolnoma notranje prvine. Različne oblike implikacije med enostavnimi naravami namreč omogočajo odkritje različnih oblik ontoloških razločkov. To je mogoče, ker logična prisila ali impliciranost ene enostavne narave v drugi ni popolnoma prazno formalno pravilo brez vsakega temelja, temveč napotilo ene narave na drugo, ki je utemeljeno v teh naravah samih. Ker pa od tod, da so te narave enostavne, nikakor ne sledi, da posedujejo ontološko enakovreden status, je tudi oblika logične prisile ali implikacija ene enostavne narave v drugi odvisna od tega, katera enostavna narava je temelj in katera *terminus* implikacije. Ontološki status enostavne narave substance namreč ni identičen z ontološkima statusoma enostavnih narav razsežnosti in oblike. Enostavna narava oblike na podlagi določenega spontanega poznavanja večne resnice, <sup>467</sup> da nič nima nobenih lastnosti, implicira razsežnost, saj ni nobene oblike, ki ne bi bila obenem razsežna. Ker pa lahko mislimo na razsežnost, ne da bi obenem mislili na obliko, medtem ko ne moremo misliti na obliko, ne da bi obenem mislili na razsežnost, lahko vrsto implikacije razsežnosti v spoznavi

<sup>466</sup> Pravila, 2. pravilo (AT X:365).

<sup>467</sup> Način spontanega delovanja takšnih aksiomov lahko pojasnimo šele, ko razvijemo teorijo vrojenih idej.

oblike imenujemo »modalna implikacija«, tj. implikacija modalnega razločka. Na drugačno vrsto implikacije naletimo, ko se osredotočimo na odnos med spoznavo enostavne narave razsežnosti in enostavno naravo substance. Na podlagi istega aksioma, da nič nima nobene lastnosti, spoznava enostavne narave razsežnosti kot določene splošne lastnosti, ki omogoča posamične oblike in gibanja, implicira enostavno naravo substance. Ker pa je substanco nemogoče razumeti onkraj določene splošne lastnosti, ki omogoča vse druge, razsežnost pa je takšna lastnost, implikacija substance v ideji razsežnosti ni modalna, temveč »razumska implikacija«. Nazadnje v zvezi enostavnih narav substance, razsežnosti in oblike, utemeljeni na aksiomu, da nič nima nobenih lastnosti, ne dojamemo nikakršne implikacije enostavnih narav dojetanja in hotenja, ki tako ali drugače implicirajo mišljenje. Implikacija je za razliko od prejšnjih primerov tokrat le negativna: Razsežnost ne implicira mišljenja.

Če je prva oblika implikacije ali logične prisile omogočila prepoznanje modalnega razločka med modusom in substanco, druga implikacija ali oblika logične prisile prepoznanje razločka razuma med substanco in njenim posebnim atributom, odsotnost implikacije ene enostavne narave v drugi ali pozitivne logične prisile v tretjem primeru nazadnje omogoča prepoznanje realnega razločka med mislečo in razsežno substanco. Na podlagi prve smo jasno in razločno spoznali, da je oblika modus razsežnosti, na podlagi druge, da je razsežnost substanca, in na podlagi tretje, da sta mišljenje in razsežnost dve različni substanci. Spoznave enostavnih narav oblike, dojetanja in hotenja so torej ideje modusov, spoznave enostavnih narav razsežnosti in mišljenja ideji posebnih atributov substanc ali substanc samih. Ker logične enostavne narave, kot je aksiom *ex nihilo nihil fit*, same ne implicirajo nobene enostavne narave iz rodu mislečih ali rodu razsežnih stvari, ostajajo enostavne narave v njihovi najbolj temeljni funkciji: so prvi gradniki spoznanja ali določene misli, ki ne predstavljajo ničesar bivajočega. Ker pa substance, njihove afekcije in večne resnice po *Principih filozofije* pokrijejo celotno področje našega dojetanja, lahko razumemo zakaj Descartes v 12. *pravilu Pravitel* najprej trdi, da »ni mogoče, da kadarkoli umemo karkoli razen teh enostavnih narav in določene mešanice ali sestava med njimi«,<sup>468</sup> ter nato, da »je celotna človeška znanost le v tem, da pridobimo razločno dojetanje tega, kako vse te enostavne narave prispevajo k sestavi drugih stvari.«<sup>469</sup> Področje možnega dojetanja,

468 *Pravila*, 12. pravilo (AT X:422).

469 *Pravila*, 12. pravilo (AT X:427).

ki ga implicira razumevanje jasnosti in razločnosti idej na način ontologije predmetov idej, se namreč popolnoma prekriva s področjem možnega dojetanja, ki ga implicira razumevanje jasnosti in razločnosti idej na način logične implikacije med različnimi analitično odkritimi ter logično nedeljivimi enostavnimi naravami.

Preden napredujemo k ontološki določitvi jasnosti in razločnosti, moramo postaviti še eno vprašanje: mar so predmeti posamičnih idej le enostavne narave ali tudi dejanske stvari, ki so z vidika resnične vednosti vedno določene nerazdružljive enotnosti različnih enostavnih narav? Poglejmo naprej prvo možnost: če je predmet vsake posamične ideje vedno le posamična enostavna narava, so naše ideje dejanskih stvari, ki so z vidika resnične vednosti nerazdružljivi kompleksi medsebojno impliciranih enostavnih narav, v resnici sintetizirani agregati enostavnih delovanj mišljenja, enostavnih idej ali intuicij, katerih predmeti so posamične enostavne narave. Te enostavne ideje je treba misliti skupaj, da mislimo na določen dejanski predmet, ki te narave vsebuje. V skladu s to možnostjo ob mišljenju neke dejanske reči vselej istočasno oblikujemo točno toliko idej enostavnih narav, kot v trenutku dojetanja pojmujeemo različnih enostavnih lastnosti predmeta mišljenja, od koder sledi, da moramo namesto o eni sami ideji predmeta, razen v tistih primerih, ko od samega začetka mislimo izključno na neko enostavno naravo, vedno govoriti o agregatu idej oziroma dojetanj, katerih sočasna izvedba omogoča mišljenje neke enotne dejanske reči. Če določen predmet vsebuje enostavne narave razsežnosti, oblike in gibanja, ga kot razsežno, oblikovano in gibajočo se stvar mislimo tako, da istočasno oblikujemo idejo razsežnosti, idejo oblike in idejo gibanja.

Poglejmo še drugo možnost: če je predmet posamične ideje lahko tako enostavna narava kot kompleks medsebojno impliciranih enostavnih narav, so ideje dejanskih stvari, ki so z vidika vednosti takšni kompleksi, določena enostavna ter enotna delovanja dojetanja, katerih predmeti so kompleksi medsebojno impliciranih enostavnih narav ali dejanske stvari. Iz teh enotnih in enostavnih idej, katerih predmeti so kljub enostavnosti idej dejanske stvari, lahko naknadno deduciramo druge enostavne narave, ki so v začetni enostavni in enotni ideji pogosto vsebovane brez naše dejanske vednosti. Od tod bi sledili dve posledici: po eni strani bi ideja, s katero smo pred dedukcijo dojemali nek predmet, postala razločnejša ali adekvatnejša, saj bi z njo samo sedaj na istem predmetu dojeli več lastnosti, kot smo jih pred izvedbo dedukcije, ki je te lastnosti razkrila. Ko bi na primer dojeli trikotnik, bi ga dojemali z isto idejo kot prej, a ne bi več pomislili le na to, da ima tri kote, temveč tudi na

novo odkrite lastnosti. Po drugi strani pa bi te na novo odkrite lastnosti ali enostavne narave lahko postale predmeti novih idej, ki bi jih bodisi oblikovali skozi dedukcijo ali ko ne bi razmišljali le o trikotniku, ki ima te lastnosti, temveč točno o teh lastnostih samih. Tako bi za naše dožemanje razsežne, gibljive in oblikovane stvari zadoščalo, da imamo eno samo idejo stvari, ki je razsežna, gibljiva in oblikovana. Ta ena sama ideja bi na podlagi svoje notranje logične organizacije omogočala, da deduciramo vsaj tri posamične enostavne narave, ki po eni strani obogatijo prvo dožemanje ali njo samo, ki je sedaj razločnejša, po drugi strani pa se lahko izrazijo v obliki novih idej: ideje oblike, ideje razsežnosti, ideje gibanja. Vendar pa bodo tako te nove ideje nič manj kot ideja, iz katere so bile deducirane in ki je vsled dedukcije postala adekvatnejša, vsaka zase eno samo dožemanje. Dilemo lahko izpostavimo ob branju pete točke obravnave enostavnih narav v *Pravilih*.

Petič. Ni mogoče, da kadarkoli umemo karkoli razen teh enostavnih narav in določene mešanice ali sestava med njimi. Zares se je pogosto lažje osredotočiti na številne medsebojno združene narave, kot eno izmed njih ločiti od drugih. Trikotnik lahko na primer poznam, ne da bi kadarkoli pomislil, da so v tem spoznanju prav tako vsebovana spoznanja kota, črte, števila tri, oblike, razsežnosti itn. Vendar pa to ne preprečuje, da je narava trikotnika sestavljena iz teh treh drugih narav in da jih poznamo bolje od trikotnika, saj ravno te narave umemo v njem. Morda so v trikotniku vsebovane številne dodatne narave, ki se nam izmaknejo, kot so, da je velikost kotov enaka dvema notranjima kotoma, številni odnosi med stranicami in koti ali velikosti njegove površine itn.<sup>470</sup>

Kljub temu da Descartes piše, da velikost, obliko, število in podobno »poznamo bolje od trikotnika«,<sup>471</sup> menimo, da je pravilen odgovor druga možnost, po kateri ima ena sama enostavna ideja ali dožemanje za svoj predmet običajno določeno enotnost več medsebojno impliciranih enostavnih narav. Fraza »biti bolje poznan od« se namreč nanaša na predhodnost v redu gotovih znanstvenih dognanj in ne na delovanje idej kot tako, ki je vsled nespremenljive narave duha in njegovih modifikacij enako tako v umu v geometriji učenega

470 *Pravila*, 12. pravilo (AT X:422).

471 *Pravila*, 12. pravilo (AT X:422).

človeka kot v umu človeka, ki je v njej popolnoma neuk.<sup>472</sup> Kot bomo videli v poglavju o izvoru idej, se dotična fraza pogosto navezuje na prikrito vrojeno vednost, ki je v vsebini udejanjenih delovanj našega mišljenja le implicirana. Menimo, da se ravno na to implicitno vrsto vednosti, katere naravo bo lahko v polnosti razkrila šele teorija vrojenih idej, nanaša naslednji izsek: »Ne da bi kadarkoli pomislil, da so v tem spoznanju prav tako vsebovana spoznanja kota, črte, števila tri, oblike, razsežnosti itn.«<sup>473</sup> V primeru, da bi odgovorili, da je enotnost ideje neke stvari le določen agregat dejansko prisotnih enostavnejših idej, bi se glede na to, da naj bi se po Descartesu zavedali vseh svojih udejanjenih in posledično eksplicitnih misli, navsezadnje morali zavedati, da smo na trikotnik mislili na način mišljenja velikega števila enostavnih idej, vendar pa Descartes piše, da na posamične lastnosti sploh nismo pomislili in torej nismo imeli njihovih idej.

Zato trdimo, da je poljubna ideja neke stvari vedno ena. Ta stvar pa je lahko tudi enostavna narava, ki v določenih primerih takoj zahteva prehod k drugi enostavni naravi, ki je v njej vsebovana na impliciten način. V tem primeru neposredna implikacija ene enostavne narave v ideji druge prvo idejo naredi jasnejšo in obenem omogoči oblikovanje nove ideje, katere predmet je specifično združenje vsaj dveh enostavnih narav. Prav tako pa lahko začnemo z idejo nekega združenja enostavnih narav, kot je ideja trikotnika, ki omogoča dedukcijo posamičnih enostavnih narav, kot so razsežnost, število tri, kot, razmerje med stranicami in koti itn. V tem primeru ideja določene stvari, ki je skupek določenih enostavnih narav, vsled svoje logične zasnove omogoča oblikovanje novih idej posamičnih enostavnih narav, ki so v začetni ideji prisotne le na način implikacije. Dejstvo, da je v določeni ideji impliciranih več enostavnih narav, je še ne razgradi na njihove ideje, ampak le omogoča, da izvedemo dedukcijo, ki idejo, ki je vir dedukcije, razjasni ali naredi bolj adekvatno. Dedukcija pa istočasno botruje oblikovanju novih idej, katerih predmeti so prej nepoznane lastnosti predmeta ideje, ki je bila vir dedukcije. Kaj točno v zadnji instanci postane predmet ideje, je popolnoma odvisno od okoliščin. Če z vidika resnične vednosti najprej res dojamemo posamične enostavne narave, z vidika običajne zavesti najprej vedno dojamemo trikotnik kot eno samo in enotno stvar in šele zatem razkrijemo enostavne narave, ki so v njegovi ideji vsebovane na impliciten način.

472 O tem gl. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 1:127–29.

473 *Pravila*, 12. pravilo (AT X:422).

V *Pravilih* torej najdemo najizčrpnější prikaz fenomenologije jasnih in razločnih idej, ki je očitno bolj nazoren kot abstraktna definicija iz *Principov filozofije*, korespondenca z Elizabeto, metodološka pravila iz *Razprave* in nazadnje bolj kot karkoli iz *Meditacij*. Zgoraj smo zapisali, da je jasna in razločna ideja tista, ki smo jo vsled njenih notranjih logičnih prisil tako zelo ločili in odrezali od dojemanj, ki vsebujejo njenim notranjim logičnim prisilam protislovne logične prisile, da so preostale le njene lastne neprotislovne logične prisile, na podlagi katerih lahko v neskončnost deduciramo vedno nove lastnosti. Sedaj lahko interpretacijo dopolnimo: takšne ideje z notranjo logično prisilo so bodisi ideje enostavnih narav bodisi ideje določenih sestavov enostavnih narav. Ideje enostavnih narav so prve in logično nedeljive spoznave, ki jih odkrijemo na način analitične razgradnje našega izkustva na najenostavnejše prvine, ki so kot enostavne lahko spoznane le v celoti in nezvedljive druga na drugo. Ker so spoznane v celoti in ker so medsebojno nezvedljive, so njihove spoznave absolutno jasne in razločne, saj se popolnoma skladajo z definicijo, ki jo najdemo v *Principih filozofije*. Kljub medsebojni nezvedljivosti pa se določene serije teh spoznav med seboj implicirajo ali ne implicirajo na različne načine (modalna in razumska pozitivna implikacija, realna ali negativna implikacija), čemur na tej točki pravimo logična prisila idej. Na podlagi takšne prisile oblikujemo jasne in razločne ideje dejanskih stvari in prek teh idej v neskončnost deduciramo nove lastnosti. Te ideje so kot ideje enostavne, ne glede na to, kako kompleksen je njihov predmet. Ker sedaj točno vemo, kaj so jasne in razločne ideje, katere so in kateri pojav opisujejo, jih bomo v naslednjem podpoglavju zlahka vpeli v ontološki sistem narave idej.

### 3.1.2 NARAVA JASNIH IN RAZLOČNIH IDEJ

#### 3.1.2.1 *Predmetna realnost kot pozitivni temelj jasne in razločne reprezentacije*

Fenomenološki aspekti jasnih in razločnih idej so razvidni, četudi o naravi idej ne vemo praktično ničesar. Navsezadnje smo pokazali, da njihovo najpodrobnejšo analizo najdemo ravno v *Pravilih*, ki enostavne duhovne narave le naštejejo. Pojme, kot so predmetna in formalna realnost, ki so ključni za najbolj minimalno določitev narave idej, bomo tu iskali zaman. Kako torej fenomenološke aspekte (logična prisila, razlika med jasnostjo in razločnostjo ter adekvatnostjo idej itd.), ki smo jih razkrili ravno prek branja *Pravil*, uskladiti z ontologijo idej, ki smo ji priča od *Meditacij* naprej?



V prejšnjem podpoglavju smo videli, da so ideje Boga, končnih substanc ter njihovih modusov jasne in razločne, ker na nujen način povezujejo več enostavnih narav, ter sklepali, da ima lahko en sam modus ali ena sama ideja za svoj predmet določeno stvar, ki je z vidika vednosti zveza različnih enostavnih narav, in ne le posamično enostavno naravo. Naša argumentacija je temeljila predvsem na Descartesovi tezi, da se zavedamo vseh delovanj našega duha, ter opažanju, da se običajno ne zavedamo, da naša vednost o trikotniku vključuje implicitno vednost o različnih enostavnih naravah, kot so oblika, kot in število. Posledično smo sklenili, da imamo lahko tako enostavno idejo trikotnika kot tudi ideje posamičnih enostavnih narav. Tezo pa lahko potrdimo še na en način. Descartes namreč trdi, da se ideje ne razlikujejo, kolikor so »zgolj neki modusi mišljenja«, temveč kolikor »predstavlja ena ideja eno stvar in druga drugo stvar«. <sup>474</sup> Kot primere teh stvari poda Boga, končne substance in njihove moduse. Ker se v navedeni formulaciji razlog enakosti in razlog razlikovanja med idejami nanašata na ene in iste ideje, moramo ideje posledično obravnavati kot predstavljajoče moduse ali dojemanja, ki se med seboj razlikujejo glede na to, kaj predstavljajo. Ker posamična ideja ali modus mišljenja predstavljata Boga, posamična ideja ali modus mišljenja neko končno substanco in posamična ideja ali modus mišljenja nek modus neke substance, v vseh teh predmetih pa je na način naknadne analize mogoče razbrati medsebojno implikacijo različnih enostavnih narav, posamične ideje brez težav in celo običajno predstavljajo stvari, ki so vsaj z vidika vednosti kompleksi medsebojno impliciranih enostavnih narav. Prva ontološka določitev jasnih in razločnih idej je torej, da je vsaka jasna in razločna ideja modus mišljenja, ki lahko bodisi predstavlja posamično enostavno naravo bodisi določeno stvar, ki je z vidika razčlenjene vednosti kompleks medsebojno impliciranih enostavnih narav.

Preden nadaljujemo z ontološkimi lastnostmi posamične jasne in razločne ideje, bi na tem mestu radi dodali še določeno pripombo glede obsega implikacije, katere pomen se bo v polni luči izrazil šele v poglavju o izvoru idej. Med seboj se ne implicirajo le posamične enostavne narave, temveč tudi dejanske stvari ali kompleksi medsebojno impliciranih enostavnih narav. Tako vsak modus predpostavlja substanco, katere modus je, ter vsaka končna substanca Boga, ki jo je nekoč dvignil iz nič. Ker imamo ločene ideje modusa, končne substance ter Boga, moramo nazadnje zatrditi, da jasne in razločne ideje implicirajo tudi predmete drugih jasnih in razločnih idej: če razmišljamo o določenem modusu,

---

<sup>474</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 57 (AT VII:40).

bomo ves čas na impliciten način razmišljali o substanci, katere modus je; če mislimo na nekaj končnega ali imamo idejo končne stvari, bomo implicitno razmišljali o neskončnem in se posledično slej ko prej zavedali, da imamo v sebi idejo neskončnega. Tako kot lahko rečemo, da so določene enostavne narave na impliciten način prisotne v idejah drugih enostavnih narav, lahko rečemo, da so določene dejanske stvari na impliciten način prisotne v idejah stvari, ki so pogosto manj popolne kot implicirana bitja, saj gre pogosto za implikacijo neskončnega vzroka v ideji končnega učinka. O tem bomo več povedali pozneje. Zaenkrat se vrnimo k splošni ontološki določitvi jasnih in razločnih idej.

Trditev, da je jasna in razločna ideja še tako kompleksnega sestava enostavnih narav vedno en sam modus, ne razkrije ontološkega razloga razlikovanja ena jasne in razločne ideje od druge. Kot smo pokazali, ideje vsebujejo predmetni in formalni aspekt. Trenutna opredelitev jasnih in razločnih idej kot enotnih modusov pa v ničemer ne določa, kateri izmed aspektov ideje je nosilec logične nerazgradljivosti enostavne narave ali zveze med seboj impliciranih enostavnih narav. Kot smo pokazali v poglavju o naravi idej, sta kot realnosti tako predmetna kot formalna realnost ideje ontično ustrojena, od koder sledi, da jih ne moremo v celoti zvesti drugo na drugo. Če je predmetna realnost res prisotna le v okviru formalne realnosti dojevanj, pa je sama kot ontično zasnovana vpeta v določene odnose, v katere formalna realnost ideje ni vpeta. Posledično je treba točno določiti, kakšno vlogo v nastanku fenomena jasnosti in razločnosti idej igra kateri izmed ontično ustrojenih aspektov ideje. V naslednjem koraku moramo zato natančno določiti, kako je v specifičen aspekt dojevanja umeščena logična prisila ideje, ki smo jo zaenkrat opredelili le fenomenološko. Z drugimi besedami, treba je določiti, ali je ontološki pogoj fenomenološke jasnosti in razločnosti ideje le formalni ali le predmetni aspekt ideje, ali vsak izmed njiju prevzame določeno specifično pozitivno ali negativno funkcijo.

Pokazali smo, da je fenomenološki pogoj jasnosti in razločnosti posamične ideje natančna izolacija predmeta, ki ga ideja predstavlja. To je veljalo tako na ravni enostavnih narav kot na ravni kompleksnih dejanskih stvari. Da predmet ene ideje ločimo od predmetov drugih idej, pa je treba na podlagi določenih fenomenološko razvidnih znakov določiti ontološke odnose, ki jih obravnavani predmet vzdržuje do predmetov svojega okolja. Z drugimi besedami: iz ideje same je treba določiti, ali je razloček med njenim predmetom in predmeti drugih idej realen, modalen ali razumski. Določitev vrste ontološkega razločka je na vsakomur razvidni fenomenološki ravni idej mogoča, ker različne oblike

ontoloških razločkov med predmeti idej na fenomenološki ravni na našega duha delujejo kot različne oblike logične prisile. Ta med seboj zveže ali razveže različne enostavne narave ter določeno zvezo enostavnih narav bodisi napotuje na drugo bodisi od nje odriva. Ontični aspekt ideje, ki lahko postane ontološki razlog opisanega fenomena jasnosti in razločnosti idej, je torej nujno tisti aspekt idej, ki omogoča razlikovanje idej glede na to, kaj predstavljajo. Mesto takšnega pogoja lahko zasede le predmetna realnost. Ker pa se ideje ne razlikujejo, kolikor so »zgolj neki modusi mišljenja«, temveč kolikor »predstavlja ena ideja eno stvar in druga drugo stvar«, <sup>475</sup> predmetna realnost ni samo pogoj fenomenološke jasnosti in razločnosti idej, ampak obenem edini pogoj razlikovanja idej. Mar iz enačenja pogojev individuacije, intencionalnosti in jasnosti ter razločnosti idej sledi, da vsaka prisotnost predmetne realnosti implicira jasnost in razločnost ideje, ki jo vsebuje?

V tem primeru ne bi mogli razlikovati med različnimi nerazločnimi idejami. Predmetna realnost jasnih in razločnih idej mora imeti torej posebno obliko. Ideja Boga, ideja končne substance in ideja modusa so večkrat opredeljene kot ideje, katerih predmete lahko spoznamo jasno in razločno, če le v svojih sodbah ne zaupamo ničemer drugemu kot logični prisili teh idej in sledeč le njej pravilno določimo ontološke razločke med obravnavanim predmetom in njegovim okoljem. Descartes pa piše, da imajo ideje substance »več predmetne realnosti kakor tiste ideje, ki kažejo le moduse ali akcidence«, <sup>476</sup> ter ideja Boga »v sebi zares več predmetne realnosti kakor tiste ideje, po katerih se kažejo končne substance«. <sup>477</sup> Ideje z različnimi količinami predmetne realnosti torej predstavljajo različne stvari. Besede »neskončen«, »končen« ter »modalen«, s katerimi Descartes predmetno realnost razdeli na tri različne člene verige biva-jočega, navsezadnje označujejo stopnjo neodvisnosti stvari ter posledično vrsto razločka, ki ga ima določena bolj ali manj popolna stvar do svojega bolj ali manj popolnega okolja. Ta predmetna realnost, ki se razteza od neskončnosti pa do pozitivnega minimuma, idejam omogoča, da predstavljajo različne predmete: neskončnega Boga, končne substance ter moduse. Ker točno določena količina predmetne realnosti omogoča predstavljanje točno določenega predmeta, moramo reči, da so jasne in razločne tiste ideje, katerih količina predmetne realnosti je iz ideje berljiva ali inteligibilna.

---

<sup>475</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 57 (AT VII:40).

<sup>476</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 57 (AT VII:40).

<sup>477</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 57 (AT VII:40).

### 3.1.2.2 *Ideja ideje kot pogoj dedukcije lastnosti predmeta ideje*

Na tem mestu se je treba soočiti z morebitnim ugovorom. Da ima ideja več ali manj inteligibilne predmetne realnosti, ki jo je kot inteligibilno mogoče razbrati iz nje, lahko trdimo le, če smo to predmetno realnost vzeli za predmet dojetja, to pa je vsaj na prvi pogled v nasprotju s tezo, da so ideje dojetja, ki predmetno realnost vsebujejo na način strukture, ki jih usmerja proti vnanjim predmetom, in ne na način neposrednega notranjega predmeta. Opozoriti je treba, da običajno predmetna realnost res ni predmet našega dojetja, temveč le pogoj reprezentacije neke stvari, ki lahko biva zunaj ideje, a da smo v določenih konceptualnih okoliščinah primorani, da jo postavimo na položaj predmeta, da razrešimo problem, s katerim se v tistem trenutku ukvarjamo. Ko v običajnih okoliščinah s posamično idejo mislimo na nek predmet, na primer Boga, rečemo le, da imamo idejo ali dojetje Boga. Ne mislimo na idejo Boga, ampak na Boga samega. Kolikor je neskončna predmetna realnost te ideje res tisto, kar kot eden izmed pogojev reprezentacije omogoča dojetje neskončnega bitja, pa običajno nikakor ni tisto, kar je dojeto. Iz tega razloga o idejah običajno ne govorimo, da vsebujejo takšno ali drugačno količino predmetne realnosti, temveč da predstavljajo takšen ali drugačen predmet. Običajno o idejah ne govorimo niti kot o delovanjih, ki vsebujejo predmetno realnost, temveč le kot o vrsti misli, ki predstavljajo stvari ali so o stvareh. V določenih konceptualnih situacijah pa smo zaradi specifične narave problema, ki nas v tistem trenutku pesti, prisiljeni, da idejo samo postavimo na mesto predmeta dojetja. V tem primeru ideje niso le predmet določene imanentne refleksije, ki vsled enotnosti forme samodojemanja in forme delovanja pripada vsem našim mislim kot idejam v širšem pomenu besede. Ideje v teh situacijah postanejo predmet dejanske nove ideje ali dojetja, kar pomeni, da pride do oblikovanja ideje ideje v polnem pomenu besede. Ta za razliko od vedno prisotne forme samodojemanja omogoči natančno analizo različnih aspektov ideje, ki je postala njen predmet in je v ideji ideje torej zaobsežena predmetno, tj. na isti način, kot je sonce prisotno v ideji sonca. Kot smo prek razlage definicije ideje pokazali v prejšnjem poglavju, je predmet neposrednega dojetja, ki pripada vsaki misli, nasprotno vedno le ideja kot celotno delovanje dojetja neke stvari. To delovanje res vsebuje predmetno realnost, a predmetna realnost ni primarni predmet neposrednega dojetja. Ker se forma samodojemanja nanaša le na delovanje kot celoto, je forma samodojemanja za razliko med predmetno in formalno realnostjo ideje načeloma slepa. Če svojih idej nikoli ne dojamemo neposredno le kot

idej *simpliciter*, temveč kot ideje določenega predmeta, pa v tem samodojemanju ne razlikujemo med tistim aspektom, ki delovanje usmerja proti temu predmetu, in tistim aspektom, s katerim je pripeto na našo mislečo substanco. Ker smo v tovrstnih konceptualnih situacijah priča oblikovanju nove ideje ali dojemanja, ki ima za svoj predmet predhodno dojemanje v vseh njegovih aspektih, umestitev določene ideje na položaj predmeta nikakor ne nasprotuje teoriji, ki smo jo oblikovali v poglavju o naravi idej. Na delu je namreč ista logika dojemanja kot prej, le da naš predmet ni nek zunanji predmet, ampak ena izmed naših idej.

Na takšne konceptualne situacije naletimo vsakič, ko določen filozofski problem od nas terja, da se lotimo problema narave idej, pa naj gre za obravnavo problema zavoljo njega samega ali kot sredstva za rešitev določenega zunanjega problemskega cilja. Situaciji, ki terja oblikovanje ideje ideje, smo priča v *Tretji meditaciji*, kjer je spoznavajoči subjekt zamejen na polje lastnega mišljenja kot edino področje, ki se je izognilo dvomu, utemeljenem na hipotezi vsemogočnega demona, prisiljen usmeriti svojo pozornost na različne vrste svojih misli, da bi med njimi določil in nato analiziral tiste, ki bi mu brez strahu pred padcem v zmoto omogočile dokazati, da na svetu ni sam. Specifične konceptualne razmere subjekta prisilijo, da svojo pozornost od predmetov idej usmeri na ideje same in v določeni ter za rešitev problema *Meditacij* potrebni meri oblikuje teorijo njihove narave. Od tod ne sledi le njegovo dognanje, da so ideje modusi duha, ki predstavljajo stvari, temveč da imajo ideje v oziru na različnost predstavljenih predmetov različne oblike predmetne realnosti. Medtem ko za prvo dognanje zadošča njegova neposredna zavest vseh misli, je za drugo potrebna natančna analiza aspektov ideje in posledično oblikovanje ideje ideje. Da zapiše, da so nekatere med njegovimi mislimi »le nekakšne podobe stvari in samo njim pravzaprav pritiče ime ‘ideja’«, <sup>478</sup> zadošča vsem mislim lastna forma samodojemanja, ki intrinzično predstavljajoče ideje neposredno dojame kot različne od drugih, nepredstavljaljajočih vrst misli. Ker se na tem mestu zadovolji z vednostjo, ki jo je o naravi idej pridobil na način samodojemanja, ki jim kot mislim pripada, takoj zatem poda le določen seznam idej, ki jih prikaže kot delovanja mišljenja, ne da bi ob tem kakorkoli specifikiral njihov notranji ustroj: »Če si na primer mislim človeka, himero, nebo, angela ali Boga«. <sup>479</sup> Ko takoj

---

<sup>478</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 53 (AT VII:37).

<sup>479</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 53 (AT VII:37).

zatem zapiše, da ideje »pravzaprav ne morejo biti lažne«,<sup>480</sup> pa je idejo že vzela za predmet analize in oblikovala idejo ideje, ki mu bo kasneje omogočila, da natančno preuči posamične aspekte ideje in njihove funkcije, ter tako postala jasnejša. Ko preučuje jasno in razločno idejo neskončnega bitja, tako ugotovi, da ima ta ideja neskončno predmetno realnost, v jasni in razločni ideji končnega bitja prepozna končno realnost in v jasni in razločni ideji modusa modalno kvantiteto realnosti. Če je predmetna realnost navsezadnje bitnost stvari, kolikor je prisotna v ideji na način reprezentacije, mora v ideji, »po kateri [*per quam*] umevam nekega večnega, neskončnega, vsevednega, vsemogočnega Boga, stvarnika vsega, kar biva razen njega«, seveda najti »več predmetne realnosti kakor [v tistih idejah], po katerih [*per quam*] se kažejo končne substance«. <sup>481</sup> V ideji, po kateri *per quam* dojamemo neko stvar, najdemo tej stvari ustrezno količino predmetno realnosti. Ne gre za to, da bi dojemanje te realnosti na način notranjega predmeta omogočalo naš dostop do potencialno bivajočih vnanjih predmetov, temveč da takšno količino realnosti preprosto moramo dojeti, če idejo, ki vsebuje takšno količino predmetne realnosti, vzamemo za predmet analize. Tisto, s čimer dojemamo stvari, v tem primeru postane tisto, kar je dojeto, pogoji reprezentacije postanejo njen predmet.

Takšna situacija pa je navsezadnje tudi naša, saj smo si za problem postavili vprašanje Descartesove teorije narave idej in njene konsistentnosti skozi preostale dele problematike idej. Tako kot je problem narave idej od nas terjal, da smo si za predmet vzeli idejo in nazadnje določili, da je med predmetnim in formalnim aspektom le razloček utemeljenega razuma, ideje pa so modusi dojemanja, ki so zaradi numerične identitete med njihovimi predmetnimi realnostmi in vnanjimi predmeti neposredno usmerjene proti tem predmetom, zdaj problem narave jasnosti in razločnosti idej od nas terja, da za predmet vzamemo idejo in določimo tistega izmed dveh njenih ontičnih aspektov, ki omogoča fenomen jasnosti in razločnosti. Ker fenomen jasnosti in razločnosti idej temelji na razlikovanju idej glede na predstavljene predmete in ker je specifičnost predstavljenega predmeta odvisna od določene kvantitete ontično ustrojene predmetne realnosti ideje, ki je glede na ontološki položaj predmeta ideje večja ali manjša, moramo skleniti, da je razvidna ter razločno določljiva količina predmetne realnosti ontološki pogoj jasne in razločne reprezentacije predmeta in posledično ontološki pogoj jasnosti in razločnosti idej. Jasne in

<sup>480</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 53 (AT VII:37).

<sup>481</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 57 (AT VII:40).

razločne ideje so torej tiste, ki imajo točno določeno predmetno realnost, ki jo je mogoče razbrati iz ideje, če oko našega duha ne usmerimo na stvari, ki jih ideje predstavljajo, temveč na ideje same.<sup>482</sup>

### 3.1.2.3 Kvantitativen in semantičen pogled na predmetno realnost

Teza, da je razlika v količini predmetne realnosti razlog razlikovanja med idejami in njihove jasnosti in razločnosti obenem, naleti na določeno težavo, če trdimo, da ideja duha in ideja telesa posedujeta enako, tj. končno količino predmetne realnosti. Kako torej med seboj ločimo idejo duha in idejo telesa, če je ravno tisti dejavnik, ki naj bi ideji razločeval med seboj, v tem primeru identičen? Zdi se, da smo soočeni z naslednjo dilemo: bodisi predmetna realnost ni edina stvar, ki iz idej dela reprezentacije, bodisi pa ima predmetna realnost poleg kvantitativnih značilnosti še druge, tj. semantične lastnosti, ki omogočajo usmeritev dojemanj proti različnim predmetom z isto stopnjo realnosti, a različno naravo. Zagovorniki teze, da je narava predmetne realnosti ideje zgolj kvantitativna, sklenejo, da kot predstavljajoča funkcija ne more pojasniti našega celotnega izkustva. Ker sami vendarle izkušamo razlike med specifičnimi stvarmi, kar bi bilo nemogoče, če bi bila edina možna oblika reprezentacije kvantitativna, ti interpreti vpeljujejo dodatne oblike reprezentacije (na primer kavzalno reprezentacijo, reprezentacijo prek naše sodbe), ki naj bi odpravile predstavnost pomanjkljivosti predmetne realnosti.<sup>483</sup>

Kvantitativna teza bi bila uničujoča za teorijo narave ideje, ki smo jo razbrali sami, saj bi večji del reprezentacije stvari postavila v pristojnost določenega elementa, ki ni predmetna realnost. Kaj točno naj bi bila ta stvar, ki naj bi namesto predmetne realnosti predstavljala individualne lastnosti stvari, je drugo vprašanje. Problem različnih vrst reprezentacije izpostavi Deborah J. Brown. Skladno s semantično tezo piše, da ideje »niso zadostno razločene prek njihove stopnje predmetne realnosti«,<sup>484</sup> a nato doda, da v Descartesovi teoriji idej bolj težko najdemo element, ki ni predmetna realnost in ki bi lahko

482 Da je ravno prisotnost razvidne količine predmetne realnosti pogoj jasnosti in razločnosti idej, potrdi trditev, da je ideja Boga »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«. *Meditacije*, 3. meditacija, 63 (AT VII:46).

483 Gl. npr. Alan Nelson, »The Falsity in Sensory Ideas: Descartes and Arnauld«, v: *Interpreting Arnauld*, ur. Elmar J. Kremer (Toronto, University of Toronto Press, 1994), 17–19; Kaufman, »Descartes on Objective Reality of Materially False Ideas«, 392.

484 Deborah Brown, »Descartes on True and False Ideas«, v: *A Companion to Descartes*, ur. Jane Broughton in John Carriero (Malden: Routledge, 2008), 199

vršil funkcijo reprezentacije. Sama posledično nasprotuje *ad hoc* uvajanjem novih ter na predmetno realnost domnevno nezvedljivih oblik reprezentacije:

Zdi se, da bi s tem, ko bi rekli, da je vez med idejo in predmetom skovana v sodbi, ki jo napravi um, le premestili vprašanje k temu, da razložimo, kako um (neodvisno!) predstavlja predmet, ki ga poveže z idejo. Sklicevanje na prvotne vzročne povezave (na primer ideja sonca je modus duha, ki ga sprožijo zaznavni dražljaji, ki izvirajo v soncu) prav tako ne bo delovalo, razen če takšne povezave lahko razložijo, kako to, da duh misli na sonce in ne na kakega od dražljajev, ki je bližje v vzročni verigi. Naravnejše branje je, da Descartes predmetno realnost uvede ravno zato, da bi združil duha in svet.<sup>485</sup>

Ta kritika je uničujoča za tristopenjsko kvantitativno tezo, ki terja, da vse individualne lastnosti predmeta predstavlja nekaj drugega kot predmetna realnost. Kolikor se sami ne bi mogli bolj strinjati z njenim argumentom za predmetno realnost kot *sui generis* predstavljaajočo bitnost, pa vendarle menimo, da ni potrebe po semantični tezi, ki predmetni realnosti pripiše med seboj različne kvantitativne in semantične lastnosti, saj lahko pokažemo, da sta semantični in kvantitativni pogled na predmetno realnost le dva načina obravnave ene in iste bitnosti. To se kaže v tem, da je vsako kvantitativno razliko med idejami, ki jo navede Descartes, mogoče prevesti v semantično razliko med njimi in obratno.

Res je, da Descartes večinoma govori le o neskončni, končni ter modalni realnosti.<sup>486</sup> Vendar pa so določeni avtorji oblikovali tezo, da takšna lestvica ni izčrpana, saj zajame le najsplošnejše razlike med stvarmi, kolikor so te bodisi neskončne, končne ali modalne.<sup>487</sup> To nas ne bi smelo zavesti v prepričanje, da realnost pozna le tri jasno določene in nedeljive stopnje brez vmesnih stopenj.

485 Brown, 200.

486 S predmetno realnostjo materialno lažnih idej, ki je vprašanje zase, se bomo soočili v naslednjem poglavju.

487 Na primer: Eileen O'Neill, »Mind-Body Interaction and Metaphysical Consistency: A Defense of Descartes«, *Journal of the History of Philosophy* 25, št. 2 (1987): 227–45, <https://doi.org/10.1023/10.1353/hph.1987.0026>; Schmaltz, »Sensation, Occasionalism, and Descartes' Causal Principles«, 40; Schmaltz, *Descartes on Causation*, 68. Tezo O'Neill, da ima realnost več kot tri stopnje, brez obravnave v odpiše Dan Kaufman, češ da zanjo v Descartesovih besedilih ni dobrih dokazov. Kaufman, »Descartes on Objective Reality of Materially False Ideas«, 406, op. 40.



Kako? Videli smo namreč, da Descartes v *Tretji meditaciji* zapiše le, da imajo neskončne substance več realnosti kot končne in te več kot modusi. Na isto trostopenjsko lestvico realnosti prav tako naletimo v šestem aksiomu *Argumentov*.

Poznamo različne stopnje realnosti ali bitnosti [*realitatis, sive entitatis*]; substanca ima namreč več realnosti kot akcidenca ali modus; neskončna pa spet več kot končna. In tako je v ideji substance več predmetne realnosti kot v ideji akcidence; in v ideji neskončne substance več kot v ideji končne substance.<sup>488</sup>

Ko Hobbes sprašuje, če je »mar realnost nekaj, česar je lahko več ali manj« in »če misli, da je neka stvar kaj bolj stvar kot kakšna druga«, <sup>489</sup> vsega naveličani Descartes odgovori, da je

že razložil, na kakšen način je lahko realnosti več ali manj; namreč tako, da je substanca bolj stvar kakor [*sit magis res quam*] modus; in če so dane realne kvalitete ali necelovite substance, so bolj stvari kot so stvari modusi, a manj, kot so stvari celovite substance; in nazadnje, če je dana neskončna in neodvisna substanca, je bolj stvar kakor končna in odvisna substanca.<sup>490</sup>

Na vseh ključnih mestih torej naletimo na trostopenjsko lestvico realnosti, ki onemogoča razlikovanje med idejo misleče in idejo razsežne substance. Kljub temu obstajajo zelo dobri razlogi, ki pokažejo, da je takšna lestvica nepopolna. Temelj razumevanja takšne lestvice kot nepopolne je Descartesovo enačenje realnosti in popolnosti. V *Tretji meditaciji* na primer neposredno po formulaciji vzročnega aksioma zapiše, »da nekaj bolj popolnega, se pravi nekaj, kar vsebuje več realnosti, ne more nastati iz nečesa, kar je ima manj«. <sup>491</sup> Če ima popolnejša stvar več realnosti, pa sta popolnost in realnost eno in isto. Z dokazom različnih stopenj popolnosti različnih končnih substanc nas v okviru obravnave eminentnega vsebovanja učinka v vzroku oskrbi Schmaltz.<sup>492</sup> Opozori,

488 *Meditacije*, 2. odgovori, 167 (AT VII:165–66).

489 *Meditacije*, 3. ugovori z odgovori, 181 (AT VII:185).

490 *Meditacije*, 3. ugovori z odgovori, 181 (AT VII:185).

491 *Meditacije*, 3. meditacije, 57 (AT VII:40–41). Realnost s popolnostjo enači tudi v 2. odgovorih, 164 in 167 (AT VII:161 in 165); in *Principih filozofije*, 1. del, 17. člen, 23 (AT VIII:1:11).

492 Schmaltz, *Descartes on Causation*, 68.

da je Descartes 15. septembra 1645 v pismu Elizabeti trdil, da je duša »mного bolj plemenita kot telo«. <sup>493</sup> Kaj je pogoj njene večje popolnosti? Descartes je v *Šesti meditaciji* trdil, da je »telo po svoji naravi zmeraj deljivo, duh pa popolnoma nedeljiv«. <sup>494</sup> Schmaltz pokaže, da je to pomembno, ker v *Drugih odgovorih* med razlikovanjem resnične ideje Boga kot ideje najpopolnejšega bitja od lažne ideje Boga kot ideje najpopolnejšega telesnega bitja zapiše, da je ideja najpopolnejšega telesnega bitja kot bitja, ki vključuje vse popolnosti, protislovna, »saj sama narava telesa vključuje mnoge nepopolnosti, kot je ta, da je telo deljivo na dele, ali ta, da noben od njegovih delov ni hkrati tudi drugi del, in podobno, saj je samo po sebi spoznavno, da je večja popolnost ne biti deljen, kakor biti deljen itn«. <sup>495</sup> Četudi se problem *Drugih odgovorov* neposredno nanaša le na idejo Boga in ne na idejo našega duha, pa vemo, da je tudi slednji »popolnoma nedeljiv«. <sup>496</sup> Ker pa je nedeljivo nujno popolnejše od deljivega, moramo zatrditi, da je duh plemenitejši ali popolnejši od telesa, od koder sledi, da mora biti v ideji duha več predmetne realnosti kot v ideji telesa. Kot dokaz večje popolnosti duha od telesa lahko nadalje navedemo, da Descartes v *Četrty meditaciji* trdi, da je volja ali svoboda odločitve v njem tolikšna, »da ne morem zapopasti ideje nobene večje volje, tako da je zlasti ta ideja tisto, po čemer umem, da sem podoba Boga in Bogu sličen«. <sup>497</sup> Ker takšnega ujemanja teles z Bogom ni, so telesa nujno manj popolna. Menimo pa, da lahko prav tako zatrdimo, da bi moralo biti mogoče razliko med količinami predmetne realnosti prav tako določiti med različnimi idejami telesa. Na koncu istega izmed *Drugih odgovorov* namreč v zvezi s terminom »najpopolnejše telesno bitje« doda: »Če pa s to besedno zvezo [najpopolnejše telesno bitje] merite le na telo, ki je najpopolnejše, kolikor je pač telo lahko popolno, to pač ni Bog.« <sup>498</sup> Če pa lahko pojmujeemo najpopolnejše telo, moramo pojmovati tudi manj popolna telesa in kjer je razlika v popolnosti, tam je razlika v realnosti. Navsezadnje Descartes v *Prvih odgovorih* poda primer neke nadvse umetelno naprave in kot njenega možnega vzroka ne poda kar preprosto razsežnosti *simpliciter*, temveč glede njene predmetne realnosti piše:

493 Descartesovo pismo Elizabeti, 15. septembra 1645 (AT IV:298).

494 *Meditacije*, 6. meditacija, 111 (AT VII:85–86).

495 *Meditacije*, 2. odgovori, 150 (AT VII:138).

496 *Meditacije*, 6. meditacija, 111 (AT VII:85–86).

497 *Meditacije*, 4. meditacija, 77 (AT VII:57).

498 *Meditacije*, 2. odgovori, 150 (AT VII:138).

Da namreč ta ideja naprave vsebuje takšno predmetno umetelnost namesto neke druge, gre gotovo pripisati nekemu vzroku in predmetna umetelnost je v odnosu do te ideje isto, kar je predmetna realnost do ideje Boga. Tej umetelnosti bi sicer lahko pripisali različne vzroke: bodisi je bil umetnik že kdaj prej videl kakšno stvarno napravo te vrste in je oblikoval svojo idejo po podobnosti s to napravo, bodisi je ta vzrok velika vednost o mehaniki, ki je v tem umu, ali pa je to morda velika tenkočutnost duha, s katero je mogel napravo iznajti, celo ne da bi jo prej poznal. [...] Gotovo ni prav nič bolj verjetno, da je vzrok za to, da je v nas ideja Boga, nepopolnost našega uma, kakor da bi bila neizurjenost v mehanski veščini vzrok za to, da si predstavljamo neko nadvse umetelno napravo namesto neke druge, manj dodelane. Nasprotno, če bi namreč imel kdo idejo naprave, v kateri bi bila vsakršna popolnost, ki si jo je mogoče zamisliti, potem je očitno najboljši sklep, da ta ideja izhaja iz nekega vzroka, v katerem se vsakršna popolnost, ki si jo je mogoče zamisliti, nahaja v resnici, čeprav v ideji biva le predmetno.<sup>499</sup>

Vzroki ideje naprave, ki jih navaja, so bodisi povezani z njegovo umnostjo bodisi z zunaj njega obstoječo razsežnostjo. Ta zunaj njega obstoječ razsežni vzrok pa ni le razsežnost *simpliciter*, temveč razsežnost, ki na formalen način poseduje točno tiste popolnosti, ki jih umetelna naprava, ki je na predmeten način vsebovana v njegovem umu, vsebuje predmetno. Če je za proizvodnjo določene ideje telesa potreben telesni vzrok, ki poseduje točno tiste popolnosti, ki so v tej ideji vsebovane predmetno, obstajajo manj in bolj popolna telesa ali vsaj telesa, ki so popolna na različne načine. Tako smo prav tako soočeni s telesi, ki so popolnejši od drugih teles ter katerih ideje bi morale imeti posledično večjo ali manjšo predmetno realnost. Semantične razlike so posledično vsaj v principu prevedljive v kvantitativne in kvantitativne v semantične. Lahko bi šli še dlje in dodali, da vsemu poudarjanju kvantitete predmetne realnosti navkljub zelo težko določimo, ali je določena opredelitev popolnosti stvari *per se* kvantitativna ali semantična. Da je neka stvar neskončna, končna ali modalna, niso namreč nič manj kvantitativni, kot so semantični opisi različnih *modi essendi* stvari. Kot pokaže odgovor Hobbesu, so opisi treh različnih oblik zmožnosti neodvisnega obstoja stvari: neskončna substanca nujno biva *per se*

---

499 *Meditacije*, 1. odgovori, 128–29 (AT VII:103–5).

in brez pomoči vsake druge stvari, končna substanca za svoj obstoj potrebuje neskončno substanco in modus potrebuje končno substanco. Natančnejše kvantitativne razlike v predmetni realnosti Descartes niti ne potrebuje. Da izvrši prvi dokaz božjega bivanja, mu zadostuje že klasična trostopenjska lestvica neskončnega, končnega in modalnega bitja, ki jo glede na zahteve problema, s katerim se ukvarjamo, lahko razumemo tako semantično kot kvantitativno. Kvantitativni in semantični opisi predmetne realnosti so tako le različni načini govora o isti stvari, ki jih je načeloma mogoče prevajati med seboj.

#### **3.1.2.4 Končnost naših dojemanj kot negativni temelj neadekvatnosti naših idej**

Pišemo le »načeloma«, saj vemo, da mora razliki med popolnejšim in manj popolnim telesom ustrezati razlika med večjo in manjšo predmetno realnostjo, a ne vemo, kakšna točno naj bi ta razlika količinsko bila. Na tem, da te korespondence ne prepoznamo, a vemo, da obstaja, ni nič protislovnega. Tovrstno situacijo si lahko razlagamo s tezo, ki smo jo ugledali v odgovorih Arnauldu, da je v naravi končnega duha, da je njegova vednost sicer res lahko jasna in razločna, nikakor pa ne more biti adekvatna. Kot le jasna in razločna, a nikoli adekvatna, se naša vednost običajno zadržuje v določenih splošnih semantično-kvantitativnih opisih stvarnosti, kot so neskončna stvar, končna stvar, lastnost končne stvari. Tudi »biti deljiv« in »biti nedeljiv« sta, tako kot biti razsežen in biti misleč, takšna splošna opisa končnih stvari, ki pokažeta le, da so vsi duhovi popolnejši od vseh teles. Navsezadnje zaradi svoje nepopolnosti končni subjekt v celoti pozna le posamične enostavne narave, ki so ravno tisto najsplošneje, iz česar so sestavljene ideje vseh dejansko možnih stvari. Vprašati pa se moramo, kaj je ontološki temelj tovrstne neadekvatnosti naših idej, ki se med drugim kaže v tem, da določenih razlik med predmetnimi realnostmi ali popolnostmi ne moremo prepoznati. Mar je vzrok neadekvatnosti idej predmetna ali formalna realnost? Videli smo že, da je pozitivni *ratio* jasnosti in razločnosti posamične ideje predmetna realnost. Menimo, da ravno tega ni mogoče trditi za neadekvatnost naših idej. Ker je slednja, če odštejemo intuicije posamičnih enostavnih narav, invariabilna lastnost vednosti končnih subjektov, jo moramo navezati na tisti aspekt, ki je neposredno povezan z naravo končnega spoznavajočega subjekta, in ne na tistega izmed aspektov, ki je neposredno povezan s predstavljenim predmetom. Z naravo končnega spoznavajočega subjekta pa so neposredno povezane njegove dejanske lastnosti, to pa so končne modifikacije ali ideje v njihovi formalni realnosti. Predmetna realnost

ideje Boga je neskončna, kljub temu da je formalna realnost delovanja, ki to predmetno realnost vsebuje kot strukturo, končna. Če je predmetna realnost torej pozitivni *ratio* jasnosti in razločnosti idej, je formalna realnost idej končnega subjekta negativni *ratio* njihove neadekvatnosti. Ta neadekvatnost v idejah končnega subjekta namreč ne nastopi zaradi določenega pozitivnega vzroka, ampak preprosto zato, ker kot končen ni popoln. Naj so naša dojetanja, vsled dedukcije prej nepoznanih lastnosti njihovih predmetov, postala še tako jasna in razločna, bodo kljub temu vedno razkrila le določeno zamejeno število lastnosti njihovega predmeta, ki zbledi napram vsemu tistemu, kar je Bog položil vanje. Pa tovrstna nepopolnost delovanja ali nepopolnost formalnega aspekta ideje vsaj posredno pusti posledice na predmetnem aspektu ideje? Seveda jih, a jih ta trenutek težko obrazložimo, saj nam manjka obravnava materialne lažnosti. Zaenkrat ostanimo pri ključnem poudarku, da na naše spoznanje stvari ne vpliva le predmetni, temveč tudi formalni aspekt ideje.

Preden se lotimo analize materialne lažnosti, naredimo le krajši povzetek in podajmo zadnjo tezo glede narave jasnih in razločnih idej, ki nam bo obenem omogočila verifikacijo splošne teze poglavja o naravi idej. Pokazali smo, da so jasne in razločne ideje enostavni modusi, ki bodisi predstavljajo posamično logično nedeljivo enostavno naravo bodisi dejansko stvar, ki je z vidika razčlenjene vednosti vedno zveza več medsebojno impliciranih ter logično nedeljivih enostavnih narav (na primer substance, razsežnosti ter oblike). V naših jasnih in razločnih idejah so torej na predmeten način prisotne posamične enostavne narave ali določene zveze med njimi. Zaradi teze numerične identitete je vse, kar je v predmetih idej formalno, v idejah predmetno. Da pa je neka ideja jasna in razločna, ne zadošča, da je neka stvar v njej prisotna le predmetno, temveč mora biti v njej predmetno prisotna na inteligibilen način. Predmetna realnost mora biti v primeru jasnih in razločnih idej torej inteligibilna predmetna realnost. Inteligibilnost je mogoča, ker je predmetna realnost, ki je struktura jasnega in razločnega dojetanja, logična struktura, ki omogoča prepoznanje odnosov ontološke implikacije in identitete, v katere je vpet predmet poljubnega jasnega in razločnega dojetanja. Predmeti idej, ki so v idejah prisotni predmetno ali kot njihove strukture, so torej v jasnih in razločnih idejah prisotni na način logičnih struktur idej ali dojetanj. Ta predmetna realnost ali logična struktura ideje, odvisno od tega, ali govorimo o ideji enostavne narave ali o ideji dejanske stvari, omogoča različne spoznavne odnose in operacije. V primeru idej, ki predmetno vsebujejo enostavne narave, njihova logična struktura ali predmetna realnost ohranja konsistentnost dojetanja teh enostavnih narav

kot točno določenih enostavnih narav in obenem implicira druge enostavne narave. V primeru idej, ki predmetno vsebujejo zvezo med več enostavnimi naravami, njihova predmetna realnost z vzdrževanjem mreže implikacij med točno določenimi predmetno vsebovanimi enostavnimi naravami omogoča konsistenco dojemanja predmeta ter dedukcijo doslej neodkritih lastnosti tega predmeta. Ker se tako vsebina posamične logične identitete kot vsebina in oblika odnosov logičnih implikacij razlikujejo od ideje do ideje, ravno logična struktura posamične ideje na inteligibilen način določa, ali je določena ideja ideja neskončne, končne ali modalne stvari, ali gre za idejo misleče ali razsežne stvari, ali pa morda le za idejo večne resnice. Le iz ideje neskončnega bitja je vsled inteligibilne predmetne realnosti te ideje mogoče izpeljati, da predmet te ideje nujno biva; le iz ideje trikotnika, da ima njen predmet dva prava kota za vsoto notranjih kotov. Ker je ta logična struktura dojemanja predmetna realnost in ker določen specifičen inteligibilen način logične organizacije enostavnih narav omogoča reprezentacijo neskončnega bitja, lahko, če za predmet nove ideje vzamemo idejo, ki vsebuje inteligibilno logično strukturo ali inteligibilno predmetno realnost, ki predstavlja takšno neskončno bitje, zatrdimo, da je njena inteligibilna predmetna realnost neskončna.<sup>500</sup> Predmetna realnost idej je torej berljiva ali inteligibilna le, ko imajo te ideje logično strukturo.

Od tod, da je inteligibilnost logične strukture ali predmetne realnosti pogoj jasnosti in razločnosti poljubne ideje, pa ne sledi, da je logična struktura neposredni predmet dojemanja. Je preprosto tisto, kar v ideji mora biti prisotno, da nas ideja usmeri proti točno določenemu predmetu, tako kot ideja mora biti prisotna, da razumemo določene besede. V nasprotnem primeru običajno ne bi kot enostavnih dojeli dejanskih stvari, kot je trikotnik, iz ideje katerega bi šele naknadno deducirali njegove lastnosti, temveč bi bili tudi v najobičajnejših situacijah dojemanja takoj soočeni z logično matrico različnih enostavnih narav, ki bi predmet od samega začetka prikazovale kot kompleksen sestav. Logična struktura ideje ali predmetna realnost ni predmet dojemanja, temveč ključni pogoj konsistentne reprezentacije predmeta in dedukcije njegovih doslej neodkritih lastnosti. Če je zato, da te lastnosti predmeta izpeljemo, za predmet treba vzeti idejo predmeta samo, to ne spremeni ničesar na naravi ideje kot take. Sama je dojevanje, ki svoj predmet, na katerega je neposredno usmerjena,

<sup>500</sup> Ker ima vsaj pri jasnih in razločnih idejah njihova semantična vsebina nujno logično obliko, moramo prehod od logične strukture ideje neskončnosti do trditve, da ideja neskončnosti poseduje neskončno predmetno realnost, jemati kot obliko prevoda semantičnega pogleda na predmetno realnost v kvantitativen pogled.

vsebuje predmetno. Poudariti pa je treba, da od tod, da reprezentacijo določenega predmeta omogoča logično strukturirana predmetna realnost ideje, ne sledi, da ta predmet poznamo adekvatno ali da smo na podlagi logične strukture, ki omogoča njegovo konsistentno reprezentacijo, deducirali vse njegove lastnosti. Dedukcija posamičnih lastnosti predmeta ne bo nikoli končana ali pa se tega vsaj ne bomo mogli nikoli zavedati, ker je naša vednost kot vednost končnih subjektov nujno neadekvatna. Razlog neadekvatnosti pa ni predmetna realnost ali logična struktura ideje sama, ki s tem, ko ga vsebuje na predmeten način, omogoča konsistentno reprezentacijo predmeta in dedukcijo doslej neznanih lastnosti predmeta, temveč končnost našega delovanja, ki sledi iz končnosti naše narave. Za adekvatno spoznanje katerekoli stvari, naj gre za neskončno bitje ali najmanjšo uš, bi moralo biti delovanje našega uma neskončno. Kot rečeno, predmetna realnost je tisto, kar idejam ves čas omogoča konsistentno reprezentacijo predmeta in dedukcije doslej neznanih lastnosti predmeta, ki dodatno razjasni prvo dojemanje in obenem vodi do oblikovanja novih idej,<sup>501</sup> ne pa tisto, kar je neposredno dojeto do potankosti svoje logične matrice.

---

501 Ideja določene lastnosti neke stvari ni ideja te stvari, ampak nova ideja določene lastnosti te stvari.

## 3.2 PROBLEM TEMNIH IN NERAZLOČNIH IDEJ

### 3.2.1 NERAZLOČNOST IDEJ KOT PROTISLOVNO ZDRUŽENJE JASNIH IN RAZLOČNIH IDEJ

Toliko o jasnih in razločnih idejah. Kako jih izkušamo in kakšna je narava ali ontološki ustroj temnih in nerazločnih idej? Zaenkrat se osredotočimo na obliko odgovora, ki jo je mogoče razbrati iz besedil, ki smo jih že navedli med obravnavo jasnih in razločnih idej. Skozi navajanje posamičnih, a bolj ali manj vsebinsko identičnih seznamov enostavnih narav smo že naleteli na določeno obliko odgovora tako na fenomenološki kot na ontološki aspekt vprašanja temnih in nerazločnih idej: nerazločnost idej izhaja iz mešanja idej med seboj. Najjasnejšo obliko tega odgovora najdemo v pismu Elizabeti, 12. maja 1643. V njem je Descartes navedel tri temeljne sklope prvotnih spoznav ter trdil, da vsa človeška vednost »temelji le na tem, da te spoznave dobro razlikujemo in vsako izmed njih pripišemo zgolj stvarem, ki jim pripadajo«. <sup>502</sup> Ko poskušamo razrešiti določen problem, tako da uporabimo zanj neustrezno spoznavo, »ni mogoče, da se ne bi zmotili«. <sup>503</sup> Isto se zgodi, ko poskušamo »kakšno izmed teh spoznav razložiti z drugo. Ker so namreč prvotne, je vsaka izmed njih razumljiva zgolj prek same sebe.« <sup>504</sup> Če medsebojno nezvedljive prvotne spoznave iz tega ali onega razloga pomešamo med seboj, proizvedemo temne in nerazločne ideje. Te svojemu predmetu pripišejo lastnosti, ki jih kot en sam realno ali modalno identičen predmet ne bi mogel posedovati, saj so pripisane lastnosti med seboj nezdržljive. Na fenomenološki ravni se prisotnost takšne ideje kaže iz odsotnosti vsake pozitivne implikacije med lastnostmi predmeta nerazločne ideje, ki nakazuje, da je njihova združba v eno samo stvar protislovna. Primer takšne ideje je ideja naše duše kot ene same istočasno telesne in misleče substance, ki dušo predstavlja kot »nekaj neznatnega, podobnega sapi, ognju ali etru, nekaj, kar je vdahnjeno v moje gostejše dele«. <sup>505</sup> Taka je tudi ideja Boga kot najpopolnejšega telesnega bitja iz Mersennovih *Drugih ugovorov*, ki smo jo nedavno navedli. Ta Boga istočasno predstavlja kot bitje, ki je absolutno popolno, in kot bitje, ki vsled svoje telesnosti poseduje

502 Descartesovo pismo Elizabeti, 12. maja 1643 (AT III:665).

503 Descartesovo pismo Elizabeti, 12. maja 1643 (AT III:666).

504 Descartesovo pismo Elizabeti, 12. maja 1643 (AT III:666).

505 *Meditacije*, 2. meditacija, 41 (AT VII:26).



intrinzične nepopolnosti, kot sta deljivost in trpnost. Lastnost vseh teh idej je, da med seboj v eno spoji več različnih, med seboj nekompatibilnih, jasnih in razločnih idej ter tako povzroči, da vse izmed njih postanejo nerazločne. Tako pri ideji telesnega Boga ne moremo reči le, da smo nerazločno naredili idejo Boga, ko smo absolutno popolnemu bitju pripisali določene popolnosti, temveč prav tako idejo telesa, ko smo intrinzično nepopolno bitje razglasili za absolutno popolno.

Protislovni predmeti temnih in nerazločnih idej, kot sta misleči vetrca in telesni Bog, imajo določene lastnosti, po katerih se kategorično razlikujejo od predmetov jasnih in razločnih idej. Razgrnitev lastnosti teh predmetov bo dodala še zadnjo stvar, ki smo jo izpustili pri obravnavi jasnih in razločnih idej, in pomagala pri razumevanju nerazločnih. Lastnost vseh predmetov jasnih in razločnih idej je, da lahko v naravi obstajajo točno takšni, kot jih dojemamo. V nasprotnem primeru, ko bi med našim jasnim in razločnim dojetjem predmeta in njegovim stvarnim obstojem prišlo do neujemanja, bi morali pod vprašaj postaviti resničnost temeljnih božjih atributov vsemogočnosti, nespremenljivosti in resnicoljubnosti. V primeru, da Bog ne bi mogel ustvariti tega, kar nam jasno kaže naravna luč, ki nam jo je podal, bi ne bil vsemogočen ali neskončen, saj ne bi mogel ustvariti niti tega, kar je razvidno končnemu umu. V primeru, da bi stvari ustvarjal v nasprotju z zakoni, ki jih je ob stvarjenju zadal naravi in ki jih je obenem kot zakone mišljenja vtisnil v našo dušo, bi bil varljiv ter spremenljiv. Vsaka jasna in razločna ideja tako predstavlja stvar, ki bi v skladu z zakoni, ki jih je Bog ob stvarjenju sveta na indiferenten način postavil naravi, lahko tudi obstajala v naravi točno tako, kot jo kaže naša ideja. Descartes to jasno izrazi v četrtem postulatu *Argumentov*, kjer bralcem naloži, da

preiščejo ideje narav, v katerih je hkrati vsebovana povezava več atributov, kot je narava trikotnika, kvadrata ali kakega drugega lika; takisto narava duha, narava telesa, zlasti pa narava Boga oziroma najbolj popolnega bitja. Dalje, da opazijo, da lahko vse, za kar dojamemo, da je v njih [idejah narav] vsebovano, o njih resnično zatrdimo.<sup>506</sup>

Trditev, da o neki stvari resnično zatrdimo tisto, kar dojamemo v ideji njene narave, pa je smiselna le, kolikor se nanaša na stvar, ki bi dejansko

<sup>506</sup> *Meditacije*, 2. odgovori, 166 (AT VII:163). Trditev, da je v naravah teh bitij vsebovana povezava več atributov, potrди tezo, da je ideja neke dejanske stvari ideja določene zveze enostavnih narav.

lahko bivala in ne zgolj na konsistentnost naših reprezentacij. To potrди deseti aksiom: »Obstoj je vsebovan v ideji ali pojmu sleherne stvari, kajti ničesar ne moremo pojmovati drugače kot z vidika obstoja; natančneje rečeno; možen ali naključen obstoj je vsebovan v pojmu omejene stvari, nujen ali popoln pa v pojmu najpopolnejšega bitja.«<sup>507</sup> Ker so predmeti jasnih in razločnih idej stvari, ki bi resnično lahko obstajale, Descartes ne trdi le, da se jasne in razločne ideje nanašajo na enostavne in obče narave (obče in enostavne stvari iz *Prve meditacije*), temveč v *Peti meditaciji* zapiše, da predstavljajo »resnične in nespremenljive narave«.<sup>508</sup> Predmeti jasnih in razločnih idej imajo tako, četudi nikoli niso obstajali zunaj uma, določeno »naravo ali bistvo ali formo nespremenljivo in večno«,<sup>509</sup> ki ni odvisna od naše volje. To je razvidno od tod, da je o njej mogoče »dokazati razne lastnosti«.<sup>510</sup> Če tako posedujemo jasno in razločno idejo duha, ki slednjega predstavlja kot popolnoma netelesno stvar, in jasno in razločno idejo telesa, ki slednjega predstavlja kot razsežno in popolnoma nemislečo stvar, smo lahko prepričani, da bomo naravi ali bistvu vsakega obstoječega telesa našli le razsežnost in v naravi vsakega obstoječega duha le mišljenje, saj v nobeni stvari, ki biva zunaj uma, »nista bistvo in obstoj nikakor različna«.<sup>511</sup> Jasna in razločna ideja neke stvari je torej, neodvisno od tega, ali stvar biva ne, vedno ideja bistva te stvari, saj so obstoječe stvari le obstoječa bistva. Tako kot jih dojemamo, lahko obstajajo vse materialne in duhovne enostavne narave, ki so zavoljo božjega zagotovila stika med jasno in razločno reprezentacijo in bitjo upravičene do naziva resničnih in nespremenljivih narav. Navsezadnje jasno in razločno umevanje enostavnih narav, kot sta oblika ali hotenje, pokaže, da gre za enostavni naravi modusov misleče in razsežne substance. Oblika in hotenje torej lahko obstajata kot modusa razsežne in misleče substance in ne kot misleča in razsežna substanca. Jasno in razločno ju namreč dojemamo kot modusa substanc in ne kot substanci.

Z inverzno situacijo smo soočeni ob predmetih nerazločnih idej. Vsaj te, ki smo jih navedli doslej, so namreč proizvod delovanja naše volje, ki je med seboj pomešalo ideje, ki so vsaka posebej sicer jasne in razločne in posledično predstavljajo bistva stvari. V skladu z razlogi, ki izhajajo iz narave božje popolnosti, ki so zagotovili, da so predmeti jasnih in razločnih idej možne stvari, pa predmeti

507 *Meditacije*, 2. odgovori, 168 (AT VII:166).

508 *Meditacije*, 5. meditacija, 85 (AT VII:64).

509 *Meditacije*, 5. meditacija, 85 (AT VII:64).

510 *Meditacije*, 5. meditacija, 85 (AT VII:64).

511 Descartesovo pismo neznanemu korespondentu, leta 1645 ali 1646 (AT IV:350).

temnih in nerazločnih idej ne morejo obstajati na način, kot jih prikazujejo njihove ideje. Kot protislovne ideje niso reprezentacije bistev. Ni mogoče, da bi obstajal duh, ki bi bil po svoji lastni substanci obenem telo, ali telo, ki bi bilo po svoji lastni substanci obenem duh. Celó če Bog duha združi s telesom, duh in telo ohranita svojo samostojnost, ki izhaja iz njune neodtujljive substancialne narave. Tovrstne nejasne in nerazločne ideje, ki so proizvod naše volje, bomo imenovali himerične ideje. Pa so te ideje v celoti lažne? Da je Descartesov odgovor nikalen, je razvidno iz odgovora na Burmanovo vprašanje, če je tudi ideja himere ideja določenega bistva ali večne in nespremenljive narave, saj je iz nje vendar mogoče izpeljati določene lastnosti. Descartes odgovori: »Vse, kar lahko v himeri jasno in razločno pojmuje, je resnično bitje. Ni fiktivno, saj ima resnično in nespremenljivo bistvo, ki od Boga ne prihaja nič manj kot dejanska bistva drugih stvari.«<sup>512</sup> To pomeni, da je vsa zmotnost himeričnih idej v njihovi kombinaciji in ne v njihovih gradnikih, ki so posamične jasne in razločne ideje, ki vsaka zase predstavljajo večna bistva, ki bi v skladu z zakoni narave v njej lahko obstajala na način, kot so predstavljena v naših idejah.

Kako pa so ustrojene himerične ideje? Jasno je, da lahko obstaja vsak izmed njihovih gradnikov posebej, saj gre za jasne in razločne ideje. Edino vprašanje, ki ga imamo, je, ali himerične ideje obstajajo kot enostavni modusi, ki so temne in nerazločne ideje, ali istočasno posedujemo več jasnih in razločnih idej, ki jih vsled istočasnosti mešamo med seboj. V primeru, da izberemo prvi odgovor, obstajajo enostavne ideje, ki imajo protislovno predmetno realnost ali protislovno logično strukturo. Ker je ta struktura protislovna, jo lahko razgradimo na gradnike, ki niso protislovni in so predmeti novih neprotislovnih idej. V primeru, da izberemo drugega, je nerazločnost le učinek istočasnosti idej, ki cepi našo pozornost. V prid drugi možnosti lahko rečemo, da Descartes po poročanju Burmana zatrdi, da lahko »duša misli več kot eno stvar naenkrat.«<sup>513</sup> A menimo, da lahko boljši argument navedemo v prid prvi možnosti. V *Tretji meditaciji* kar dvakrat navede idejo himere. Najprej v seznamu primerov idej: »Če si na primer mislim človeka, himero, nebo, angela ali Boga.«<sup>514</sup> Nato ko trdi, da v idejah, kolikor jih kot reprezentacije ločimo od sodb, ne moremo najti lažnosti v pravem pomenu besede: »Zakaj, če si predstavljam kozo ali himero: nič manj ni res, da si predstavljam eno,

512 Pogovor z Burmanom (AT V:160). Kontekst te izjave je obravnava refleksijske misli.

513 Pogovor z Burmanom (AT V:149).

514 *Meditacije*, 3. meditacija, 53 (AT VII:37).

kakor da si predstavljam drugo.«<sup>515</sup> Težko bi govoril o ideji himere, če bi menil, da sta istočasno prisotni dve ideji. Da pa Descartes z idejo himere ne misli le na določeno fantazijsko bitje z levjo glavo, kozjim trupom ali zmajskim repom, ampak na idejo, ki predstavlja nemožno stvar, saj je po svoji notranji logični strukturi protislovna in posledično deljiva na jasne in razločne ideje, nakaže uporaba fraze »*estres chymeriques, qui ne peuvent exister*«<sup>516</sup> v francoskem prevodu *Meditacij*. Sami torej menimo, da obstajajo enostavne temne in nerazločne ideje, ki imajo notranje protislovno logično strukturo, ki kot protislovna omogoča, da to nerazločno idejo razstavimo na nove razločne ideje. Nadaljnje dokaze v prid tej tezi bomo podali kasneje.

### 3.2.2 MATERIALNA LAŽNOST

#### 3.2.2.1 *Predsodki iz otroštva in materialno lažne ideje*

V *Principih filozofije* naletimo na poseben primer nerazločne ideje, ki med seboj pomeša enostavne spoznave materialnih stvari in enostavne spoznave, ki nakazujejo substancialno združenje materialne in misleče substance. Menili bi lahko, da so tako ideje telesnih stvari kot ideje občutkov, ko jih zadržimo v njihovem legitimnem področju, same po sebi jasne in razločne, saj Descartes v 66. členu prvega dela trdi, da so predmet našega jasnega in razločnega dojetanja, nič manj kot telo in njegove lastnosti, lahko tudi naši »občutki, afekti in apetiti [*sensus, affectus, et appetitus*]«.<sup>517</sup> A v naslednjih členih pokaže, da telesa in občutke jasno in razločno spoznamo na dva zelo različna načina. Začetni napotki glede spoznanja občutkov so splošni. Descartes začne s opozorilom, da moramo biti, če želimo občutke in poželenja dojeti jasno in razločno, pazljivi, da »ne bi sodili še o čem drugem, kot natančno samo o tistem, kar je v našem dojetanju in česar se najgloblje zavedamo«.<sup>518</sup> To opozorilo prav tako kot za

515 *Meditacije*, 3. meditacija, 53 (AT VII:37).

516 *Metafizične meditacije*, 3. meditacija (AT IX:34). Na to mesto se v svoji interpretaciji problema materialne lažnosti opre Richard W. Field, »Descartes on Material Falsity of Ideas«, 313. Različna pogleda na to predstavita Beyssade in Alanen. Beyssade trdi, da so Descartesove himere protislovni pojmi, Alanen, da gre za ideje fantazijskih bitij. Alanen sicer zmotno trdi, da je ideja himere ideja resničnega bitja, saj Descartes ne trdi, da je ideja himere ideja resničnega bitja, temveč da so v ideji himere resnična bitja le deli, ki jih jasno in razločno pojmuje. Gl. Alanen, »Sensory Ideas, Objective Reality, and Material Falsity«, 248. Beyssade, »Descartes on Material Falsity«, 18

517 *Principi filozofije*, 1. del, 66. člen, 53 (AT VIII-1:32); prevod je modificiran. *Sensus*, odvisno od tega, ali gre za idejo ali za sposobnost, vedno prevajamo kot »občutek« ali kot »čut«.

518 *Principi filozofije*, 1. del, 66. člen, 53 (AT VIII-1:32).

njih velja za jasno in razločno spoznanje vseh ostalih stvari. A takoj zatem doda, da je to posebej težko ravno v primeru občutkov, saj med

nami ni nikogar, ki ne bi že od otroških let sodil, da vse, kar čuti, obstaja zunaj našega duha, in to kot stvar, ki je našim občutkom, se pravi našim dožemanjem, ki jih imamo o njej, povsem podobna. Če smo videli, na primer, barvo, smo mislili, da vidimo neko stvar, ki je zunaj nas, in ki je povsem podobna ideji tiste barve, ki smo jo tedaj izkušali v sebi.<sup>519</sup>

Sklepali bi lahko, da določena ideja telesa, ki telesu istočasno pripíše tako geometrične kot čutne kvalitete, nastane prek neutemeljene sodbe, ki združi jasno in razločno idejo razsežnosti in občutek, ki je, kolikor je vzet sam zase, jasen in razločen. A kot pokaže nadaljevanje, se oznaka jasnosti in razločnosti na ideje geometričnih kvalitete in na občutke nanaša na dva zelo različna načina, ki izhajata iz različnega odnosa, ki ga vsaka izmed njiju vzdržuje do funkcije reprezentacije. Jasnost in razločnost občutkov je namreč zamejena na status, ki ga imajo kot modusi duha, medtem ko jasnost in razločnost izgine takoj, ko jih želimo postaviti v intencionalen odnos do teles, ki jih povzročajo. Z drugimi besedami, jasnost in razločnost občutkov izgineta, ko jim poskusimo pripisati funkcijo reprezentacije teles ali status idej.

Da bi [v občutkih] ločili jasno od nejasnega, moramo biti vseskozi kar najbolj pozorni na to, da bolečino, barvo in drugo temu podobno dojemamo jasno in razločno samo tedaj, če nanje gledamo kot na občutke ali misli. Ko pa sodimo, da so to nekakšne stvari, ki obstajajo zunaj našega duha, sploh ne moremo (raz)umeti [*intelligi*], kakšne stvari so; isto je, kot kadar kdo reče, da v kakem telesu vidi barvo ali da v kakem udu čuti [*sentire*] bolečino, kot če bi dejal, da v telesu ali udu nekaj vidi ali čuti, a kaj to je, da ne ve, tj. da ne ve, kaj vidi ali čuti.<sup>520</sup>

Vprašanje je, če je tovrstna odsotnost jasnosti in razločnosti posledica temne reprezentacije, ki je prisotna v občutkih, ali posledica popolne odsotnosti

519 *Principi filozofije*, 1. del, 66. člen, 53 (AT VIII-1:32).

520 *Principi filozofije*, 1. del, 68. člen, 55 (AT VIII-1:33).

funkcije reprezentacije v občutkih. V prvem primeru so občutki le intrinzično temne ideje, v drugem le ideje v širšem smislu, kolikor vsaka misel vsebuje formo samodojemanja in je posledično reprezentacija. Popolnoma drugi zgodbi smo priča, ko govorimo o naših dojemanjih tistega, »kar je v vidnem telesu velikost, oblika, gibanje, [...] lega, trajanje, število in podobno«. <sup>521</sup> Ne le da posedujemo jasno in razločno spoznanje idej kot modifikacij našega duha, temveč njihovih predmetov ne »moremo občutiti ali umeti drugače kot tako, kakor so ali bi vsaj lahko bili v predmetih«. <sup>522</sup> Reprezentacija je v primeru teh idej nedvomno prisotna ter jasna in razločna. Geometrične ideje teles so po Descartesu torej *a priori* predstavljajoče bitnosti in imajo zato določen odnos do narave zunaj njih postavljenega predmeta, medtem ko obstaja velika možnost, da občutke razume kot popolnoma subjektivna afektivna stanja našega duha, ki res nastanejo vsled delovanja vnanjih teles na naše čute, a se po svoji vsebini nanašajo le na duha samega in torej niso reprezentacije ali ideje. Takšno interpretacijo podkrepi 71. člen, ki poda genetičen opis pripisa čutnih kvalit et geometričnim telesom ali oblikovanja predsodkov iz otroštva. Piše, da je bil naš duh v dobi otroštva

tako tesno spojen s telesom, da ni puščal prostora drugim mislim kot onim, s katerimi je čutil tisto, kar je aficiralo telo; vendar teh misli ni povezoval z nečim, kar obstaja zunaj njega, temveč je samo čutil bolečino, kjer je telo prizadelo kaj neprijetnega, ali ugodje, ko ga je zadelo kaj prijetnega. Kjer pa telesa ni aficiralo niti izrazitejše ugodje niti izrazitejše neugodje, je dobil različne občutke – različne, pravim, pač glede na različne dele telesa, ki so bili aficirani na različne načine –, ki jim pravimo občutki okusov, vonjev, zvokov, toplote, mraza, svetlobe, barve in podobnega, kar vse ne predstavlja [*repraesentant*] ničesar, kar bi bilo zunaj mišljenja. Hkrati je duh dojemal tudi velikosti, oblike, gibanja in drugo, kar je še takšnega, vse to pa se mu ni razkrivalo kot občutki, temveč kot neke stvari ali modusi stvari, obstoječi zunaj mišljenja ali pa [takšnega] obstoja vsaj sposobni, čeprav te razlike med njimi duh tedaj še ni opazil. <sup>523</sup>

<sup>521</sup> *Principi filozofije*, 1. del, 69. člen, 55 (AT VIII-1:33).

<sup>522</sup> *Principi filozofije*, 1. del, 70. člen, 57 (AT VIII-1:34).

<sup>523</sup> *Principi filozofije*, 1. del, 71. člen, 57 (AT VIII-1:35).

Zaenkrat kaže, kot da imamo dobre razloge, da trdimo, da vsaj v *Principih filozofije* občutkov ne pojmuje kot predstavljajočih bitnosti, temveč le kot popolnoma subjektivne odzive na vnanje dražljaje. Kako od tod k naši zmoti, ki vnanjim ter celoma geometričnim telesom pripiše kvalitete, ki se nam kažejo na način tovrstnih afekcij? V skladu z Descartesovo naracijo je šlo preprosto za to, da je duh istočasno, ko je svoje telo premikal k različnim telesom, dojel tako njihove geometrične značilnosti kot različne občutke:

Vendar pa potem temu ni pripisal samo velikosti, oblik, gibanja in drugega, kar je dojemal kot stvari ali kot moduse stvari, temveč tudi okuse in vonje ter ostale [kvalitete], občutke katerih – je opazil – je v njem naredilo prav to [brezciljno obračanje telesa]. [...] Tisoč je takih predsodkov, s katerimi je duh še iz otroštva prerešetan; pozneje v otroštvu pa se ni spomnil, da jih je bil sprejel brez zadostnega preizkusa, temveč jih je, kot bi jih spoznal s čutom [*sensu*] ali bi prišli vanj od narave, privzel kot nekaj najbolj resničnega in jasnega.<sup>524</sup>

Zdi se torej, kot da je celotna intencionalnost občutkov sposojena od idej geometričnih kvalitete, kar pomeni, da občutki niso ideje v strogem pomenu besede. Da bi to bili, bi morali biti reprezentacije po svoji naravi, in ne le, kolikor smo jih na podlagi določene neutemeljene in davno pozabljene sodbe navajeni mešati z nekimi bitnostmi, ki so dejanske reprezentacije. Vsa temnost in nerazločnost naših idej v skladu z rečenim torej izhaja iz davno pozabljene sodbe, ki je zgodaj v otroštvu med seboj pomešala resnične ideje z občutki in zdaj vztraja v obliki predsodka ali navade, ki povzroči, da vsakič, ko čutimo nek vnanji predmet, temu predmetu pripišemo tako geometrične lastnosti kot intencionalno prazno vsebino naših občutkov. Kljub temu, da uniči intencionalni značaj občutkov, pa takšna koncepcija ni v protislovju s koncepcijo narave idej, ki smo jo oblikovali v prvem poglavju. Na eni strani imamo namreč jasno in razločno idejo razsežnosti, ki predstavlja vsled svoje predmetne realnosti ali logične strukture, in na drugi strani občutke, ki vzeti sami zase preprosto ne predstavljajo. Občutki kot intencionalnosti popolnoma izpraznjene bitnosti seveda po definiciji ne morejo imeti predmetne realnosti, vendar ta odsotnost v ničemer ne nasprotuje koncepciji ideje v strogem smislu, ki to opredeli kot dožemanje, ki je neposredno usmerjeno proti

524 *Principi filozofije*, 1. del, 71. člen, 59 (AT VIII-1:35–36).

vnanjim predmetom. Kot intencionalnosti izpraznjene bitnosti so občutki namreč lahko ideje le v najširšem smislu, tj. kot samodojemanja. Problem stika dveh nekonsistentnih koncepcij narave idej bi nastopil le v primeru, da bi občutki nekako imeli intencionalen značaj, ki bi jih ob odsotnosti predmetne realnosti usmeril proti določenim predmetom.

Težava je, ker se zgodi ravno to. Pravkar podan oris teorije intencionalnosti občutkov iz *Principov filozofije* je namreč nepopoln v določenih ključnih točkah, ki nam niso razvidne, če se osredotočimo le na sklepne člene prvega dela. Takšen ni le v oziru na *Meditacije*, temveč tudi v oziru na *Principe* same. Našo teorijo temnosti idej najbolj zaplete že večkrat omenjen koncept materialne lažnosti, ki ga Descartes napove med izdelavo seznama različnih vrst misli, ki ga oblikuje z namenom, da bi ideje kot subjektivno gotove reprezentacije ločil od sodb kot vira naših zmot. Tam piše, da bi mu ideje, če bi jih obravnaval le kot »kakšne moduse svojega mišljenja in jih ne bi vezal s čim drugim, [...] komajda [*vix*] mogle dati snov za zmoto«. <sup>525</sup> Kot opozori Beyssade, je raba besede »*vix*« ključna, saj prepreči, da bi zmota padla v popolno pristojnost sodbe. <sup>526</sup> Prav tako je, kot bomo videli, za obravnavo problema materialne lažnosti ključna fraza »snov za zmoto«. Koncept materialne lažnosti nato eksplicitno uvede med iskanjem ideje, izvor katere ne bi mogel biti on sam. Po vpeljavi koncepta v *Tretji meditaciji* se ta izrecno pojavi le še v *Četrthih odgovorih* in zelo na kratko v *Pogovoru z Burmanom*. V *Principih* je vsaj poimensko odsoten na vseh tistih mestih, ki obravnavajo probleme, ki so analogni tistim, v kontekstu katerih se koncept pojavi v *Tretji meditaciji*. Na vprašanje, ali odsotnost besede sovpade s konceptualno odsotnostjo, lahko odgovorimo šele, ko bomo podali svojo lastno interpretacijo materialne lažnosti. Mesto iz *Tretje meditacije* navajamo v celoti.

Kar pa se tiče idej telesnih stvari, v njih ne nastopa nič tako velikega, kar, kot se zdi, ne bi moglo izvirati iz mene samega. Če jih namreč pregledam bolj temeljito in jih raziščem tako, kakor sem včeraj preiskal idejo voska, vidim, da je le zelo malo takega, kar v njih spoznavam jasno in razločno, namreč velikost ali razsežnost po dolžini, širini in globini, obliko, ki izvira iz omejitve te razsežnosti, lego, ki jo liki zavzemajo v medsebojnem odnosu, in gibanje ali spreminjanje te lege. Dodamo lahko substanco, trajanje in število; ostalo, na primer

<sup>525</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 53 (AT VII:37).

<sup>526</sup> Beyssade, »Descartes on Material Falsity«, 8.



svetlobo, zvoke, vonj, okus, toploto in mráz ter druge otipljive lastnosti pa si zamišljam le zelo zmedeno in nejasno, tako da tudi ne vem, če so resnične ali lažne, se pravi, če so ideje, ki jih imam o njih, ideje nekih stvari ali ničesar [*sint rerum quarandam ideae, an non rerum*]. Čeprav je mogoče najti lažnost v pravem pomenu besede ali formalno lažnost samo v sodbah, kakor sem zapisal malo prej, je vendar v idejah neka druga materialna lažnost, kadar namreč nekaj predstavljajo, kakor da bi bilo stvar, čeprav to ni [*non rem tanquam rem repraesentant*]. Tako sta na primer ideji, ki ju imam o toploti in mrazu, tako malo jasni in razločni, da se iz njiju ne morem poučiti, ali je mráz zgolj pomanjkanje toplote oziroma toplota pomanjkanje mraza ali pa je tako eno kot drugo realna kvaliteta oziroma ne. Toda ideje ne morejo biti nič drugega kakor ideje stvari [*nisi tanquam rerum esse posunt*], in če je res, da mráz ne more biti nič drugega kakor pomanjkanje toplote, tedaj je idejo, ki mi predstavlja mráz kot nekaj realnega ali pozitivnega [*reale quid et positivum*], prav mogoče upravičeno označiti za lažno, in isto velja za vse ostale primere. Seveda pa ni treba, da bi tem idejam pripisal nekega povzročitelja, drugačnega od sebe. Zakaj če so lažne [*si quidem sint falsae*], se pravi, če ne predstavljajo nobenih stvari, mi je po naravni luči znano, da ne izvirajo iz ničesar, se pravi, da so v meni samo zato, ker moji naravi nekaj manjka in ker ta moja narava ni čisto popolna. Če pa so resnične [*si autem sint verae*], ne vidim razloga, zakaj bi ne mogle izvirati iz mene samega, saj mi vendar kažejo tako malo realnosti, da že te nezmatne realnosti ne morem razločevati od nestvari [*non re*].<sup>527</sup>

Če začnemo s tistim, kar je nedvomno, lahko rečemo, da je jasno, da se materialna lažnost nanaša na ideje, ki imajo za predmet čutne kvalitete, kot so barve, zvoki, toplota in podobno, ki so od Locka dalje poznane kot »sekundarne kvalitete«. Zoperstavljene so primarnim kvaliteta teles, kot sta oblika in gibanje. A tukaj se strinjanje različnih interpretov glede tega, kaj točno naj bi materialna lažnost bila, v veliki meri žal konča. Obsežnost pojava neskladja

<sup>527</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 61 (AT VII:43–44); prevod je modificiran. Prevod »non re« z »ne-obstoječe stvari« smo nadomestili z neposrečeno frazi »ne-stvari«, saj se materialna lažnost nanaša na vprašanje bistva in ne obstoja predstavljenih stvari. »Si quidem sint falsae«, ki je v slovenskem prevodu preveden z »zakaj če so neresnične«, pa smo nadomestili z »zakaj če so lažne«, da smo uskladili terminologijo.

med interpretacijami lahko razumemo že iz položaja, ki ga problem materialne lažnosti zaseda v zaporedju, ki tvori problematiko idej. Margaret Wilson, ki sicer res ni prva, ki je pisala o materialni lažnosti, a je s poglavjem v knjigi *Descartes*<sup>528</sup> v 70. letih v veliki meri sprožila porast kritičnega zanimanja za tematiko materialne lažnosti, je v svojem drugem besedilu, posvečenem materialni lažnosti, koncizno opozorila, da moramo, kolikor obravnavamo vprašanje narave idej, nujno obravnavati tudi problem intencionalnosti občutkov. Glede na to, da Descartes občutkom pogosto pravi tudi ideje, morajo različne teze o »Descartesovem splošnem stališču glede odnosa med mislijo in reprezentacijo (ali 'intencionalnostjo') in glede narave idej [...] njegovo obravnavo občutkov in strasti zares upoštevati kot določen problematičen preskusni primer.«<sup>529</sup> Glede na to, da se na polju problema narave idej sreča množstvo konfliktnih interpretacij, se ne smemo čuditi nad tem, da se število konfliktov med interpretacijami le pomnoži, ko od obravnave absolutno pogojujočega problema preidemo k pogojenemu, ki naj bi igral funkcijo preskusa rešitve pogojenega problema. Različne rešitve problema narave idej se tu soočijo s serijo novih vprašanj in posledično s serijo novih razhajanj: so materialno lažne ideje zgolj temne ideje ali dejansko zavajajoče reprezentacije, ki čutne kvalitete prikazujejo kot lastnosti teles? Mar je materialna lažnost idej pojav, ki vzdrži v izgotovljenem ter verificiranem filozofskem sistemu, ali pojav, ki izgine, kot izginejo vse različne oblike hiperboličnega dvoma, ko je sistem enkrat utemeljen? Na katere ideje se sploh nanaša termin »materialno lažne ideje«? So to ideje, katerih predmeti so občutki, ali ideje, ki so občutki? Mar materialno lažne ideje sploh predstavljajo? Če predstavljajo, mar to počnejo, ker imajo predmetno realnost, ali vsled določene prvine, ki ni odvisna od predmetne realnosti? Je koncepcija materialno lažnih idej prisotna tudi v *Principih filozofije*? Menimo, da bi lahko brez hudega pretiravanja zatrdili, da skorajda ni kombinacije različnih odgovorov na navedena vprašanja, ki ne bi na neki točki v zadnjih 70. letih izšla kot določen članek ali poglavje v knjigi, ki bi kot vsi ostali stavil na to, da je končno podal konsistentno interpretacijo mest, ki govorijo o materialni lažnosti idej. Sami se seveda ne bomo mogli dotakniti čisto vsake interpretacije posebej, saj tako ne bi nikamor prišli.<sup>530</sup> Držali pa se bomo določene logike postavljanja splošnih vprašanj, ki nam bo omogočala, da postopoma ožimo

528 Wilson, *Descartes*, 89–105.

529 Wilson, »Descartes on the Representationality of Sensation«, 70.

530 Gl. tudi Matija Jan, »Problem materialne lažnosti idej v Descartesovih *Meditacijah*«, *Filozofski vestnik* 45, št. 3 (2024), 27–52, <https://doi.org/10.3986/fv.45.3.02>.

domet naših vprašanj, vse dokler problema ne razrešimo do konca. Kot vodilo si bomo vzeli določeno frazo iz odlomka iz *Tretje meditacije*, ob kateri je mogoče ponazoriti dva glavna pristopa k problemu.

Gre za trditev, da je v idejah materialna lažnost, »kadar namreč nekaj predstavljajo, kakor da bi bilo stvar, čeprav to ni«. <sup>531</sup> Izrek je namreč mogoče razumeti na dva zelo različna načina. A še pred tem je treba poudariti, da se vprašanje nanaša na vprašanje bistva stvari in ne na vprašanje njihovega dejanskega obstoja. To je razvidno iz Descartesovega odgovora na Burmanov očitke, da ideje ne morejo biti kakorkoli lažne, saj vsa njihova zmotnost izhaja šele iz njihovega odnosa z vnanjimi stvarmi, ta pa ni v pristojnosti reprezentacije, temveč v prisotnosti sodbe. Descartes odgovori z naslednjimi besedami.

Četudi svojih idej ne navežem na nič zunaj sebe, obstaja snov za zmoto, saj se lahko motim v oziru na dejansko naravo idej. Na primer, vzamem lahko idejo barve in trdim, da je stvar ali kvaliteta; ali raje, lahko rečem, da je barva, ki jo ta ideja predstavlja, nekaj takšne vrste. Na primer, rečem lahko, da je belost kvaliteta; in četudi te ideje ne navežem na nič zunaj sebe – tudi če ne predpostavim, da je tam kakšna bela stvar –, se lahko motim v abstraktnem, kar se tiče belosti same in narave ideje, ki jo imam. <sup>532</sup>

Pojdimo sedaj k izreku. V skladu s prvim razumevanjem izreka so materialno lažne ideje pozitivno zavajajoče reprezentacije telesnih stvari, ki slednje predstavljajo, kot da bi jim pripadale lastnosti, ki jih v skladu s svojo razsežno naravo ne morejo posedovati. V skladu z drugim branjem pa je pomen fraze za razumevanje problema materialne lažnosti nekje med tem, da je za bralca preprosto zavajajoča, in tem, da na neposrečen način nakaže, da so materialno lažne ideje le izjemno nejasne in nerazločne reprezentacije, iz katerih se »ne morem podučiti« <sup>533</sup> o naravi stvari, ki jih te ideje predstavljajo. Medtem ko v skladu s prvim branjem materialno lažne ideje geometrična telesa predstavljajo, kot da jim pripadajo barve in ostale čutne lastnosti, gre v skladu z drugim branjem problema preprosto za to, da je iz ideje nemogoče razbrati, kaj točno je narava tistega, kar naj bi naš občutek barve predstavljal v svojem predmetu. V prvi obliki branja

<sup>531</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 61 (AT VII:43).

<sup>532</sup> *Pogovor z Burmanom* (AT V:152).

<sup>533</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 61 (AT VII:44).

predstavljanje nestvari kot stvari in nejasnost idej v razlagi materialne lažnosti pogosto prevzameta vlogi dveh različnih nujnih pogojev materialne lažnosti idej. Odlomek iz *Tretje meditacije* na primer vzbuja vtis, da je nejasnost reprezentacije zgolj nujni, ne pa zadostni pogoj materialne lažnosti. Ta nastopi šele, ko določena temna ideja nestvar (*non res*) ali pomanjkanje predstavi kot stvar ali pozitivno bitnost (*res, reale quid et positivum*). Kako bi si lahko drugače razložili naslednji Descartesov zapis: »Ideje ne morejo biti nič drugega kakor ideje stvari, in če je res, da mraz ne more biti nič drugega kakor pomanjkanje toplote, tedaj je idejo, ki mi predstavlja mraz kot nekaj realnega ali pozitivnega, prav mogoče upravičeno označiti za lažno«. <sup>534</sup> Prav tako za materialno lažne ideje poimenuje le tiste ideje, ki »ne predstavljajo nobene stvari«, <sup>535</sup> medtem ko tiste, ki nekaj predstavljajo ali zares predstavljajo stvari, imenuje resnične. V skladu s takšno koncepcijo niso vse temne in nerazločne ideje nujno materialno lažne, a so vse materialno lažne ideje temne in nerazločne. Treba je določiti, katera izmed naših temnih idej predstavlja stvari kot stvari in je torej materialno resnična navkljub svoji temnosti, in katera predstavlja nestvari kot stvari in je torej lažna. Težava je, ker je to nemogoče, saj si »zvoke, vonj, okus, toploto in mraz ter druge otipljive lastnosti [...] zamišljam le zelo zmedeno in nejasno, tako da tudi ne vem, če so resnične ali lažne, se pravi, če so ideje, ki jih imam o njih, ideje nekih stvari ali ničesar«. <sup>536</sup> Opreti se ne moremo niti na to, da so določene ideje postavljene v nasprotje z druga drugo, saj sta na primer »ideji, ki ju imam o toploti in mrazu, tako malo jasni in razločni, da se iz njiju ne morem poučiti, ali je mraz zgolj pomanjkanje toplote oziroma toplota pomanjkanje mraza, ali pa je tako eno kot drugo realna kvaliteta oziroma ne«. <sup>537</sup> Zaradi nejasnosti teh idej je torej nemogoče razbrati, ali so materialno lažne ali resnične, ali predstavljajo nestvari kot stvari ali stvari kot stvari. Tovrstne interpretacije materialne lažnosti sicer običajno sklenejo, da so vse nejasne ideje čutnih kvalitet tudi nedvomno materialno lažne. Opozicija med mrazom in toploto ni le neuporabna, temveč zavajajoča, saj Descartes vse dejanske in pozitivne lastnosti teles zvede na kvantitativne lastnosti oblike in gibanja, čutne lastnosti, ki naj bi jih občutki predstavljali kot lastnosti teles, pa so bistveno kvalitativne. Vse ideje čutnih kvalitet zato izpolnjujejo oba pogoja: so zmedene in predstavljajo nekaj, kar ni stvar, kot da to je.

534 *Meditacije*, 3. meditacija, 61 (AT VII:44).

535 *Meditacije*, 3. meditacija, 61 (AT VII:44).

536 *Meditacije*, 3. meditacija, 61 (AT VII:43–44).

537 *Meditacije*, 3. meditacija, 61 (AT VII:44).

Vendar ni tako gotovo, kot se zdi, da je za materialno lažnost ideje nujno, da ni le temna, temveč da pozitivno zavaja o naravi stvari. Formulacija teorije materialne lažnosti v *Tretji meditaciji* je bila deležna ostre Arnauldove kritike. Ta je Descartesu očital, da nekaj predstavlja pozitivno stvar, enostavno ne more biti ideja pomanjkanja: »Nasprotno, če je mraz le pomanjkanje, ne bo mogla biti dana nobena ideja mraza, ki bi mi ga predstavljala kot pozitivno stvar; avtor je torej zamešal sodbo z idejo.«<sup>538</sup> Arnauld je svojo kritiko utemeljil na Descartesovi definiciji predmetne realnosti kot bitnosti stvari same, kolikor je predmetno v umu:

Kaj je namreč ideja mraza? Mraz sam, kolikor je predmetno v umu. Toda, če je mraz le pomanjkanje, ne more biti predmetno v umu preko ideje, katere predmetna bit je pozitivno bitje. Če je mraz le pomanjkanje, torej njegove pozitivne ideje nikoli ne bo moglo biti in potemtakem tudi ne ideje, ki je materialno lažna.<sup>539</sup>

Descartes v odgovoru trdi, da ima Arnauld z zornega kota, s katerega sam motri ideje, res prav, a da ta zorni kot ni edini. Na ideje je namreč mogoče gledati formalno ali materialno. Piše, da so ideje »nekakšne forme in niso zgrajene iz materije, zato jih vsakič, kadar jih motrimo skozi prizmo tega, da nekaj predstavljajo, obravnavamo ne 'materialno', temveč 'formalno'«.<sup>540</sup> Materialno pa jih obravnavamo, če jih ne opazujemo »skozi prizmo tega, da predstavljajo to ali ono, ampak le, kolikor so neko umsko delovanje, [...] vendar v tem primeru ne bi na nikakršen način zadevale resničnosti ali napačnosti predmetov«.<sup>541</sup> Arnauld »ideje motri le [vero] s formalnega vidika ter trdi, da v njih ni nikakršne lažnosti«.<sup>542</sup> Descartes potrdi, da ima Arnauld vsaj s tega zornega kota prav, ko je trdil, da pozitivna ideja mraza ne more predstavljati pomanjkanja, a obenem pristavi, da ideje niso materialno lažne s formalnega vidika, temveč kolikor »presoji ponudijo snov za zмотo«.<sup>543</sup> Tako ponovno naletimo na formulo, s katero je v *Tretji meditaciji* napovedal uvedbo koncepta, ko je trdil, da mu ideje, kolikor bi jih obravnaval kot »kakšne moduse svojega

538 *Meditacije*, 4. ugovori, 196 (AT VII:206).

539 *Meditacije*, 4. ugovori, 196 (AT VII:206).

540 *Meditacije*, 4. odgovori, 213 (AT VII:232).

541 *Meditacije*, 4. odgovori, 213 (AT VII:232).

542 *Meditacije*, 4. odgovori, 213 (AT VII:231).

543 *Meditacije*, 4. odgovori, 213 (AT VII:231).

mišljenja in jih ne bi vezal s čim drugim, [...] komajda mogle dati snov za zmoto«. <sup>544</sup> Zdi pa se, da to ni odvisno od ontologije predmetov, ki jih predstavljajo ideja, temveč od ideje same in njene notranje temnosti.

Najsi se izkaže, da je mraz pozitivna stvar ali pomanjkanje, o njem ne bom imel drugačne ideje, ampak v meni ostaja ista ideja, ki sem jo vselej imel; in ta je tista, za katero pravim, da mi nudi snov za zmoto, če je mraz v resnici pomanjkanje in nima toliko realnosti kakor toplota; zakaj če obe ideji, idejo mraza in toplote, obravnavam takšni, kakršni sem ju dobil iz čutov, ne morem opaziti, da mi ena kaže več realnosti kakor druga. <sup>545</sup>

V Descartesovih besedilih, gotovo vsaj v odgovorih Arnauld, tako najdemo razloge v prid teze, da za materialno lažnost idej zadošča njihova temnost, ki je nekaterim idejam lastna na intrinzičen način ter drugim vsled njihove pomešanosti z drugimi idejami. Medtem ko je prvo razumevanje materialne lažnosti vsled tega, da predpostavlja nastop pozitivno zavajajoče reprezentacije bistva predstavljene stvari, neločljivo povezano z ontologijo predmetov idej, je drugo fenomenološko in v celoti zamejeno na tisto, kar lahko na način introspekcije o predmetih idej razberemo iz idej samih. Kaufman je omenjena pristopa k problemu poimenoval metafizični in epistemološki pristop. <sup>546</sup> Kot med obravnavo jasnih in razločnih idej bomo tudi tu besedo »epistemološki« rajše nadomestili z besedo »fenomenološki«, saj nas zanima predvsem, kako se ideje kažejo naši zavesti in ne vprašanje njihove veljavnosti. Poudariti pa je treba, da tudi če se na koncu izkaže, da materialno lažnost definira predvsem fenomenološka temnost ideje, od tod ne sledi, da je ni treba umestiti v ontologijo ideje. Kakršnakoli že bo oblika odgovora na psihološko vprašanje, se obravnava ontologije idej ne bomo mogli ogniti, ker je naš predmet konsistentnost Descartesove teorije idej. Brez težave lahko namreč najdemo tako metafizične kot fenomenološke oblike odgovora na pričujoči problem, ki trdijo, da materialno lažne ideje posedujejo predmetno realnost, kot tudi take, ki trdijo, da je ne in da posledično predstavljajo na drugačne načine. S koncepcijo narave idej, ki smo jo razkrili iz Descartesovih besedil, pa bo skladna le tista koncepcija

<sup>544</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 53 (AT VII:37).

<sup>545</sup> *Meditacije*, 4. odgovori, 213 (AT VII:232–33).

<sup>546</sup> Kaufman, »Descartes on Objective Reality of Materially False Ideas«, 396.

materialne lažnosti, ki bo v primeru, da bo zatrdila, da občutki predstavljajo, njihovo intencionalnost utemeljila le s prisotnostjo predmetne realnosti. Da bomo razkrili, kakšno ontologijo idej predpostavlja teorija materialne lažnosti idej, pa bo treba natančno določiti, na kaj meri Descartes, ko govori o materialni in formalni obravnavi idej. Mar se opozicija prekriva z diado formalne in predmetne realnosti ali ne? Mar se tako imenovana snov za zmotne sodbe v problemu materialne lažnosti navezuje na formalni ali materialni vidik ideje ali na oba na svoj specifičen način? Našteli smo le določene splošne probleme ter Descartesove in Arnauldove izjave, ki smo jim priča, saj bi bilo brez njih zelo težko pristopiti k različnim interpretacijam. Ostalo bomo navedli sproti.

### 3.2.2.2 *Občutki kot materialno lažne ideje*

Da zares začnemo z obravnavo problema, najprej zastavimo najbolj osnovno vprašanje o materialno lažnih idejah: o katerih idejah govori Descartes, ko govori o idejah svetlobe, zvokov, barv in podobnega? Ker jim pravi zmedene in nejasne ideje telesnih stvari, gre nedvomno za ideje, ki igrajo neko vlogo v čutnem dojetanju ali čutu (*sensus*). Če želimo pravilno določiti, o katerih idejah govori Descartes, moramo torej pogledati, kakšne vrste idej nastopijo v procesu čutnega dojetanja in nato med njimi izbrati pravo. Obrniti se moramo k *Šestim odgovorom*, kjer je čutno dojetanje opisano kot trostopenjski mehanizem.

K prvi spada le tisto, po čemer je telesni organ neposredno aficiran od zunanjih predmetov in kar ne more biti nič drugega kakor gibanje delcev tega organa ter sprememba oblike in položaja, ki izhaja iz tega gibanja. Druga stopnja vsebuje vse tisto, kar neposredno rezultira v duhu, ker je združen s tako aficiranim telesnim organom, in takšna so dojetanja [*perceptiones*] bolečine, ščegetanja, žeje, lakote, barv, zvoka, okusa, vonja, barve, mraza in podobnih stvari, za katere je bilo v šesti meditaciji rečeno, da nastanejo iz združitve in tako rekoč pomešanosti duha s telesom. Tretja stopnja pa zajema vse tiste sodbe, ki smo se jih že v mladih letih navadili o zunaj nas ležečih stvareh delati, potem ko jim povod za to ponudijo gibanja telesnega organa.<sup>547</sup>

<sup>547</sup> *Meditacije*, 6. odgovori, 337 (AT VII:436–37); prevod je modificiran. Namesto z »zaznave«, »*perceptiones*« prevajamo z »dojetanja«. Tega se držimo tudi v naslednjih citatih.

Jasno je, da prva stopnja za naš problem ni pomembna, saj v celoti pripada telesu. Preostaneta nam torej druga, v katero spadajo čutna dojetanja, in tretja stopnja, ki vsebuje »vse tiste sodbe, ki smo se jih že v mladih letih navadili o zunaj nas ležečih stvareh delati«. <sup>548</sup> Medtem ko druga stopnja »obsega golo dojetanje barve ali od palice odbite svetlobe, ki nastane zato, ker je duh tako blizko združen z možgani, da ga aficirajo gibanja, ki se dogajajo v njih«, <sup>549</sup> pa se tretja stopnja popolnoma prekriva s predsodki iz otroštva, ki jih Descartes v *Principih filozofije* navaja kot razlog nerazločnosti naših občutkov. Sem namreč spadajo sodbe, kot je, »da iz tega občutka barve, ki me aficira, presodim, da je palica, ki leži zunaj mene, obarvana«. <sup>550</sup> Prav tako, da »iz njene razsežnosti, omejenosti in odnosa njenega položaja z deli možganov sklepam o velikosti in obliki te palice ter o razdalji, ki me loči od nje«. <sup>551</sup> Kar ni zapisano, je, da bi bile med sodbami, ki tvorijo tretjo stopnjo čuta, sodbe o združenju našega duha z določenim telesom, o obstoju zunanjih teles in o določenih razlikah med njimi. To troje namreč pripada drugi stopnji čuta, ki je ne tvorijo sodbe, temveč dojetanja, in je edina oblika mišljenja, ki pripada čutu v strogem pomenu besede. To potrdi *Šesta meditacija*, ki ta čut opredeli kot našo naravo v ožjem pomenu, »kot nekaj, sestavljeno iz duha in telesa«, <sup>552</sup> in trdi, da nas narava uči,

da imam telo, ki mu gre slabo, kadar čutim bolečino, ki potrebuje hrane ali pijače, kadar trpim lakoto ali žejo in podobno [...], da pri svojem telesu nisem navzoč kakor mornar na ladji, temveč da sem z njim, kar se da tesno združen, tako rekoč pomešan z njim, tako da sestavljam z njim neko enotnost [...], da obstajajo okoli mojega telesa razna druga telesa, med katerimi moram nekatera skušati doseči, drugim se izogibati. Iz tega, da čutim zelo različne barve, zvoke, vonjave, okuse, toploto, trdoto in podobno, pravilno sklepam, da so v telesih, iz katerih prihajajo, neke tem čutnim dojetanjem [*sensuum perceptiones*] ustrezne, čeprav ne podobne lastnosti. <sup>553</sup>

<sup>548</sup> *Meditacije*, 6. odgovori, 337 (AT VII:436–37).

<sup>549</sup> *Meditacije*, 6. odgovori, 337 (AT VII:436–37).

<sup>550</sup> *Meditacije*, 6. odgovori, 337–38 (AT VII:437)

<sup>551</sup> *Meditacije*, 6. odgovori, 337–38 (AT VII:437)

<sup>552</sup> *Meditacije*, 6. meditacija, 107 (AT VII:82).

<sup>553</sup> *Meditacije*, 6. meditacija, 105 (AT VII:80–81).



Tudi tu, tako kot v *Šestih odgovorih* in nato v *Principih filozofije*, zmote, kot je pripis čutnih kvalitiet geometričnim telesom, ne pripadajo čutu v ožjem pomenu besede, temveč določeni dejavnosti volje. Descartes resnične nauke narave razmeji od tistega, kar se »zdi, da me tako uči narava«, a v resnici »nisem dobil od nje, temveč po neki navadi, da nepremišljeno sodim«. <sup>554</sup> Kot primere tega navede sodbe,

da je ves prostor, v katerem ni ničesar, kar bi zganilo moje čute, prazen; ali da je na primer v toplem telesu nekaj, kar je čisto podobno ideji toplote, ki je v meni; da je v belem ali zelenem telesu taista belina ali zelenost, ki jo čuti, v grenkem ali sladkem telesu isti okus in podobno; da so zvezde in stolpi in kakršnikoli oddaljeni predmeti samo tako veliki in take oblike, kakršni se kažejo mojim čutom, in podobno. <sup>555</sup>

Tretja stopnja čuta tako v resnici pripada umu in različne sodbe, ki jo tvorijo, čutu pripišemo le zato, ker »zaradi navade tako hitro sklepamo in presojamo, ali bolje, se ne spominjamo sodb, ki smo jih nekoč napravili po podobnih stvareh, da teh delovanj ne ločimo od enostavnega čutnega dojetanja [*sensus perceptione*]«. <sup>556</sup> Zmota je lahko prisotna le v tretji stopnji, saj v prvi in drugi stopnji čutenja »ne more biti nobene lažnosti [*falsitas*]«. <sup>557</sup> Ker vsak od nas o bistvih teles zunaj nas sklepa na podlagi občutkov, Descartes o sebi ugotavlja, da je

navajen sprevrčati naravi red; kajti čutna dojetanja [*sensuum perceptionibus*] so mi pravzaprav po naravi dana samo zato, da bi opozorila duha, kaj je za celoto, katere del je duh, ugodno ali neugodno, in toliko so dojetanja dovolj jasna in razločna, uporabljam jih kot neka zanesljiva sredstva za neposredno ugotavljanje, kaj je bistvo teles zunaj mene, o katerem mi pa vendar sporočajo le nekaj zelo temnega in zmedenega. <sup>558</sup>

554 *Meditacije*, 6. meditacija, 105 (AT VII: 82).

555 *Meditacije*, 6. meditacija, 105–7 (AT VII:82).

556 *Meditacije*, 6. odgovori, 338 (AT VII:438).

557 *Meditacije*, 6. odgovori, 338 (AT VII:438); prevod je modificiran.

558 *Meditacije*, 6. meditacija, 107 (AT VII:83).

V primeru, da bi se materialno lažne ideje nahajale na tretji stopnji in tako implicirale sprevračanje naravnega reda, bi se njihov mehanizem popolnoma skladal s teorijo nastanka in reprodukcije predsodkov iz otroštva, ki jo najdemo na koncu prvega dela *Principov filozofije*. Materialno lažne ideje bi bile tako določene umske ideje, ki na podlagi pozabljene in nato spregledane sodbe iz otroštva med seboj znova in znova v eno samo protislovno tvorbo združijo občutke z idejo razsežnosti in tako sprevrnejo red od Boga danih spoznavnih sposobnosti. Takšno rešitev problema materialne lažnosti na primer zagovarja Richard W. Field, ki materialno lažne ideje takoj opredeli kot tiste ideje, ki »predstavljajo različne čutne kvalitete kot moduse teh [telesnih] stvari«. <sup>559</sup> Sam obenem jasno formulira svojo podporo tezi, da temnost idej ni zadostni pogoj materialne lažnosti, saj drugače težko razložimo, zakaj bi Descartes trdil, da je neka ideja materialno lažna, ko predstavlja nekaj, kar ni stvar kot stvar. <sup>560</sup> Field poudari, da Descartes tudi v odgovorih Arnauld trdi, da je zmedena ideja mraza »tista, za katero pravim, da mi nudi snov za zmoto, če je mraz v resnici [*si verum sit*] pomanjkanje in nima toliko realnosti kakor toplota«. <sup>561</sup> Da je ideja materialno lažna, mora nekaj predstavljati, kot da lahko biva, čeprav v resnici ne more. Na primer čutne kvalitete kot moduse razsežne substance. Tudi sam se odloča med tem, ali naj bi bila ideja, ki je odgovorna za takšno zmoto, občutek, ki spada v drugo stopnjo čuta, ali določena umska ideja, ki nastane kot posledica predsodkov iz otroštva. Sam se odloči za drugo izbiro in trdi, da je materialno lažna ideja »ideja uma, ki predstavlja občutek kot možen telesni modus«. <sup>562</sup> Materialno lažne ideje torej niso občutki, temveč himerične ideje občutkov, v katerih so na predmeten način istočasno prisotni občutki in razsežnost. Kot je običajno za interpretacije materialne lažnosti, ki materialno lažne ideje opredelijo kot določene ideje uma, tudi Field kot glavni razlog svoje izbire poda tezo, da občutki po Descartesu niso reprezentacije. <sup>563</sup> Ker niso reprezentacije, niso zmožni lažnive reprezentacije bistev stvari. Kot dokaza takšne

559 Field, »Descartes on Material Falsity of Ideas«, 312.

560 Field, 316. S tem oporeka članku Normana J. Wellsa, »Material Falsity in Descartes, Arnauld, and Suárez«, *Journal of the History of Philosophy* 22, št. 1 (1984): 25–50, <https://doi.org/10.1353/hph.1984.0010>.

561 *Meditacije*, 4. odgovori, 213 (AT VII:232).

562 Field, »Descartes on Material Falsity of Ideas«, 329.

563 Alan Nelson na podoben način vztrajno zagovarja, da so naši občutki popolnoma jasni in različni, kolikor jih pojmuje kot moduse mišljenja in zato kot edino obliko materialne lažnosti predlaga pomešanje različnih jasnih in razločnih idej. V primeru, da bi priznal, da so lahko občutki intrinzično nejasni, bi njegova argumentacija padla. Gl. Alan Nelson, »Descartes's Ontology of Thought«, *Topoi* 16, št. 2 (1997): 167–71, <https://doi.org/10.1023/A:1005864116032>.

odsotnosti reprezentacije navede obravnavano mesto iz *Šestih odgovorov* ter primer spoznanja voska iz *Druge meditacije*. Težava z dotičnima primeroma je, da v resnici noben od njiju ne dokaže, da občutki niso reprezentacije.

Descartes nikjer med obravnavo treh stopenj čuta namreč ne zapiše, da občutki, ki tvorijo drugo stopnjo čutenja, ne predstavljajo. Trdi le, da sodbe, ki geometrično ustrojenim vnanjim telesom pripišejo čutne kvalitete in določijo njihovo velikost, obliko in položaj, pripadajo tretji stopnji čuta. Med sodbami, ki sledijo iz tretje stopnje, obenem ne omenja sodb o obstoju in različnosti vnanjih teles, saj je spoznanje obstoja in različnosti vnanjih teles v pristojnosti čutnih dojemanj, ki tvorijo drugo stopnjo čuta. O teh dojemanjih v *Šesti meditaciji* piše, da jih napak uporabljamo »kot neka zanesljiva sredstva za neposredno ugotavljanje, kaj je bistvo teles zunaj mene, o katerem mi pa vendar sporočajo le nekaj zelo temnega in zmedenega«. <sup>564</sup> Ker lahko ideje sporočajo le, kolikor so reprezentacije, Descartes trdi le, da so naše sodbe zgrešene, ker sodimo na podlagi čutnih dojemanj bistev teles zunaj nas, ki slednjih ne predstavljajo jasno in razločno, ne pa da čutna dojemanja nikakor ne predstavljajo bistev teles zunaj nas. Problem občutkov torej ni v tem, da ne bi predstavljala, temveč da predstavljajo izjemno zmedeno in temno. Nič manj problematičen ni argument proti intencionalnosti občutkov, ki temelji na *Drugi meditaciji*. Tam Descartes trdi le, da voska s čutenjem različnih oblik, ki jih prevzame, ko ga približamo ognju, in s predstavljanjem vseh možnih oblik, ki bi jih lahko prevzel v prihodnosti, ne dojamemo kot ene skozi čas in spremembe svojih naključnih lastnosti identične stvari. Ker je za dojetje neke stvari ključno, da jo dojemamo kot identično, lahko Descartes trdi, da vosek dojamemo samo z duhom, <sup>565</sup> ki ga je pred tem izenačil z umom. <sup>566</sup> A v tem ponovno težko razberemo zanikanje intencionalnosti občutkov. Zadnji argument proti Fieldovi argumentaciji najdemo v tem, da Descartes z idejami sekundarnih kvalitete običajno označi kar občutke same. V *Tretji meditaciji* na primer uporabi besedno zvezo »ta občutek ali ideja toplote«. <sup>567</sup> Ko govori o materialni lažnosti, se torej nanaša na ideje kot občutke in ne na ideje občutkov.

Mar to pomeni, da je Fieldova interpretacija preprosto napačna? Ne. Med materialno lažne ideje lahko namreč na nek način štejemo tudi ideje, ki jih

<sup>564</sup> *Meditacije*, 6. meditacija, 107 (AT VII:83).

<sup>565</sup> *Meditacije*, 2. meditacija, 47 (AT VII:31).

<sup>566</sup> *Meditacije*, 2. meditacija, 43 (AT VII:27).

<sup>567</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 55 (AT VII:38). O enačenju občutkov z idejami gl. tudi *Svet*, 1. pogl. (AT XI:3); *Dioptrika*, 1. razprava (AT VI:85); *Principi filozofije*, 1. del, 66. člen, 53 (AT VIII-1:32).

je kot materialno lažne ideje opredelil sam. Potem ko Arnauld večkrat zatrdi, da pozitivna ideja ne more predstavljati pomanjkanja, temveč kvečjemu pozitivno stvar, od koder sledi, da ne more biti materialno lažna, temveč kvečjemu pomešana z drugo idejo, doda, da iz tega razloga »za idejo Boga ne smemo reči tega, da je materialno lažna, čeprav bi jo kdo lahko prenesel na kako stvar, ki ni Bog, kakor so to storili malikovalci«. <sup>568</sup> Descartes odgovori, da kar »zadeva zmedene ideje bogov, ki so si jih namislili malikovalci, ne vid[i], zakaj ne bi mogli imenovati materialno lažne tudi te, kolikor pač nudijo snov njihovim napačnim sodbam«. <sup>569</sup> Problem Fieldove interpretacije tako ni bil v tem, da je govoril o idejah, ki ne bi bile materialno lažne, temveč da je govoril o materialno lažnih idejah, ki niso tiste materialno lažne ideje, o katerih v *Tretji meditaciji* piše Descartes. Kljub temu, da bi za idejo telesnega boga, ki jo izoblikujejo malikovalci, lahko rekli, da predstavlja nekaj, kar ne more obstajati, kot nekaj, kar lahko obstaja, pa moramo biti vseeno skeptični glede interpretacij materialne lažnosti, ki bodo trdile, da je bistvo materialne lažnosti občutkov v tem, da predstavljajo stvari kot obarvane in podobno. Videli smo namreč, da pripis čutnih lastnosti telesom nastane šele na tretji stopnji čuta, medtem ko Descartes tako v *Tretji meditaciji* kot v *Četrteh ugovorih* govori primarno o materialni lažnosti občutkov in slednjo ločuje od lažnih sodb, ki tvorijo tretjo stopnjo čuta. Občo formulo predstavljanja nestvari kot stvari bomo kljub temu zaenkrat pustili ob strani, saj smo zavrnilo le specifičen poskus interpretacije, ki si je za svoj princip postavila dotično formulacijo, ne pa tega principa samega. Relevance fraz, kot je »*si verum sit*«, ne moremo preprosto spregledati, ne da bi ob tem ponudili razlago.

### 3.2.2.3 Različne oblike reprezentacije – metafizični pristop

Najbolj znano interpretacijo materialne lažnosti, ki je kot materialno lažne ideje opredelila občutke in ne zmedene ideje uma, najdemo v delih Wilsonove. Kolikor se z njeno tezo na koncu ne bomo mogli strinjati, sta njeni besedili iz dveh razlogov še danes izjemno prikladni vodili za razlago problema. Prvi je, da lepo nakažeta možna mesta nekonsistentnosti v Descartesovih besedilih, s katerimi se mora nujno soočiti vsaka interpretacija. Tako vsaj v knjigi *Descartes* med seboj popolnoma loči teze o intencionalnosti občutkov in materialne lažnosti, ki jih najdemo v *Tretji meditaciji*, odgovorih Arnauldu in nato v

<sup>568</sup> *Meditacije*, 4. ugovori, 196 (AT VII:207).

<sup>569</sup> *Meditacije*, 4. odgovori, 214 (AT VII:233).

*Principih filozofije*. V kasnejšem članku »Descartes on the Representationality of Sensation« trdi, da Descartesova stališča vseeno niso tako nekonsistentna, kot je sprva mislila, saj model materialne lažnosti, ki ga je prej pripisala le *Tretji meditaciji*, tu pripíše tudi *Četrtim odgovorom* in *Principom*. Tukaj pridemo do drugega razloga: ta model vsebuje tezo, da ideje v Descartesovem sistemu predstavljajo na več različnih načinov. Ko pravimo, da predstavljajo na več različnih načinov, s tem ne mislimo na to, da nekatere ideje svoje predmete predstavljajo jasno in razločno ter druge temno in nerazločno, temveč da je določena oblika predstavljanja v domeni predmetne realnosti, druga pa v domeni delovanja, ki lahko tudi popolnoma ločeno od predmetne realnosti predstavlja določene predmete. Wilsonova namreč trdi, da občutki predstavljajo, kljub temu da nimajo predmetne realnosti. Z drugimi besedami: tako kot so nas različne formulacije predmetne teorije ideje soočile z možnostjo predmetne realnosti *stricto sensu*, nas sama sooči s problemom delovanja dojemanja *stricto sensu*, tj. delovanja, ki predstavlja, kljub temu da predmetne realnosti ne vsebuje kot svoje napotujoče strukture.

V knjigi *Descartes* na podlagi Descartesove trditve, da so materialno lažne ideje tiste, ki predstavljajo nestvari kot stvari, Wilsonova trdi, da gre pri materialni lažnosti za koncept, ki naj »bi pojasnil, zakaj zmotno vztrajamo v sprejemanju svetovnega nazora zdravorazumskega empirizma«, ki telesa v nasprotju s popolnoma geometričnim ustrojem materije slika kot nosilce čutnih lastnosti.<sup>570</sup> Občutki naj bi torej dejansko predstavljali nekaj, kar ne more bivati (nestvar), kot da bi lahko bivalo (stvar, bistvo). Vse, kar lahko biva, pa je nekaj pozitivnega. Materialno lažne ideje imajo zato dve lastnosti. Descartes piše, da si barve in podobne kvalitete »zamišljam le zelo zmedeno in nejasno, tako da tudi ne vem, če so resnične ali lažne, se pravi, če so ideje, ki jih imam o njih, ideje nekih stvari ali ničesar«. <sup>571</sup> Kljub temu pa se čisto vse ideje čutnih kvalitet kažejo, kot da dejansko predstavljajo stvari, kar Wilsonova imenuje njihov »predstavljajoči značaj«. <sup>572</sup> Tega razbere iz Descartesovega trditve, da

ideje ne morejo biti nič drugega kakor ideje stvari, in če je res, da mráz ne more biti nič drugega kakor pomanjkanje toplote, tedaj je idejo, ki mi predstavlja mráz kot nekaj realnega ali pozitivnega

---

<sup>570</sup> Wilson, *Descartes*, 92.

<sup>571</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 61 (AT VII:43).

<sup>572</sup> Wilson, *Descartes*, 90

[*reale quid et positivum*], prav mogoče upravičeno označiti za lažno, in isto velja za vse ostale primere.<sup>573</sup>

Kot opozorita Wilsonova in Beyssade, nas opozicija med realno in pozitivno stvarjo ter pomanjkanjem ali nestvarjo v kombinaciji z opozicijo med toploto in mrazom ne bi smela zavesti v koncepcijo materialne lažnosti, po kateri je ideja toplote materialno resnična, ker kot pozitivno predstavlja pozitivno kvaliteto, medtem ko je ideja mraza materialno lažna, ker kot pozitivno predstavlja pomanjkanje.<sup>574</sup> Descartes namreč ne piše le, da ideja mraza predstavlja mraz kot nekaj pozitivnega, pa je morda materialno lažna, ker je mraz morda v resnici pomanjkanje, temveč da je tako pri ideji mraza kot pri ideji toplote nemogoče razbrati ali predstavljata stvari, ki bi kot pozitivni bitnosti lahko bivali, kljub temu da se obe kažeta kot taki. Nazadnje pa v skladu z Descartesovo mehanicistično koncepcijo materialnega sveta ne mraz ne toplota nista nekaj realnega in pozitivnega, saj lahko v materialni naravi obstajajo le geometrične stvari in njihova gibanja, ki so, kolikor obstajajo, nujno pozitivna. Celo mirovanje je neka pozitivna kvaliteta.<sup>575</sup> Na tej točki bi lahko trdili, da je predmetna realnost občutka le temna in zmedena in da zato ne vemo natanko, kaj je stvar, ki jo občutek predstavlja. Posledično pa ne bi bilo potrebno uvesti razcepa med predmetno realnostjo in predstavljačim značajem.

Vendar Descartes stvari zaplete, ker postavi, da mu je, če so ideje »lažne, se pravi, če ne predstavljajo nobenih stvari, [...] po naravni luči znano, da [materialno lažne ideje] ne izvirajo iz ničesar [*a nihilo procedere*], se pravi, da so v [njem] samo zato, ker [njegovi] naravi nekaj manjka in ker ta [njegova] narava ni čisto popolna«. <sup>576</sup> Od tod, da materialno lažne ideje ne predstavljajo ničesar in izvirajo iz nič, Wilsonova izpelje, da občutki nimajo predmetne realnosti. Sama se sicer vpraša, zakaj bi Descartes sploh moral trditi, »da mora ideja mraza [...], če je materialno lažna, priti iz nič ali iz določene 'pomanjkljivosti v njegovi naravi'«, <sup>577</sup> ko bi lahko rekel le, »da 'nerazločnost' teh idej sledi iz določene nepopolnosti v njegovi naravi in da te ideje 'vsled' svoje nerazločnosti ne morejo služiti kot trdni temelji za sklepe o naravi sveta«. <sup>578</sup> Tako bi ohranil

573 *Meditacije*, 3. meditacija, 61 (AT VII:43).

574 Beyssade, »Descartes on Material Falsity«, 9–10; Wilson, *Descartes*, 96.

575 *Svet*, 7. pogl. (AT XI:40).

576 *Meditacije*, 3. meditacija, 61 (AT VII:43).

577 Wilson, *Descartes*, 100.

578 Wilson.

njihovo predmetno realnost, medtem ko jo mora, če trdi, da iz nič ne izvira nerazločnost idej, temveč kar same materialno lažne ideje, nujno zanikati. A to navede le kot pomislek. Sama bo do konca zagovarjala tezo, da občutki nimajo predmetne realnosti. V nasprotnem primeru bi predmetna realnost nastala iz nič, to pa bi bilo, kot Descartesa opozori Arnauld, »v neskladju z njegovimi načeli«. <sup>579</sup> Ker *Tretjo meditacijo* bere, kot da bi Descartes trdil, da so materialno lažne ideje pozitivne ali da imajo predmetno realnost, vpraša:

Kakšen je, poleg tega, vzrok tega pozitivnega predmetnega bitja, za katerega trdite, da povzroča, da je tista ideja materialno napačna? »Jaz«, odgovarjate, »kolikor izviram iz nič [a nihil sum]«. Torej predmetna pozitivna bit neke ideje lahko pride iz nič, to pa omaja osrednje temelje imenitnega gospoda.<sup>580</sup>

Načela ali temelji, o katerih govori Arnauld, se nanašajo na aksiom vzročnosti, po katerem lahko nekaj nastane le iz določenega vzroka, ki ima to realnost v sebi, bodisi formalno ali eminentno. Če bi imele materialno lažne ideje predmetno realnost in bi izhajale iz nič, bi bil ta aksiom prekršen in posledično neveljaven. Ker je po Wilsonovi nimajo, moramo predmetno realnost ločiti od predstavljaljočega značaja idej. Materialna lažnost je torej v skladu z njenim branjem v tem, da nas ideje zaradi svojega predstavljaljočega značaja zavajajo glede tega, da predmetno vsebujejo neko realnost in posledično predstavljajo neko stvar. To povzroči probleme v zvezi z dokazom Boga, kajti če nas lahko ideje zavajajo glede prisotnosti končne predmetne realnosti, nas lahko zavajajo tudi glede prisotnosti neskončne predmetne realnosti.

A za nas same je nevarneje, da takšna koncepcija občutkov predstavljaljoči značaj idej loči od njihove predmetne realnosti in s tem uvede ontološko različne oblike reprezentacije, s problemom katerih smo se prvič srečali med obravnavo kvantitativnega pogleda na predmetno realnost. Tako kot ima lažnivi videz prisotnosti predmetne realnosti, ki ga Wilsonova postulira v primeru občutkov, posledice za veridnični status predmetne realnosti vseh idej, vključno z idejo Boga, rez med predmetno realnostjo in predstavljaljočim značajem v občutku učinkuje na ontologijo vseh idej. Ker sta v občutku predstavljaljoči značaj in predmetna realnost ločena, bi morala biti, ker je občutek vrsta ideje,

---

<sup>579</sup> *Meditacije*, 4. ugovori, 196 (AT VII:206).

<sup>580</sup> *Meditacije*, 4. ugovori, 196–97 (AT VII:207).

ločena v vseh idejah. To pa je v nasprotju z našo tezo, da ideje predstavljajo zgolj zaradi predmetne realnosti in ne že po svojem delovanju. Če bi lahko sprejeli tezo, da občutki niso ideje, pa pričujoče teze ne moremo sprejeti, ne da bi obenem zašli v protislovje. Wilsonova sama implicitno nakaže tak problem konsistentnosti, ko prizna, da formulacije, s katerimi Descartes uvede koncept predmetne realnosti, vzbujajo vtis, da med predmetno realnostjo in predstavljajočim značajem ni razlike. Descartes na primer trdi, »da v [njem] ne more biti ideja toplote ali kamna, če je ni [vanj] položil neki vzrok, ki je v njem vsaj toliko realnosti, kolikor jo pojmuje v toploti ali kamnu«. <sup>581</sup> Če je res, da to mesto dopušča, da ni v toploti nobene realnosti, in da posledično ne potrebuje vzroka, pa je to dvomljivo, saj Descartes v *Šesti meditaciji* kot glavno sredstvo dokaza obstoja teles uporabi isto vzročno formulo, kot jo je v *Tretji meditaciji* uporabil za dokaz bivanja Boga. Trdi namreč, da mora biti v vzroku občutkov »bodisi formalno bodisi eminentno vsa realnost, ki je predmetno v idejah, ustvarjenih od te sposobnosti [povzročanja občutkov]«. <sup>582</sup> Vsaj v *Šesti meditaciji* občutkom tako nedvomno pripiše predmetno realnost. Vprašanje je, ali gre v tem primeru za nekonsistentnost v Descartesovem stališču ali za napačnost Wilsonove interpretacije.

Videli smo, da Arnauld Descartesu očita, da je s teorijo materialne lažnosti med seboj pomešal pristojnosti idej in pristojnosti sodb. Kot smo že rekli, od tod, da je predmetna realnost bitnost stvari same, kolikor je v ideji, sledi, da je lahko na pozitiven način v ideji le pozitivna stvar, ki potrebuje nek pozitiven vzrok. Vzrok tega pozitivnega bitja bi bil lahko tudi njegov jaz, kolikor je pozitivna stvar, ne pa jaz, kolikor je deležen nič. Arnauld tako ne ločuje med predmetno realnostjo ideje in predstavljajočim značajem ideje, ki naj bi idejo kazal kot nekaj pozitivnega, tudi če v sebi nima nobene pozitivne predmetne realnosti. Edina oblika reprezentacije, ki jo idejam pripiše Arnauld, je reprezentacija na način predmetne realnosti. Descartes odgovori, da ideja zanj ni materialno lažna, kolikor jo motri formalno, temveč kolikor mu daje snov za zmoto. Takšna pa je ideja le v primeru, »ko iz nje ne morem presoditi, ali mi temna in zmedena kot je, kaže nekaj, kar je zunaj mojega čuta, ali ne; in tako zaidem v nevarnost, da presodim, da gre za nekaj pozitivnega, čeprav je morda le pomanjkanje.« <sup>583</sup> Descartes torej pritrdi Arnauldu, da je predmetna realnost

<sup>581</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 57 (AT VII:41).

<sup>582</sup> *Meditacije*, 6. meditacija, 103 (AT VII:79).

<sup>583</sup> *Meditacije*, 4. odgovori, 214 (AT VII:234).



res bitnost stvari same, kolikor je predmetno v umu. Težava materialno lažnih idej je v tem, da je zaradi njihove temnosti nemogoče razbrati, ali ideje predstavljajo nekaj, kar lahko obstaja zunaj uma, tj. ali so ideje stvari ali ničesar.

Wilsonova to razume kot spremembo teorije materialne lažnosti. Če naj bi Descartes tudi v *Četrtilh odgovorih* ohranil tezo, da materialno lažne ideje nimajo nobene predmetne realnosti, pa je spremenil pogoj statusa materialne lažnosti idej. Od teze, da so materialno lažne ideje, ki dejansko predstavljajo nekaj, kar ni stvar, kot da je stvar, je prešel k tezi, da so materialno lažne tiste ideje, ki so povod za zmotno sodbo, ker iz njih ne moremo razbrati, ali nam nekaj predstavljajo ali ne. Takšna koncepcija materialne lažnosti ni več teorija pozitivno lažne reprezentacije, temveč teorija temnosti idej: »Kolikor je bilo namreč za predstavljajoči značaj v *Meditacijah* rečeno, da nas dejansko zavaja v zvezi s predmetno realnostjo, je za 'temnost' idej mogoče reči le, da priskrbijo 'povod' ali priložnost za zmoto.«<sup>584</sup> Wilsonova trdi, da odvzem zmožnosti pozitivno lažnivega predstavljanja in njegova nadomestitev z zmedeno reprezentacijo, ki smo ji priča v *Četrtilh odgovorih*, Descartesa prisili k temu, da v *Principih filozofije* oblikuje novo teorijo zmotnega pripisa čutnih kvalitete telesom, ki tokrat temelji na reprodukciji predsodkov iz našega otroštva, ki so nas nekoč napeljali na to, da smo telesom, ki smo jih čutno dojeli prek njihovih oblik in gibanj, istočasno pripisali tudi čutne kvalitete, ki so jih ta telesa ob čutnem dojetanju oblik in gibanj povzročila v nas. Nepremostljiva težava takšne interpretacije je, da takšna teorija zmotnega pripisa čutnih kvalitete geometričnim telesom ni novost, ki jo uvedejo *Principi filozofije*, temveč teorija, ki jo najdemo že v *Meditacijah*. Prav tako je ne najdemo šele v *Šestih odgovorih*, temveč že v *Šesti meditaciji* med obravnavo razlike med tem, »kar me uči narava«,<sup>585</sup> in tem, »česar, čeprav se zdi, da me tako uči narava, nisem dobil od nje, temveč po neki navadi, da nepremišljeno sodim«. <sup>586</sup> Ti dozdevni nauki narave so sodbe, ki smo se jih navzeli v našem otroštvu in jih še danes iz navade izvajamo tako hitro, da jih pomešamo s čutom samim. Tezo v *Principih filozofije* le ponovi. Trdi, da smo svoje predsodke iz otroštva prevzeli kot nekaj najbolj resničnega in razvidnega, kot da bi jih spoznali s »čutom ali bi prišli [v nas] od narave«. <sup>587</sup> Famosne spremembe pozicije torej preprosto ni.

584 Wilson, *Descartes*, 102.

585 *Meditacije*, 6. meditacija, 105 (AT VII:80).

586 *Meditacije*, 6. meditacija, 105 (AT VII:82).

587 *Principi filozofije*, 1. del, 71. člen, 59 (AT VIII-1:36).

V kasnejšem članku Wilsonova model materialne lažnosti, ki ga je v knjigi razbrala le v *Tretji meditaciji*, razširi na drugi dve besedili ter ga dodatno pojasni, ko pojem reprezentacije, ki naj bi bil njegov temelj, opredeli kot hibriden. Hibriden je zato, ker je v njem mogoče razlikovati med referenčno in prezentacijsko reprezentacijo.<sup>588</sup> Prva oblika reprezentacije se nanaša na predmet, o katerem je ideja, in se torej tako rekoč popolnoma pokriva s funkcijo, ki jo je pred tem vršil predstavljaajoči značaj idej. Lahko rečemo, da je predmet referenčne reprezentacije tisto, čemur smo med obravnavo predmetne teorije ideje rekli vnANJI predmet. Prezentacija se nasprotno nanaša na tisto, kar ideja kaže ali predoča naši zavesti, to pa bi bil v skladu s predmetno teorijo narave ideje notranji predmet, ki je v našem primeru določeno pozitivno čutno stanje ali *qualia*. Torej lahko imamo idejo mraza, ki se referencialno nanaša na določeno odsotnost gibanja delcev materije, a to odsotnost gibanja obenem predoča kot določeno pozitivno čutno kvaliteto mraza. Razcep reprezentacije na dve različni obliki naj bi pojasnil logiko Descartesovega odziva na Arnauldovo trditev, da je ideja mraza mráz sam, kolikor je predmetno v umu, in kot taka ne more biti materialno lažna.

Kar pa se tiče trditve imenitnega gospoda, da je ideja mraza mráz sam, kolikor je predmetno v umu, menim, da je tu potreben nek razložek. Pri temnih in zmedenih idejah, med katere moram šteti tudi ideji toplote in mraza, se namreč pogosto dogodi, da se nanašajo na nekaj drugega in ne na to, česar so v resnici ideje [*ut ad aliud quid referantur quad ad id cujus revera ideae sunt*]. Če je tedaj mráz le pomanjkanje, potem ideja mraza ni mráz sam, kolikor je predmetno v umu, ampak nekaj drugega, kar napak zamenjam za to pomanjkanje, namreč neki občutek, ki zunaj uma nima nobene biti.<sup>589</sup>

Trditev, da v primeru, da je mráz le pomanjkanje, »ideja mraza ni mráz sam, kolikor je predmetno v umu, ampak nekaj drugega, kar napak zamenjam za to pomanjkanje, namreč nek občutek, ki zunaj uma nima nobene biti«, <sup>590</sup> bi morali v skladu s hibridnim modelom reprezentacije razumeti tako, da ta ideja sicer referenčno predstavlja mráz, a ga ne predoča. Arnauldova težava

588 Wilson, »Representationality of Sensation«, 73.

589 *Meditacije*, 4. odgovori, 214 (AT VII:233).

590 *Meditacije*, 4. odgovori, 214 (AT VII:233).

naj bi bila v tem, da ima »popolnoma prezentacijski pojem reprezentacije«<sup>591</sup> ter zato ne more razumeti, kako je lahko ideja lažna reprezentacija zunanjega predmeta, kolikor istočasno predoča notranji predmet in referenčno predstavlja zunanji predmet, ki se od njega razlikuje. Konceptija, ki loči predstavljaajoči značaj in predmetno realnosti ideje, je za konceptijo ideje kot dojemanja, ki predstavlja le zaradi svoje predmetne realnosti, tako nazadnje problematična, ker nas prisili, da ponovno vpeljemo predmetno teorijo ideje, ki postulira razloček med vnanjim in notranjim predmetom. Wilsonova takšno konceptijo nazadnje pripiše tudi *Principom filozofije*, v katerih sedaj razbere tezo, da občutki kljub temu, da ne predstavljajo nobenih stvari zunaj sebe, ki so jim podobne, vzdržujejo določen intencionalen odnos do vnanjosti, ki ni posledica sodbe, temveč občutkov samih. Descartes v 70. členu prvega dela zapiše, da je »isto, če rečemo, da v predmetih dojemamo barve, kot če bi dejali, da v predmetih dojemamo nekaj, za kar sicer ne vemo, kaj je, da pa v nas samih naredi tisti zelo očiten in razviden občutek, ki ga imenujemo občutek barve«.<sup>592</sup> Medtem ko je ta »nekaj, za kar ne [...] vemo, kaj je«,<sup>593</sup> predmet referenčne reprezentacije, naj bi odsotnost naše vednosti o naravi tega predmeta dokazovala odsotnost predmetne realnosti v ideji. Glede na to, da vršilec referenčne reprezentacije ni predmetna realnost, saj naj bi bila ta v občutkih odsotna, nimamo druge izbire, kot da sklenemo, da to funkcijo vrši delovanje samo.

Težava takšne interpretacije je, da Descartes nikoli ne poda pozitivnega prikaza referenčne reprezentacije kot oblike reprezentacije, ki naj bi jo vsaka ideja vršila neodvisno od tega, kar predoča. Razlogi takšne odsotnosti pa morda niso slučajni, temveč pojmovni. Če je pravkar navedeno mesto iz *Četrtilh odgovorov* namreč mogoče interpretirati drugače, kot ga je Wilsonova, pa določena druga mesta njeni interpretaciji neposredno nasprotujejo. Paul Hoffman je na primer ugovarjal, da Arnauld nima teorije reprezentacije, ki bi reprezentacijo zvedla na golo prezentacijo notranjega predmeta, postavljenega v opoziciji do vnanjega predmeta, ki bi se ga lahko ideja dotaknila le, kolikor bi poleg prezentacije vršila tudi referenčno reprezentacijo. Smisel Arnauldovega ugovora, da lahko pozitivna ideja predstavlja le pozitivno stvar, naj bi bil ravno v tem, da »ideja nečesa ne more predstavljati referenčno, ne da bi ga

591 Wilson, »Representationality of Sensation«, 73.

592 *Principi filozofije*, 1. del, 70. člen, 57 (AT VIII-1:34).

593 *Principi filozofije*, 1. del, 70. člen, 57 (AT VIII-1:34).

predstavljala prezentacijsko«. <sup>594</sup> Glede na to, da Arnauld uporabi Descartesovo lastno formulo, v skladu s katero je predstavljena stvar predstavljena ravno zato, ker je predmetno v umu, bi se moral Descartes strinjati s trditvijo, da ne more obstajati ideja mraza, ki v primeru, da je mraz le določeno pomanjkanje, kaže mraz kot pozitivno stvar. In tudi se strinja, saj trdi, da se pri zmedenih idejah »pogosto dogodi, da se nanašajo na nekaj drugega in ne na to, česar so v resnici ideje [*cujus revera ideae sunt*]«. <sup>595</sup> Da pa je neka ideja v resnici le ideja tistega, kar vsebuje predmetno, nakaže v nadaljevanju, ko piše: »Če je tedaj mraz le pomanjkanje, potem ideja mraza [*frigoris idea*] ni mraz sam, kolikor je predmetno v umu, ampak nekaj drugega, kar napak zamenjam za to pomanjkanje, namreč neki občutek, ki zunaj uma nima nobene biti.« <sup>596</sup> Kot smo že videli, Wilsonova to interpretira, kot da Descartes trdi, da ideja mraza referenčno predstavlja odsotnost gibanja, a obenem predoča določeno pozitivno čutno vsebino. Materialna lažnost naj bi sledila iz tega neskladja med vnanjim in notranjim predmetom ideje.

Hoffman takšno interpretacijo spodbija s tezo, da se fraza »ideja mraza« ne nanaša na idejo mraza, temveč na neko idejo, ki jo le napak imenujemo ideja mraza, saj ravno to ne more biti, kolikor mraz sam v njej ni prisoten na predmeten način, to pa bi bilo nujno potrebno, da bi šlo za idejo mraza. <sup>597</sup> V skladu s takšnim branjem se določene ideje na nekaj drugega od tega, česar ideje so, ne nanašajo zaradi določene od lastne narave odvisne ter od prezentacije ločene vrste reprezentacije, temveč zaradi naše sodbe, ki je med seboj zamešala dve ideji. Ker zamenjava med predmetoma dveh različnih, med seboj neodvisnih in v isti ideji utemeljenih oblik reprezentacije v tem primeru odpade kot možna razlaga materialne lažnosti, bi morali razlago materialne lažnosti iskati drugje. Je ideja mraza torej le neka ideja, o kateri napačno presodimo, da je ideja mraza, medtem ko je ideja nečesa drugega, ali pa ideja predstavlja na dva neodvisna načina? Zaenkrat bomo le priznali, da Descartesov zapis, da se zmedene ideje pogosto »nanašajo na nekaj drugega in ne na to, česar so v resnici ideje«, <sup>598</sup> na prvi pogled predstavlja resno težavo za interpretacijo, ki bi kot nujni pogoj referenčne reprezentacije predmeta postavila prezentacijo istega predmeta. K obravnavi dotičnega mesta se bomo vrnili med obravnavo

594 Hoffman, »Descartes on Misrepresentation«, 364.

595 *Meditacije*, 4. odgovori, 214 (AT VII:233). Lahko tudi: »česar resnične ideje so«.

596 *Meditacije*, 4. odgovori, 214 (AT VII:233).

597 Hoffman, »Descartes on Misrepresentation«, 369.

598 *Meditacije*, 4. odgovori, 214 (AT VII:233).

fenomenološkega pristopa. Zaenkrat poudarimo, da močna napotila v smer interpretacije, po kateri je lahko predmet referenčnega predstavljanja le tisto, kar ideja prezentira, poda kar Wilsonova sama, ki pa na njih žal ne gradi. Da Descartes ni razlikoval med dvema neodvisnima oblikama reprezentacije, nakaže primer predstavljanja tisočotnika, ki ga Descartes navede med razlago razlike med umevanjem in predstavljanjem. Ta je v naši nezmožnosti, da oblikujemo razločne vizualne predstave kompleksnejših likov, ki jih sicer brez težave razločno umevamo. Podobi desettisočotnika in tisočotnika, ki jih oblikuje naše predstavljanje, se vizualno med seboj nikakor ne razlikujeta.<sup>599</sup> V primeru, da bi lahko vsaka ideja referenčno predstavljala stvar, ki se razlikuje od predočene stvari, bi lahko z vidika prezentacije med seboj popolnoma neločljivi podobi tisočotnika in desettisočotnika referenčno predstavljali ta dva zelo različna lika, prav tako kot številne druge.<sup>600</sup>

A največja težava, ob katero trči teorija, ki razlikuje med prezentacijo in referenčno reprezentacijo, je v tem, da zelo težko oblikujemo kakršenkoli pozitiven prikaz narave referenčne reprezentacije, kolikor se v svojem mehanizmu razlikuje od prezentacije. Wilsonova tako kot vsi drugi, ki vpeljujejo določene oblike reprezentacije, ki niso zvedljive na *sui generis* zmožnost predmetne realnosti, na koncu o njeni naravi ne uspe izreči drugega kot to, da ideje referenčno predstavljajo določene stvari, ker jih te stvari povzročajo.<sup>601</sup> A pri zmožnosti reprezentacije gre za lastnost, ki je ideji popolnoma notranja, in ne za lastnost, katere obstoj bi lahko kakorkoli pojasnil vzrok ideje.<sup>602</sup> Kljub temu, da vzrok ideje povzroča in s tem vpliva na njihovo vsebino, ideja ostaja tista, ki predstavlja vzrok v skladu s svojo lastno naravo. Vzrok ideje je za reprezentacijo relevanten, zgolj kolikor ima ideja določeno notranjo prvino, ki omogoča, da referenčno predstavlja določeno stvar, ki jo povzroči. To funkcijo naj bi načeloma vršila predmetna realnost, obstoj katere pa je Wilsonova v primeru občutkov zanikala. Ker je ukinila možnost predmetne realnosti občutkov, je ukinila možno razlago njihove lastnosti predstavljanja, ki jo Descartes očitno postavlja, ko trdi, da občutki predstavljajo nekaj, o naravi česar smo popolnoma nevedni,

599 *Meditacije*, 6. meditacija, 95 (AT VII:72).

600 Wilson, »Representationality of Sensation«, 82.

601 Wilson, 75–76.

602 Med obravnavo kvantitativne in semantične teze o naravi predmetne realnosti smo pokazali, da je ta problem odlično izpostavila Brownova. Pokazala je, da razlage reprezentacije na način sodb o izvoru idej in vzročnih povezav (sem sodi Wilsonova) ne razložijo ničesar. Gl. Brown, »Descartes on True and False Ideas«, 199–200.

ali da je »isto, če rečemo, da v predmetih dojemamo barve, kot če bi dejali, da v predmetih dojemamo nekaj, za kar sicer ne vemo, kaj je, da pa v nas samih naredi tisti zelo očitni in razvidni občutek, ki ga imenujemo občutek barve«. <sup>603</sup> V primeru, da predmetne realnosti občutkov ne bi zanikali, bi lahko rekli, da to funkcijo opravlja predmetna realnost, ki pa je v materialno lažnih občutkih tako temna, da je iz nje nemogoče razbrati, kaj ti občutki predstavljajo, a kljub temu vemo, da predstavljajo nekaj sebi zunanjega.

Na to napeljuje dokaz obstoja teles v *Šesti meditaciji*, ki vsebuje logično shemo, ki naravnost zahteva predmetno realnost občutkov. Descartes vpraša, kaj je lahko vzrok predmetne realnosti občutkov, ter sklene, da je to lahko le telo, v katerem je realnost, ki je v občutkih prisotna predmetno, prisotna formalno. Poleg tega trdi, da ta telesa z idejami, ki jim pravimo občutki, zapopademo »zelo temno in zmedeno«, <sup>604</sup> medtem ko jih z matematičnimi idejami »umem[o] jasno in razločno«. <sup>605</sup> Ker trdi, da telesa formalno vsebujejo vse, kar je predmetno prisotno v občutkih, in da je čutno zapopadenje teles le zelo temno in zmedeno, se zdi, da so telesa in njihovi modusi predmetno vsebovani tako v matematičnih idejah kot v občutkih. To potrdi, ko malo zatem glede občutkov piše, da mu glede bistev teles zunaj njega »sporočajo le nekaj zelo zmedenega«. <sup>606</sup> Če pa nekaj kažejo ali sporočajo, ne glede na to, kako zmedeno to počnejo, nekaj gotovo predstavljajo. Od tod sledi, da se občutki v enaki meri kot matematične ideje neposredno nanašajo na bistva teles in ne na določen notranji predmet ali *quale*. Razlika je v tem, da se matematične ideje na bistva teles zunaj nas nanašajo jasno in razločno, občutki pa na temen in nerazločen način. Jasno in razločno predmetno vsebovanje teles, ki je značilno za matematične ideje, omogoča, da iz njih točno določimo razsežno naravo teles in deduciramo njihove specifične lastnosti. Temno predmetno vsebovanje teles, ki je značilno za občutke, pa onemogoča, da bi iz posamičnega občutka razbrali, kakšno telesno stvar vsebuje na predmeten način. To velja tako za spoznanje splošne razsežne narave predmetno vsebovanega telesa kot za spoznanje njegovih specifičnih lastnosti. Dedukcija prej nepoznanih lastnosti predmetno vsebovanega telesa v primeru temnih idej ni mogoča. Takšna interpretacija poleg tega ne bi bila več metafizična, temveč fenomenološka, saj bi se v celoti

603 *Principi filozofije*, 1. del, 70. člen, 57 (AT VIII-1:34).

604 *Meditacije*, 6. meditacija, 103 (AT VII:79–80).

605 *Meditacije*, 6. meditacija, 103 (AT VII:79–80).

606 *Meditacije*, 6. meditacija, 107 (AT VII:83).

osredotočila na to, da ena vrsta idej svoje predmete predstavlja jasno, druga temno. Teza, da občutki predstavljajo telesa kot subjekte čutnih lastnosti, se v njej sploh ne pojavi. A kot smo pokazali, je težava s takšno interpretacijo materialne lažnosti v tem, da Wilsonova priskrbi prepričljive razloge, zaradi katerih bi morali prisotnost predmetne realnosti v primeru občutkov zanikati. Če teh razlogov ne bomo odpravili, bomo tako ostali s koncepcijo občutkov, ki ne le, da je nekonsistentna s tem, kar Descartes v *Tretji meditaciji* zapiše o naravi idej, in njegovo postulatijo predmetne realnosti občutkov v *Šesti meditaciji*, temveč tudi nikakor ne pojasni tega, kar naj bi pojasnila: kako to, da občutki na določen temen način predstavljajo bistva telesnih stvari?

Metafizična interpretacija tako v celoti zgreši. Materialno lažnim idejam pripiše funkcijo pripisa čutnih lastnosti geometričnim telesom, ki jo že v jedrnem besedilu *Meditacij* opravljajo predsodki iz našega otroštva, ki izvirajo iz volje in ne iz idej samih. Poleg tega ne poda pozitivnega prikaza referencialne reprezentacije kot vrste reprezentacije, ki bi jo bilo mogoče ločiti od prezentacije. Ker po drugi strani Descartes jasno nakaže, da so občutki po svoji lastni naravi reprezentacije svojih vzrokov, tako ostanemo s prikazom idej, ki istočasno trdi, da ideje nekako predstavljajo stvari zunaj sebe, a nikakor ne pokaže, kako ali s kakšno prvino to počnejo.

#### 3.2.2.4 Različne oblike reprezentacije – fenomenološki pristop

Ker konsistentnost Descartesove teorije materialne lažnosti očitno ni nekaj samoumevnega, se je o fenomenološki interpretaciji najprej treba vprašati, ali je z njo mogoče interpretirati tako *Tretjo meditacijo* kot *Četrte odgovore*. Res je, da najbolj izrecno fenomenološko formulacijo problema najdemo v Descartesovi tezi v *Četrtilih odgovorih*, da ideje mraza materialno lažne ne imenuje zato, ker neko pomanjkanje napačno predstavlja kot pozitivno stvar, temveč »le zato, ker ne morem presoditi, ali mi, temna in zmedena kot je, kaže nekaj, kar je zunaj mojega čuta, ali ne; in tako zaidem v nevarnost, da presodim, da gre za nekaj pozitivnega, čeprav je morda le pomanjkanje.«<sup>607</sup> Materialno lažno jo torej imenuje le, kolikor njena temnost poda snov za formalno lažne sodbe. A da je problem materialne lažnosti problem temnosti idej, Descartes prav tako nakaže v *Tretji meditaciji*, ko problem vpelje s trditvijo, da si čutne lastnosti »zamišljam le zelo zmedeno in nejasno, tako da tudi ne vem, če so resnične ali lažne, se pravi, če so ideje, ki jih imam o njih, ideje nekih stvari

<sup>607</sup> *Meditacije*, 4. odgovori, 214 (AT VII:233).

ali ničesar«. <sup>608</sup> Primer občutkov mraza in toplote isto logiko s ponovi formulacijo, da sta njuni ideji »tako malo razločni, da se iz njiju ne morem podučiti, ali je mraz zgolj pomanjkanje toplote oziroma toplota pomanjkanje mraza ali pa je tako eno kot drugo realna kvaliteta oziroma ne«. <sup>609</sup> Kolikor je govor o sholastičnih pozitivnih in privatnih kvalitetah nedvomno zavajajoč, formulacija izraža identičen problem: občutki so tako temni, da je iz njih nemogoče razbrati, ali predstavljajo nekaj pozitivnega, kar lahko obstaja zunaj njih. Problem materialne lažnosti občutkov tako ni v tem, da predstavljajo nekaj, kar ni stvar, kot da je, temveč v tem, da iz njih ne moremo razbrati, ali predstavljajo nekaj zunaj sebe ali ne, kar omogoča zmotne sodbe. To obenem pojasni, zakaj Descartes v *Četrtilih odgovorih* zapiše, da je v zvezi s trditvijo, »da je 'ideja mraza mraz sam, kolikor je predmetno v umu' [...], potreben nek razložek«, saj se pri temnih idejah »pogosto dogodi, da se nanašajo na nekaj drugega in ne na to, česar ideje so v resnici«. <sup>610</sup> Ker občutek mraza ni jasna in razločna ideja, ki nedvomno vsebuje predmetno realnost in zato predstavlja možno stvar, temveč temna ideja, ni razvidno, kaj, če sploh kaj, je v njej prisotno predmetno, saj ne vemo, kaj ta ideja predstavlja. Raba fraze »biti predmetno v umu« posledično ne more biti brezskrbna, kot je lahko v primeru jasnih in razločnih idej, kot sta ideja Boga in geometrijska ideja mraza, kjer ni dvoma o tem, kaj je v idejah prisotno predmetno, ker ni dvoma o tem, kaj te ideje predstavljajo. Ker so ideje, kot je ideja mraza, temne, pa lahko na njihovi podlagi zagrešimo formalno lažne sodbe. Primer takšne lažne sodbe je, ko eno idejo zamenjamo za idejo neke druge stvari, kar šele povzroči, da se občutek »nanaša na nekaj drugega in ne na to, česar ideja je v resnici«. <sup>611</sup>

Takšna interpretacija pa je predvsem popolnoma skladna s teorijo razlike med čutom ali naravo v ožjem pomenu besede in predsodki iz otroštva, ki je formulirana v *Šesti meditaciji*, *Šestih ugovorih* in v *Principih filozofije*. Kot smo videli, vsa tri besedila zatrdijo, da nam občutki, v nasprotju z metafizično interpretacijo materialne lažnosti, čutnih kvalitete ne predstavljajo kot lastnosti teles, temveč o bistvih teles zunaj nas »sporočajo le nekaj zelo temnega in zmedenega«. <sup>612</sup> Pripis barv in podobnih lastnosti telesom se nasprotno zgodi vsled reprodukcije določenih davno pozabljenih sodb iz otroštva, ki tvorijo

<sup>608</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 61 (AT VII:43).

<sup>609</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 61 (AT VII:44).

<sup>610</sup> *Meditacije*, 4. odgovori, 214 (AT VII:233).

<sup>611</sup> *Meditacije*, 4. odgovori, 214 (AT VII:233).

<sup>612</sup> *Meditacije*, 6. meditacija, 107 (AT VII:83).



tretjo stopnjo čuta. Fenomenološka interpretacija je tako gotovo pravilna. A da bo zadovoljiva, mora obenem pokazati, s katerim ontičnim aspektom občutki predstavljajo različna telesa in zakaj je to predstavljanje intrinzično temno. Za to pa bo potrebna obravnava dveh različnih pogledov na idejo, ki jih Descartes poda v *Četrth odgovorih*. Tam Descartes frazo »snov za zmoto« postavi v določeno razmerje do dveh različnih vrst obravnave ideje. Piše, da materialne lažnosti idej ne razpoznamo, kolikor jih motrimo »le s formalnega vidika«, kot to počne Arnauld, temveč so take le, kolikor »presoji ponudijo snov za zmoto«. <sup>613</sup> Formalno jih motrimo, »kadar jih motrimo skozi prizmo tega, da nekaj predstavljajo«. <sup>614</sup> Ideje pa so lahko obravnavane tudi z materialnega vidika, če jih ne motrimo »skozi prizmo tega, da predstavljajo to ali ono, ampak le, kolikor so neko umsko delovanje«. <sup>615</sup> Odnose med temi tremi pojmi je treba natančno določiti. Kot vodilo k natančnemu razumevanju pojmov nam bo služilo naslednje vprašanje: ali se opozicija med formalnim in materialnim vidikom, ki smo ji priča v odgovoru Arnauldu, prekriva z opozicijo med predmetno ter formalno realnostjo ideje, ki jo najdemo v *Tretji meditaciji* in za katero smo že dokazali, da se prekriva s predmetno in materialno obravnavo idej v *Predgovoru bralcu*? Navedli bomo nekatere pomisleke, ki so jih določeni interpreti podali na vsebinsko enačenje treh poimensko različnih opozicij. Kot smo pokazali, Clemenson na primer trdi, da se formalni pogled na ideje razlikuje od pogleda, ki ideje obravnava predmetno ali z vidika predmetne realnosti. Medtem ko naj bi se predmetna obravnava idej nanašala na notranji predmet ideje, pa naj bi formalni pogled na idejo gledal kot na delovanje, kolikor predstavlja točno določeno stvar. Formalno pojmovanje delovanja naj bi se poleg tega razlikovalo od materialnega, ki delovanje motri le v oziru na to, da je določen modus mišljenja, ki je popolnoma abstrahiran od dejstva, da predstavlja neko specifično stvar. <sup>616</sup> A glede na to, da Arnauld v *Četrth ugovorih* ves čas govori le o predmetni realnosti, o mrazu, »kolikor je predmetno v umu«, <sup>617</sup> Descartes pa o tem poreče, da njegov sogovornik ideje motri »le s formalnega vidika«, <sup>618</sup> Clemensonova teza o Descartesovem razlikovanju med predmetnim in formalnim vidikom v kontekstu *Četrth odgovorov* preprosto ni smiselna.

613 *Meditacije*, 4. odgovori, 213 (AT VII:231).

614 *Meditacije*, 4. odgovori, 213 (AT VII:232).

615 *Meditacije*, 4. odgovori, 213 (AT VII:232).

616 Clemenson, *Descartes' Theory of Ideas*, 43–46.

617 *Meditacije*, 4. ugovori, 196 (AT VII:206).

618 *Meditacije*, 4. odgovori, 213 (AT VII:231).

Posledično moramo skleniti, da se vsaj formalni pogled na ideje, ki smo mu priča v *Četrth odgovorih*, popolnoma prekriva s predmetno obravnavo idej, ki smo ji priča v *Predgovoru* in v *Tretji meditaciji*.

Vprašanje referenta materialnega motrenja idej je zapletenejše. Mar se ta prekriva z obravnavo ideje kot modusa, ki ima formalno realnost, in posledično z materialno obravnavo ideje iz *Predgovora bralcu*? Spet naletimo na določene interprete, ki trdijo, da se pomen besede »materialno« v *Četrth odgovorih* nanaša na nekaj drugega kot na preprosto formalno realnost delovanja in se posledično razlikuje od pomena besede »materialno« iz *Predgovora*. Kolikor so materialno lažne ideje namreč povezane s fenomenom zmote, se morajo nekako nanašati na to, da ideje nekaj nekako predstavljajo. Ker Descartes dokaj jasno nakaže, da se materialna lažnost idej ne nanaša na formalni vidik, sklepajo, da bi bilo na ideje, ki vsebujejo materialno lažnost (*falsitas materialis*), treba gledati »materialno [*materialiter*]«, če želimo razumeti, kako nam priskrbijo »snov za zmoto [*materiam erroris*]«. <sup>619</sup> Navsezadnje se izpeljanke besede »*materia*« pojavljajo v vseh treh primerih. Ker pa se materialna obravnava idej v skladu z besedili *Predgovora* in *Tretje meditacije* nanaša le na idejo, kolikor je delovanje ali modus končnega subjekta, brez ozira na to, kaj predstavlja, ti interpreti menijo, da je materialni vidik iz *Četrth odgovorov* spet nekaj popolnoma tretjega, ki se nekako nanaša na dejstvo, da ideja nekaj predstavlja. Večkratna raba besede »*materialiter*« je tako nekatere interprete napeljala k uvajanju arbitrarnih novih oblik reprezentacije in novih razločkov med Descartesovimi pojmi, ki bodisi nimajo absolutno nobene podlage v Descartesovem besedilu <sup>620</sup> bodisi jih je nemogoče razločiti od klasičnega branja besede »*materialiter*«. <sup>621</sup>

Proti temu novemu pogledu moramo reči, da Descartes v *Četrth odgovorih* dokaj jasno zapiše, da bi ideje obravnavali materialno, če »jih ne bi opazovali skozi prizmo tega, da predstavljajo to ali ono, ampak le, kolikor so neko umsko delovanje«. <sup>622</sup> Že to bi moral biti dober znak, da je njihova interpretacija zgrešena. A poleg tega nikjer v *Četrth odgovorih* ne zatrdi, da bi morali zato, da bi koncept materialne lažnosti razumeli pravilno, na ideje gledati le materialno. Piše samo, da Arnauld zgreši bistvo problema, ker ideje motri »le [*vero*] s formalnega vidika ter trdi, da v njih ni nikakršne napačnosti«. <sup>623</sup>

619 *Meditacije*, 4. odgovori, 213 (AT VII:232).

620 Field, »Descartes on Material Falsity of Ideas«, 322.

621 Smith, »Rationalism and Representation«, 217–19.

622 *Meditacije*, 4. odgovori, 213 (AT VII:232).

623 *Meditacije*, 4. odgovori, 213 (AT VII:232).

Uporaba besede »*vero*« je ključna, saj kaže, da se problem materialne lažnosti ne navezuje na nobenega izmed aspektov posebej, temveč na nek način vključuje oba. Formalni vidik iz *Četrth odgovorov* se tako prekriva s predmetno obravnavo ideje iz *Predgovora bralcu* in predmetno realnostjo ideje iz *Tretje meditacije*, materialni vidik iz *Četrth odgovorov* z materialno obravnavo ideje iz *Predgovora bralcu* in formalno realnostjo ideje iz *Tretje meditacije*. Po vsebini gre torej za eno samo opozicijo, ki je deležna treh različnih poimenovanj. Vsaka druga interpretacija odnosov med tremi opozicijami nima nobene osnove v Descartesovem besedilu in je zato zavajajoča.

Beyssade je izjema, ki materialne lažnosti pravilno ne postavi v nobenega izmed teh dveh aspektov posebej. A kot bomo videli, je oba aspekta mogoče vplesti v problem na različne načine in pokazati, da je Beyssadov način vsaj v določenem oziru napačen. Sam piše naslednje:

Ideja ima le dve realnosti, svojo predmetno realnost in svojo formalno realnost. Descartes trdi, da se materialna lažnost ideje ne tiče ne prve [...] ne druge [...]. Posledično se lahko tiče le mejne črte med formalno in predmetno realnostjo. Česar ne morem razbrati, je, ali je v občutku [*sensation*] poleg afektivnega psihološkega stanja samega določena predstavljena vsebina ali ne. V drugem primeru občutek sploh ne bi imel predstavljaljočega značaja (razen kolikor vsaka zavestna misel vključuje idejo same sebe); bil bi nepredstavljaljoča misel, kot so hotenja in razpoloženja [*affections*], in si ne bi zaslužil pravega imena ideje.<sup>624</sup>

Oblika interpretacije, ki vir materialne lažnosti ne postavi v posamičen aspekt, temveč na mejo med predmetno in formalno realnostjo, je problematična, ker vodi v iste težave kot postulacija referenčne reprezentacije pri Wilsonovi: zanikanje predmetne realnosti kot *sui generis* temelja predstavljanja, ki le zanika in ne poda alternativne pozitivne razlage vira reprezentacije. Menimo, da vsaj v neki meri izvira od tod, da Beyssade v določenih Descartesovih trditvah prepozna odmike od starejših besedil, ki to v resnici niso. Sam tezo *Četrth odgovorov*, da v primeru poljubne čutne ideje »ne morem presoditi, ali mi, temna in zmedena, kot je, kaže nekaj, kar je zunaj mojega čuta, ali ne«,<sup>625</sup> razume kot spremembo

624 Beyssade, »Descartes on Material Falsity«, 13.

625 *Meditacije*, 4. odgovori, 214 (AT VII:234).

konceptije intencionalnosti občutkov, ki je podana v *Tretji meditaciji* in jo lahko razberemo iz Descartesove trditve, da mu ideje čutnih kvalitete »kažejo tako malo realnosti, da še te nezatne realnosti ne morem razločevati od nestvari«. <sup>626</sup> Medtem ko Descartes v *Tretji meditaciji* niha med ničto in minimalno količino predmetne realnosti občutkov, ki jo je praktično nemogoče ločiti od ničta, in s tem predpostavlja, da ideje predstavljajo nekaj zunaj sebe, v *Četrtrih odgovorih* pod vprašaj postavi predstavljajoči značaj občutkov kot tak: »Vprašanje ni o tem, 'kaj' je predstavljeno, tj. mar občutek predstavlja pozitivno ali negativno bitnost, temveč raje o tem, ali je karkoli predstavljeno, tj. ali občutek ima ali nima predmetne realnosti in je tako dejanska ideja.« <sup>627</sup> Tako kot Wilsonova nazadnje tudi Beyssade zanika predmetno realnost občutkov. Njegov razlog ni v tem, da iz nič ne more nastati materialno lažna ideja s pozitivno predmetno realnostjo, temveč ker je »mejna črta med predmetno in formalno realnostjo v tem primeru negotova, tako da ne moremo reči, če je občutek ideja nekega predmeta ali le nepredstavljajoča misel ali občutje [*feeling*]«. <sup>628</sup> Z Wilsonovo se prav tako strinja v tezi, tokrat iz istih razlogov, da so občutki iz nekega sebi notranjega razloga nekako usmerjeni proti vnanjim predmetom. Tudi sam se opre na 70. člen prvega dela *Principov filozofije*, v katerem Descartes trdi, da je »isto, če rečemo, da v predmetih dojemamo barve, kot če bi dejali, da v predmetih dojemamo nekaj, za kar sicer ne vemo, kaj je, da pa v nas samih naredi tisti zelo očitni in razvidni občutek, ki ga imenujemo občutek barve«. <sup>629</sup> Ker občutki nimajo predmetne realnosti, ne vemo, kaj je ta nekaj, ki povzroča naše različne občutke. A od tod po Beyssadu ne sledi, da ne vemo, da ti občutki izhajajo iz vnanjih teles, saj je »odnos do zunanosti [...] dan z golim *sensus*«. <sup>630</sup> Ne gre torej za to, da bi bili občutki popolnoma intencionalno prazni ter bi potrebovali določeno sodbo ali jasno in razločno idejo telesa, ki bi jih usmerila proti telesom, iz katerih izvirajo. Ko sodimo, da naši občutki nastanejo, ker na nas delujejo vnanja telesa, sodimo pravilno in le na podlagi golih občutkov. Takšni vrsti nanašanja občutkov na vnanja telesa bi v terminologiji, ki jo je uvedla Wilsonova, brez težave rekli referenčna reprezentacija. Težava je, ker tako kot Beyssade glede ontičnega vira takšne referenčne reprezentacije ne pove praktično ničesar.

626 *Meditacije*, 3. meditacija, 61 (AT VII:44).

627 Beyssade, »Descartes on Material Falsity«, 14.

628 Beyssade.

629 *Principi filozofije*, 1. del, 70. člen, 57 (AT VIII-1:34).

630 Beyssade, »Descartes on Material Falsity«, 16.

A razlogi, s katerimi Beyssade zanika predmetno realnost občutkov, niso tako močni, kot se zdijo na prvi pogled. Tako v *Tretji meditaciji* kot v *Četrthih odgovorih* namreč najdemo trditve, ki kažejo, da materialno lažne ideje vsebujejo neko realnost. Descartes glede idej mraza in toplote v *Četrthih odgovorih* piše, da ne more opaziti, da mu »ena kaže več realnosti kot druga«. <sup>631</sup> Ne napiše, da mu nobena izmed njiju ne kaže nobene realnosti, temveč da je realnost, ki jo kaže ideja mraza, neločljiva od te, ki jo kaže ideja toplote, podobno kot je v *Tretji meditaciji* trdil, da ideje čutnih kvalitete »kažejo tako malo realnosti, da še te neznatne realnosti ne morem razločevati od nestvari«. <sup>632</sup> Kljub vsem težavam v razbiranju količine realnosti Descartes v vseh primerih trdi, da nam ideji mraza in toplote predočata neko zelo nejasno realnost. Prav tako je nekaj popolnoma drugega, če rečemo, da ne moremo razbrati, ali ideja predstavlja ali ne predstavlja nekaj zunaj sebe, kot če bi rekli, da zagotovo ne predstavlja ničesar. Če hočemo reči, da je meja med predmetno in formalno realnostjo misli zabrisana, moramo takoj opozoriti, da je očitno lahko zabrisana na dva zelo različna načina. Pri hotenjih in drugih mislih, ki niso ideje v strogem smislu, temveč ideje v širšem smislu, zabris meje sledi od tod, da je forma delovanja te misli same vedno obenem tudi forma samodojemanja te misli. Zabris se v tem primeru zgodi, ker ni meje, ki bi jo bilo treba zabrisati. Pri občutkih in drugih vrstah misli, ki se nanašajo na predmete zunaj sebe, pa zabris v najslabšem primeru pomeni nihanje med tem, ali nam ta misel predstavlja nekaj zunaj sebe ali ne; nihamo med eno in drugo sodbo. Nihanje pa za razliko od idej v širšem smislu ostaja ravno zato, ker je meja med formalno in predmetno realnostjo nemogoče popolnoma zabrisati iz preprostega razloga, ker ta meja obstaja in je posledično ozaveščena. Temnost in zmedenost zato nista preprosta odsotnost intencionalnosti, temveč njena nejasnost. Medtem ko odsotnost intencionalnosti izkusimo tako, da ne mislimo na nič zunaj sebe, njeno temnost izkusimo tako, da se ne moremo odločiti, kaj točno je tisto, o čemer brez vsakega dvoma razmišljamo. Med tem, da iz občutka ne moremo razbrati, ali predstavlja nek predmet, ki bi lahko bival, in tem, da predstavlja neko dejansko telo, ki ga dejansko povzroča, ni nobenega protislovja. Predstavlja ga namreč temno in zmedeno, tako da iz občutka ne moremo razbrati, kaj to telo je in v čem točno se razlikuje od drugih teles, kljub temu da ga nedvomno predstavlja, saj drugače ne bi bilo nihanja, ki predpostavlja intencionalno usmerjenost občutka navzven.

<sup>631</sup> *Meditacije*, 4. odgovori, 213 (AT VII:232–33).

<sup>632</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 61 (AT VII:44).

Nihanje med tem, ali nam občutek predstavlja neko stvar zunaj nas ali ne, bi morda hoteli razložiti s tem, da nam čutne ideje »kažejo tako malo realnosti, da še te neznatne realnosti ne morem razločevati od nestvari«. <sup>633</sup> Kot smo videli zgoraj, namreč ne zanika, da mu ideji mraza in toplote kažeta neko realnost, temveč le trdi, da je realnosti teh dveh idej nemogoče ločiti med seboj. V primeru, da takšne zmedene neznatne predmetne realnosti ne bi bilo, prav tako ne bi bilo nihanja med tem, da nam občutek predstavljajo nekaj zunaj sebe, in tem, da nam ne predstavlja ničesar. Takšno razlago sta na primer ubrala Gueroult <sup>634</sup> in Lilli Alanen, <sup>635</sup> ki sta vsako reprezentacijo, naj je jasna in razločna ali temna in zmedena, kot je v primeru občutkov, posledično utemeljila na nekem jasno določenem aspektu ideje. Takšne terminologije se Descartes posluži v odgovoru na lasten ugovor, da je ideja Boga morda materialno lažna.

Tudi ni mogoče reči, da je ta ideja Boga nemara materialno lažna in da zatorej more izvirati iz nič, kakor sem prej ugotovil o idejah toplote, mraza in podobnega; nasprotno, ker je najbolj jasna in razločna in vsebuje več predmetne realnosti kakor katerakoli druga, ni nobena druga bolj resnična po sebi, ni nobene druge ideje, v kateri bi našli manjši sum lažnosti. Ta ideja nadvse popolnega in neskončnega bitja je, pravim, najbolj resnična, kajti četudi bi si bilo mogoče izmisliti, da tako bitje ne obstaja, si vendar ni mogoče izmisliti, da mi njegova ideja ne kaže nič realnega, kakor sem poprej dejal o ideji mraza. 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. <sup>636</sup>

Inteligibilna prisotnost predmetne realnosti je postavljena kot pogoj materialne resničnosti idej. Ker ideja Boga poseduje neskončno predmetno realnost, ki nedvomno kaže neko bitje, ki lahko biva neodvisno od vseh drugih, je tako

<sup>633</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 61 (AT VII:44).

<sup>634</sup> Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 1:216–21.

<sup>635</sup> Alanen, »Sensory Ideas, Objective Reality, and Material Falsity«, 247. Kolikor Alanen občutke obravnava kot temne reprezentacije, pa jih ne obravnava kot materialno lažnih idej, saj ne predstavljajo nečesa, kar ni stvar, kot da bi to bila. Zato tako kot Field za materialno lažne ideje razglasi le himerične ideje, ki med seboj pomešajo občutek in idejo razsežnosti.

<sup>636</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 63 (AT VII:46).

najbolj materialno resnična in najbolj jasna ter razločna. Ideje toplote, mraza in podobnega pa nasprotno vsebujejo tako malo realnosti, da jo je praktično nemogoče ločiti od nič, sami pa ostajamo v dvomu, ali nam predstavljajo nekaj, kar bi lahko bivalo zunaj ideje same ali ne. Mar to pomeni, da lahko pojav materialne lažnosti v celoti razložimo s prisotnostjo neznatne predmetne realnosti, katere količina je med ničem in bitjo? Menimo, da ne. Za to obstajata dva razloga. Prvi izmed njiju se veže na naravo kvantitativnih opredelitev predmetne realnosti. Kot smo pokazali med obravnavo kvantitativnih in semantičnih pogledov na predmetno realnost, lahko glede vsake Descartesove opredelitve predmetne realnosti, ki je na prvi pogled kvantitativna, rečemo, da gre za semantično opredelitev, ki kaže stopnjo moči predmeta ideje, da biva neodvisno od drugih. Kar ima realnost, lahko biva, kar je nima, ne more. Ideja popolnoma neodvisnega bitja ima tako seveda neskončno predmetno realnost, ker je le neskončno bitje popolnoma neodvisno; ideja deloma odvisnega bitja ima končno, ker se končnost ujema z bitjem, ki ga v obstoju ohranja vnanji vzrok; ideja popolnoma odvisnega bitja ali modusa modalno, ker modus nima lastne bitnosti. V primeru ideje, pri kateri ne moremo razbrati, kaj točno predstavlja, pa posledično ne moremo določiti tega, ali lahko njen predmet biva, oziroma ali je stvar ali nestvar, saj se »v skladu s pravili resnične logike [...] o nobeni stvari nikdar ne smemo spraševati, 'ali biva', če prej ne razumemo, 'kaj je'«. <sup>637</sup> V primeru, da bi hoteli realnost takšne stvari opredeliti na kvantitativen način, nam zato ne preostane drugega, kot da rečemo, da je predmetna realnost te ideje neznatna, ali da je med ničem in stvarjo, ki bi lahko bivala. A v tem primeru z govorom o neznatni količini predmetne realnosti ne bi mogli pojasniti temnosti ideje, saj bi z njim le drugače ubesedili isto tezo, da je intencionalnost občutkov tako temna, da iz njih ne moremo razbrati narave predmeta, ki ga predstavljajo. Med eno in drugo opredelitvijo je tako le razloček delujočega razuma, katerega poli z različnimi besedami izpostavljajo problem, ki ga je šele treba razložiti: da naši občutki predstavljajo na temen način in nam tako ponudijo snov za zmoto. Drugi razlog je, da Descartesov odgovor Arnauld ukaže, da razlage materialne lažnosti ne more ponuditi niti formalni niti materialni pogled na idejo posebej. Navsezadnje Descartes takoj pripomni, da Arnauld »ideje motri le s formalnega vidika ter trdi, da v njih ni nikakršne napačnosti«. <sup>638</sup> Če formalnega vidika ne moremo razlikovati

<sup>637</sup> *Meditacije*, 1. odgovori, 131 (AT VII:107–8).

<sup>638</sup> *Meditacije*, 4. odgovori, 213 (AT VII:232).

od obravnave predmetne realnosti idej, pa si težko razlagamo, da bi Descartes nasprotoval Arnauld, če bi menil, da lahko materialno lažnost idej v celoti razloži z njihovo predmetno realnostjo. Določeno funkcijo mora imeti zato tudi materialni vidik ali narava delovanja.

Od tod ne sledi, da predmetna realnost za problem materialne lažnosti ni relevantna. Daleč od tega. Navsezadnje je lahko temna le ideja, ki nekaj predstavlja, reprezentacijo pa si težko razložimo brez predmetne realnosti. Kljub temu da predmetna realnost kot *sui generis* realnost, katere definicija je v celoti zvedena na funkcijo, ki jo izvaja, spominja na okultno kvaliteto, pa je razlaga reprezentacije, ki se opira nanjo, vseeno boljša kot popolna odsotnost razlage. Iz takšne pozitivne teze bi ponovno izšlo, da je vsaka referenčna reprezentacija odvisna od predmetne realnosti ali prezentacije. Beyssade, ki predmetno realnost brez pravih razlogov zanika, po drugi strani ne priskrbi nobene razlage vira občutkom intrinzičnega odnosa do vnanjosti. Res je, da lahko trdimo, da referenčno reprezentacijo vrši predstavljajoči značaj ideje. Ker pa bi ta ob hipotezi odsotnosti predmetne realnosti sovpadel z delovanjem *stricto sensu* ali z idejo, kolikor je modus mišljenja, med idejami pa po Descartesovih besedah, »kolikor so [...] zgolj neki modusi mišljenja«, ni »nobene neenakosti«,<sup>639</sup> bi v primeru zanikanja predmetne realnosti občutkov zelo težko razložili, zakaj različni občutki referenčno predstavljajo različna telesa. To bi bilo mogoče, če bi Descartes kdaj uvedel prvino, ki ne bi bila predmetna realnost, a bi ideje kljub temu razlikovala med seboj. A je ne. Referenčna reprezentacija je tako v Beyssadovi fenomenološko gledano pravilni teoriji ontološko popolnoma neutemeljena. Odprava predmetne realnosti ga vodi v iste probleme, kot je vodila Wilsonovo.

### 3.2.2.5 Predmetna realnost materialno lažnih idej

Nastavke za rešitev problema predmetne realnosti občutkov je v svoji knjigi iz leta 1978 ironično podala ravno Wilsonova, ko se je vprašala, če mora Descartes res nujno ovreči predmetno realnost občutkov. Zakaj »ne reče le, da 'nerazločnost' teh idej sledi iz določene nepopolnosti v njegovi naravi in da te ideje 'vsled' svoje nerazločnosti ne morejo služiti kot trdni temelji za sklepe o naravi sveta?«<sup>640</sup> Kaufman je opozoril, da v Descartesovem besedilu najdemo ravno takšno rešitev problema.<sup>641</sup> Arnauld, ki je besedilo iz *Tretje meditacije* razumel,

639 *Meditacije*, 3. meditacija, 57 (AT VII:40).

640 Wilson, *Descartes*, 100.

641 Kaufman, »Descartes on Objective Reality of Materially False Ideas«, 398–404.



kot da trdi, da imajo materialno lažne ideje pozitivno vsebino, Descartesu na koncu svojega ugovora zada naslednje vprašanje: kakšen je »vzrok tega pozitivnega predmetnega bitja, za katerega trdite, da povzroča, da je tista ideja materialno lažna?«<sup>642</sup> Descartes zapiše, da

ne pravim, da je ta materialno napačna zaradi nekega pozitivnega bitja, ampak izključno zaradi temnosti ideje, čeprav drži, da ima tudi ta za podlago neko pozitivno bitje, namreč občutek sam. In to pozitivno bitje je gotovo v meni, kolikor sem resnična stvar; temnost pa, ki mi edina nudi možnost presoje, da tista ideja občutka mraza predstavlja nek predmet, ki leži zunaj mene, in ki ga imenujemo mraz, nima realnega vzroka, ampak izvira le iz dejstva, da moja narava ni vsestransko popolna.<sup>643</sup>

Iz ničā torej ne izvirajo materialne ideje same, temveč le njihova temnost. Občutek ali materialno lažna ideja je nasprotno nekaj pozitivnega, kar nas napotuje k predmetom in posledično predstavlja. Dotična formulacija obenem ni iznajdba *Četrtil odgovorih*, ki bi jo vnesli kot popravek nevzdržne teze iz *Tretje meditacije*. V *Razpravi o metodi* piše, da če »imamo pogosto ideje, ki vsebujejo lažnost, to torej ne morejo biti nobene druge kot le tiste, v katerih je nekaj zmedenega in nejasnega; s tem so namreč deležne ničā, kar pomeni, da so v nas le zato tako zmedene, ker nismo docela popolni.«<sup>644</sup> Ker iz ničā ne izvirajo materialno lažne ideje, temveč le njihova temnost, imajo tudi materialno lažne ideje predmetno realnost, ki jim omogoča, da predstavljajo stvari zunaj sebe. Wilsonova, ki je navedla vse pogoje takšne rešitve, se s tem odlomkom žal ni nikoli soočila ter zato nikoli ni potrdila predmetne realnosti občutkov. Lahko torej trdimo, da občutki predstavljajo le tisto, kar je v njih prisotno na predmeten način. Ker pa Descartes v *Šesti meditaciji* občutke uporabi za dokaz obstoja teles in nato trdi, da mu o bistvih slednjih sporočajo le nekaj zelo zmedenega, moramo trditi, da so v občutkih na predmeten način prisotna telesa in njihove modifikacije (gibanje, oblika, položaj ...), ki pa jih dojemamo izjemno temno in zmedeno. Ker njihove geometrične lastnosti dojamemo zmedeno, jih torej dojamemo kot barve in ostale čutne lastnosti. Tako kot od tod, da se nam isti

642 *Meditacije*, 4. ugovori, 196–97 (AT VII: 207).

643 *Meditacije*, 4. odgovori, 214–15 (AT VII:234)

644 *Razprava*, 4. del, 59 (AT VII:38). *Obscur*, tj. nejasne ali temne.

predmeti z različnih razdalj kažejo v različnih velikostih ter oblikah, ne sledi, da namesto njih dojamemo določen nadomestek in šele posredno njih same, na primer oval namesto kroga ali romb namesto kvadrata, tako tudi ne sledi, da neposredno dojamemo notranji predmet barve ali *quale*, in na podlagi njega posredno dojamemo telo, ki ta občutek povzroča, temveč da telo dojamemo v specifičnih pogojih in izjemno zmedeno. V primeru, da bi ta telesa neposredno dojeli z umom, bi bilo njihovo neposredno spoznanje jasno in razločno ter ločeno od intrinzičnih nejasnosti čutnega dojetanja. V tem primeru bi bili namesto z vizualnim ali taktilnim soočeni z logično strukturiranim dojetanjem predmeta. Iz tega dojetanja bi lahko, če bi ga vzeli za predmet novega dojetanja, postopoma deducirali vedno nove ter dotlej neznane lastnosti predstavljenega telesa. V primeru temnih občutkov ne moremo, če te občutke vzamemo za predmet, deducirati niti tega, ali bi njihov predmet lahko obstajal. Problema predstavljajočega značaja kot oblike reprezentacije, ki ni zvedljiva na predmetno realnost, torej ni. Vse ideje v strogem smislu, pa naj gre za jasne in razločne ideje ali občutke, so ideje stvari, v katerih je na način predmetne realnosti prisotna določena stvar sama. Ta prisotnost pa je lahko bodisi jasna in razločna, ko je stvar predmetno prisotna na inteligibilen način, bodisi temna in zmedena, ko je predmetno prisotna na temen način. Jasne in razločne ideje so tako proti svojim predmetom usmerjene na jasen in razločen način, temne na temen način.

### 3.2.2.6 *Ontološka umestitev materialno lažnih idej*

Treba je pojasniti ontološke razloge, zaradi katerih je določena ideja temna. Res je, da bi se lahko zadovoljili s trditvijo, da je temnost le pomanjkanje razločnosti, in da posledično ne potrebuje vzroka, kot to stori Kaufman. A isto velja za formalno zmoto, ki izvira iz preuranjene rabe volje ali sposobnosti presoje. Descartes formalno zmoto razglasi za nič realnosti, katerega avtor posledično ni Bog sam, a vseeno poda določeno pozitivno teorijo zmote, ki vključuje opis součinkovanja dveh različnih sposobnosti: neskončne volje, ki lahko seže tudi do tistega, kar dojemamo le nejasno, ter zamejenega uma.<sup>645</sup> Isto je treba storiti za materialno lažne ideje. Pri tem nam pride prav natančna določitev besed »formalno« in »materialno« iz *Četrtil odgovorov*. Za razliko od Beyssada, ki je trdil, da se materialna lažnost nahaja na mejni črti med

645 Gueroult govori o metafizičnem in o psihološkem problemu formalne zmote. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 1:297–300.

tema dvema aspektoma, bi sami raje trdili, da sta zanjo potrebna oba aspekta naenkrat, saj lahko pokažemo, da vplivata drug na drugega. Formalni aspekt kot predmetna realnost je namreč tisto, kar ideji omogoča, da predstavlja svoj predmet. Če so v občutkih na predmeten način prisotni kvantitativni telesni pojavi, zakaj jih potem dojemamo kvalitativno, tj. kot na primer barve, in ne kot določeno gibanje, ki tvori resnično naravo svetlobe? Menimo, da takšna zatemnitev čutnega dojetanja ni učinek predmetne realnosti same, pa naj je ta blizu nič ali ne, ampak učinek narave delovanja dojetanja ali materialnega aspekta na predmetno realnost. Ker se narava delovanja čutnega dojetanja ne razlikuje od dojetanja do dojetanja, je ta učinek identičen v vseh občutkih. V obeh primerih, ko Descartes opisuje, od kod pride temnost naših idej, trdi, da ta izvira iz naše narave. V *Tretji meditaciji* piše, da če so ideje »neresnične, se pravi, če ne predstavljajo nobenih stvari, mi je po naravni luči znano, da ne izvirajo iz ničesar, se pravi, da so v meni samo zato, ker moji naravi nekaj manka in ker ta moja narava ni čisto popolna«. <sup>646</sup> V *Četrthih odgovorih* pa, kot smo videli, trdi, da temnost naših idej »nima realnega vzroka, ampak izvira le iz dejstva, da moja narava ni vsestransko popolna«. <sup>647</sup>

Obe formulaciji kažeta, da vzroka temnosti ne smemo iskati v predmetni realnosti idej samih, temveč v tistem aspektu idej, ki je ontološko nerazdružljiv od naše narave. To pa je narava naših delovanj in ne predmetna realnost, ki je odvisna od predmeta, ki je na način numerične identitete med strukturo ideje in predmetom samim v ideji na predmeten način. Videli smo že, kako končnost našega delovanja prepreči, da bi imeli adekvatno vednost o čemerkoli. To velja tako za adekvatno vednost končnih stvari kot za adekvatno vednost narave Boga. Če vzamemo za primer idejo Boga. Videli smo, da trdi, da je predmetna realnost te ideje neskončna, od koder sledi, da je ta ideja materialno najbolj resnična, saj ni nobenega dvoma o tem, kaj predstavlja. Ta neskončna predmetna realnost je seveda Bog sam, kolikor je predmetno v umu na način numerične identitete med idejo in njenim predmetom. Med predmetno realnostjo ideje Boga in Bogom samim ne more biti razhajanja, saj v nasprotnem primeru ideja Boga ne bi bila ideja Boga, temveč nečesa drugega, prav tako, kot je resnična ideja mraza lahko le mraz sam, kolikor je predmetno v umu, medtem ko imamo pri temnih idejah problem s tem, kaj naj bi bilo predmetno v umu, čeprav je očitno, da nekaj je, saj nas v nasprotnem primeru ne bi

<sup>646</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 61 (AT VII:44).

<sup>647</sup> *Meditacije*, 4. odgovori, 214–15 (AT VII:234).

usmerjale navzven. A po zatrditvi absolutne materialne resničnosti ideje Boga Descartes doda naslednje:

Ni s tem v nasprotju, da neskončnega ne zapopadem ali da je v Bogu nešteto drugega, česar ne morem ne zapopasti ne se kakorkoli dotakniti z mislijo; v bistvu neskončnega je namreč, da ga jaz, ki sem končen, ne zapopadem, in dovolj je, če razumem in sodim prav to, da je bodisi formalno bodisi na eminenten način v Bogu vse tisto, kar dojemam jasno in o čemer vem, da vsebuje neko popolnost, ter nemara tudi nešteto vseh tistih drugih stvari, ki jih ne poznam – to je torej dovolj, da bi bila ideja, ki jo imam o tem, najbolj resnična, najbolj jasna in razločna med vsemi mojimi idejami.<sup>648</sup>

Boga ne spoznam adekvatno zato, ker bi bilo karkoli narobe s predmetno realnostjo ideje Boga, tako kot ni nič narobe s predmetno realnostjo desettisočkotnika, ker vseh njegovih lastnosti ne spoznam takoj, z enostavnim uvidom ter nikoli vseh. Res je, da sta primera različna, kolikor so vse lastnosti desettisočkotnika v principu spoznavne, medtem ko so na primer božji nameni končnemu umu po definiciji nedostopni. A razlog, ki preprečuje adekvatnost našega spoznanja vseh lastnosti nekega geometričnega lika in zapopadenje vseh božjih popolnosti v njihovi nedeljivi enotnosti, je nazadnje isti: končnost našega uma. Vsebinsko Descartesove trditve, da je »v bistvu neskončnega [...], da ga jaz, ki sem končen, ne zapopadem«,<sup>649</sup> bi tako bolje izrazili, če bi rekli, da je v naravi končnega, da ne more zapopasti neskončnega. V jeziku konfrontacije s Caterusom moramo reči, da je Descartesovo poimenovanje problema namreč zunanje, medtem ko je naše notranje. V božji naravi se namreč ne spremeni nič, če je zapopadena ali ne. Ta lastnost končnosti, ki preprečuje adekvatno vednost, pa ni nekaj, kar bi se razlikovalo od modusa do modusa, temveč nekaj, kar za razliko od različnih predmetnih realnosti vsem modusom končne umne substance pripada v enaki meri, kot jim pripada to, da so modusi končne umne substance. Z drugimi besedami: ta lastnost, ki zelo močno vpliva na modalnost in obseg naše vednosti in nikakor ne izhaja iz predmetne realnosti naših idej, je nujno všteta v ideje, kolikor so obravnavane skozi materialno prizmo oziroma le z vidika njihove formalne realnosti. Trditi nasprotno bi bilo isto

<sup>648</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 63–65 (AT VII:46).

<sup>649</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 63–65 (AT VII:46).

kot trditi, da za končen modus končne substance ni bistveno, da je končen.<sup>650</sup> Zaradi končnosti vseh naših umnih modifikacij je vsa naša umna vednost diskurzivna in neadekvatna, medtem ko je božja nediskurzivna in absolutna.

Na enako logiko, z eno pomembno razliko, naletimo pri občutkih. Ker ti niso modusi čistega umevanja, temveč »zmedeni modusi mišljenja, izvirajoči iz združitve in tako rekoč pomešanosti duha s telesom«,<sup>651</sup> oblika nepopolnosti spoznanja, ki sovpaše z njihovo naravo, ni neadekvatnost, ki je lastnost vsega končnega umevanja, temveč intrinzična in neodpravljiva temnost, ki povzroči, da nam občutki, kljub temu, da na predmeten način vsebujejo telesa, o bistvih teles zunaj nas »sporočajo le nekaj zelo temnega in zmedenega.«<sup>652</sup> V pismu Regiusu, januarju leta 1642, na primer trdi, da občutki, kot je občutek bolečine, niso

čiste misli duha, ločenega od telesa, temveč nejasna dojetanja duha, ki je realno združen s telesom. Če bi bil angel namreč v človeškem telesu, ne bi čutil kot mi, temveč bi le dojemal gibanja, ki jih povzročajo zunanji predmeti, in se na ta način razločeval od resničnega človeka.<sup>653</sup>

Tako kot angel, ki obsede in obvlada določeno telo, tudi mi sami kot misleče substance gibanja, ki se iz različnih razlogov odvijajo v našem telesu, v umu vsebujemo na predmeten način. A ker za razliko od angela sam v svojem telesu nisem navzoč »kakor mornar na ladji, temveč sem z njim, kar se da tesno združen, tako rekoč pomešan z njim«,<sup>654</sup> se ta gibanja v našem primeru, kljub prisotnosti iste predmetne realnosti, kažejo izjemno zmedeno in temno, kot barve, zvoki, bolečina in podobno, medtem ko bi jih angel dojemal z matematično strogostjo.

Naši občutki torej nudijo snov za zмотo, ker predstavljajo telesa na temen način in posledično omogočajo zmotne sodbe, kot je pripis čutnih lastnosti geometričnim telesom. Medtem ko je tak pripis vedno delo zmotne sodbe, pa je

---

650 To na primer počne Kurt Smith, ki je eden tistih, ki sicer gre v smer naše interpretacije, a od nje odstopa, ker v Descartesov sistem treh dvojnih poimenovanj aspektov ideje vnaša nepotrebno zmedo. Gl. Smith, »Rationalism and Representation«, 218.

651 *Meditacije*, 6. meditacija, 105 (AT VII:81).

652 *Meditacije*, 6. meditacija, 107 (AT VII:83).

653 Descartesovo pismo Regiusu, januarja 1642 (AT III:493).

654 *Meditacije*, 6. meditacija, 105 (AT VII:81).

eden od njegovih pogojev gotovo ta, da so naši občutki temne reprezentacije telesnih pojavov. Občutki lahko predstavljajo le zato, ker imajo predmetno realnost. Le-ta pa je lahko intrinzično temna le zato, ker je prisotna v modusih duha, ki ne izhajajo iz duha samega, temveč iz združitve duha in telesa. Smisel materialne lažnosti je tako razumljiv le, če na idejo, ki naj bi nam ponudila snov za zmoto, ne gledamo le s formalnega ali z materialnega vidika, temveč nanjo istočasno gledamo tako s formalnega kot materialnega vidika. V primeru, da bi na občutke gledali le s formalnega vidika, kot to počne Arnauld, ne bi mogli pojasniti, zakaj so temni. Predmetna realnost ideje je namreč vedno realnost stvari same, kolikor je ta predmetno v umu. V primeru, da bi na občutke gledali le z materialnega vidika, brez ozira na to, da nekaj predstavljajo, pa ne bi mogli pojasniti, kaj je v njih temno. Trditev, da občutki torej podajo snov za zmoto, lahko ustrezno razumemo le, če na njih gledamo z obeh vidikov naenkrat, ne pa le z enega izmed njih ali meje med njima, kot je trdil Beyssade.

### 3.2.2.7 Materialno lažne ali le temne ideje?

Kar se tiče materialne lažnosti v *Meditacijah*, nam preostane še zadnje vprašanje, odgovor na katerega glede ontologije temnih idej sicer ne spremeni ničesar. Če so občutki le zmedene reprezentacije teles in ne predstavljajo čutnih lastnosti kot modusov teles, zakaj potem Descartes pogosto uporablja fraze, ki nakazujejo, da materialno lažnost idej pogojuje s pozitivno lažnivo in ne le zmedeno reprezentacijo. Spomnimo se, da v *Tretji meditaciji* piše, da »če je res, da mraz ne more biti nič drugega kot pomanjkanje toplote, tedaj je idejo, ki mi predstavlja mraz kot nekaj realnega in pozitivnega, prav mogoče upravičeno označiti za lažno«. <sup>655</sup> Tovrstne formulacije niso prisotne le v *Tretji meditaciji*, temveč jih prav tako najdemo celo v *Četrtilh odgovorih*, ki poudarek od teze, da materialno lažne ideje predstavljajo nekaj, kar ni stvar, kot da je stvar, premestijo na tezo, da materialno lažne ideje naši presoji ponudijo snov za zmoto. Descartes piše, da je ideja mraza, ki ostaja fenomenološko identična, ne glede na to, kaj mraz dejansko je, »tista, za katero pravim, da mi nudi snov za zmoto, če je mraz v resnici pomanjkanje in nima toliko realnosti kakor toplota«. <sup>656</sup> Takšne formulacije vzbujajo vtis, da ideja predstavlja snov za zmoto le, če je pozitivno zavajajoča reprezentacija. Mar lahko glede na pogostost takšnih formulacij, formulo, da materialno lažne ideje predstavljajo nekaj, kar ni stvar, kot da

<sup>655</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 61 (AT VII:44).

<sup>656</sup> *Meditacije*, 4. odgovori, 213 (AT VII:232–33).

je stvar, preprosto odpišemo? Nedvomno je, da nobena ideja, ne glede na to, kako zmedena in temna je, tega ne počne sama po sebi, temveč ji kaj takega vedno pripiše šele napačna sodba. Če nobena ideja na koncu, ko jo ločimo od tistega, kar ji je dodano zaradi določenih predsodkov, ni pozitivno lažniva reprezentacija, moramo kot možno ponuditi naslednjo hipotezo: Descartes formulo materialne lažnosti postavi kot določen preskus lažnosti idej, ki je tako kot hipoteza varljivega demona dejansko neizpolnljiv in posledično obsojen na propad, saj nobena ideja, ne glede na to, kako intrinzično temna je, sama po sebi ne predstavlja nečesa, kar ni stvar, kot da je stvar, ko jo ločimo od lažnivih sodb in pogledamo samo zase. Od tod bi sledilo, da so vse temne ideje na koncu materialno resnične. Če za materialno lažnost idej postavimo takšne pogoje, materialno lažnih idej ni.

Materialno lažnost lahko poskusimo ohraniti, če naše vprašanje modificiramo, tako da poudarimo termin »snov za zmoto«: ali lahko temne ideje same po sebi nudijo snov za zmoto, ne da bi bile ob tem pozitivno zavajajoče reprezentacije, ki prikazujejo nekaj, kar ni stvar, kot da je stvar? Ker je dejanska lažnost reprezentacije učinek sodb ali predsodkov iz otroštva, se torej sprašujemo, če lahko občutki snov za zmoto nudijo tudi, ko enkrat dovršimo izgradnjo metafizičnega sistema, ki kot svoje pogoje implicira, da razmejimo naše spoznavne zmožnosti ter sistematično porušimo predsodke iz našega otroštva. Če odgovorimo nikalno, je bilo zadnjih nekaj poglavij posvečenih le oblikovanju teorije temnih, a materialno resničnih idej.<sup>657</sup> Kolikor bi nas tak odgovor spravil v rahlo zadrego, z njegovimi posledicami ne bi imeli težav, saj smo ta problem tako ali tako morali razrešiti, da smo dokazali, da ideje predstavljajo le vsled svoje predmetne realnosti in ne na način določenih, od predmetne realnosti ločenih oblik reprezentacije. Rešitev problema konsistentnosti teorije narave idej iz prvega poglavja s teorijo intencionalnosti temnih idej je za našo stvar pomembnejša od tega, kakšne zmotne sodbe temne ideje omogočajo na tej ali oni stopnji reda razlogov. Če na vprašanje, ali temne ideje vsemu uničevanju predsodkov otroštva navkljub ponujajo snov za zmoto, odgovorimo pritrdilno, pa po drugi temne ideje ostanejo tudi materialno lažne.

---

657 Tak je na primer odgovor Marthe Bolton, ki tako kot mi sami občutkom pripiše intencionalnost. Sicer nikjer ne trdi, da je zanjo odgovorna predmetna realnost, a mislimo, da je v njenem besedilu vsaj implicirano, da predmetna realnost v občutkih je vsebovana. Martha Bolton, »Confused and Obscure Ideas of Sense«, v: Oksenberg Rorty, *Essays on Descartes' Meditations*, 389–403.

Mislimo, da odgovor ni niti absolutni »ne« niti absolutni »da«. Descartes v odgovorih Arnauldju trdi, da materialna lažnost idej poseduje lestvico, ki se bolj ali manj prekriva z lestvico, ki teče od čiste adekvatnosti do največje temnosti. Bolj kot je temnost ideje neodpravljljiva, večji je povod za zmotne sodbe. Potem ko zatrdi, da je formula »X je predmetno v umu.« v primeru temnih idej problematična, ker iz ideje zelo težko razberemo, kaj x je, nadaljuje:

Kar pa zadeva zmedene ideje bogov, ki so si jih namislili malikovalci, ne vidim, zakaj ne bi mogli imenovati materialno lažne tudi te, kolikor pač nudijo snov njihovim lažnim sodbam. Vendar pa se zdi, da tistih idej, ki sodbi ne dajo nobenega ali pa le neznamenat povod za zmoto, ne imenujemo tako upravičeno materialno lažne kakor tistih, ki nudijo večji povod za zmoto: s primeri pa ni težko pokazati, da nam neke ideje nudijo večji povod kakor druge. Ta povod namreč ni enako velik pri zmedenih idejah, ki si jih po svoji volji namisli duh (takšne so na primer ideje lažnih bogov), in pri idejah, ki zmedene pridejo iz čutov, kakršni sta na primer ideji toplote ali mraza – če je seveda res, kakor sem rekel, da nam ti ne kažeta ničesar realnega. Največji povod za zmoto pa je najti v idejah, ki izhajajo iz čutnega apetita: mar namreč ne drži, da ideja žeje vodeničniku nudi povod za zmoto, kadar mu da v presojo, ali mu bo pijača koristila, ko pa mu bo vendar škodila?<sup>658</sup>

Določene oblike materialne lažnosti tako nedvomno izginejo, ko dedukcijo metafizičnih temeljev sistema pripeljemo do konca. Materialno lažne ideje, ki so proizvod mešanja različnih med seboj logično protislovnih jasnih in razločnih idej, sodbi »ne dajo nobenega ali pa le neznamenat povod za zmoto«, <sup>659</sup> saj lahko zaradi razvidno logične ustrojenosti njihove predmetne realnosti zelo hitro pokažemo, da jih je mogoče razstaviti na enostavnejše elemente, ki so jasni in razločni. Takoj, ko enkrat dojamemo, da se enostavnejši elementi takšne tvorbe med seboj nikakor ne implicirajo, temveč si logično nasprotujejo, dojamemo, da je takšno idejo ne le mogoče, temveč tudi potrebno razstaviti. Ko je tak uvid enkrat prisoten, materialna lažnost himerične ideje bolj ali manj izgine. Zmedena ideja boga, ki so si ga namislili malikovalci, tako postane le

658 *Meditacije*, 4. odgovori, 214 (AT VII:333–34).

659 *Meditacije*, 4. odgovori, 214 (AT VII:333).



ideja namišljenega boga, katere izvor poznamo in je ne jemljemo resno. Kot pa smo pokazali, takšne manj materialno lažne ideje niso le himerične ideje namišljenih Bogov, temveč tudi ideje obarvanih teles, ki v eno samo tvorbo združijo temne in zmedene ter jasne in razločne ideje telesnih stvari, ne da bi ob tem pazili, da temne ideje telesne stvari predstavljajo drugače kot jasne in razločne telesne stvari. Ideja obarvanega telesa je tako združenje ideje barve, ki sicer zmedeno predstavlja določeno gibanje, in ideje razsežnosti, ki telesne pojave, kot sta oblika in gibanje, predstavlja jasno in razločno. Če bi obstanek materialne lažnosti pogojevali z obstankom možnosti sodbe, da so telesa obarvana, bi se konceptu materialne lažnosti torej slabo pisalo, saj bi materialna lažnost občutkov odpadla takoj, ko bi doumeli, da gre v ideji barve za zmedeno reprezentacijo določenega gibanja. K materialni lažnosti čutnih dojemanj teles se še vrnemo. Zaenkrat recimo, da smo lahko prepričani vsaj, da materialno lažne ostanejo ideje, »ki izhajajo iz čutnega apetita«. <sup>660</sup> Naj svoje ter zunanja telesa poznamo še tako nadrobno, bomo v primeru, ko bomo primorani v to, da v svojem ravnanju sledimo našim čutnim apetitom, pogosto izvedli napačne sodbe o tem, kaj naše telo potrebuje, kaj nam koristi in kaj škodi. Da to ne bo zaradi vztrajanja kakšnih starih predsodkov, temveč zaradi narave čutnega apetita samega, Descartes nakaže s tem, da zmote, povezane s področjem čutnega dojetanja, razdeli na dve vrsti. Potem ko obdela vse iz tretje stopnje čuta izhajajoče vrste zmotnih sodb o naravi informacij, ki tvorijo drugo stopnjo čuta, preostanek *Šeste meditacije* porabi za to, da med seboj uskladi neodpravlljivo materialno lažnost čutnih apetitov in dejstvo, da nam je te apetite podal Bog sam, ki nas kot popolno bitje ne bi smel zavajati.

In vendar se neredko motimo tudi v stvareh, h katerim nas žene narava, na primer, kadar hoče bolnik jed ali pijačo, ki mu potlejškojuje. Tu bi se nemara lahko reklo, da se moti, ker je njegova narava pokvarjena, vendar to ne odpravi težave, saj bolnik ni nič manj od Boga ustvarjeno bitje kakor zdrav človek; in potemtakem se ne zdi nič manj protislovno, da bi bil od Boga dobil varljivo naravo. <sup>661</sup>

Materialna lažnost čutnih apetitov, ki predstavljajo najtemnejše in najbolj nejasne ideje, tako gotovo preživi celotno prečiščevanje naših mnenj. A sami

<sup>660</sup> *Meditacije*, 4. odgovori, 214 (AT VII:334).

<sup>661</sup> *Meditacije*, 6. meditacija, 109 (AT VII:84).

menimo, da lahko isto, vsaj v določeni meri, rečemo tudi za *sensus* ali občutke teles. Res je, da mora biti z nami nekaj hudo narobe, če kljub temu, da vemo, da je celotna narava telesa matematična razsežnost, svobodno presodimo, da je jabolko na primer rdeče. Vendar v Descartesovem delu najdemo tudi mesta, ki nakazujejo na to, da brez občutkov barv nikakor ne bi mogli določiti velikosti, oblik in položajev vnanjih popolnoma geometričnih predmetov. V *Šesti meditaciji* res piše le, da iz tega, da »čutim zelo različne barve, zvoke, vonjave, okuse, toploto, trdoto in podobno, pravilno sklepam, da so v telesih, iz katerih prihajajo k meni ta razna čutna dojetanja neke tem dojetanjem ustrezne, čeprav ne podobne lastnosti.«.<sup>662</sup> A v zgodnejši *Dioptriki*, na katero se bo skliceval tako v *Meditacijah* kot v najpoznejših besedilih (na primer v *Pripombah*), trdi, da »delov teles, ki jih gledamo, ne moremo razlikovati med seboj, razen kolikor se na nek način razlikujejo v barvi.«.<sup>663</sup> Če pa lahko dele telesa razlikujemo le zaradi njihove barve, je občutenje barve prav tako ključnega pomena za določitev oblike, razdalje in ostalih geometričnih lastnosti teles. V nasprotnem primeru bi morali pojasniti, kako lahko obliko, velikost in oddaljenost določenega predmeta od nas samih določimo, kljub temu da tega predmeta nikakor ne razlikujemo od njegovega okolja. Ideje čutnih kvalitete so torej nujne, da v določenem trenutku identificiramo določen predmet, tako kot je um pomemben za to, da ga skozi čas in spremembo lastnosti identificiramo kot identičnega. Če je določitev primarnih lastnosti vnanjih teles torej odvisna od naših idej čutnih kvalitete, te pa so neodpravljivo zelo temne, se ne moremo čuditi, da so kljub izgotovljenemu poznavanju optičnih zakonov in odpravi najbolj klasičnih predsodkov iz otroštva, naše sodbe o velikosti, obliki in razdalji vnanjih predmetov pogosto zmotne. Res je, da lahko naše zmote zmanjšamo, ko se s časom naučimo bolje presojeti in tako na primer sklenemo, da v vodo potopljena palica ni zares zlomljena, da je oddaljen stolp v resnici oglat in da kip, ki ga gledamo od spodaj, ni neznaten. A kljub temu na področju čutnosti nikoli ne bomo mogli doseči nezmotljive logične nujnosti, ki smo ji priča na jasnih in razločnih idejah uma utemeljeni čisti geometriji. Ker bo ne glede na to, koliko časa smo posvetili znanosti, vedno ostal določen kanček snovi za zmoto, so vsi občutki, ne glede na to, kako učeni in rešeni smo starodavnih predsodkov, vsaj v določeni meri materialno lažni.

<sup>662</sup> *Meditacije*, 6. meditacija, 107 (AT VII:83).

<sup>663</sup> *Dioptrika*, 6. razprava (AT VI:133).

### 3.2.2.8 Materialna lažnost v Principih filozofije

Na začetku poglavja o materialni lažnosti smo pokazali, da Descartes v *Principih filozofije* koncepta materialne lažnosti ne omenja ter, vsaj tako se je takrat zdelo, nejasnost in nerazločnost idej zameji na tiste ideje, ki so nastale kot posledica predsodkov iz otroštva, ki so v eno samo tvorbo spojili občutke ter jasne in razločne geometrične ideje. Kolikor sedaj vemo, da so tovrstne himerične tvorbe res materialno lažne ideje, pa ostaja vprašanje, ali je v *Principih* prisotna tudi tista globlja oblika materialne lažnosti, ki je zaradi njihove intrinzične temnosti lastna občutkom samim. Sedaj lahko to potrdimo. Za to je potrebno dvoje. Umestitev teorije materialne lažnosti v *Principe* nam je preprečevalo predvsem mnenje, da so materialno lažne ideje tiste, ki predstavljajo čutne kvalitete kot lastnosti teles in dejstvo, da takšen pripis v *Principih* izhaja iz sodbe. A pokazali smo, da to nič manj kot za *Principe* ne velja za *Meditacije* in nato za materialno lažne ideje opredelili tiste, ki na zmeden način predstavljajo bistva teles zunaj nas in nam posledično dajejo snov za zmoto, tj. za zmotno sodbo, kar je lahko tudi pripis naših zmedenih občutkov telesom samim. Da potrdimo, da so občutki, kot so pojmovani v *Principih*, materialno lažni, moramo poleg tega pokazati, da občutki po *Principih* predstavljajo in da predstavljajo zmedeno. Prvo smo storili že večkrat. Drugo bomo storili zdaj.

Dokaza nejasnosti občutij res ne bomo našli v sklepnih členih prvega dela, saj si je Descartes tam v 47. členu, da bi se rešil predsodkov iz otroštva, za nalogo zadal, da bo »našel vse enostavne spoznave, iz katerih sestoji naše mišljenje, in v vsaki izmed njih razločil jasno od nejasnega, oziroma tistega, v čemer lahko zaidemo v zmoto«. <sup>664</sup> V primeru, da bo neka enostavna spoznava vsebovala tako razločno kot nerazločno prvino, bo na tem mestu zato navedel le prvo. Posledično trdi le, da moramo biti,

da bi ločili jasno od nejasnega, [...] vseskozi kar najbolj pozorni na to, da bolečino, barvo in drugo temu podobno dojemamo jasno in razločno samo tedaj, če nanje gledamo kot na občutke ali misli. Ko pa sodimo, da so to nekakšne stvari, ki obstajajo zunaj našega duha, sploh ne moremo (raz)umeti [*intelligi*], kakšne stvari so. <sup>665</sup>

<sup>664</sup> *Principi filozofije*, 1. del, 47. člen, 39 (AT VIII-1:22).

<sup>665</sup> *Principi filozofije*, 1. del, 68. člen, 55 (AT VIII-1:33).

Če na čutna dojetanja gledamo le kot na moduse mišljenja, je naša vednost o njih seveda popolnoma jasna in razločna. Ko pa jih enkrat obravnavamo v oziru na to, da predstavljajo, pa so temna, saj z njimi ne moremo umeti (*intelligi*) ničesar, kar je potrebno za jasno in razločno spoznanje, temveč le čutimo, saj niso umevanja, temveč občutki.<sup>666</sup> Potrdilo najdemo na koncu četrtega dela, na mestu, ki naj bi služilo kot nadomestek nenapisanemu šestemu delu, namenjenemu obravnavi človeka. V 197. členu jih Descartes poimenuje »zmedene misli, ki jim pravimo občutki ali občutja [*sensus, sive sensationes*]«. <sup>667</sup> Misli pa so lahko zmedene le v razmerju do predmeta, ki ga predstavljajo. Kot smo že večkrat zapisali, to Descartes zelo jasno izrazi v *Šesti meditaciji*, ko toži nad tem, da sprevrčamo red spoznavnih sposobnosti, ko naše občutke uporabljamo »kot neka zanesljiva sredstva za neposredno ugotavljanje, kaj je bistvo teles zunaj mene, o katerem mi pa vendar sporočajo le nekaj zelo temnega in zmedenega«. <sup>668</sup> Kolikor se materialna lažnost idej torej nanaša na njihovo temnost, ki nam ponudi snov za zmoto, in ne na predstavljanje čutnih kvalitete kot lastnosti teles, *Principi* torej implicitno vsebujejo teorijo materialne lažnosti, ki je eksplicitno formulirana v *Meditacijah*.

---

666 Kolikor se drugi del *Principov filozofije* sicer začneja z dokazom obstoja teles, ki ga omogočajo le občutki, pa se celotno besedilo tega dela zameji na tisto, kar je mogoče o materialnem svetu jasno in razločno dojeti. Obravnava nejasnosti občutkov na tej točki zato umanjka. Gl. *Principi filozofije*, 2. del, 1. in 3. člen, 65–67 (AT VIII-1:40–42).

667 *Principi filozofije*, 4. del, 197. člen (AT VIII-1:320).

668 *Meditacije*, 6. meditacija, 107 (AT VII:83).

### 3.3 KAJ PREOSTANE?

Problema narave jasnih in razločnih idej ter narave temnih idej sta torej razrešena na način, ki potrdi rešitev problema narave idej *simpliciter*. Tako jasne in razločne kot temne ideje so delovanja mišljenja, ki jim pravimo dojemanja, ki jih strukturira in proti njihovim predmetom usmerja njihova predmetna realnost. Ta predmetna realnost je v obeh primerih strukturirana na način matrice logičnih implikacij. V primeru jasnih in razločnih idej je logična struktura ali predmetna realnost ideje razvidna, ker je prisotna v delovanjih umne substance. Inteligibilnost predmetne realnosti jasnih in razločnih idej nam omogoča, da o njihovih predmetih, če te ideje vzamemo za predmet novih idej, deduciramo lastnosti, ki jih prej nismo poznali, a jih nato poznamo enako jasno in razločno kot tiste, na podlagi katerih smo osnovali dedukcijo. Vendar naša dedukcija lastnosti ne bo nikoli dovršena ali vsaj ne bomo mogli vedeti, da smo jih deducirali v celoti, ker smo sami končni. Da je naša vednost lahko jasna in razločna, ne pa adekvatna, ni posledica predmetnih realnosti naših idej, temveč končne narave našega delovanja, ki se ne razlikuje od modusa do modusa, temveč je njihova skupna lastnost.

Temne ideje prav tako vsebujejo predmetno realnost. Kljub temu, da lahko rečemo, da je tudi predmetna realnost temnih idej logična, saj kot realnost ni zvedljiva na realnost delovanja, pa je iz nje nemogoče deducirati prej neodkrite lastnosti predmeta ideje. Ker je prisotna v modusih duha, ki so v slednjem prisotne le zato, ker je združen s telesom, je predmetna realnost občutkov zatemnjena. Če so bile umne ideje zaradi naše končnosti nujno deležne neadekvatnosti, so občutki zaradi njihove povezanosti s telesom deležni temnosti. To povzroči, da ves čas nihamo med sodbo, da nam občutki predstavljajo nekaj zunaj njih samih, in sodbo, da so ideje le v širšem smislu, kolikor vsaka misel vsebuje formo samodojemanja. Nihamo torej med sodbo, da je v občutkih nekaj prisotno na predmeten način, in sodbo, da občutki na predmeten način ne vsebujejo ničesar. A ker vedno nihamo med sodbo, da nam občutek ne predstavlja ničesar zunaj sebe nasploh, in sodbo, da nam predstavlja nek določen predmet (to ali ono telo, to ali ono gibanje), ne pa kar nekega zunanjega predmeta nasploh, občutki predstavljajo in imajo predmetno realnost. V primeru, da je ne bi imela, nihanja ne bi bilo, tako kot ga ni pri delovanju hotenja, pri katerem smo takoj gotovi, da je hotenje delovanje volje in ne podoba stvari.

Kar moramo ugotoviti za konec, je, kako te različne ideje, bodisi jasne in razločne bodisi temne, pridejo v nas. Z drugimi besedami, preostane nam problem izvora idej. Tezi, da jih bodisi že najdemo izgotovljene v našem duhu in so posledično vrojene, bodisi da so v nas skozi naše zemeljsko življenje vtisnjene od zunaj in da so posledično pridobljene, vsaj v skladu z najbolj spontanim razumevanjem mehanizmov izviranja idej, namreč kažeta v smer koncepcije idej kot izgotovljenih notranjih predmetov in ne kot delovanj. Zdi se, kot da je edini način, da ideja v celoti obdrži status delovanja in ne predmeta, da jo ustvarimo sami. Vemo, da to ni Descartesova teza. Treba bo torej preučiti, če je mogoče najti način, da različne tipe izvora idej uskladimo s tezo, da so naše ideje dojemanja, ki so zaradi svoje logične strukture ali predmetne realnosti na jasen in razločen ali temen način usmerjena proti svojim predmetom.



## 4 PROBLEM IZVORA IDEJ

### 4.1 IZČRPEN SEZNAM IDEJ IN NJIHOVIH IZVOROV; TEMELJNE LASTNOSTI RAZLIČNIH IZVOROV

Vsaka obravnava Descartesove teorije idej mora slej ko prej obravnavati tezo, da se ideje v našem duhu znajdejo iz treh kategorialno različnih razlogov: bodisi so mu vrojene bodisi jih pridobi od zunaj bodisi jih ustvari sam. Brez zadržka bi lahko trdili, da ravno ta teza predstavlja eno najbolj markantnih in posledično vsaj poimensko poznanih lastnosti kartezijanske ontologije idej. Da je naša seznanjenost s tezo o treh različnih izvorihi idej poimenska, nismo zapisali brez razloga. V primeru, da bi se vprašali po tem, kakšna je dejanska narava ali mehanizem delovanja kateregakoli izmed treh oblik izvora idej, zelo verjetno ne bi znali izustiti več kot naslednje tautologije: »Medtem ko pridobljene ideje v nas pridejo od zunaj, so vrojene ideje od vekomaj v nas. Ustvarjene ideje nazadnje ustvarimo sami.« Pridobljene ideje so torej pridobljene, ker so pridobljene, vrojene vrojene, ker so vrojene, in ustvarjene ustvarjene, ker so ustvarjene. Tautološki značaj odgovora je v veliki meri posledica odsotnosti jasno formuliranih definicij različnih narav izviranja idej v Descartesovem delu. Najdemo seveda množico formulacij tipa »Zaradi tega moramo skleniti, da je ideja  $x$  vrojena.«, a nikoli definicije, ki bi se lahko primerjala z definicijo substance ali celo z definicijo narave idej v *Argumentih*. Posledično smo pri iskanju tega, kaj naj bi narava različnih izvorihi idej bila, prisiljeni, da najprej oblikujemo seznam idej, ki ideje razvrsti glede na izvore, ki so jim pripisani v formulacijah, iz katerih so povzete. V naslednjem koraku iz preučevanja formulacij, ki opisujejo mehanizem izviranja idej, ki jim je pripisan isti tip izvora, proizvedemo določeno generalizacijo, ki služi kot definicija narave enega od treh izvorihi idej. Drugi korak ponovimo za vsako kategorijo izvora posebej. Ko enkrat pokažemo, kakšna je narava različnih vrst izvora, lahko pokažemo tudi, če je koncepcija narave idej, ki jo implicirajo, konsistentna s tisto, ki jo Descartes vsaj v določeni meri eksplicira med obravnavo problema narave idej in ki jo obenem implicira njegovo pojmovanje problema jasnosti in razločnosti idej.

A že v prvem koraku naletimo na novo težavo. Težava ni le v manku definicij narave specifičnih vrst izvorihi idej, temveč prav tako v tem, da pogosto ni tako jasno, kot se zdi na prvi pogled, kakšen izvor ima posamična ideja.



Določena besedila celo vzbujajo vtis, da določene kategorije izvora idej sploh niso samostojne kategorije, temveč le provizorične opredelitve, ki jih bo izgradnja metafizičnega sistema izničila. V *Pripombah* Descartes tako poda kontroverzno tezo, da ni »ničesar v naših idejah, kar duhu ali sposobnosti mišljenja ne bi bilo vrojeno, izvzemši zgolj in samo tiste okoliščine, ki zadevajo izkustvo«. <sup>669</sup> Vse ideje, od vso predmetno realnost posedujoče in najbolj razločne ideje Boga pa do idej barv in drugih čutnih kvalitiet, so tako vrojene. V *Meditacijah* glede izviranja idej čutnih kvalitiet po drugi strani piše le, da »prihajajo [*emitterentur*] te ideje iz telesnih stvari«. <sup>670</sup> Posledično si ne moremo kaj, da ne bi pomislili, da vrojenost, pridobljenost in ustvarjenost idej niso koncepti, ki označujejo konstantne strukture, ampak besede, ki se nanašajo na strukturno različne si bitnosti, povzete iz morda prav tako različnih ter med seboj neskladnih teoretskih modelov, razpršenih po Descartesovem opusu. Preden si torej sploh lahko zastavimo vprašanje po tem, ali je Descartesova teorija narave izvora idej skladna z njegovo teorijo narave idej, moramo v prvem koraku oblikovati vsaj približno izčrpen seznam idej. V naslednjem koraku moramo prikazati, kakšne koncepcije narave izviranja idej Descartes uporabi v različnih besedilih ter se povprašati po tem, ali so te koncepcije med seboj kompatibilne. V primeru, da niso, namreč obstaja možnost, da se s teorijo narave idej ujema le določena izmed koncepcij narave izviranja ali celo nobena izmed njih.

Lotimo se torej razvrščanja idej glede na njihove izvore. Ker Descartesove formulacije, ki posamičnim idejam pripišejo določen izvor, običajno navedejo tudi določene razloge pripisa točno takšne vrste izvora, bomo med razvrščanjem idej navedli tudi določene distinktivne značilnosti različnih vrst izvora idej. Prva omemba različnih izvorov idej v *Tretji meditaciji* je obenem prva klasifikacija posamičnih idej v skladu z njihovimi izvori.

Med temi idejami pa so, se zdi, ene vrojene, druge pridobljene, spet druge od mene narejene. Zakaj, da razumem, kaj je stvar, kaj je resnica, kaj je mišljenje – tega nimam od drugod, temveč iz svoje narave, tako se zdi. Da pa zdaj slišim hrup, vidim sonce, čutim ogenj: za to sem do sedaj sodil, da izvira iz stvari zunaj mene; in naposled: sirene, krilate konje in podobno si izmišljam sam. Lahko bi tudi menil, da so vse

<sup>669</sup> *Pripombe* (AT VIII-2:358).

<sup>670</sup> *Meditacije*, 6. meditacija, 103 (AT VII:80).

ideje pridobljene, ali da so vse narejene, kajti za zdaj še nisem jasno sprevidel njihovega resničnega izvora.<sup>671</sup>

Iz citata je razvidno, da Descartes vsaj na tem mestu ni prepričan, da je podana klasifikacija idej upravičena. To pokaže s frazami, kot »se zdi«<sup>672</sup> in »za to sem do sedaj sodil«.<sup>673</sup> Citat pa zaključí z opozorilom, da »za zdaj še nisem jasno sprevidel njihovega resničnega izvora«.<sup>674</sup> V kratkem odstavku tako štirikrat opozori na negotovost njihovega resničnega porekla. Mogoče so ideje videnega sonca, slišane hrupa ali občutenega ognja, ideje, ki izhajajo iz njegove lastne narave, tj. so vrojene. Morda pa so ideje resnice, stvari in mišljenja vanj prišle od zunaj, kar pomeni, da so pridobljene. Obstaja možnost, da je neustrezna sama prizma klasifikacije. Govor o pridobljenih idejah tako morda sploh ne izraža resnice, temveč določen predsodek o naravi idej in njihovem izvoru. Druga možnost je seveda ta, da Descartes glede klasifikacije ni gotov le zato, ker v trenutku njene formulacije gotovo ve samo to, da obstaja, kolikor misli oziroma ima ideje. Zato ne more podati gotovih sodb o izvoru posamičnih idej. Glede na to, da smo že videli, da v *Šesti meditaciji* o občutkih piše, da »prihajajo te ideje iz telesnih stvari«,<sup>675</sup> vemo, da je vsaj v določenem oziru pravilna druga hipoteza. Zakaj je pravilna le v določenem oziru, bo postalo jasno pozneje. Ker je probleme s taksonomskim načelom mogoče obravnavati le v okviru primerjav med že formuliranimi ter *prima facie* domnevno različnimi konceptijami različnih izvorov idej, probleme s taksonomskim načelom zaenkrat postavimo v oklepaj in se osredotočimo na seznam, ki ga je mogoče oblikovati na prvi stopnji analize. Vsak bralec *Meditacij* ve, da je seznam razvrščenih idej močno prekratek vsaj v oziru na vrojene ideje.

#### 4.1.1 SEZNAM TER OBLIKA TRPNOSTI PRIDOBLENIH IDEJ

Ker Descartes svojo obravnavo izvorov idej začne s pridobljenimi idejami, bomo tudi sami začeli z njimi ter na podlagi njihove obravnave vpeljali določene splošne opazke in terminološke razločke, ki ne bodo nič manj kot za obravnavo pridobljenih nujni tudi za obravnavo ustvarjenih in vrojenih idej. Tako je najprej treba podati splošno opazko, da Descartes s pridobljenimi idejami začne zato,

671 *Meditacije*, 3. meditacija, 55 (AT VII:37–38).

672 *Meditacije*, 3. meditacija, 55 (AT VII:37).

673 *Meditacije*, 3. meditacija, 55 (AT VII:38).

674 *Meditacije*, 3. meditacija, 55 (AT VII:38).

675 *Meditacije*, 6. meditacija, 103 (AT VII:80).

ker te v vseh različnih in med seboj sicer nezdružljivih oblikah empirizma, pa naj gre za Aristotela, Epikurja, sholastike ali novoveške materialiste, brez odstopanja prejmejo status idej, na katerih temelji vsa človeška vednost. Ta posplošeni empirizem povzema Aristotelova formula, da v umu ni ničesar, kar ne bi bilo prej v čutih. Ta posplošeni empirizem je eden glavnih nasprotnikov Descartesove racionalistične metafizike. Proti njemu želi pokazati, da je bilo vse, kar je v čutih, pred tem na različne načine v umu. Ker pa se njegov metafizični sistem utemeljuje na kritiki vednosti, ki postopoma ruši naše stare predsodke in gradi na tistem, kar od njih ostane gotovega, mora začeti s tisto vrsto idej, ki jim je primat pripisal njegov glavni nasprotnik. Katere so torej pridobljene ideje?

S seznamom pridobljenih idej ni težav, saj se kategorično nanašajo le na vse tiste občutke ali temne ideje telesnih predmetov (sonce, hrup, ogenj), ki v duhu nastopijo, ker je združen s telesom. Pridobljene ideje so skratka le elementi druge stopnje čuta.<sup>676</sup> Glede na to, da smo že večkrat omenili, da bo Descartes glede teh idej v *Šesti meditaciji* nakazal, da se empiristi le niso motili čisto v vsem, saj bo trdil, da jih v nas res pošiljajo telesa, se lahko na tej točki vprašamo, če je nadaljnja obravnava pridobljenih idej res potrebna. Moramo o njih res vedeti kaj več od tega kot to, od kod izvirajo, in mar ni edina ovira k zatrditvi pridobljenosti idej, ki tvorijo drugo stopnjo čuta, nedovršenost metafizičnega sistema na mestu, kjer se med prvo klasifikacijo idej nahaja spoznavni subjekt? Ker za to, da oblikujemo teorijo pridobljenih idej, ne zadošča gotovo spoznanje tega, da te ideje izvirajo iz teles zunaj nas, temveč vednost o tem, kako izvirajo, kakšno funkcijo v tem procesu igrajo telesa in kakšno duh, je takšna obravnava pridobljenih idej vsekakor potrebna. Vedeti moramo, kako telo deluje na duha in kako natanko se duh odzove na telesni dražljaj. Navsezadnje je treba jasno določiti, kako se pridobljene ideje razlikujejo od vrojenih ter ustvarjenih. Kot bomo videli, so *Meditacije* dokaj jasne le glede zadnjega vprašanja, glede pozitivnega prikaza mehanizma pridobljenosti idej pa so zelo skope. Za takšen pozitiven prikaz pridobljenosti, ki bo v oziru na pridobljene ideje ustrezno opredelil način delovanja duha in telesa, pa bo potrebno, da določenih hipotez o izvoru pridobljenih idej, ki jih Descartes navede, preden dovrši metafizični del svojega sistema, ne jemljemo v obzir.

---

676 Da se že občutki kot pridobljene ideje nanašajo na določene predmete, lahko interpretiramo kot še en dokaz teze, da so občutki kljub svoji temnosti reprezentacije, saj bi v nasprotnem primeru le slišali, videli in čutili.

Na glavno značilnost pridobljenih idej naletimo takoj po prvi klasifikaciji izvorov. Gre za lastnost pridobljenih idej, ki ima isto stopnjo gotovosti kot *cogito* in od njega neločljiva intencionalnost idej. Zato je v celoti neodvisna od tega, na kateri stopnji izgradnje sistema se nahajamo. Descartes o pridobljenih idejah piše, »da mu izkušnja kaže, da niso odvisne od mene in potemtakem ne od moje volje, zakaj pogosto se mi porajajo proti moji volji«. <sup>677</sup> Empirizem na podlagi tega neizpodbitnega dejstva sklene, da prihajajo iz teles zunaj njega ter da so jim tudi podobne. Vemo, da bo Descartes tezo podobnosti med občutki in njihovimi vzroki zvedel na infinitezimalni minimum podobnosti med pridobljenimi idejami in njihovimi predmeti, ki sledi od tod, da je čutno dojemanje kot izjemno temna in zmedena reprezentacija telesnih stvari še vedno reprezentacija stvari. Vsaj na tej točki reda razlogov pod vprašaj postavi tudi drugi del empirističnega aksioma, ki trdi, da so vir pridobljenih idej določena telesa. Trdi, da

četudi tiste ideje niso odvisne od moje volje, zato še ni dognano, da izvirajo iz stvari zunaj mene. Kakor se namreč zdi, da so tisti nagibi, o katerih sem pravkar govoril, vendarle različni od moje volje, čeprav so v meni, tako je morda v meni še kaka druga sposobnost, ki mi za zdaj še ni dovolj spoznana, ki pa ustvarja te ideje – kakor se mi je tudi doslej zmeraj zdelo, da se oblikujejo v meni, medtem ko spim, brez kakršnegakoli sodelovanja zunanjih stvari. <sup>678</sup>

Da tezo telesnega izvora občutkov pod vprašaj postavi le na tej točki reda razlogov pravimo, ker je teza o obstoju skrivne sposobnosti mišljenja, ki ideje v duhu oblikuje ob popolni odsotnosti telesnega dražljaja in soudeležbe njegove volje, za razliko od teze o praktično popolni odsotnosti podobnosti med občutki in njihovimi predmeti, le provizorična. Temelji samo na tem, da zaenkrat še nima sredstev, ki bi mu omogočila dokazati, da takšne ideje res prihajajo od zunaj. Vemo, da bo te dobil šele v *Šesti meditaciji*, k čemur se bomo vrnili pozneje, ko bo treba obravnavati različne koncepcije sposobnosti (*facultas*). Zaenkrat se zadovoljimo s spoznanjem, da so tako imenovane pridobljene ideje le tiste, ki tvorijo drugo stopnjo čuta, in da je za njih značilno, da naša neposredna zavest ob njihovi manifestaciji ne dojame,

<sup>677</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 55 (AT VII:38).

<sup>678</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 55 (AT VII:39).

da bi temu botrovala naša volja. Vrsta misli, ki se v našem duhu pojavijo ob odsotnosti naše volje, v *Strasteh duše* prejme lasten termin, ki je postavljen v opozicijo do termina, ki označuje vse tiste misli, pri katerih je naša volja udeležena. Gre za razliko med utrpevanji (*passions de l'âme*) in dejavnostmi duše (*actions de l'âme*).

Za dejavnosti [*actions*] označujem vsa naša hotenja, saj ta izkusimo, kot da izhajajo neposredno iz duše, in se zdijo odvisna zgolj od nje. Nasprotno pa lahko za njena utrpevanja [*passions*] v splošnem označimo vse vrste dojemanj in spoznanj, ki so v nas, ker jih takšnih, kakršna so, pogosto ne naredi duša sama, in ker jih vedno prejme iz stvari, katere predstavljajo.<sup>679</sup>

Ker pridobljene ideje niso odvisne od naše volje, so torej utrpevanja. Kot je razvidno iz citata, je ta neodvisnost dvojna. Teh dojemanj ali spoznanj »takšnih, kakršna so, [...] ne naredi duša sama«,<sup>680</sup> saj vsebina naših občutkov ni odvisna od nas samih, kolikor imamo svobodno voljo; od duše ni odvisno niti, kdaj bomo občutke imeli, saj jih ne sproži sama, temveč jih »vedno prejme iz stvari, katere predstavljajo«. <sup>681</sup> Ker sta termina »utrpevanje« in »dejavnost« splošna, bo naloga teorije pridobljenih idej vsaj v določeni meri v tem, da specifično obliko trpnosti pridobljenih idej pojasni in razmeji od oblik trpnosti ali dejavnosti vrojenih ter ustvarjenih idej.

## 4.1.2 SEZNAM TER OBLIKA TRPNOSTI VROJENIH IDEJ

### 4.1.2.1 Vrojenost idej splošnih ter duhovnih narav, večnih resnic ter ideje Boga

Kar zadeva pomanjkljivosti seznama razvrščenih idej, sta dosti bolj nepopolna seznama vrojenih ter pridobljenih idej. Začeli bomo s seznamom različnih vrojenih idej, ki nam bo med drugim razkril določeno temeljno lastnost vrojenih idej, ki slednje postavlja v opozicijo do ustvarjenih idej. Za začetek se zadržimo pri tistem, kar je na seznamu že navedeno. Descartes piše: »da razumem, kaj je stvar, kaj je resnica, kaj je mišljenje – tega nimam od drugod, temveč iz

679 *Strasti duše*, 1. del, 17. člen, 15 (AT XI:342).

680 *Strasti duše*, 1. del, 17. člen, 15 (AT XI:342).

681 *Strasti duše*, 1. del, 17. člen, 15 (AT XI:342).

svoje narave, tako se zdi.«<sup>682</sup> Med vrojene ideje tako sodijo vse tiste jasne in razločne ideje, ki so povezane z odkritjem *cogita*: zavedam se, da ni mogoče, da ne bilo res, da obstajam, kolikor se obravnavam zgolj kot mislečo stvar, ki je jasno razločena od vsega telesnega. O tem, kakšno koncepcijo vrojenosti implicira navedeni seznam, in o tem, ali je prenosljiva na ideje, ki jih bomo seznamu dodali, bomo več zapisali pozneje, ko bomo že imeli vzpostavljeno matrico problemov, ki jih je treba rešiti. Zaenkrat lahko trdimo, da sodeč po trenutnem seznamu med vrojene ideje gotovo spadajo ideje splošnih stvarnih enostavnih narav, kot je ideja substance, ideje mislečih stvari in nazadnje večne resnice ali obče spoznavne. Res je, da Descartes od vseh občih spoznav tu navaja le idejo resnice, a gotovi smo lahko, da med vrojene ideje nič manj ne spadajo aksiomi, kot je aksiom vzročnosti in z njim povezane resnice (na primer »Nič nima lastnosti.«; »Kdor misli, nujno obstaja, ko misli.«), prav tako kot določene najsplošnejše matematične resnice (na primer »Če enakim stvarjem odvzamemo enako, so ostanki enaki.«).

Kar se tiče manjkajočih idej, na prvem seznamu manjka ideja Boga, katere vrojenost je poleg ideje našega jaza zatrjena najbolj eksplicitno. Descartes o njej zapiše:

Nisem je namreč zajel iz čutov in nisem je dobil proti pričakovanju, kakor se to po navadi godi z idejami čutnih stvari, ko mi te stvari pritekajo po zunanjih čutilnih organih ali se o njih vsaj zdi, da mi tako pritekajo. Tudi izmislil si je nisem, saj ji ne morem ničesar odvzeti in ničesar dodati. Preostane mi tedaj samo to, da mi je prirojena, kakor mi je prirojena tudi ideja mene samega.<sup>683</sup>

Kot vidimo, Descartes zopet podvomi v koncepcijo, na kateri sloni opredelitev določenih idej kot pridobljenih, saj o slednjih zapiše, da »mi pritekajo po vnanjih čutilih, ali se o njih vsaj zdi, da mi tako pritekajo.«<sup>684</sup> Zdaj sicer že vemo, da tovrsten dvom nastopi le, ker še ni odkril sredstev, ki bi mu omogočila, da ovrže nedavno omenjeno hipotezo skrite duhovne moči, ki ideje v njem proizvaja neodvisno od njegove volje in ob odsotnosti telesnega dražljaja. Nedvomno pomembnejša informacija, ki jo lahko razberemo iz odlomka,

682 *Meditacije*, 3. meditacija, 55 (AT VII:38).

683 *Meditacije*, 3. meditacija, 69 (AT VII:51).

684 *Meditacije*, 3. meditacija, 69 (AT VII:51).

se tiče razlike med vrojenimi, pridobljenimi ter ustvarjenimi idejami. Narava vrojenosti je namreč določena ravno v razliki do drugih dveh vrst izvorov idej. Vrojenost ideje Boga je najprej postavljena v opozicijo do pridobljenih idej, tukaj poimenovanih idej čutnih stvari, saj je »nisem [...] dobil proti pričakovanju, kakor se to po navadi godi z idejami čutnih stvari«. <sup>685</sup> Descartes doda »po navadi«, ker si je tako imenovane čutne stvari mogoče tudi predstavljati, ko so odsotne. To pa se, razen v primerih sanj in asociativnega spomina, ne zgodi proti pričakovanju. Določene oblike predstavljanja so torej v tem aspektu podobne vrojenim idejam. Da so se ideje čutnih stvari v nas pojavile proti pričakovanjem, pa je ravno eden od razlogov, zaradi katerih so pridobljene ideje prejele status utrpevanj. Če vznik vrojenih idej, kot je ideja Boga, ni nenaden, temveč pričakovan, mora biti torej nekako odvisen od naše volje. Takšnim idejam je v *Strasteh duše* posledično pripisan poseben status, ki je nekje vmes med dejavnostjo in utrpevanjem. Descartes v 18. členu, namenjenem opisu delovanj volje, trdi, da

poznamo dve vrsti hotenj: ena so dejavnosti duše, ki se končajo v duši sami, kot takrat, kadar hočemo ljubiti Boga ali v splošnem misel naravnati na kak nematerialen predmet. Druga so dejavnosti, ki se končajo v telesu, kot takrat, kadar se nam zahoče, da bi se sprehodili, pa se noge že premaknejo in že hodimo. <sup>686</sup>

Ker je Bog nematerialen predmet in ker nanj v naravnih situacijah ne mislimo proti našim pričakovanjem, temveč iz hotenega vzgiba, bi se morala njegova ideja vsaj v določenem oziru umestiti v prvo vrsto hotenj. To potrди 20. člen, ki je namenjen obravnavi predstav in drugih misli, ki jih oblikuje duša.

Ko si duša predstavlja nekaj, kar ne obstaja, kot denimo začarano palačo ali himero, pa tudi ko motri kaj zgolj umljivega, ne pa predstavljlivega – na primer, ko motri lastno naravo –, so njena dojetanja o teh stvareh odvisna predvsem od volje, zaradi katere jih dojame. Zato jih imamo običajno za dejavnosti in ne za utrpevanja. <sup>687</sup>

<sup>685</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 69 (AT VII:51).

<sup>686</sup> *Strasti duše*, 1. del, 18. člen, 15 (AT XI:342).

<sup>687</sup> *Strasti duše*, 1. del, 20. člen, 16 (AT XI:344).

Od tod ne sledi, da ideja Boga in ostale vrojene ideje sploh niso utrpevanja, temveč samo dejavnosti. Descartes v 19. členu, namenjenem obravnavi dojetanja, s katerim smo se srečali med obravnavo problema neposredne zavesti vseh naših misli, trdi naslednje: »Ker pa sta to dojetanje in hotenje pravzaprav ena in ista stvar, ga [dojetanje] poimenujemo vedno s plemenitejšim imenom, zato ga nimamo navade imenovati utrpevanje, temveč samo dejavnost.«<sup>688</sup> Res je, da želi Descartes tu predvsem zagovarjati tezo, da je forma samodojetanja vsake misli modalno identična s specifično formo njenega delovanja, od koder sledi, da se vsaka misel samodojema, medtem ko se izvaja, ker se izvaja. Ta problem se razlikuje od našega, saj se nanaša na ideje v širšem smislu, ki pogosto sploh niso reprezentacije, nas pa zanimajo zelo specifične ideje v strogem smislu, namreč vrojene reprezentacije. A to ni ovira, saj je postavka, da neko stvar »poimenujemo vedno s plemenitejšim imenom«,<sup>689</sup> v Descartesovem argumentu za modalno enotnost med formo delovanja misli in formo samodojetanja misli le določena aksiomska premisa, ki velja za vse stvari, ki istočasno posedujejo različne aspekte, ki niso enako popolni. Če ideji Boga pravimo dejavnost, ker mišljenje o Bogu nastopi na podlagi našega svobodnega hotenja, to ne pomeni, da ideja Boga obenem ni utrpevanje. Za dejavnost jo poimenujemo po tistem izmed njenih aspektov, ki je v modusu, ki je ona sama, plemenitejši z vidika formalne realnosti. Takšna formula poimenovanja stvari v skladu s plemenitejšim formalnim aspektom je veljavna zgolj v okviru istega modusa ali substance, večja ali manjša plemenitost pa se lahko v primeru idej nanaša le na njihovo formalno realnost, saj je predmetni modus bivanja veliko manj popoln kot formalni modus bivanja in se posledično ne more kosati s popolnostjo kateregakoli izmed formalnih aspektov in tako vplivati na poimenovanje.

A problema trpnosti vrojenih idej ne smemo zvesti na problem poimenovanja. Kljub temu, da lahko rečemo, da sta hotenje in dojetanje v primeru vrojenih idej mislečih stvari skoraj vedno modalno identična, saj v tem primeru skorajda ni dojetanja stvari, ki ne bi bilo hoteno dojetanje, morajo vrojene ideje vsebovati določeno obliko trpnosti, vsled katere se razlikujejo tako od hotenj *stricto sensu* kot od ustvarjenih idej.<sup>690</sup> Obliko trpnosti, ki je značilna

688 *Strasti duše*, 1. del, 19. člen, 15 (AT XI:343).

689 *Strasti duše*, 1. del, 19. člen, 15 (AT XI:343).

690 Morda bi sicer lahko govorili tudi o pridobljeni ideji Boga. Descartes poleg spoznanj prek naravne luči namreč dopušča tudi nadnaravno razodetje, prek katerega Boga dojamemo na enak način kot čutno dojamemo telesa – brez pričakovanja in ob popolni odsotnosti naše



za vrojene ideje, izrazi formulacija, da si ideje Boga ni izmislil, saj ji ne more »ničesar odvzeti in ničesar dodati.«<sup>691</sup> Z drugimi besedami, ideja je vrojena, kolikor ima določeno vsebino ali rigidno strukturo, ki se upira poskusom samovoljnih modifikacij njene vsebine. Katere lastnosti bomo lahko in katerih ne bomo mogli dojeti v zvezi s predmetom vrojene ideje, ni odvisno od nas samih, temveč od vsebine vrojene ideje same. Ta v primeru ideje Boga kot absolutno popolnega bitja popolnost nujnega bivanja kaže kot eno izmed njegovih lastnosti, ki mu jo je kot najpopolnejšemu bitju nemogoče odšteti, in po naravi deljivo in torej *per se* nepopolno razsežnost kot atribut, ki mu ga je nemogoče dodati, ker mu kot absolutno popolnemu bitju pripada le tisto, kar je v vseh ozirih popolno. Vrojenih idej torej »takšnih, kakršn[e] so, [...] ne naredi duša sama.«<sup>692</sup> Kljub temu, da njihovi manifestaciji botruje naša volja,

---

svobodne volje. Razlika je v tem, da takšno nadnaravno dojetje Boga za razliko od čutnega dojetja v sebi ne vsebuje ničesar temnega in zmedenega, temveč preseže celo naravno luč razuma in je tako najbolj jasno od vseh vrst spoznanja. Descartes je navedeno tezo konsistentno zagovarjal v svojih delih. Njeno formulacijo najdemo že v *Pravilih*, kjer v sedmi točki obdelave problema spoznav enostavnih narav trdi, da enostavne narave med seboj združimo bodisi na podlagi impulza (*impulsum*), domnev ali dedukcije. Piše, da o združevanju enostavnih narav na podlagi impulza govorimo, ko v nekaj verjamemo, »ne ker bi nas v to prepričali kakšni razlogi, temveč le zato, ker smo k temu, da verjamemo, determinirani bodisi od neke višje sile bodisi od naše svobodne volje ali dispozicije telesnega predstavljanja. Prva nikoli ne zavaja, druga redko in tretja skoraj vsakič«. *Pravila*, 12. pravilo (AT X: 424). Nato v *Drugih odgovorih*: »Nadalje velja opozoriti, da je jasnost ali razvidnost, ki lahko spodbudi našo voljo k soglasju, dveh vrst: ena prihaja iz naravne luči, druga pa od božje milosti. A čeprav se v splošnem reče, da vera zadeva temne stvari, je s tem mišljeno le, da se to nanaša na stvar ali snov, za katero gre, ne pa zato, ker bi bil temen formalni razlog, zaradi katerega z vero soglašamo s stvarmi; kajti, nasprotno, ta formalni razlog sestoji iz neke notranje luči, in ko nas Bog z njo na nadnaraven način razsvetli, zaupamo, da je to, kar nam je ponujeno v verovanje, razodeto od njega, in da je povsem nemogoče, da biagal; to pa je bolj gotovo od vsake naravne luči in, zaradi luči milosti, pogosto tudi bolj razvidno.« *Meditacije*, 2. odgovori, 156 (AT VII:147–48). Najbolj eksplicitno pa se glede razodetega spoznanja o Bogu samem opredeli v pismu Silhonu iz marca ali aprila 1648: »Kar pa se tiče vašega drugega vprašanja, ki je o naravi blažene vednosti o Bogu, pa se mi zdi, da ste nanj zelo dobro odgovorili vi sami, ko ste takšno spoznanje v tem, da bo samo intuitivno [*intuitive*], ločili od spoznanja Boga, ki ga imamo sedaj. Če pa vam ta izraz ne bi ustrejal, in če bi mislili, da bo to intuitivno spoznanje Boga enako našemu ali različno le v obsegu spoznanih stvari, ne pa v načinu spoznanja, pa se po mojem mnenju motite. Intuitivna vednost je osvetlitev duha, prek katere v božji luči vidimo stvari, ki nam jih Bog želi razkriti z neposrednim vtisom božanske jasnine na naš razum, ki pri tem ni obravnavan kot vršilec, temveč le kot prejemnik žarkov božanstva. Karkoli lahko v tem življenju spoznamo o Bogu, izvzemši čudeže, pa izhaja iz sklepanj in diskurzivnega napredovanja, ki ta spoznanja deducirajo iz principov Vere, ki je nejasna, ali pa pridejo iz idej in naravnih spoznav, ki so v nas, in ki so ne glede na to, kako jasni so, glede na vzvišenost predmeta, le zelo robati in nejasni.« Descartesovo pismo Silhonu, marca ali aprila 1648 (AT V:336–37).

691 *Meditacije*, 3. meditacija, 51 (AT VII:35).

692 *Strasti duše*, 1. del, 17. člen, 15 (AT XI:342).

moramo torej reči, da so vrojene ideje v svojem jedru utrpevanja, saj se njihova intencionalna vsebina ali predmetna realnost upira poskusom potvarjanja s strani naše volje. Njihova oblika trpnosti torej ni identična trpnosti pridobljenih idej, saj vrojene ideje ne nastopijo proti našemu pričakovanju, kar pomeni, da je vsaj njihova manifestacija odvisna od naših hotenj. A če bi se hoteli zadovoljiti s tezo, da je vsebina teh idej odporna na kaprice naših hotenj, a da je vzrok teh idej temu navkljub naša volja, bi naleteli na težavo.

Vsaj za vrojeno idejo Boga namreč zagotovo vemo, da je vsled njene neskončne predmetne realnosti njen vzrok po Descartesu lahko le Bog sam. Posledično bi morali glede vrojenih idej trditi ne le, da »jih takšnih, kakršne so, [...] ne naredi duša sama«,<sup>693</sup> temveč prav tako, da duh vsaj določene vrojene ideje »prejme iz stvari, katere predstavljajo.«<sup>694</sup> To je nedvomno vsaj za idejo Boga. Razlika med pridobljenimi in vrojenimi idejami je v tem, da vnos pridobljenih idej v našega duha sovпада z njihovo manifestacijo in sočasno ozaveščenostjo, medtem ko je pri vrojenih idejah za njihovo manifestacijo in ozaveščenost potrebna naša volja. Kako torej uskladiti dejstvo, da je vzrok manifestacije naših vrojenih idej v točno določenem trenutku naše hotenje, da pa je vzrok ideje lahko nekaj popolnoma drugega? Trditi moramo, da je delitev vzroka na vzrok vsaditve ideje in vzrok manifestacije ideje implicirana v samem konceptu vrojenosti. Vsaka vrojena ideja je vrojena in ne pridobljena, ker se v nas ne pojavi slučajno in proti pričakovanju, temveč je od vekomaj v nas. A ker smo sami končni in posledično nismo *causa sui*, tudi ideja, ki je od vekomaj v nas, terja vzrok, vsled katerega je od vekomaj prisotna v nas, ta vzrok pa se razlikuje od vzroka, ki povzroči, da se vrojena ideja izrazi v določenem trenutku in postane predmet zavesti. Prvemu vzroku bomo odslej rekli vzrok vsaditve, drugemu pa vzrok manifestacije. Ker razlika med tema dvema vzrokoma implicira, da lahko posedujemo določeno idejo, ne da bi se je obenem zavedali, naletimo na nov problem, ki ga je vsaj v izvornih ugovorih na *Meditacije* najbolj eksplicitno zastavil Hobbes, za njim pa absolutno vsi Descartesovi bralci. Hobbesa zanima, »če duše tistih, ki spijo globok sen brez sanj, mislijo. Če ne, v tistem trenutku nimajo nobenih idej. Zato nobena ideja ni vrojena; kajti, kar je vrojeno, je vselej prisotno.«<sup>695</sup> Če aksiom, da je vrojeno vselej prisotno, drži, kako je torej lahko neka ideja vrojena, a obenem ni predmet neposredne zavesti? Mar se lahko

693 *Strasti duše*, 1. del, 17. člen, 15 (AT XI:342).

694 *Strasti duše*, 1. del, 17. člen, 15 (AT XI:342).

695 *Meditacije*, 3. ugovori z odgovori, 182 (AT VII:188). Navedemo lahko vsaj še Arnaulda in Hyperaspisteseta.

prav tako kot lastnosti predmetov idej ne zavedamo idej samih? Če hočemo vrojene ideje razlikovati od pridobljenih, takšen aksiom težko zanikamo, kar pomeni, da moramo konceptualizirati določeno obliko prisotnosti ideje, ki ne povzroči, da je prisotna ideja predmet neposredne zavesti. Problem bomo lahko razrešili šele, ko bomo enkrat pokazali, kakšen točno je ontološki status vrojenih idej, kolikor so v stanju neozaveščene vrojenosti, kar bo v veliki meri povezano z razlago načina delovanja vzroka vsaditve vrojene ideje. Vendar pa se bomo k obliki, ki jo ta problem zavzame, vrnili šele po tem, ko bomo dokončali seznam vseh manjkajočih vrojenih idej.

#### 4.1.2.2 Vrojenost ideje razsežnosti

*Peta meditacija* med vrojene ideje nedvomno umesti tudi idejo razsežnosti ter področje polja vrojenih idej z idej, ki se tičejo le logičnih in stvarnih splošnih narav ter mislečih stvari, razširi na vse predmete jasnega in razločnega umevanja. Vemo, da racionalizem Descartesove filozofije terja, da pred vsakim vprašanjem po obstoju stvari razrešimo vprašanje po njenem kajstvu (*quid*). *Quid* stvari pa nam lahko razkrije le njena jasna in razločna ideja. Kar dojemamo jasno in razločno, lahko namreč gotovo biva, kot je dojeto, saj vsemogočni Bog v nasprotnem primeru ne bi bil vsemogočen. Zato Descartes na začetku *Pete meditacije* piše, da mora pred vprašanjem obstoja materialnih stvari »opazovati njihove ideje, kolikor so v mojem mišljenju, in pogledati katere izmed njih so razločne in katere zmedene«. <sup>696</sup> Trdi, da si razločno »predstavlj[a] [*imaginor*] kvantiteto, ki ji filozofi po navadi pravijo zvezna, se pravi razsežnost te kvantitete ali bolje razsežnost tolikšne stvari po dolžini, širini in globini«, <sup>697</sup> ter v njej najde razne dele, ki jim pripiše »vsakršno velikost, obliko, lego in premikanje, premikanju pa vsakršno trajanje«. <sup>698</sup> Teh stvari ne

<sup>696</sup> *Meditacije*, 5. meditacija, 85 (AT VII:63). Implikacija je, da obstajajo tako jasne in razločne kot temne in zmedene ideje teles. Teza poglavja o materialni lažnosti je torej še enkrat potrjena.

<sup>697</sup> *Meditacije*, 5. meditacija, 85 (AT VII:63). Ker Descartes piše, da si razsežnost po mili volji predstavljamo, in ne, da jo umevamo, McRae meni, da je ideja razsežnosti pridobljena in ne vrojena. Ker lahko predstavljanje kot srednja sposobnost svojo vsebino prejema tako iz uma kot iz čutov, se McRae, da bi dokazal njen čutni izvor, opre na dokaz obstoja teles v *Šesti meditaciji*, ki določene ideje teles opredeli kot pridobljene. Gl. Robert McRae, »Innate Ideas« v: Butler, *Cartesian studies*, 42–48. A Descartes se v *Šesti meditaciji* nanaša na občutke in ne na umno idejo razsežnosti. Prisotnost slednje pa konsistentno opredeljuje kot pogoj dojemanja vnanjih teles kot identičnih skozi čas, kljub temu, da se dojeta telesa skozi čas spreminjajo v oziru na svoje slučajne lastnosti. Za enako kritiko McRae gl. tudi Murray Miles, »The Idea of Extension: Innate or Adventitious? On R. F. McRae's Interpretation of Descartes«, *Dialogue* 27 (pomlad 1988): 15–24, <https://doi.org/10.1017/S001217300019442>.

<sup>698</sup> *Meditacije*, 5. meditacija, 85 (AT VII:63).

pozna le na splošno, temveč dojema »tudi nešteto posamičnosti o oblikah, številu, gibanju in podobnem«. <sup>699</sup> Ko te stvari spoznava, je njihova resničnost namreč »tako očitna in tako v skladu z mojo naravo, da se mi dozdeva, da ne spoznavam nič novega, temveč se le spominjam stvari, ki sem jih vedel že prej, ali da sem šele zdaj pozoren na nekaj, kar je bilo že dolgo v meni, čeprav tja še nikdar nisem usmeril duhovnega očesa«. <sup>700</sup> Spoznavanje teh stvari torej prevzame obliko platonistične anamneze. S tem, kakšno koncepcijo vrojenosti bi lahko implicirala postulacija anamneze, se bomo ukvarjali pozneje, saj to ne sodi v prvo stopnjo analize, ki ob oblikovanju seznama idej gradi matrico problemov, ki jih je treba razrešiti. Zaenkrat recimo, da nadaljevanje besedila pokaže, da stvari, ki se jih sedaj ponovno spominja, v njem niso le dolgo, temveč od vekomaj in so torej vrojene. Idejam pozabljenih stvari namreč pripiše iste lastnosti, kot smo jih zasledili pri vrojeni ideji Boga.

Za začetek napiše, da »pri sebi najdem nešteto idej nekih stvari, o katerih, dasi zunaj mene ne obstajajo nikjer, vendar ni mogoče reči, da niso nič«. <sup>701</sup> Tem idejam pripiše isto obliko trpnosti, kot jo je ideji Boga v *Tretji meditaciji*. Trpnost, ki ne implicira manifestacije ideje proti našemu pričakovanju, je tokrat formulirana še nazorneje. Kolikor si predmetov teh idej »ne izmišljam, temveč imajo svoje resnične in nespremenljive narave«, pa si jih »nekako mislim po mili volji«. <sup>702</sup> Za vrojene ideje nasploh torej ne velja, da so utrpevanja v tistem smislu, kot so to pridobljene ideje ali občutki, ki se v območju naše neposredne zavesti vedno pojavijo proti našemu pričakovanju. Kar jih dela za utrpevanja, je rigidnost njihove vsebine ali predmetne realnosti, ki je odporna na poskuse spreminjanja. Če je takšno rigidnost v *Tretji meditaciji* izrazila formulacija, da ideji Boga ni moč »ničesar odvzeti in ničesar dodati«, <sup>703</sup> pa jo v *Peti meditaciji* izrazi formulacija, da imajo geometrični predmeti večno in nespremenljivo naravo, »ki si je nisem izmislil in ki ni odvisna od moje misli, kakor je razvidno iz tega, da je mogoče pri tem trikotniku dokazati razne lastnosti«. <sup>704</sup> Pomen prve in druge formulacije je identičen. Če o Bogu, ki ga predstavlja vrojena ideja najpopolnejšega bitja, sledeč le tistemu, kar o njem dojemamo, ne moremo zatrditi, da ne biva večno, in da je razsežen, pa lahko

<sup>699</sup> *Meditacije*, 5. meditacija, 85 (AT VII:63).

<sup>700</sup> *Meditacije*, 5. meditacija, 85 (AT VII:64).

<sup>701</sup> *Meditacije*, 5. meditacija, 85 (AT VII:64).

<sup>702</sup> *Meditacije*, 5. meditacija, 85 (AT VII:64–65).

<sup>703</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 69 (AT VII:51).

<sup>704</sup> *Meditacije*, 5. meditacija, 85 (AT VII:64).

iz ideje trikotnika izpeljemo, »da so njegovi trije koti enaki dvema pravima, da leži njegovemu največjemu kotu nasproti najdaljša stranica in podobno«,<sup>705</sup> medtem ko nikakor ne moremo izpeljati nasprotnega. A ideje razsežnih stvari svojo vrojenost črpajo še iz ene lastnosti, ki je pri ideji Boga odsotna. Če je vzrok vsaditve ideje Boga lahko le Bog sam ali stvar, ki jo predstavlja, pa gre pri idejah geometričnih teles za ideje stvari, ki so v kontekstu vsaditve vzročno popolnoma neodvisne od stvari, ki jih predstavljajo, in tako nikakor, tudi če te stvari obstajajo, ne morejo biti pridobljene od njih. To ne velja le za kompleksne figure, kot je tisočkotnik, temveč tudi za enostavne like, kot je trikotnik. Gassendi je v klasični empiristični maniri Descartesu očital, da ideja trikotnika ni ideja večne in resnične univerzalne narave, temveč

kakor nekakšno duhovno pravilo, s pomočjo katerega preiščete, ali si nekaj zasluži oznako trikotnika; a zato še ne smemo reči, da je takšen trikotnik nekaj realnega in da je neka resnična narava zunaj uma. Kajti um je bil tisti, ki je po tem, ko je videl materialne trikotnike, oblikoval in posplošil takšno naravo, kakor smo to opisali na primeru človeške narave.<sup>706</sup>

Najprej opozorimo, da Descartes nikjer ni trdil, da resnična ter univerzalna narava ali bistvo trikotnika zunaj uma biva ločeno od obstoja posamičnih trikotnikov na način univerzalnega ter popolnoma neodvisnega platonskega *eidosa*, kot mu tukaj očita Gassendi. Descartes v pismu neznanemu korespondentu namreč zapiše, da sta v primeru, da določena stvar obstaja, njeno bistvo in obstoj le razumsko različna: dejansko obstoječe stvari so le dejanska bistva.<sup>707</sup> Bistvo, če je ločeno od obstoja stvari, pa takoj zatem opredeli kot »stvar, kolikor je predmetno v umu«, ter obstoj stvari kot »to isto stvar, kolikor je zunaj uma«. <sup>708</sup> Bistvo stvari kot realno ločeno od obstoja stvari torej ne obstaja drugače kot ideja v našem, angelskem ali božjem umu. Ob tem je treba poudariti, da se modus bivanja bistev, ki kot ideje obstajajo v neskončnem umu, močno razlikuje od modusa bivanja bistev, ki kot ideje obstajajo v končnih umih. Poleg tega, da Bog misli na vse stvari naenkrat in nediskurzivno, so božje ideje predvsem arhetipi,

<sup>705</sup> *Meditacije*, 5. meditacija, 85 (AT VII:64).

<sup>706</sup> *Meditacije*, 5. ugovori, 274 (AT VII:320–21).

<sup>707</sup> Pismo neznanemu korespondentu, leta 1645 ali 1646 (AT IV:350).

<sup>708</sup> Pismo neznanemu korespondentu, leta 1645 ali 1646 (AT IV:350).

ki določajo strukturo stvarnosti, medtem ko naše ideje le bolj ali manj jasno predstavljajo možno ali dejansko stvarnost. V tem oziru je Descartesova pozicija tradicionalen intradeični platonizem. A vsled njegove teorije božje kreacije večnih resnic je tudi vsebina bistev v božjem duhu proizvod božje volje, ki pa se vsled nespremenljivosti božje narave ne spreminja.

Ne glede na to, kakšno je Descartesovo stališče o ontološkem statusu bistev in njihovem razmerju do vrojenih idej,<sup>709</sup> pa je gotovo, da želi v *Peti meditaciji* med drugim zatrditi, da v nas obstajajo določene ideje z rigidno vsebino ter da je prisotnost teh idej v nas samih neodvisna od tega, ali zunaj nas obstajajo predmeti, ki se skladajo s tem, kar te ideje predstavljajo in zaradi katerih bi te ideje imeli. Nenazadnje Descartes na začetku *Pete meditacije* zapiše, da ima trikotnik večno in nespremenljivo naravo, četudi »morda [...] ne obstaja nikjer na svetu razen v moji misli in tudi nikdar ni obstajal.«<sup>710</sup> Problem je torej v tem, ali določene ideje z rigidno vsebino v nas pridejo od zunaj ali pa so v nas na nek način že prisotne, tj. ali so pridobljene ali vrojene. Gassendi trdi, da so pridobljene, Descartes, da so vrojene in Gassendiju nasprotuje s tezo, da so vrojene celo ideje najenostavnejših likov, kot je trikotnik, za katere Gassendi pravi, da jih gotovo izoblikujemo na podlagi najenostavnejše abstrakcije lastnosti trikotnosti iz dojemanj posamičnih trikotnikov.

Kajti čeprav je brez dvoma mogoče, da so na svetu liki, kakršne obravnavajo geometri, pa trdim, da jih ni okoli nas, razen morda takšnih, ki so tako majhni, da se na noben način ne morejo dotakniti naših čutov. Like namreč večinoma sestavljajo ravne črte, naših čutov pa nedvomno še nikdar ni zganil del zares ravne črte, zakaj če s povečevalnim steklom preučimo črte, ki se nam zdijo kar najbolj ravne, ugotovimo, da so docela nepravilnih oblik in vsepovsod valovito ukrivljene. In ko smo torej nekoč v otroštvu prvič zagledali trikotni lik, narisana na papirju, nas ta lik ni mogel poučiti o tem, kakor je treba pojmovati resnični trikotnik, kakor ga obravnavajo geometri, saj je bil trikotnik v tisti risbi vsebovan v isti meri, kakor je Merkur vsebovan v leseni kladi. Ker pa je bila v nas ideja resničnega trikotnika že pred tem in ker jo je naš duh pojmoval laže kakor bolj sestavljen lik narisane trikotnika, smo zato

709 O tem problemu gl. Kajetan Škraban, »Od kod ideja trikotnika: Descartesovo pojmovanje geometrijskih likov med vrojenimi idejami, večnimi bistvi in univerzalijami«, *Filozofski vestnik* 45, št. 3 (2024): 53–90, <https://doi.org/10.3986/fv.45.3.03>.

710 *Meditacije*, 5. meditacija, 85 (AT VII:64).

tedaj, ko smo videli ta sestavljeni lik, zapopadli resnični trikotnik, ne pa narisane lika. Na povsem enak način se takrat, ko gledamo list papirja, na katerem so s črnilom črtice narisane tako, da predstavljajo človeški obraz, v nas ne vzbudi ideja teh črtic, ampak ideja človeka: to pa se nikakor ne bi zgodilo, če nam človeški obraz ne bi bil znan od nekod drugod in če ne bi bili bolj navajeni misliti o njem kakor o onih črticah, saj jih namreč pogosto, kadar so od nas nekoliko bolj oddaljene, ne zmoremo ločevati ene od druge. In tako prav gotovo geometrijskega trikotnika ne bi mogli spoznati iz skice na papirju, če ne bi naš duh njegove ideje ne imel od nekod drugod.<sup>711</sup>

Če kaj, so torej ravno takšne vrojene ideje različnih matematičnih figur nujni pogoji reprezentacije različnih vnanjih teles, ki so jim bolj ali manj podobna.<sup>712</sup> Določena prisotnost teh idej je torej neodvisna od tega, ali takšna telesa obstajajo zunaj nas, od koder sledi, da se pogoji vrojene prisotnosti ideje določenega lika razlikujejo od pogojev njene manifestacije. Vsled te razlike ni nobene nujnosti, da bi se prisotnosti teh idej ves čas zavedali. To nas nazadnje vodi do istega problema, s katerim smo se srečali pri ideji Boga: kako razložiti, da je ideja razsežnosti vrojena in posledično na nek način prisotna, a ni predmet naše zavesti? Z drugimi besedami, kakšen je poseben ontološki status vrojenih idej, kolikor so le vrojene?

711 *Meditacije*, 5. odgovori, 315 (AT VII:381–82). Priznamo, da se to ne sklada s tistim, kar Descartes pozneje zapiše v *Principih filozofije*: »Tudi kadar gledamo lik, ki ga zaobjemajo tri črte, si na enak način izoblikujemo [*formamus*] neko idejo, ki ji pravimo ideja trikotnika, in ki jo pozneje uporabljamo kot univerzalno idejo za vse druge like, ki se našemu duhu kažejo kot liki, zaobjeti s tremi črtami.« *Principi filozofije*, 1. del, 59. člen, 47 (AT VIII-1:27–28). O tem gl. Škraban, »Od kod ideja trikotnika«, 67–88. Škraban univerzalije sicer razume kot različne upodobitve umskih idej v predstavljanju, medtem ko jih sami razumemo kot naknadno oblikovane vrojene ideje. Menimo namreč, da je protislovje med *Meditacijami* in *Principi filozofije* mogoče v določeni meri odpraviti, če lahko pokažemo, da Descartes za vrojene ideje v *Meditacijah* govori, da jih izoblikujemo, in ne, da jih v sebi odkrijemo kot predhodno oblikovane notranje predmete. V tem primeru bi bila lahko namesto izoblikovanih idej posamičnih matematičnih likov vrojena moč, da samovoljno ali vsled določenih telesnih okoliščin izoblikujemo ideje določenih likov, ki bi istočasno prevzele funkcijo pogoja reprezentacije določenih vnanjih stvari, ki jim niso docela podobne (kot ni idealnemu trikotniku podoben narisani), ter funkcijo snovi, na osnovi katere oblikujemo abstraktne splošne ideje ali univerzalije, ki jih potem prosto uporabljamo. Naknadno izoblikovane ideje matematičnih likov tako še vedno ne bi bile pridobljene, saj bi nastale kot samovoljna dojemanja matematičnih narav ali kot odzivi določene vrojene sposobnosti duha na telesne dražljaje, ki tem idejam niso podobni v tistem smislu, kot je Bog podoben ideji Boga.

712 To dodatno potrди teze, da so določeni materialni pojavi (na primer slike) intencionalne bitnosti le, če so postavljeni v razmerje do idej, ki jih osmislijo. Gl. poglavje 2.1.3.5.

Problem posebnega ontološkega statusa, ki vrojenim idejam omogoča, da so nekako prisotne, a niso predmet zavesti, je pri ideji Boga sovpadel s problemom dveh različnih vzrokov ideje, vzrokom vsaditve in vzrokom manifestacije ideje, ter dvema različnima modusoma prisotnosti ideje. Kljub temu, da je bil vzrok ideje Boga po eni strani Bog sam, kolikor je kot vrojena ideja v nas le zaradi njega, pa je za to, da pomislimo na Boga, razen v primeru nadnaravnega razodetja, odgovorna naša volja. V primeru, da je ideja razsežnosti zares vrojena in da je lahko prisotna na način, ki ne implicira zavedanja, moramo prav tako naleteti na določeno vzročno dvojnost, vendar z ravnokar opisano pomensko razliko. V primeru, da bi vrojena ideja razsežnosti v nas prišla iz teles, tako kot od Boga v nas nekako pride vrojena ideja Boga, ideja razsežnosti ne bi bila vrojena, temveč pridobljena. Od kod torej pride? Obstaja le ena možna rešitev. Naredil jo je Bog sam, ki je izvor vseh vrojenih idej, kolikor je avtor naše narave. V nasprotnem primeru bi izšla iz nič, kar pa vemo, da je po Descartesovih metafizičnih načelih nemogoče. Tako kot pri ideji Boga se tudi tu soočimo z vprašanjem, na kakšen način je Bog idejo razsežnosti vstavil v nas, da jo lahko kasneje po mili volji udejanjimo in se je šele takrat zavedamo. Z drugimi besedami, spet smo soočeni s problemom ontologije vrojenih idej. Iz vseh navedenih primerov pa smo lahko razbrali, da bomo problem ontologije vrojenosti razrešili le, če bomo rigidnost vsebine vrojenih idej koncipirali na takšen način, da bo omogočala spoznanje novih lastnosti predmeta ideje ter predvsem istočasno dopuščala, da je ideja kot vrojena prisotna v nas, ne da bi ob tem nujno postala predmet naše zavesti. Da jo bomo lahko razlikovali od pridobljenih idej, bo vzrok ovedenja ideje morala ostati naša volja.

#### 4.1.2.3 *Zakladnica mojega duha*

Preden nadaljujemo s pregledom seznama ustvarjenih idej, bomo orisali dve možni splošni rešitvi ontološkega problema vrojenosti. V prejšnjih dveh poglavjih smo videli, da je mogoče rigidnost, s katero se ideje upirajo naši volji, razumeti na dva zelo različna načina. Bodisi kot jo je razumel Gilson in drugi predstavniki predmetne teorije idej, ki so predmetno realnost ideje postavili na mesto notranjega predmeta mišljenja, ob katerega trčijo naša hotena dojetanja, bodisi kot logično strukturo dojetanja, ki omogoča izpeljevanje lastnosti predmeta ideje, ki so v logični strukturi ideje prisotne le implicitno. Ti dve konceptiji je prav tako mogoče najti na področju problema vrojenosti idej. Obe stališči se morata soočiti z določenim mestom iz ontološkega dokaza v *Peti meditaciji*, ki ontološki status vrojenosti ideje Boga formulira z uporabo metafore »zakladnice mojega duha«.



Čeprav namreč ni nujno, da bi se mi kdaj porodila misel o Bogu, je vendar, kadarkoli hočem razmišljati o prvem in najvišjem bitju in tako rekoč zajeti njegovo idejo iz zakladnice mojega duha [*ex mentis meae thesauro depromere*], nujno, da mu prisodim vse popolnosti, četudi tisti hip ne naštejem vseh in se ne posvečam vsaki posebej. Ta nujnost pa popolnoma zadošča, da pozneje, ko spoznam, da je obstoj popolnost, pravilno sklepam, da biva prvo in najvišje bitje.<sup>713</sup>

Metaforo lahko interpretiramo na dva načina. V skladu s predmetno teorijo vrojenosti je naš duh zakladnica, napolnjena z zelo velikim številom predhodno oblikovanih vrojenih idej (vsebovati mora namreč vrojene ideje vseh posamičnih likov), ki le čakajo na to, da bomo svoje dožemanje samovoljno usmerili na eno izmed njih, jo zajeli z njim in tako mislili na stvar, ki jo zajeta ideja predstavlja. Podlago za takšno interpretacijo nudi dobesedno branje trditve, da med preučevanjem matematičnih likov in njihovih lastnosti »ne spoznavam nič novega, temveč se zgolj spominjam stvari, ki sem jih vedel že prej, ali da sem šele zdaj pozoren na nekaj, kar je bilo že dolgo v meni, čeprav tja še nikdar nisem usmeril svojega duhovnega očesa«. <sup>714</sup> Ugovarjali bi lahko, da bi takšen model stika med našim dožemanjem in vrojeno idejo impliciral, da v trenutku dožemanja takoj spoznamo vse lastnosti predmeta, ki ga zajeta vrojena ideja predstavlja. A predmetna teorija vrojenosti bi odgovorila na način analogije s telesnim pogledom. Tako kot lahko z našim vidom določeno stvar opazujemo bolj ali manj natančno, odvisno od tega, kako dolgo pogled zadržimo le na njej sami, tako lahko tudi z duševnim očesom določeno idejo zremo pozorneje in tako odkrijemo lastnosti njenega predmeta, ki jih s površnim pogledom ne bi nikoli opazili. Bolj, ko bomo na idejo pozorni, in dlje časa, ko bomo pogled duhovnega očesa uspeli zadržati na njej, več lastnosti predmeta vrojene ideje bomo odkrili, bolj bomo ta predmet posledično ločili od drugih predmetov in bolj bo naše dožemanje jasno in razločno. Odkritje novih lastnosti predmetna teorija vrojenosti torej pojasnjuje z večjo pozornostjo pogleda ali dožemanja. Če določene stvari opazijo vsi, pa nekatere lastnosti predmetov odkrijejo »le tisti, ki si jih ogledajo pobliže in jih skrbno raziščejo«. <sup>715</sup> Predpostavka predmetne teorije vrojenosti je seveda, da so te stvari ravno vrojene ter popolnoma

<sup>713</sup> *Meditacije*, 5. meditacija, 89 (AT VII:67).

<sup>714</sup> *Meditacije*, 5. meditacija, 85 (AT VII:64).

<sup>715</sup> *Meditacije*, 5. meditacija, 91 (AT VII:68).

izoblikovane ideje, ki jih zajamem iz zakladnice svojega duha. Na ta način bi predmetna teorija vrojenosti interpretirala tudi Descartesovo razlago naše nezaupljivosti do spominov preteklih jasnih in razločnih spoznanj. Piše, da sem po naravi takšen

da moram verjeti, da je kaj resnično, če tisto dojemam jasno in razločno, vendar sem po naravi tudi tak, da ne morem zmeraj uravnnavati duševnih oči v isto stvar, da bi jo jasno dojemal, in često se vame vrača spomin poprejšnjih sodb, kadar nisem več pozoren na razloge, zaradi katerih je bila moja prejšnja sodba taka.<sup>716</sup>

Predmetna teorija vrojenosti tako nič bolj kot nujnosti stalne zavesti notranjega predmeta ali vrojene ideje ne implicira, da nastop zavedanja vrojene ideje spremlja zavest vseh lastnosti, ki pripadajo njenemu predmetu. Ker je vrojena ideja v tej shemi notranji predmet dojetanja, takšna teorija vrojenosti implicira predmetno teorijo idej. Od tod skoraj gotovo sledi, da je vrojena ideja le predmetna realnost v obliki predmeta.<sup>717</sup>

V skladu z genetično ali deduktivno teorijo vrojenosti pa moramo metaforo »zakladnica mojega duha« razumeti kot logično strukturirane sposobnosti (lahko tudi zmožnosti, dispozicije ali moči) našega mišljenja, ki vnaprej zamejujejo, kakšne ideje lahko oblikujemo. Od strukture teh sposobnosti je odvisno, o čem lahko mislimo ter kaj lahko o predmetih mišljenja izpeljemo, ko se nam o njih zahoče razmišljati. V tem primeru vrojene ideje niso predhodno oblikovani notranji predmeti, vrojene predmetne realnosti, ki čakajo, da jih pograbi dojetanje, temveč vse tisto, kar lahko na nujen način sledi iz določene vrojene sposobnosti mišljenja, ki omogoča naknadno oblikovanje idej s točno določeno vsebino. Od vekomaj torej niso dane specifične ideje, temveč sposobnost, da jih proizvedemo. Če vrojene ideje v kontekstu genetične teorije vrojenosti niso od vekomaj dane v našem duhu, kot so v predmetni teoriji vrojenosti dani izgotovljeni vrojeni predmeti, pa vsled nearbitrarnosti njihove vsebine same kljub naknadni oblikovanosti niso nič manj resnične in nujne, kot so v

<sup>716</sup> *Meditacije*, 5. meditacija, 91 (AT VII:69).

<sup>717</sup> McRae opozori, da bi v primeru, da bi takšno predhodno oblikovano idejo postavili izven našega duha ter v božji um, dobili Malebranchevo teorijo videnja vseh stvari v Bogu. V njegovem sistemu je ravno naša volja tista, ki usmerja naše dojetanje k specifični ideji v Bogu. Bolj ko smo ob tem pozorni, bolj je naša vednost jasna in razločna. McRae, »'Idea' as a Philosophical Term in the Seventeenth Century Philosophy«, 176. Isto opazko poda tudi Nadler, *Malebranche and Ideas*, 129, ki tu sledi Ferdinandu Alquiéju.

kontekstu predmetne teorije vrojenosti nujni predhodno oblikovani vrojeni predmeti. Gre le za to, da genetična ali deduktivna teorija vrojenosti odkrivanja prej neznanih lastnosti predmeta ne razlaga v skladu z modelom bolj ali manj pozornega zrenja vrojenih predmetov, temveč z logično strukturo naših idej, ki omogoča specifične izpeljave, ki sovpadajo z oblikovanjem specifičnih idej. Trdi, da na osnovi logične strukture tistih jasnih in razločnih idej, ki jih lahko oblikujemo najprej, deduciramo nove resnice in tako oblikujemo nove ideje, ki te resnice predstavljajo. Slednje so bodisi ideje prej nepoznanih lastnosti predmetov idej, ki smo jih že imeli (na primer lastnosti notranjih kotov deduciramo iz ideje trikotnika),<sup>718</sup> bodisi ideje drugih predmetov, ki so v prejšnjih idejah prisotne na impliciten način (iz *cogita* deduciramo Boga). Vse, kar bo izpeljano na takšen način, in ne le tisto, s čimer smo dedukcijo začeli, bo imelo v okviru genetične teorije vrojenosti status vrojene ideje.

Res je, da Descartes trdi, da je problem moje narave v tem, da »ne morem zmeraj uravnavati duševnih oči v isto stvar, da bi jo jasno dojemal«. <sup>719</sup> Kot smo pokazali, predmetna teorija vrojenosti to razume, kot da moram pozornost čim dlje zadrževati na eni in isti predhodno oblikovani vrojeni ideji, ki je edini predmet pozornega duševnega očesa. Vendar teza pozornosti predmetno teorijo vrojenih idej implicira le v primeru, da je edini možni predmet pozornosti duševnega očesa določena izgotovljena predmetna ideja in ne stvar, bistvo ali narava, ki jo ta ideja predstavlja. Ne vidimo pa, zakaj bi morale biti stvari, na katere moramo biti pozorni, nujno ravno ideje. Descartes namreč ne piše, da smo po naravi taki, da duševnih oči ne moremo ves čas zadrževati na isti ideji, temveč da jih ne moremo zadržati na isti stvari. Ne moremo oporekati s tezo, da se to duhovno oko razlikuje od telesnega, saj Descartes v *Dioptriki* poudari, da »je duša in ne telo tista, ki čuti«. <sup>720</sup> Videli pa smo, da so predmeti čutnega dojetanja telesa in ne ideje teles, saj občutki sami zmedeno predstavljajo telesa. V *Dioptriki* tezo, da je duša, in ne telo, tista, ki čuti, obenem podkrepi z opažanjem, »da takrat, ko jo [tj. dušo] zmoti delirij ali globoka kontemplacija, celotno telo ostaja brez občutka, četudi se ga dotikajo različni predmeti«. <sup>721</sup> Na isto stvar torej ne moremo biti pozorni dolgo časa, ker nismo zmožni ves čas vzdrževati tiste ideje, ki to stvar predstavlja, saj nad to idejo

718 Od tod ne sledi, da bomo kdaj vedeli vse ali vsaj, da bomo vedeli, da vemo vse. Naša vednost je nujno neadekvatna.

719 *Meditacije*, 5. meditacija, 91 (AT VII:69).

720 *Dioptrika*, 4. razprava, 109 (AT VI:109).

721 *Dioptrika*, 4. razprava, 109 (AT VI:109).

prevladajo druge ideje, ki predstavljajo druge stvari. Ideje, ki prevladajo, pa so bodisi umevanja, če je prevladana ideja šibak občutek, bodisi močnejši občutki.

Torej je bolj verjetno, da je stvar splošen pojem, ki obsega tako stvari v običajnem pomenu besede kot tudi ideje, ki so kot določeni modusi prav tako lahko predmeti dožemanja, ko to narekujejo neobičajne okoliščine, ki so značilne za spekulativno mišljenje, ki ga zahteva metafizika. Ta lahko na primer terja, da moram, »preden začnem iskati, ali obstajajo zunaj mene take [materialne] stvari, [...] opazovati njihove ideje, kolikor so v mojem mišljenju, in pogledati, katere med njimi so razločne in katere zmedene«. <sup>722</sup> Ker pa se običajne razmere razlikujejo od konceptualnih razmer, ki jih nalaga projekt kritike spoznavnih sposobnosti, ki ga najdemo v *Meditacijah*, v običajnih situacijah ne razmišljamo o ideji trikotnika, ki je v meni, temveč razmišljamo o stvareh, na primer o trikotniku, našem jazu in Bogu. Z drugimi besedami: imamo njihove ideje, ki pa jih ne motrimo, razen kolikor vsebujejo formo samodožemanja. Descartes pa trdi, »da si ne morem misliti Boga brez obstoja, kakor si ne morem misliti gore brez doline. [...] Toda iz tega, da morem misliti Boga samo kot obstoječega, sledi, da je obstoj neločljiv od Boga in da zatorej Bog v resnici obstaja«. <sup>723</sup> Mišljena stvar je v navedeni formulaciji očitno Bog sam in ne vrojena ideja Boga. Že na ravni takšnih prvih dožemanj stvari (v običajnem pomenu besede »stvari«) nismo svobodni v tem, kako jih dojemamo, ali kaj jim lahko vzamemo in kaj jim lahko dodamo: trikotnika ne moremo dojemati drugače kot lika s tremi koti, ker je v njegovem dožemanju predmetno prisoten le trikotnik, Boga ne drugače kot nujno bivajočega, ker je v dožemanju Boga prisotno nujno bivajoče bitje. Od tod pa ne sledi, da v vseh teh običajnih primerih dojemamo njihove ideje in ne teh stvari samih.

Ker pa nam vsled našega zanimanja za metafiziko in matematiko ni dovolj le to, da na Boga nujno mislimo kot na vseмогоčnega in na trikotnik nujno kot na lik s tremi koti, temveč želimo, če se zamejimo na trikotnik, o trikotniku vedeti več, moramo v drugem koraku za predmet našega pozornega dožemanja vzeti jasno in razločno idejo trikotnika ter pogledati, kaj implicira. Od tod, da lahko iz te ideje deduciramo, da ima trikotnik določeno vsoto notranjih kotov, ne sledi, da je v našem duhu pred vsakim dožemanjem lastnosti vsote notranjih kotov trikotnika prisotna popolnoma izgotovljena vrojena ideja vsote notranjih kotov trikotnika, ki smo jo z dožemanjem le naknadno pograbili, ker naj bi bile

<sup>722</sup> *Meditacije*, 5. meditacija, 85 (AT VII:63).

<sup>723</sup> *Meditacije*, 5. meditacija, 87 (AT VII:66).

vrojene ideje edini predmeti duhovnega očesa. Kar sledi, je, da smo iz nekega razloga predhodno oblikovali idejo trikotnika, ki nam je omogočila, da smo ta trikotnik dojeli. Ta ideja pa je bila obenem strukturirana na tak način, da je bilo iz nje mogoče izpeljati, če smo jo vzeli za predmet nove ideje, da ima trikotnik določeno vsoto notranjih kotov. Tako je mogoče pri tem trikotniku »dokazati razne lastnosti, recimo, da so njegovi trije koti enaki dvema pravima, da leži njegovemu največjemu kotu nasproti najdaljša stranica in podobno«. <sup>724</sup> Resničnost vseh teh lastnosti trikotnika pa je »tako očitna in tako v skladu z mojo naravo, da se mi, ko jih odkrivam, dozdeva, da ne spoznavam nič novega, temveč se zgolj spominjam stvari, ki sem jih vedel že prej, ali da sem šele zdaj pozoren na nekaj, kar je bilo že dolgo v meni, čeprav tja še nisem nikoli usmeril svojega duhovnega očesa«. <sup>725</sup> Pogled duhovnega očesa tako ne bi bil nič drugega kot dojetanje, ki se enkrat nanaša na stvari same, drugič na njihove ideje; spomin nič drugega kot metafora za vse, kar lahko izpeljemo zgolj z lastno močjo mišljenja in brez vsakega telesnega dražljaja ali nadnaravnega razodetja; in zakladnica našega duha nič drugega kot neskončna vsota resnic, katerih ideje lahko na podlagi preučevanja svojih predhodno oblikovanih in na stvari same usmerjenih dojetanj naknadno oblikujemo na način dedukcije ali dokazovanja. Da ne pademo v predmetno teorijo vrojenosti, moramo torej pokazati, da predmeti naših prvih dojetanj niso ideje, temveč neke stvari, ki jih spoznamo prek idej. Te ideje šele v drugem koraku vzamemo za predmet in preučimo, kaj je iz njih mogoče dokazati o predmetih, ki so v njih prisotni predmetno. Ideja ali dojetanje Boga je tako vrojeno, ker takoj predstavlja večno in nespremenljivo naravo ali bistvo Boga samega. Da predstavlja večno in nespremenljivo naravo pa vemo zato, ker že na stopnji prvih dojetanj nismo svobodni v tem, kaj lahko o Bogu mislimo in česa ne moremo.

Do zdaj bi že moralo biti razvidno, kje se bo pojavil problem konsistentnosti med teorijo narave idej, ki smo jo podali, in teorijo vrojenosti idej, ki jo šele oblikujemo. V primeru, da bi bila zakladnica našega duha skladišče predhodno oblikovanih vrojenih idej, bi bilo nemogoče zagovarjati tezo, da so naše ideje delovanja dojetanja, ki so zaradi v njih vsebovane predmetne realnosti usmerjena proti vnanjim predmetom. Predmetna realnost v tej shemi namreč ni v dojetanjih samih kot njihova logična struktura, temveč je takoj in ne šele v naknadni analizi naših lastnih dojetanj postavljena na mesto notranjega

<sup>724</sup> *Meditacije*, 5. meditacija, 85 (AT VII:64).

<sup>725</sup> *Meditacije*, 5. meditacija, 85 (AT VII:64).

predmeta duhovnega očesa, ki jo lahko motri bolj ali manj pozorno. Njihovi predmeti bi bili namreč v primeru, da trdimo, da so vrojene ideje predhodno oblikovani predmeti zavesti, ravno takšne vrojene ideje in ne potencialno bivajoče zunanje stvari, na katere so lahko dojemanja v okviru predmetne teorije vrojenosti usmerjena le sekundarno. Videli smo, da se to zgodi tudi v primeru, da trdimo, da sta notranji in vnanji predmet numerično identična. V deduktivni teoriji vrojenosti je razmerje obrnjeno. Najprej dojemamo predmete in nato dojemamo njihove ideje ter izvajamo dedukcije. V primeru, da termin »vrojene ideje« označuje vse tiste ideje, ki jih je mogoče deducirati iz naših prvih spoznanj, se vrojenost v celoti pokrije s teorijo narave jasnih in razločnih idej kot logično ustrojjenih idej, ki bodisi predstavljajo posamične enostavne narave bodisi določeno zvezo med njimi. Seveda ni nujno, da različne vrojene ideje, kot sta ideja Boga in ideja razsežnosti, implicirajo enak model vrojenosti. Posledično je mogoče, da je Descartesova teorija narave idej konsistentna le z določenimi področji njegove teorije vrojenosti idej, ne pa s teorijo kot tako. Preden lahko to vprašanje razrešimo, se moramo posvetiti še seznamu ustvarjenih idej.

#### 4.1.3 SEZNAM USTVARJENIH IDEJ

Vrojene ideje so torej tiste, ki se jih ne zavedamo vedno, imajo določeno od naše volje neodvisno vsebino in omogočajo odkritje doslej neznanih lastnosti njihovega predmeta. So specifične oblike utrpevanj, ki se jih zavedamo takrat, ko se nam zahoče razmišljati o stvareh, ki jih predstavljajo. Medtem ko se od pridobljenih idej razlikujejo v tem, da njihova prisotnost ne implicira njihove ozaveščenosti, pa se od ustvarjenih idej razlikujejo v svoji rigidnosti, ki omogoča neskončno odkrivanje novih lastnosti predmeta, ki ga predstavljajo. Ustvarjene ideje to trpnost izničijo. Kot pove njihovo ime, so namreč proizvod samovoljne kombinacije različnih bodisi jasnih in razločnih bodisi temnih idej. Takšne so denno ideja trikotnika, včrtanega v kvadrat, ideja krilatega konja, ideja krilatega konja roza barve itn. Ker je temelj razlikovanja med vrojenimi in ustvarjenimi idejami odsotnost učinkovanja volje pri prvih in njena prisotnost pri drugih, bi morali ustvarjenim idejam brez zadržka reči dejavnosti. Sicer že *Prva meditacija* pokaže, da ne nastanejo iz nič, temveč iz določenih pridobljenih ali vrojenih idej, ki so vsebinsko seveda utrpevanja. Ker pa na ustvarjene ideje ne smemo gledati z vidika njihovih sestavnih delov, kolikor jih hočemo obravnavati kot specifične bitnosti, temveč z vidika njihove kombinacije, so ustvarjene ideje dejavnosti. Med njih sodijo vse vrste idej, ki med seboj zvežejo različne bodisi jasne in razločne ideje bodisi intrinzično temne ideje.

Prav tako med ustvarjene ideje sodijo tako ideje, ki jih sestavi um, kot ideje, ki jih sestavi predstavljanje. To pomeni, da so ustvarjene ideje lahko jasne in razločne, kot sta na primer ideja v kvadrat včrtanega trikotnika ali stoječega človeka, ali temne, kot je materialno lažna ideja telesnega Boga. Na ustvarjeni ideji trikotnika, včrtanega v kvadrat, ali na človeku, ki stoji ali sedi, namreč ni nič nerazločnega. Le zveza med elementi, ki te ideje sestavljajo, ni nujna, temveč naključna. Res je sicer, da smo naključni zvezi med dvema naravama lahko priča tudi zato, ker se določen človek zunaj nas usede ali ker vstane. Tega ne moremo reči za himerične ideje, ki med seboj združijo protislovne jasne in razločne ideje enostavnih narav ali zvez med njimi ali neko jasno in razločno idejo z občutkom, na primer za idejo samoroga, idejo kvadratnega trikotnika in idejo obarvanega telesa. S tem pa se seznam ustvarjenih idej ne konča.

Zadnjo in najbolj zanimivo vrsto ustvarjenih idej najdemo na mestu primerjave čutne in astronomske ideje sonca, ki je običajno uporabljena kot dokaz, da Descartes razlikuje med vrojenimi in pridobljenimi idejami teles. Če je res, da mesto implicira, da je ideja razsežnosti vrojena, pa doda še nekaj, kar je na seznamu ustvarjenih idej običajno spregledano.

Tako na primer najdem v sebi dve različni ideji sonca: eno sem tako rekoč zajel iz čutov in še najbolj jo moram šteti med ideje, ki so po mojem mnenju pridobljene; po tej ideji se mi sonce zdi zelo majhno. Drugo sem povzel iz astronomskih izračunov, se pravi, dobil iz nekih pojmov, ki so mi prirojeni ali sem jih naredil na kak drug način. Ta druga ideja mi kaže, da je sonce nekajkrat večje od zemlje.<sup>726</sup>

Glede pridobljene ideje sonca vsaj na prvi pogled ni težav. Gre za idejo, katere vsebino izčrpajo elementi druge stopnje čuta in ki sonce prikazuje kot izjemno majhno kroglico. Negotovost o njenem čutnem izvoru izhaja le iz položaja citata v redu razlogov, ki tvorijo *Meditacije*. Tako zanimivejša izpade ideja sonca, za katero piše, da jo je »povzel iz astronomskih izračunov«. <sup>727</sup> Po eni strani nedvomno izhaja iz pojmov, ki so mu »prirojeni«. <sup>728</sup> S tem sta lahko mišljena le razsežnost in število, na primer ideje krogle, kota in mere. A pozorni moramo biti na zaplet, ki sledi iz dodatka, da je te pojme morda

<sup>726</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 55–57 (AT VII:39).

<sup>727</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 57 (AT VII:39).

<sup>728</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 57 (AT VII:39).

»naredil na kak drug način«. <sup>729</sup> To kaže, da astronomska ideja sonca za razliko od čiste ideje razsežnosti ni v celoti vrojena, temveč deloma ustvarjena, saj je drugače ne bi »naredil na kak drug način«. <sup>730</sup> Da je astronomska ideja sonca ustvarjena ideja, potrdi pismo Mersennu s 16. junija 1641.

Nekatere [ideje] so pridobljene, kot je ideja sonca, ki jo imamo običajno; druge so ustvarjene ali izmišljene, kamor lahko umestimo idejo, ki jo astronomi sestavijo s svojimi sklepanji; in druge so vrojene, kot so ideja Boga, duha, telesa, trikotnika, in na splošno vse tiste, ki predstavljajo resnična, nespremenljiva in večna bistva. <sup>731</sup>

Astronomska ideja je torej gotovo ustvarjena. V čem je ta ustvarjenost? Ker se očitno navezuje na določeno obliko dojetanja lastnosti vnanjih teles, se bomo v iskanju odgovora ponovno obrnili h konceptiji treh stopenj čuta. Glede na to, da pridobljeno in astronomsko idejo sonca primerja z ozirom na različno velikost sonca, ki mu jo prikazujeta, moramo pogledati, kaj teorija čutnega dojetanja pove o velikosti občutenega predmeta. Kot smo že nakazali v poglavju o materialni lažnosti, dojetanje velikosti predmeta dejansko ne spada pod drugo stopnjo čuta, ki nas sicer seznanja z določeno razsežnostjo opazovanih predmetov, temveč pod tretjo stopnjo, ki sestoji iz naših sodb o stvareh zunaj nas. Te sodbe pa so lahko popolnoma formalno lažne, kot je sodba pripisa barv geometričnim telesom, ali le bolj ali manj točne, ko sodbe zadevajo dejanske lastnosti teles.

Kajti to, da iz tega občutenja barve, ki me aficira, presodim [*judicium*], da je palica, ki leži zunaj mene, obarvana, in podobno tudi to, da iz njene razsežnosti [*coloris extensione*], omejenosti in odnosa njenega položaja z deli možganov, sklepam [*ratiociner*] o velikosti in obliki te palice ter o razdalji, ki me loči do nje, vse to se sicer v splošnem pripisuje čutu, kar je tudi razlog, da sem to sam navedel kot tretjo stopnjo čutenja, a vendar je povsem očitno odvisno izključno od uma. To, da je mogoče velikost, razdaljo in obliko dojeti eno iz druge izključno z razumskim sklepanjem [*solas ratiocinationem*],

<sup>729</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 57 (AT VII:39).

<sup>730</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 57 (AT VII:39).

<sup>731</sup> Descartesovo pismo Mersennu, 16. junija 1641 (AT III:383).



sem dokazal v *Dioptriki*. Razlika je le v tem, da tisto, kar zdaj prvič presojamo zaradi nekega novega opažanja, pripišemo umu; tisto pa, kar smo že od zgodnjih let na natanko enak način kakor zdaj presojali o tistem, kar je aficiralo naše čute, ali o tem tudi razumsko sklepali, pa prisojamo čutu, ker namreč o tistem zaradi navade tako hitro sklepamo in presojamo, ali bolje, se spominjamo sodb, ki smo jih nekoč napravili po podobnih stvareh, da teh delovanj ne ločimo od enostavnega čutnega dojetanja.<sup>732</sup>

Dojetanja vnanjih teles si ne moremo zamisliti brez dojetanja njihove velikosti, razdalje ter oblike. A iz citiranega mesta je razvidno, da dojetanje teh stvari sploh ni del čuta v strogem smislu, tj. druge stopnje čutenja, temveč da o njih le razumsko sklepamo in presojamo. Za dokaz ali razlago takšne teze pa bo, kot prav tako nakazuje Descartesov odgovor, treba pogledati v šesto razpravo *Dioptrike*,<sup>733</sup> v kateri Descartes razloži tako nematerialne kot materialne komponente vida. Ta razprava pokaže, da je Descartes čutno dojetanje nazadnje pojmoval kot proces, v katerem naš duh ni popolnoma trpen, saj ključno vlogo v njem odigrajo nikoli popolnoma točne ustvarjene ideje oblik, razdalje in velikosti predmetov čuta, ki sledijo iz naše volje. Trditve, da o obliki, velikosti, razdalji in položaju vnanjih predmetov sodimo, ne smemo zamenjati s trditvijo, da na drugi stopnji čutenja ne dojamemo nobene razsežnosti vnanjih stvari. V tem primeru bi Descartes v *Šestih odgovorih* težko trdil, da iz »razsežnosti [*coloris extensione*] [barve palice], omejenosti in odnosa njenega položaja z deli možganov, sklepam o velikosti in obliki te palice ter o razdalji, ki me loči do nje«. <sup>734</sup>

*Dioptrika* frazo »*extensio coloris*« pojasni. Obarvanosti predmetov čuta nikakor ne občutimo na arbitraren način, temveč kot geometrično oblikovane barve. Dojetanje obarvanosti predmeta je namreč le zelo nejasno in temno dojetanje površine teles, ki ga omogočajo žarki svetlobe. Te so po svoji dejanski naravi le nagnjenja k gibanju, ki se v skladu z optičnimi zakoni odboja in loma svetlobe, ki jih lahko zvedemo na najsplošnejše zakone gibanja materije, kot potisk ali sila v trenutku prenašajo med nedoločno oddaljenimi delci file materije neba, ki napolnjujejo poln prostor kartezijskega univerzuma. Gibanje svetlobe

732 *Meditacije*, 6. odgovori, 337 (AT VII:437–38).

733 Podrobnejšo obravnavo problema čutnega dojetanja najdemo v Ronald Arbini, »Did Descartes Have a Philosophical Theory of Sense Perception?«, 317–37. Z Arbinijem se sicer ne strinjamo v tezi, da na drugi stopnji čuta ni nobene vednosti o razsežnosti.

734 *Meditacije*, 6. odgovori, 337 (AT VII:437–38).

je lahko močnejše ali šibkejše, sami pa razlike v njem občutimo kot različne barve. Ker je oblika gibanja svetlobnih žarkov odvisna od površine neprosojnih razsežnih teles, ob katere žarki zadenejo in se od njih odbijejo na različne načine, ideje barv ali nejasna čutna dojetanja žarkov niso arbitrarna, temveč odvisna od geometrične strukture površine predmetov, ob katere zadenejo, barve pa posledično dojemamo kot razsežne barve. Da jih občutimo kot take, je ključno, saj »delov teles, ki jih gledamo, ne moremo razločiti, razen kolikor se na nek način razlikujejo v barvi«. <sup>735</sup> Brez barv z vidom med seboj ne bi mogli ločiti različnih delov dojetih razsežnih teles in posledično ne bi videli ničesar, saj nobenega razsežnega predmeta ne bi mogli razločiti od njegovega nič manj razsežnega okolja. Ker je število živcev na mrežnici omejeno, lahko istočasno, ne da bi žarki zadeli ob isti živec, sprejememo le določeno količino različnih žarkov svetlobe. Posledično razločimo le določeno število barv in tako popolnoma spregledamo številne geometrične razlike v predmetu, proti kateremu so usmerjene naše oči. Z idejo sonca, ki jo pridobimo prek čutov, zaradi moči gibanja njegovih žarkov na soncu ne občutimo drugega kot določen izjemno svetleč ovalen predmet brez reliefa. In to le zaradi različnosti barv, ki so postavljene v določeno konfiguracijo, kar pomeni, da že na drugi stopnji čuta dojamemo razsežnost zunanjih predmetov. Vsi ti občutki, z določenim občutkom razsežnosti vred, sodijo med pridobljene ideje.

A to elementarno čutno dojetanje razsežnosti, ki jo občutimo na način določene kompozicije različnih barv, se razlikuje od dojetanj velikosti, oblike, položaja ter oddaljenosti opazovanega predmeta od nas samih, ki bi jim morali prej reči sodbe. Slednje izvedemo s pomočjo nekakšne »naravne geometrije [*par une Geometrie naturelle*]«, <sup>736</sup> primer katere bi bilo denimo spontano sklepanje o razdalji določenega predmeta na osnovi določenega zelo zmedenega zavedanja razdalje med našimi očmi in dvema kotoma, katerih vrhovi so v očeh, ki med seboj v trikotnik povezujeta oči in opazovano telo. <sup>737</sup>

735 *Dioptrika*, 6. razprava (AT VI:133).

736 *Dioptrika*, 6. razprava (AT VI:137)

737 Pravimo »zelo zmedenega zavedanja«, saj takšnih sklepanj nedvomno ne izvajamo na racionalen in popolnoma oveden način, kot jih izvajajo dejanski in ne le naravni geometri, temveč imamo le določeno zmedeno zavedanje telesnih premikov, ki nam omogočajo izvajanje bolj ali manj netočnih in kmalu pozabljenih sodb. V nasprotnem primeru bi morali zatrditi teorijo notranjega možganskega očesa, ki jo Descartes odločno zanika na začetku istega poglavja *Dioptrike*. Gl. *Dioptrika*, 6. razprava (AT VI:130). Na ta problem je v kritiki Arbinijevega članka opozorila Wilsonova, »Descartes on The Perception of Primary Qualities«, v: *Ideas and Mechanism*, 35.

Takšno triangulacijo izvedemo »z dejavnostjo mišljenja [*action de la pensée*], ki kljub temu, da je sama enostavna predstava [*imagination toute simple*], vsebuje določeno sklepanje, ki je podobno tistemu, ki ga napravijo zemljemerji, ko prek dveh različnih položajev izmerijo nedostopna mesta«. <sup>738</sup> Sklepanj o razdalji pa ne moremo v celoti zvesti na to naravno geometrijo, ki se poslužuje kotov in razdalj. O razdalji predmeta poleg tega sklepamo po tem, koliko različnih barv in posledično različnih razsežnih delov lahko dojamemo na nekem telesu. Bolj kot je telo oddaljeno, manj barvito je in manj njegovih delov dojamemo ter slabše lahko ocenimo obliko. Nič manjšega vpliva na naše sodbe o razdalji nimata morebitna prisotnost predhodne vednosti ali raje mnenja o velikosti opazovanega predmeta, pa tudi zunanje ter na naravno trigonometrijo nezvedljive okoliščine, kot je na primer obstoj drugih predmetov, ki se nahajajo med nami in opazovanim predmetom. Na podlagi prisotnosti slednjih lahko oddaljenost in velikost opazovanega predmeta ocenimo bistveno bolje.

K našim zmotam prav tako prispeva položaj [opazovanih teles], saj se nebesna telesa zdijo manjša, ko so opoldne visoko na nebu, kot ko vzhajajo ali zahajajo, saj se med njimi in našimi očmi nahajajo številna telesa, ki povzročijo, da bolje opazimo njihovo oddaljenost. In ko jih merijo s svojimi instrumenti, astronomi dokažejo, da se nebesna telesa enkrat večja kot drugič ne zdijo zato, ker jih gledamo pod večjim kotom, temveč ker sodimo, da so bolj oddaljena. Od koder sledi, da aksiom antične optike, ki pravi, da je navidezna velikost predmetov sorazmerna s kotom pogleda, ni vedno resničen. <sup>739</sup>

Na zelo podobne formulacije bi naleteli, če bi posebej obravnavali še velikost, obliko ter položaj telesa, ki ga čutno dojemamo. V vseh primerih naletimo na določeno temno zavedanje naših telesnih procesov (oženje ali širjenje zenice, obračanje glave ali očesa itn.), določene omejitve, izhajajoče iz narave našega telesa (na primer omejeno število živcev na mrežnici), in določene zunanje okoliščine, na podlagi katerih bolj ali manj netočno sklepamo o velikosti, položaju, razdalji ter obliki. Šesta razprava *Dioptrike* tako pokaže, da velikosti, oblike in razdalje predmetov nikoli ne dojemamo v strogem pomenu besede, ki se nanaša le na drugo stopnjo čutnega dojetanja, temveč o njej vedno

<sup>738</sup> *Dioptrika*, 6. razprava (AT VI:138).

<sup>739</sup> *Dioptrika*, 6. razprava (AT VI:145).

presojamo na podlagi barv, ki nam omogočijo nekakšno osnovno, a zelo netočno dojetje različnih razsežnih predmetov.

Če so ideje oblike ter velikosti predmetov čiste matematike vrojene, pa so ideje oblike, velikosti ter razdalje predmetov čutnega dojetja produkti sodb in tako ustvarjene ideje. Ker so takšne sodbe prisotne tako v običajnem in bolj ali manj netočnem naravnem čutnem dojetju kot v astronomiji, ki na podlagi poznavanja optičnih zakonov ter uporabe različnih instrumentov točneje presodi o resnični oddaljenosti, velikosti in obliki teles, tako čutna ideja sonca kot astronomska ideja sonca poleg pridobljenih prvin v prvem in vrojenih v drugem vsebujeta še določene ustvarjene ideje. Izvor čutne ideje sonca se nam ni zdel problematičen le zato, ker so ustvarjene prvine v primeru čutne ideje sonca vsled spontanosti in hitrosti, s katero izvajamo naše sodbe, zakrite, medtem ko so v primeru astronomske ideje eksplicitno izražene, kot kaže prisotnost naslednje formulacije: »Ali sem jih naredil [astronomske ideje] na kak drug način«. <sup>740</sup> Razlika je v tem, da ene sodbe ustvarjamo od otroštva dalje, polni starih predsodkov in na podlagi občutkov, medtem ko druge osnujemo na jasni in razločni ideji razsežnosti, poznavanju optičnih zakonov ter s pomočjo instrumentov. A v obeh primerih ideje razdalje, oblike in velikosti zunanjih predmetov, ki jih kot razsežne dojamemo že na ravni druge stopnje čuta, izhajajo iz sodb in so posledično ustvarjene ter ne pridobljene ali vrojene ideje. Čut, vzet kot celoten trostopenjski kompleks, tako ni v celoti trpne narave, saj kot svoj ključni del vsebuje dejavnost naše volje, ki v skladu s preteklimi izkušnjami in večjim ali manjšim poznavanjem optike razdaljo, položaj, obliko ter velikost predmetov, ki jih opazujemo, interpretira boljše ali slabše. <sup>741</sup> Ker sodbe o teh stvareh v vsakdanjem čutnem dojetju nujno temeljijo na občutkih barv, ki razlike med deli občutenih predmetov razlikujejo le nejasno, naše sodbe o velikosti, obliki in razdalji pa so povezane

<sup>740</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 57 (AT VII:39).

<sup>741</sup> Možno je, da so ravno ideje razdalje, oblike in položaja občutenih teles tiste umske ideje, katerih prisotnost je Descartes v odgovorih Gassendiju postavil kot pogoj dojetja vnanjih teles (trikotnika in človeškega obraza). Takšne umske ideje tako pred dejanskim čutnim dojetjem v nas ne bi mogle biti prisotne na način predhodno izgotovljenih notranjih predmetov, temveč na določen način, ki dopušča, da so naknadno oblikovane prek spontanih sodb o razdalji, obliki in položaju teles, ki spremljajo drugo stopnjo čuta. V *Drugi meditaciji*, med obravnavo primera voska, Descartes navsezadnje sklene, da vosek kot identičen predmet »dojemam samo in edinole po sposobnosti, da sodim, in ta sposobnost je v mojem duhu«. *Meditacije*, 2. meditacija, 47 (AT VII:32). Do sklepa, da so umske ideje, ki nastopijo v okviru čutnega dojetja, ravno ideje oblike, velikosti in položaja, ki tvorijo tretjo stopnjo čuta, je prišel tudi Škraban, »Od kod ideja trikotnika«, 76.

med seboj, so te spontane sodbe vedno deloma netočne. Še enkrat lahko torej rečemo, da občutki tako ohranijo svoj delež neodpravljljive materialne lažnosti, saj na njihovi osnovi nikoli ne bomo mogli izvesti popolnoma točnih sodb niti o geometričnih lastnostih vnanjih teles, ki tem telesom nedvomno pripadajo. Ker pa so ustvarjene ideje narejene iz pridobljenih in vrojenih idej, bomo z njihovo obravnavo tu zaključili. Preostanek besedila bo služil prikazu modelov vrojenosti ter pridobljenosti, ki stojita za seznanji vrojenih ter pridobljenih idej.

V zvezi s pridobljenimi idejami je tako treba pokazati, na kakšen način so pridobljene. S tem želimo reči, da je treba določiti, kakšna je funkcija duha in kakšna je v tem funkcija telesa. Glede vrojenih idej pa je treba obrazložiti predvsem to, kakšno obliko obstoja ima vsebina vrojenih idej, da lahko s svojo prisotnostjo omogoča odkritje prej nepoznanih stvari ter da je istočasno prisotna in ni nikakor predmet zavesti. Pokazali bomo dve glavni besedili, ki se s temi problemi soočita. Začeli bomo z določenim poznim besedilom, Descartesovim komentarjem Regiusovega pamfleta iz leta 1648, kjer je ta problem najbolj natančno razdelan, ter se nato premaknili k *Meditacijam* in pokazali, da je model, ki ga jasno eksplicira Descartesovo soočenje z Regiusom, kljub začetnim nasprotnim vtisom prisoten tudi v *Meditacijah*.

## 4.2 REGIUSOV PAMFLET

### 4.2.1 VROJENOST KOT POTENCIALEN NAČIN OBSTOJA V SPOSOBNOSTI MIŠLJENJA

Določeno obliko rešitve na vse probleme izvora idej lahko najdemo v Descartesovi kritiki, naperjeni proti svojemu nekdanjemu privržencu Henricusu Regiusu, profesorju medicine v Utrechtu in dolgo enemu glavnih zagovornikov kartezijske filozofije. Povod za spor med učiteljem in učencem je posledica objave Regiusovih *Fundamenta physices* leta 1646. V teh je Regius svetu predočil določena Descartesova še neobjavljena spoznanja s področja fizike in anatomije in jih ločil od principov kartezijske metafizike.<sup>742</sup> Spopad je otvoril Descartesov formalni razglas Regiusove filozofske apostazije v predgovoru k francoski izdaji *Principov filozofije* leta 1647.<sup>743</sup> Ker je v *Fundamenta physices* Regius kartezijska fizikalna in medicinska dognanja »slabo prepisoval, spremenil red in zanikal nekatere metafizične resnice«,<sup>744</sup> je prekršil osnovni metodološko-ontološki postulat Descartesove filozofije, po katerem se vse v fiziki utemeljene znanosti, s fiziko vred, v zadnji instanci legitimirajo v določenih temeljnih metafizičnih resnicah: kaj je narava materialnosti? Kaj je narava duha? Kakšna je ustrezna spoznavna teorija? V kakšnem razmerju do substanc in spoznanja stoji Bog? Descartesova spoznanja so zaradi metafizične breztemeljnosti, ki smo ji priča v Regiusovem prevzemanju, z vidika zgradbe kartezijskih znanosti postala neveljavna. Regius na črtanje svojega imena iz kartezijske oporoke proti koncu leta 1647 odgovori z anonimnim pamfletom, naslovljenim *Opis človeškega duha ali racionalne duše, ki razloži, kaj ta je in kaj je lahko*, v katerem v 21 tezah napada kartezijsko opredelitev realnega razločka med mislečo in razsežno substanco ter teorijo spoznanja, ki naj bi jo našli v Descartesovih delih. Z drugimi besedami – napada Descartesovo metafiziko. Da bi se Descartes izognil težavam, ki bi zanj sledile, ko bi ga javnost prepoznala kot resnični vzrok Regiusovih brezbožnih tez, mu je na začetku 1648 odgovoril v *Pripombah k nekemu pamfletu*.

Za nas so relevantni Descartesovi odgovori na 12., 13. in 14. Regiusovo tezo, v katerih se ta dotakne problema izvora idej in proti Descartesu trdi, da je vsa naša vednost pridobljena.

<sup>742</sup> Gre za vsebino *Traktata o človeku*, ki tvori osemnajsto poglavje *Sveta*.

<sup>743</sup> *Principi filozofije*, predgovor k francoski izdaji, 139–41 (AT IX-2:19–20).

<sup>744</sup> *Principi filozofije*, predgovor k francoski izdaji, 141 (AT IX-2:19).

12. Duh ne potrebuje vrojenih idej, spoznav ali aksiomov. Vse, kar potrebuje za izvedbo svojih dejanj, je njegova sposobnost mišljenja.
13. Tako vse v duha vtisnjene obče spoznave izvirajo iz opazovanja stvari ali iz ustnega izročila.
14. Celo ideja Boga, ki je vsajena v duha, tako izvira bodisi iz božjega razodetja bodisi iz ustnega izročila ali iz opazovanja stvari.<sup>745</sup>

Na 12. tezo Descartes odgovori, da se ne strinjata le v besedah, saj sam nikoli ni »zapisal ali prevzel pogleda, da duh potrebuje vrojene ideje, ki so nekaj različnega od njegove lastne sposobnosti mišljenja [*facultate cogitandi*]«. <sup>746</sup> O vrojenih idejah je pisal le zato, ker je

opazil, da so v meni določene misli, ki do mene niso prišle niti iz zunanjih predmetov, niti niso bile določene s strani moje volje, temveč so prišle le iz sposobnosti mišljenja, ki je v meni; tako sem besedo »vrojene« uporabil za poimenovanje tistih idej ali spoznav, ki so forme teh misli, da bi jih razlikoval od drugih, ki sem jim rekel »pridobljene« ali »ustvarjene«. <sup>747</sup>

Tem idejam tako pripiše iste lastnosti, kot jih je vrojenim idejam pripisal v *Meditacijah*. Za vrojene ideje je značilna posebna oblika trpnosti, ki se zvede na odpornost teh idej na naše samovoljne poskuse potvarjanja njihove vsebine. Odgovor Regiusu namreč eksplicitno zatrdi, da njihova prisotnost v nas samih poleg tega ni odvisna od učinkovanja zunanjih predmetov. Od tod sledi, da teh idej ne ozavestimo proti našim pričakovanjem in da so vrojene ideje prisotne na način, ki ne implicira, da se jih stalno zavedamo. Rekli smo, da takšna, za vrojene ideje značilna trpnost torej zahteva določeno posebno vrsto prisotnosti ideje, ki pa je skozi podajanje seznama različnih vrojenih idej nismo določili. Podali smo zgolj dve različni možnosti: bodisi da so vrojene ideje predhodno oblikovani notranji predmeti, na katere smo bolj ali manj pozorni, bodisi da gre za določeno sposobnost oblikovanja specifičnih idej. V *Pripombah* se Descartes zelo eksplicitno opredeli za pojmovanje vrojenosti idej, ki oznako »vrojeno« pripiše vsemu, kar sledi iz določene vrojene sposobnosti mišljenja, ter takšno

<sup>745</sup> *Mentis humanae, sive animae rationalis, ubi explicatur quid sit & quid esse possit* (AT VIII-2:344–45).

<sup>746</sup> *Pripombe* (AT VIII-2:357).

<sup>747</sup> *Pripombe* (AT VIII-2:358).

konceptijo neposredno poveže z dejstvom, da se vrojenih idej običajno ne zavedamo, saj bi otroci v nasprotnem primeru mislili o Bogu, o razsežnosti ter jasnosti in razločnosti ideje kot kriteriju njene gotovosti. Piše, da so vse te ideje vrojene na enak način, kot je »radodarnost 'vrojena' določenim družinam ali kot so drugim vrojene določene bolezni, kot sta putika ali ledvični kamni: ne gre za to, da bi dojenčki teh družin za temi boleznimi trpeli v maternici, temveč da so rojeni z določeno sposobnostjo ali nagnjenjem, da za njimi zbolijo.«<sup>748</sup> Takšna oblika prisotnosti vrojenih idej pa je v popolnem nasprotju s prisotnostjo, ki bi jo terjale vrojene ideje v obliki predhodno oblikovanih predmetov. Nekaj, kar je v celoti oblikovano, je namreč lahko le nekaj, kar je v celoti dejansko in posledično predhodno oblikovano, in ne nekaj, kar deluje kot seme, ki v ugodnih pogojih proizvede, sicer vnaprej določene, oblike svoje biti. Tako kasneje v odgovor na blasfemično Regiusovo *14. tezo*, da je pridobljena celo ideja Boga, zapiše, da posedovanje vrojene ideje Boga pomeni zgolj, da idejo Boga vsebujemo v vrojeni sposobnosti. Pozneje obliko prisotnosti vrojenih idej še natančneje določi, ko zapiše, da tako vrojena sposobnost mišljenja kot ideje, ki so v njej, »v nas obstajajo potencialno, ker obstajati v neki sposobnosti ne pomeni obstajati na dejanski, temveč na potencialni način, saj termin sposobnost ne označuje ničesar drugega kot potencialnost«.<sup>749</sup>

V *Pripombah* pozneje na hitro obdela še en sovražen pamflet, tokrat *Dvojno metafizično razprava o Bogu* (*Gemina disputatio metaphysica de Deo*) Jacquesa de Rivesa. Ta je njegovo tezo vrojenosti ideje Boga kot praktično vsi ostali bralci napadel z opazko, da fetus nedvomno ne razmišlja o Bogu. Ker pa mora biti tisto, kar je vrojeno, vedno prisotno, nimamo vrojene ideje Boga. Descartes ponovno odgovori tako, da zanika obstoj vrojenih idej kot dejanskih in predhodno oblikovanih predmetnih bitnosti.

Z vrojenimi idejami nisem nikoli mislil nič drugega kot to, kar sam avtor pamfleta eksplicitno zatrdi na šesti strani drugega pamfleta, tj. da je »v nas po naravi prisotna moč, da lahko spoznamo Boga.« Vendar nikoli nisem zapisal ali niti pomislil, da bi bile takšne ideje »dejanske«, ali da so nekakšne podobe [*species*], ki so ločene od naše sposobnosti mišljenja. Nikogar ni, ki bi bolj nasprotoval neuporabni krami sholastičnih entitet [kot jaz]; v takšni meri, da sem komaj

<sup>748</sup> *Pripombe* (AT VIII-2:358).

<sup>749</sup> *Pripombe* (AT VIII-2:361).



zadrževal smeh, ko sem videl zajeten bataljon argumentov, ki jih je gospod trudoma zbral [...], da bi dokazal, da »otroci nimajo nobene dejanske spoznave Boga [*notitiam Dei actuaelem*], ko so v maternici,« kakor da bi me s tem porazil.<sup>750</sup>

Descartes tako v *Pripombah* zelo eksplicitno zanika obstoj vrojenih idej kot predhodno oblikovanih predmetnih bitnosti in zatrdi identiteto med vsakomur vrojeno sposobnostjo mišljenja ter idejami, ki iz nje sledijo. Kot smo rekli, je takšna teza ključna, če želimo Descartesovo teorijo vrojenih idej uskladiti s teorijo narave idej, ki smo jo deducirali v prvem poglavju. Descartes namreč na Arnauldov ugovor, da se ne zavedamo vseh naših misli, odgovori, da se »dejanj oziroma delovanj našega duha vselej zavedamo, sposobnosti oziroma moči pa ne vedno, razen pač v zmožnosti; tako se tedaj, ko se namerimo rabiti neko sposobnost, te sposobnosti nemudoma dejansko ovemo, če je le v duhu.«<sup>751</sup> Kolikor so določene ideje le vrojene, so torej prisotne le v sposobnosti ali potencialno, od koder sledi, da se jih kot vrojenih ne zavedamo. Da dokončno potrdimo, da sta koncepcija vrojenosti, ki jo zagovarjajo *Pripombe*, in koncepcija narave idej, ki smo jo razkrili sami, skladni, moramo pokazati še, da se sposobnost mišljenja, v kateri so na neozaveščen način prisotne vrojene ideje, udejanja ali izraža tako, da oblikuje specifična dojemanja. To bomo storili kmalu. Druga ključna stvar, na katero moramo opozoriti, preden nadaljujemo, je, da Descartes ne zanika, da poleg vrojenih idej obstajajo tudi pridobljene in ustvarjene ideje. To je nadvse pomembno, ker lahko drugače odgovor na *13. tezo* beremo na način, ki bi popolnoma uničil ontično utemeljenost kategorije pridobljenosti ter jo zvedel na sklop fenomenološko razpoznavnih znamenj.

V *13. tezi* Regius zatrdi, da so vse naše obče spoznave v zadnji instanci pridobljene. Descartes odgovori z nejevoljnim komentarjem: »Kakor da bi sposobnost mišljenja ne mogla ničesar doseči sama od sebe, kakor da bi lahko doжела in mislila le tisto, kar prejme iz opazovanja stvari ali iz ustnega izročila, tj. od čutov.«<sup>752</sup> S tem Descartes jasno nakaže, da vrojena sposobnost mišljenja ni potencialnost, ki bi bila pojmovana na način aristotelske neobličene izvorne materije, ki kot kos marmorja v sebi na potencialen način vsebuje vsa možna telesa. Vrojena sposobnost mišljenja idej torej na potencialen način ne vsebuje zato,

<sup>750</sup> *Pripombe* (AT VIII-2:366).

<sup>751</sup> *Meditacije*, 4. odgovori, 222 (AT VII:246–47).

<sup>752</sup> *Pripombe* (AT VIII-2:358).

ker se lahko vanjo od zunaj vtisnejo različne podobe, ki jo iz čiste možnosti reducirajo na določeno dejanskost. Sposobnost mišljenja je nasprotno določena pozitivna moč, ki lahko z lastno silo proizvede ideje, ki posedujejo specifično vsebino ali predmetno realnost. Katere? Glede na seznam vrojenih idej, ki smo jih oblikovali do zdaj, bi morali pričakovati, da bo Descartes Regiusovi tezi pridobljenosti vseh idej nasprotoval s trditvijo, da iz ustnega izročila in čutov izhajajo le določene izmed naših idej, saj poleg njih obstajajo druge ideje, kot so ideje občnih spoznav in ideja Boga, ki sledijo iz te pozitivne moči mišljenja in ne iz čutov. A Descartes polje vrojenih idej na tem mestu še enkrat razširi.

Regiusovo tezo najprej asimilira s karikaturjo sholastične koncepcije spoznanja, v skladu s katero naj bi vnanja telesa v nas pošiljala sebi podobne *species*, majhne materialne sličice, ki od njihovega telesnega vira po zraku neprekinjeno potujejo do našega duha, v katerega na koncu pronicajo na način nekakšne osmoze. Gre za popularno kartezijsko karikaturjo, ki demokritsko koncepcijo spoznanja prevede v sholastično terminologijo.<sup>753</sup> Descartes proti takšni transmissijski teoriji pridobljenih idej zatrdi, da našo sposobnost mišljenja prek telesnih organov dosežejo le določena gibanja, ki niso podobna idejam,

kakršne jih oblikujemo v našem mišljenju [*quales eas cogitatione formamus*]. Tako, da v naših idejah zares ni ničesar, kar ne bi bilo vrojeno v duhu ali sposobnosti mišljenja, z izjemo tistih okoliščin, ki so povezane z izkustvom, kot je to, da sodimo, da se ta ali ona ideja, ki je zdaj razvidna našemu mišljenju, nanaša na določeno stvar, ki je postavljena zunaj nas; [tako sodimo] ne zato, ker bi te stvari te ideje pošiljale [*immiserunt*] v našega duha skozi čutne organe, temveč ker pošljejo nekaj [*aliquid immiserunt*], kar v točno tistem trenutku da duhu priložnost [*ei dedit occasionem*], da te ideje oblikuje s sposobnostjo, ki mu je vrojena [*per innatam sibi facultatem ... efformandas*]. Našega duha skozi čutne organe od zunanjih predmetov skozi čutne organe ne doseže nič razen določenih telesnih gibanj [...]. Vendar niti gibanj samih niti oblik, ki vzniknejo iz njih, ne pojmujejo točno tako, kot se pojavijo v čutnih organih, kot sem obsežno razložil v *Dioptriki*. Od tod sledi, da so ideje gibanj samih in oblik vrojene.

753 Več o dejanskih sholastičnih teorijah v Schmaltz, »Descartes on Innate Ideas«, 44–60; Schmaltz, *Descartes on Causation*, 145–49. Iz besedila bo razvidno, da Schmaltzova besedila o vzročnosti v pričujočem poglavju jemljem kot glavno referenco. Različne oblike izviranja idej je namreč nemogoče pojmovati izven okvira teorije vzročnosti.

Ideje bolečine, barv, zvokov in podobnega morajo biti toliko bolj vrojene, če si jih um prikaže ob priložnosti določenih telesnih gibanj [*occasione quorundam motuum corporeorum, sibi eas exhibere*], kajti med njimi in telesnimi gibanji ni nobene podobnosti.<sup>754</sup>

Vse ideje, od ideje Boga pa do občutkov, so torej vrojene v naši vrojeni sposobnosti mišljenja, ki jih ob določenih priložnostih sama oblikuje (*formamus, facultatem ... efformandas*). Je mogoče to trditev zamejiti? Nekateri interpreti so menili, da Descartesov sklic na *Dioptriko* nakazuje, da se z govorom o vrojenosti občutkov ne nanaša na občutke druge stopnje čuta, temveč na sodbe tretje stopnje čuta, ki v okviru teorije vida, ki jo najdemo v *Dioptriki*, pripeljejo do spontanega oblikovanja ustvarjenih idej oblike, položaja, velikosti ter oddaljenosti predmetov čutnega dojetanja. Na ta način niso zanikali le, da so ideje druge stopnje čuta vrojene, temveč so prav tako zanikali tezo, da je Descartes kadarkoli formuliral koncepcijo vrojenosti idej kot prisotnosti idej v vrojeni sposobnosti mišljenja, ki jih iz potencialnosti dvigne v dejanskost, tako da jih naknadno oblikuje.<sup>755</sup> Še več, trdili so, da so vse vrojene ideje nujno jasne in razločne.<sup>756</sup> Nekateri drugi so želeli tezo vrojenosti vseh idej zamejiti tako, da so trdili, da Descartes razlikuje med vrojenostjo v strogem pomenu besede, ki vključuje le vrojene umne ideje (razsežnost, misleče narave, Bog, logični aksiomi), in vrojenostjo nasploh, ki vključuje vse ideje, kolikor iz duha izhajajo kot njegova delovanja *stricto sensu*, tj. brez ozira na njihovo vsebino. Ideje barv, bolečin in podobnega naj bi bile del takšnega širokega pojmovanja vrojenosti, ki se nanaša le na izvor delovanja kot delovanja mišljenja, v popolni abstrakciji od njegove vsebine ali predmetne realnosti.<sup>757</sup> A Descartes zelo jasno zatrdi, da ne govori o sodbah, ter slednje celo uvrsti med okoliščine, »ki so povezane

754 *Pripombe* (AT VIII-2:358–59).

755 McRae na primer piše: »Vrojena sposobnost sojenja je tista, ki je vrojena v duhu, in če o pojmi, ki jih oblikujemo s sodbami, govorimo kot o vrojenih, je to le zato, ker jih oblikuje ta vrojena sposobnost in niso proizvedeni od tistega, kar pride skozi čute. V *Dioptriki* je nemogoče razbrati kakršnokoli koncepcijo idej kot vrojenih dejavnih dispozicij.« McRae, »Innate ideas«, 53. Še bolj kategoričen je Frederick Van de Pitte, ki piše: »Na drugi stopnji čutenja vrojene ideje ne igrajo nobene vloge.« Frederick P. Van de Pitte, »Descartes' Innate ideas«, *Kant-Studien* 76, št. 1–4 (1985): 364, <https://doi.org/10.1515/kant.1985.76.1-4.363>. Na problematičnost teh dveh besedil opozori Schmaltz, »Descartes on Innate Ideas«, 54–55.

756 Nelson, »Descartes's Ontology of Thought«, 164–67; Van de Pitte, »Descartes' Innate Ideas«, 367.

757 »Res je, da Descartes reče, da so na določen način vse naše ideje, tako čutne kot jasne in razločne, vrojene. Vendar to velja le v zgoraj omenjenem trivialnem smislu, po katerem vse ideje neposredno in bližnje izhajajo le iz sposobnosti mišljenja.« Nadler, *Malebranche and Ideas*, 126.

z izkustvom«<sup>758</sup> in ravno edine niso vrojene v sposobnosti mišljenja. Nič manj kot o vrojenih idejah oblik in gibanj torej ne govori o vrojenih idejah barv, bolečine, zvokov in ostalih temnih idej telesnih stvari. A model vrojenosti kot sposobnosti oblikovanja idej se ne nanaša le na jasne in razločne ter temne ideje telesnih stvari. Takoj za navedenim citatom Regiusu glede izvora običnih spoznav ali aksiomov zastavi retorično vprašanje.

Si je mogoče zamišljati kaj bolj absurdnega, kot da obče spoznave v našem duhu vzniknejo iz takšnih gibanj in brez njih ne morejo obstajati? Rad bi, da bi me naš avtor poučil, katero telesno gibanje lahko v našem duhu oblikuje občo spoznavo, kot je »Stvari, ki sta enaki tretji stvari, sta med seboj enaki,« ali kako drugo.<sup>759</sup>

Na začetku obravnave Regiusove 14. teze pa pravi, da po Regiusovem mnenju »celo ideja Boga, ki je v nas, ne izvira iz naše sposobnosti mišljenja, v kateri je vrojena«,<sup>760</sup> temveč od čutov. Od tod je razvidno, da v komentarju 13. teze govori o vrojenih idejah nasploh. Posledično vsem vrojenim idejam pripiše potencialen modus bivanja, ki pripada stvarem, ki bivajo v neki sposobnosti, ki jih lahko naknadno oblikuje. Prav tako je očitno, da se beseda »vrojenost« nanaša na njihovo vsebino in ne na dejstvo, da so vse ideje modusi mišljenja, saj se sprašuje, kako bi lahko iz specifičnega gibanja izšel specifičen občutek, ki mu ni podoben, in ne, kako bi lahko iz modusa razsežnosti *simpliciter* izšel modus mišljenja *simpliciter*. Temne ideje, ki tvorijo drugo stopnjo čuta, so tako vrojene na enak način, kot je vrojena ideja Boga.

Od tod, da so vrojene vse ideje, in da so vse vrojene v sposobnosti, pa ne sledi, da med njimi ne moremo razlikovati in govoriti o vrojenih idejah v ožjem in vrojenih idejah v širšem smislu. Gre le za to, da se razlika med njimi ne bo nanašala na razliko med vrojeno vsebino in vrojenim delovanjem, temveč na razliko med jasnimi in razločnimi ter temnimi vrojenimi idejami. Tako ene kot druge pa so v nas prisotne na potencialen način ali v naravni sposobnosti mišljenja, ki se izrazi ali udejanji tako, da oblikuje specifično dožemanje, ki s tem postane predmet zavesti. To velja tako za obče spoznave, občutke, ideje razsežnih stvari kot za idejo Boga. Takšna koncepcija je nazadnje popolnoma

758 *Pripombe* (AT VIII-2:358).

759 *Pripombe* (AT VIII-2:359).

760 *Pripombe* (AT VIII-2:360).

skladna s teorijo idej kot delovanj dojemanja. Če bi bilo to vse, kar Descartes pove o izvoru idej, bi na tem mestu zaključili s trditvijo: Descartesova teorija idej je notranje konsistentna, saj vsi problemi iz problematike idej implicirajo isto koncepcijo narave idej. A tako bi iz obravnave izpustili tisto, kar o izvoru idej pove v *Meditacijah*. A preden se posvetimo slednjim in celotno zadevo zaključimo, moramo razrešiti še eno vprašanje, ki zadeva le *Pripombe*: mar koncepcija, po kateri so vrojene vse ideje, pusti konceptualni prostor kategoriji pridobljenih idej? Navsezadnje v odgovoru na Regiusovo 12. tezo Descartes reproducira svojo klasično taksonomijo izvorov idej. A če vsebine vrojenih idej, ki tvorijo drugo stopnjo čuta, nikakor ne povzročajo telesa, jim kljub temu, da v nas nastopijo proti pričakovanju, zelo težko rečemo pridobljene ideje, saj ni ničesar, kar bi same lahko pridobile od teles.

#### 4.2.2 PRIDOBLENE IDEJE IN PROBLEM OKAZIONALNIH VZROKOV

Interpretacija, ki je zanimala vzročno vlogo teles v oblikovanju občutij in posledično odpravila kategorijo pridobljenih idej, se je oprla na frazo »*dedit occasionem*«, ki smo jo namenoma prevedli karseda okorno in dobessedno, kot »da priložnost«. <sup>761</sup> Fraza je interpretirala kot dokaz Descartesove zavezanosti okazionalni teoriji vzročnosti na polju interakcije telesa z duhom. Kolikor ima teorija okazionalne vzročnosti sicer določene predhodnike v islamskem svetu, je v krščanskem novem veku, katerega del je Descartes, povezana predvsem z Malebranchevim okazionalizmom, a ni zamejena nanj. <sup>762</sup> Nadler opozori, da teorije okazionalnih vzrokov ne smemo pomešati z okazionalizmom, ki vse končne stvari opredeli kot okazionalne vzroke in na mesto edinega učinkujočega vzroka postavi Boga. Okazionalni vzrok je vzrok, ki svojega učinka ne proizvede z lastno ontično močjo ali vplivom (*influxus*), temveč s svojim nastopom zgolj poda okoliščine ali priložnost za nastop določene instance (običajno je to Bog, lahko pa tudi določena končna bitnost, kot je duh sam), ki je vzročno učinkujoča, tj. povzroča z lastno močjo ali vplivom. Ta instanca učinek, ki ga na podlagi izkustva spontano pripisujemo vzročno neučinkujočemu okazionalnemu vzroku, ki je le podal priložnost za njen nastop, proizvede namesto njega. Ko ena kroglica zadane ob drugo, je ne premakne z lastno močjo, temveč da priložnost, ob kateri jo premakne učinkujoča instanca. Ko pravimo, da poda priložnost za nastop

<sup>761</sup> Gl. na primer Garber, »Descartes and Occasionalism«, 9–26; Nadler, »Descartes and Occasional Causation«, 35–54; Gorham, »Descartes on the Innateness of All Ideas«, 355–88.

<sup>762</sup> Gl. Schmaltz, *Descartes on Causation*, 12–16.

neke instance, ne mislimo, da okazionalni vzrok tretjo instanco k proizvodnji učinka prisili na način dejanskega vpliva nanjo. Takšen *influxus* je privilegij učinkujočih vzrokov. Tega ne počne niti kot »prispevajoči ali delni vzrok [...] (kot je sončeva svetloba v povezavi z rastjo semena, ali zamah kija [po žogici] v povezavi z razbitim oknom)«. <sup>763</sup> Tisto, kar tretjo instanco žene k proizvodnji, je skoraj vedno pojmovano kot sledenje določenim konstantnim zakonom, ki so utemeljeni v določeni instanci, ki ni okazionalni vzrok.

Med okazionalnim vzrokom in učinkom je nomološka korelacija (v primeru, obravnavanem spodaj, gre za odnos, ki ga obvladujejo psiho-fizični zakoni združenja duha in telesa), vendar fizični ali metafizični temelj te korelacije ostaja nejasen. Gotovo je, da temelj nomološke korelacije [med okazionalnim vzrokom in učinkom] ne leži v *rerum natura*, tj. odnos ni utemeljen v določeni ontično resnični moči [okazionalnega vzroka]. <sup>764</sup>

Interpretacija, ki trdi, da Descartes nima pridobljenih idej, običajno ni okazionalistična, ker okazionalno vzročnost zameji na odnos med telesom in duhom, kjer naj bi bil odnos učinkujoče vzročnosti zaradi različnosti narav vzroka in učinka nemogoč. Prisotnost učinkujočih zakonov zveze med dušo in telesom naj bi prikazal naslednji odlomek iz *Traktata o človeku*.

Naj pa vam povem, da bo Bog, ko bo s tem strojem združil razumno dušo, [...] tej [duši] podelil glavni sedež v možganih in jo naredil take narave, da bo glede na različne načine, na katere se bodo vhodi v pore na notranji površini teh možganov odpirali s posredovanjem živcev, imela različne občutke. Na primer, prvič, če mala vlakna, ki tvorijo mozeg teh živcev, nekaj povleče s tolikšno silo, da se pretrgajo in ločijo od dela, s katerim so bila povezana, tako da je zgradba celotnega stroja zaradi tega na neki način manj izpopolnjena, bodo v možganih povzročila takšno gibanje, da bo to duši, za katero je pomembno, da se njeno domovanje ohrani, dalo priložnost [*donnera occasion à l'âme*], da občuti bolečino. <sup>765</sup>

<sup>763</sup> Nadler, »Descartes and Occasional Causation«, 42.

<sup>764</sup> Nadler, 43.

<sup>765</sup> *Svet*, 18. pogl. (AT XI:144–45).

To naj bi se po Nadlerju zgodilo, ker naj bi Bog zunaj končnih stvari samih postavil zakon, v skladu s katerim duša ob določenih gibanjih oblikuje določene občutke. Očitamo lahko, da Descartes sploh ne omenja zakonov, temveč zapiše le, da je Bog dušo ustvaril takšne narave, da proizvede občutke. A zares je pomembno le, da telo nanjo ne deluje na način dejanskega vpliva. Poleg omenjene fraze se okazionalna interpretacija interakcije med telesom in duhom opre predvsem na opozicijo med oddaljenim in bližnjim vzrokom, ki jo Descartes vpelje v komentarju *14. teze* Regiusovega pamfleta, ki ideji Boga pripiše čuten izvor.

Zmotnost te trditve lažje prepoznamo, če upoštevamo, da je nekaj lahko po drugem iz dveh različnih razlogov: druga stvar je bodisi njegov bližnji in primarni vzrok, brez katerega ne more obstajati, bodisi je oddaljeni in le slučajni vzrok, ki da priložnost primarnemu vzroku, da svoj učinek proizvede [*quae nempe dat occasionem primariae, producendi suum effectum*] v tem trenutku in ne v drugem. Tako so delavci primarni in bližnji vzroki njihovega dela, medtem ko so tisti, ki ukažejo k delu ali obljubijo plačilo, slučajni in oddaljeni vzroki, saj delavci dela morda ne bodo opravili brez ukaza. Nobenega dvoma ni, da je ustno izročilo ali opazovanje stvari pogosto oddaljeni vzrok, ki nas vabi, da smo pozorni na idejo, ki jo lahko imamo o Bogu, in da si jo pokažemo kot našemu mišljenju prisotno. Vendar nihče ne more reči, da je to bližnji ali učinkujoči vzrok ideje, razen nekdo, ki misli, da o Bogu nikoli ne moremo umeti ničesar drugega kot njegovo ime, namreč »Bog«, ali telesne podobe, s katerimi ga predstavljajo slikarji.<sup>766</sup>

Interpretacija, ki je zanikala pridobljene ideje, se je oprla na to, da je oddaljeni ali slučajni vzrok opredeljen kot tisti, ki »da primarnemu vzroku priložnost, da določen učinek proizvede«.<sup>767</sup> Ker se fraza »dati priložnost« pojavi v odgovorih na *13.* in *14. Regiusovo tezo*, so sklepali, da so oddaljeni in slučajni vzroki identični z okazionalnimi vzroki ter da so telesa posledično le oddaljeni in slučajni ali okazionalni vzroki naših občutkov, medtem ko je njihov primarni in edini učinkujoči vzrok naša sposobnost mišljenja, ki jih oblikuje.<sup>768</sup> Nadler na primer trdi:

<sup>766</sup> *Pripombe* (AT VIII-2:360).

<sup>767</sup> *Pripombe* (AT VIII-2:360).

<sup>768</sup> Ne pa Bog, kot v Malebranchevem okazionalističnem sistemu.

Kar se zgodi, je, da gibanja, ki so od predmeta prenesena do možganov – gibanja, ki so za Descartesa »oddaljeni in le slučajni vzrok [*causa remota et accidentaria duntaxat*]« [...] ali okazionalni vzroki ideje –, dajo priložnost primarnemu in bližnjemu vzroku – duhu –, da proizvede idejo.<sup>769</sup>

Druga interpretacija ošibi pomen fraze »dati priložnost«, ker se ta v Descartesovih delih prav tako pojavlja v družbi formulacij, ki nakazujejo, da telesa na duha učinkujejo z lastno močjo. Schmaltz se osredotoči na isto mesto iz *Traktata o človeku* kot Nadler.<sup>770</sup> A iz zapisa, da bo gibanje, ki sledi iz trganja živčnega tkiva, »duši [...] dalo priložnost, da občuti bolečino«,<sup>771</sup> sam ne razbere okazionalne vzročnosti. Descartes se je na navedenem mestu osredotočal na naravo od Boga ustvarjene duše in ne na določene vnanje zakone interakcije. Poleg tega Descartes na isti strani o gibanjih, ki jih povzročajo spremembe v živcih, trdi:

Če pa se to njihovo gibanje zaradi kakega izrednega vzroka poveča ali zmanjša, bo njegovo povečanje duši dalo občutek toplote [*fera avoir à l'âme le sentiment de la chaleur*], njegovo zmanjšanje pa občutek mraza. In nazadnje bodo [vlakna] glede na druge različne načine svojega gibanja duši dala čutiti [*ils luy feront sentir*] vse druge kvalitete, ki pripadajo tipu na splošno, kot so vlažnost, suhost, težkost in podobne.<sup>772</sup>

Redna uporaba glagola *faire* kaže, da telo učinkuje na dušo. Descartes tudi v *Dioptriki* trdi, da gibanja v slepčevih možganih »njegovi duši dajo priložnost, da čuti toliko različnih kvalitete v teh telesih, kot se najde različic v gibanjih, ki jih ta povzročijo v njegovih možganih«. <sup>773</sup> A pred tem je, da bi zavrgel koncepcijo, po kateri se čutenje zgodi vsled opazovanja možganskih podob z notranjim možganskim očesom, trdil, da »obstajajo številne druge stvari kot podobe, ki lahko

769 Nadler, »Descartes and Occasional Causation«, 48. Takšno interpretacijo smo nekoč zagovarjali tudi sami. Gl. Matija Jan, »Vrojenost jasnih in razločnih idej«, v: *Platforma 3: zbornik študentk in študentov Podiplomske šole ZRC SAZU*, ur. Lea Kuhar, Dragan Petrevski in Vita Zalar (Ljubljana: Založba ZRC, 2022), 60–89.

770 Schmaltz, »Sensation, Occasionalism, and Descartes' Causal Principles«, 45.

771 *Svet*, 18. pogl. (AT XI:144–45); prevedel Miha Marek.

772 *Svet*, 18. pogl. (AT XI:144–45).

773 *Dioptrika*, 4. razprava (AT VI:114).



vzburijo [*exciter*] naše mišljenje«, ter da je edino relevantno vprašanje, »kako duši omogočijo [*donner moyen*], da čuti vse različne kvalitete predmetov, na katere se nanašajo, in ne kako so jim podobne«. <sup>774</sup> Okazionalna terminologija je tako večkrat uporabljena v tandemu s terminologijo, ki ne nakazuje le tega, da je narava duše takšna, da v skladu z določeno okazionalno zakonitostjo z lastno močjo proizvaja različne občutke, temveč tudi, da ima telo moč, da na dušo vpliva z lastno silo, ne pa vsled določenega učinkujočega zakona, postavljenega zunaj stvari samih. Narava človeškega telesa je, da učinkuje na človeško dušo, in narava človeške duše je, da se na ta učinkovanja odzove. Schmalzveva strategija je, da med oddaljenim in okazionalnim vzrokom potegne zarezo, da bi oddaljenemu vzroku pridržal določeno moč učinkovanja, ki se razlikuje od neposrednega učinkovanja bližnjega vzroka in popolne odsotnosti učinkovanja, ki je značilna za okazionalne vzroke. Telo v tej interpretaciji ni okazionalni, temveč oddaljeni in torej še vedno učinkujoči vzrok. <sup>775</sup>

A obe interpretaciji naletita na težavo, ki sledi iz napačnega razumevanja pojma oddaljenega vzroka. Descartes v zvezi z občutki, ki sledijo iz določenih gibanj, nikoli ne uporabi opozicije med bližnjim in oddaljenim vzrokom. Medtem ko bližnje vzroke opredeli kot tiste, brez katerih učinek ne more obstajati, pa oddaljene vzroke opredeli kot tiste, ki določeno vzročno učinkujočo instanco na način dejanskega učinkovanja vzdražijo k oblikovanju učinka, ki bi ga lahko proizvedla tudi sama od sebe. Ukaz delodajalca tako ni nujen za to, da delavci opravijo delo, saj lahko to storijo tudi iz vzgiba svoje lastne volje. Isto velja za idejo Boga. Resda bomo, ko slišimo besedo »Bog«, običajno pomislili na Boga. A to lahko storimo tudi, če hočemo misliti o Bogu. O Bogu pa lahko mislimo le, če imamo sposobnost mišljenja o Bogu. Ta sposobnost je zato bližnji vzrok ideje Boga. A tudi ta sposobnost potrebuje bližnji vzrok, ki ne moremo biti mi sami, saj nismo *causa sui*, temveč je to le Bog. To potrди Descartesov komentar 15. teze, v kateri Regius zanika, da je mogoče na podlagi ideje Boga oblikovati kakršenkoli dokaz bivanja Boga. Regiusov argument je, da ideja Boga nič bolj kot katerakoli druga naša ideja ne presega naše končne naravne moči. Descartes na to odgovarja:

Če s tem misli le to, da spoznava Boga, ki jo imamo brez pomoči nadnaravne milosti, ni nič bolj naravna kot katerakoli izmed spoznav

<sup>774</sup> *Dioptrika*, 4. razprava (AT VI:112).

<sup>775</sup> Schmalz, »Sensation, Occasionalism, and Descartes' Causal Principles«, 43–44.

drugih stvari, se njegovo stališče sklada z mojim [...]. Če pa nasprotno misli, da v spoznavi Boga ni impliciranih več predmetnih popolnosti kot v vseh drugih spoznavah vzetih skupaj, potem se očitno moti. Prav presežek popolnosti, v katerem spoznava Boga preseže vse druge, sem uporabil kot temelj mojega argumenta.<sup>776</sup>

Ker argument, ki sloni na predmetni popolnosti ideje Boga, božje bivanje dokaže tako, da ga izpelje kot edini možni bližnji vzrok njegove ideje, vzrok, »brez katerega [ta ideja] ne more obstajati«,<sup>777</sup> je jasno, da imajo vrojene ideje, kot jih pojmujejo *Pripombe*, dva bližnja vzroka. Medtem ko je bližnji vzrok njihove manifestacije sposobnost mišljenja, je vzrok vsaditve idej Bog, ki nas je ustvaril z naravno sposobnostjo oblikovanja določenih idej, pa naj gre za idejo Boga, idejo duha ali za ideje teles. Od človeka vzpostavljeni znaki (besede, podobe, ukazi) in vzgibi naše volje pa so nasprotno le oddaljeni ali slučajni vzroki, ki sposobnost mišljenja ob specifičnem trenutku vzdražijo k proizvodnji učinka, ki bi ga lahko proizvedla tudi brez njih.<sup>778</sup> Če je oddaljeni vzrok volja, je udejanjena vrojena ideja modalno identična s hotenjem in ima posledično status dejavnosti. Volja je kljub temu, da sta hotenje in dojemanje v primeru hotenega oblikovanja jasnih in razločnih vrojenih idej en sam modus, opredeljena kot oddaljeni in ne kot bližnji vzrok, ker bi bilo v nasprotnem primeru od volje odvisno tudi razumevanje besed, ki ga Descartes konsistentno opredeljuje kot posledico delovanja določenih gibanj na našega duha. Tega ne moremo reči o duhu ali o sposobnosti mišljenja, ki vrojeno idejo vsebuje na potencialen način, ker je sposobnost mišljenja pogoj vsake dejanske misli.

Ker imamo občutke samo takrat, ko so v naših možganih prisotna ustrezna gibanja, telesa ne morejo biti takšni oddaljeni ali slučajni vzroki občutkov. Prisotnost sposobnosti mišljenja v tem primeru ne zadošča, saj različna telesa vedno občutimo proti pričakovanju, od koder sledi, da so povezana z obstojem teles zunaj nas. Ker je prisotnost vnanjih teles nujna, se moramo vprašati, ali so za prisotnost občutkov odgovorna ta telesa sama ali pa se specifičen občutek ob določenem gibanju nujno pojavi le zaradi določene dejanske učinkujoče instance, ki učinkuje, ko ji telo da priložnost za učinkovanje. Medtem ko je pojem oddaljenega vzroka v protislovju z nujno zvezo med vzrokom in učinkom,

<sup>776</sup> *Pripombe* (AT VIII-2:362–63)

<sup>777</sup> *Pripombe* (AT VIII-2:360).

<sup>778</sup> Vprašanje po tem, kdaj učinek umanjka in kdaj ne umanjka, presega problem izvora idej.

saj lahko učinek nastopi tudi brez tega ali onega slučajnega vzroka, pojem okazionalnega vzroka ni, saj je zveza med njim in njegovim učinkom nomološka. To lepo formulira Geoffrey Gorham: »Medtem ko so Descartesovi oddaljeni in slučajni vzroki slučajni, a ontično dejanski, so okazionalni vzroki nujni, a ontično nedejanski.«<sup>779</sup> Vprašanje torej ni, ali so telesa okazionalni ali oddaljeni vzroki občutkov, temveč, ali so telesa okazionalni ali vsaj delni bližnji vzroki občutkov. V prvem primeru na tako imenovanih pridobljenih idejah ni ničesar pridobljenega, v drugem primeru pa so vsaj deloma pridobljene. Odgovor je vsaj v neki meri odvisen od tega, ali je fraza »dati priložnost« znamenje okazionalne vzročnosti. Videli smo, da Schmaltz pokaže, da jo Descartes uporablja tudi v delih, ki očitno priznavajo obstoj vzročne zveze med duhom in telesom. Fraza »dati priložnost« je torej precenjena in ne more biti zadosten razlog v prid tezi, da so telesa bližnji vzroki. Prav tako so precenjena mesta, kot je odlomek iz *Traktata o človeku*, ki naj bi dokazala prisotnost nomoloških vzročnosti znotraj Descartesove teorije, saj Descartes v njih govori o naravah posamičnih stvari, ki jih je ustvaril Bog, in ne o zakonih narave, od katerih bi bilo odvisno, ob kakšnih telesnih stanjih bodo v duši nastopili določeni občutki.

Ali morda obstajajo globlji konceptualni razlogi, ki takšni zvezi nasprotujejo in so vzrok vpeljave okazionalne vzročnosti? Interpretacija, ki je sklenila, da ni pridobljenih idej, katerih učinkujoči vzroki so telesa, se je vedno naslonila na določeno obliko teze, da je učinkovanje teles na duha v Descartesovem sistemu nemogoče, bodisi zato, ker je vsaka interakcija med različnimi naravami *per se* nemogoča,<sup>780</sup> bodisi ker učinkovanje teles na dušo onemogoča temeljni vzročni aksiom, da je vsa realnost učinka v njegovem vzroku vsebovana ali formalno ali eminentno. Ker Descartes v *Pripombah* piše, da so občutki vrojeni, ker med »njimi in telesnimi gibanji ni nobene podobnosti«, <sup>781</sup> določeni interpreti sklepajo, da občutki v telesih ne morejo biti vsebovani formalno. Ker pa so telesa zaradi svoje deljivosti manj popolna od nedeljivih duhov, občutkov kot modusov popolnejše substance ne morejo vsebovati niti eminentno.<sup>782</sup>

779 Gorham, »Descartes on the Innateness of All Ideas«, 370.

780 Yolton, *Perceptual Acquaintance*, 21–22. V prvem poglavju smo videli, da je Yolton poleg vzročnosti zanikal tudi ontičen status predmetne realnosti, ki je v primeru idej predstavljala njen temelj.

781 *Pripombe* (AT VIII-2:359).

782 Janet Broughton, »Natural Causes and Natural Change in Descartes' Philosophy«, 107–28; Nadler, »Descartes and Occasional Causation«, 48.

Prvi argument za odsotnost vzročne zveze med telesom in duhom je popolnoma neutemeljen. Ne le, da Descartes ne trdi, da je interakcija med substancami z različnimi naravami *per se* nemogoča, celo izrecno izrazi nasprotno stališče, ko je soočen s takšno tezo. Eden izmed novih Gassendijevih ugovorov se je nanašal ravno na interakcijo med substancama različne narave.

Na koncu dodajo še dve vprašanji: Kako duša premika telo, če sama ni materialna? In kako duša sprejme podobe telesnih predmetov? [...] Rekel vam bom, da celotna težava, ki jo vsebujejo, sledi le iz predpostavke, ki je napačna in ki ne more biti nikakor dokazana, tj. če sta duša in telo dve substanci različnih narav, to preprečuje, da delujeta druga na drugo.<sup>783</sup>

Vprašanje, ki torej ostaja, je, ali lahko telo deluje na dušo v skladu z vzročnim aksiomom, ki trdi, da je vse, kar je na predmeten način prisotno v ideji, formalno ali eminentno v njenem vzroku. V prejšnjem poglavju smo prišli do sklepa, ki bi moral ta problem odpraviti. Pokazali smo namreč, da je predmetna realnost občutkov realnost teles samih, ki pa je zaradi tega, ker jo vsebujejo modusi mišljenja, ki sledijo iz združenja duha in telesa, tako zatemnjena, da je iz nje nemogoče razbrati, kaj točno občutki predstavljajo. Kljub temu pa je predmetna realnost občutkov še vedno dovolj jasna, da nas usmeri proti določenim telesom. Zato občutki, kljub odsotnosti podobnosti med njimi in gibanji, iz katerih sledijo, ne kršijo aksioma vzročnosti. Občutki niso podobni telesom, iz katerih izvirajo, ker je njihova predmetna realnost zatemnjena. Kar je v telesih prisotno formalno, je v občutkih res prisotno predmetno, a prisotno na temen način, ki je značilen za vsa čutna dojetanja. Telesa tako lahko vplivajo na dušo in so posledično njihovi bližnji vzroki. Če pa bi vse, kar je v njih, prišlo iz teles kot njihovih bližnjih vzrokov, bi težko razložili, kaj je v občutkih vrojenega. Schmaltz nas zato opozori na Descartesovo pismo Mersennu iz 31. decembra 1640, v katerem se Descartes sooči z določenim ugovorom v zvezi z veljavnostjo pravkar navedenega vzročnega aksioma.<sup>784</sup> Gre za ugovor, ki ga je Mersenne pozneje zastavil tudi v *Drugih ugovorih*, kjer je trdil, da lahko v nasprotju z vzročnim aksiomom iz določenih nižjih vzrokov

783 Descartesovo pismo Clerselierju, 12. januarja 1646 (AT IX-1:213).

784 Schmaltz, »Sensation, Occasionalism, and Descartes' Causal Principles«, 48; Schmaltz, *Descartes on Causation*, 153–54.

nastanejo tudi popolnejše stvari, saj se iz dežja, sonca in zemlje porajajo muhe, rastline in podobne živali.<sup>785</sup> Descartes je v pismu odgovoril, da je »gotovo, da ni v učinku ničesar, 'kar ni formalno ali eminentno vsebovano v njegovem UČINKUJOČEM in TOTALNEM vzroku.' Besedi sem dodal namenoma. Sonce in dež nista totalna vzroka živali, ki jih porajata.«<sup>786</sup> Če nek bližnji vzrok ni totalen, pa je lahko delen. Schmaltz predlaga, da bi lahko takšno sklepanje uporabili tudi, da bi pojasnili, kako telo vpliva na oblikovanje občutkov. Duša in telo bi prevzela vlogi dveh bližnjih delnih vzrokov manifestacije naših občutkov.

Brez človeške duše, ki je prek točno določenega mesta v možganih združena s točno določenim človeškim telesom, občutki niso mogoči. Če bi angel obvladal neko telo, ne bi imel nobenih občutkov, saj ima slednje lahko le človeška duša, kolikor je ta združena s specifičnim telesom.<sup>787</sup> Posamična duša mora biti torej ustvarjena s specifično končno naravo, da neko specifično telo učinkuje nanjo. Prav tako pa mora biti telo specifično oblikovano, da učinkuje na dušo. V nasprotnem primeru bi v naši duši brez posredovanja živcev lahko občutke povzročali že kosi zemlje. Če duša ne bi bila taka, kot je, se ne bi odzvala na učinkovanje telesa, in če telo ne bi bilo tako, kot je, ne bi učinkovalo na dušo. Že iz tega razloga bi lahko trdili, da duša ostane bližnji vzrok občutkov, prav tako kot so delni bližnji vzroki telesa. Vendar pa se razlogi v prid kategorije pridobljenih idej prav tako vežejo na vsebino občutkov. Predmetna realnost občutkov, kot so barve, zvoki, vonji in podobno, je v duši vrojena ali prisotna na potencialen način, tj. kot nekaj, kar se lahko izrazi v obliki dojemanj točno določenih teles. Ta prek možganov učinkujejo na dušo, ko ji »pošljejo nekaj [*aliquid immiserunt*]«,<sup>788</sup> kar povzroči, da duša v točno določenem trenutku, na način združevanja različnih vrojenih čutnih elementov, oblikuje ustrezne občutke, ki vsebujejo obliko predmetne realnosti, ki omogoča nejasno reprezentacijo teles, ki so za njihovo oblikovanje vsaj deloma neposredno odgovorna. Telesa tako ne vplivajo le na to, kdaj jih duša čuti, temveč tudi na vsebino občutkov, saj telesa vplivajo na strukturiranje njihove predmetne realnosti. V nasprotnem primeru ne bi bile vrojene le barve, zvoki, taktilne kvalitete in podobno, ki kot sestavni deli vseh čutnih reprezentacij omogočajo reprezentacijo vseh različnih čutno dojemljivih teles, temveč kar ideje vseh možnih predmetov

785 *Meditacije*, 2. ugovori, 140 (AT VII:123–24); 2. odgovori, 147 (AT VII:133–44).

786 Descartesovo pismo Mersennu, 31. decembra 1640 (AT III:274). Zapis z velikimi črkami je Descartesov.

787 Descartesovo pismo Regiusu, januarja 1642 (AT III:493).

788 *Pripombe* (AT VIII-2:359).

čutnega dojetanja, tj. te ali one osebe, hiše, kraja, sadja itn. Descartes pa takšno tezo odločno zanika, ko ga Burman istega leta povpraša po tem, kaj je v *Pripombah* mislil s tezo, da so vse ideje vrojene: »Avtor [*Pripomb*] ne trdi, da so vse njegove ideje vrojene v njem. Trdi, da prav tako obstajajo nekatere, ki so pridobljene, kot je na primer njegova ideja mesta Leiden ali Alkmaarja.«<sup>789</sup> Da oblikujemo čutno idejo tega ali onega kompleksnega predmeta našega čutnega dojetanja, je ena »tistih okoliščin, ki so povezane z izkustvom, kot je to, da sodimo, da se ta ali ona ideja, ki je zdaj razvidna našemu mišljenju, nanaša na določeno stvar, ki je postavljena zunaj nas.«<sup>790</sup> Ravno to pa je tisto, kar je po *Pripombah* pridobljeno in ne vrojeno.

Da smo rešili ontični status kategorije pridobljenih idej, smo torej morali zanikati, da so telesa bodisi oddaljeni bodisi okazionalni vzroki občutkov, in zatrditi, da so sami eden od dveh delnih bližnjih vzrokov njihove manifestacije oziroma njihovega oblikovanja. Drugi bližnji vzrok njihove manifestacije ali oblikovanja je sposobnost mišljenja, ki občutke, iz katerih so sestavljena kompleksnejša čutna dojetanja dejanskih teles (na primer mesta Leiden), vsebuje na potencialen način. Vzrok vsaditve teh elementov v našo dušo pa je nasprotno lahko le Bog sam, ki našo dušo ustvari s takšno naravo, da poseduje sposobnost mišljenja, ki občutke v skladu z učinkovanjem svojega telesa nase v določenem trenutku oblikuje in združi med seboj na tak način, da predstavljajo neko telo. Schmalz takšno interpretacijo poda v *Descartes on Causation*, vendar pa tu obenem uvede določeno spremembo v razmerju do svojih starejših besedil, ki je za naše branje problematična. Piše, da *Pripombe* ne vsebujejo nobenega sklica na predmetno realnost in posledično vsebujejo koncepcijo občutkov kot določenih znakov, ki telesa predstavljajo, kljub temu da v sebi nimajo predmetne realnosti. Njegov glavni argument je, da se Descartes v *Pripombah* sklicuje na *Dioptriko*, ki ne omenja ne predmetne realnosti občutkov niti aksioma formalnega ali eminentnega vsebovanja učinka v vzroku.<sup>791</sup> A na *Dioptriko* se Descartes prav tako skliče v *Šestih odgovorih*, ko razčlenjuje čutno dojetanje. Kot bomo kmalu videli, je tudi v skladu z *Meditacijami* tisto, kar od teles doseže dušo,

789 Pogovor z Burmanom (AT V:165).

790 *Pripombe* (AT VIII-2:358–59).

791 Schmalz, *Descartes on Causation*, 156–57. V prejšnjih dveh besedilih o vzročnosti ter občutkih je nasprotno zagovarjal, da imajo občutki neko predmetno realnost, ki je kot predmetna realnost občutkov izjemno temna. Gl. Schmalz, »Sensation, Occasionalism, and Descartes' Causal Principles«, 45–47; Schmalz, »Descartes on Innate Ideas«, 61–62. Naša pozicija je torej srednja pot med starejšo in novejšo Schmalzovo pozicijo. Telesa so bližnji vzroki občutkov (kot trdi v svoji knjigi, ne pa v člankih), ki posedujejo predmetno realnost (kot trdi v člankih).

le določeno gibanje, ne pa nekakšen ustreznik sholastične *species*, ki bi jo v dušo poslalo telo. Telesna gibanja v nas povzročijo manifestacijo občutkov, ki po *Meditacijah* gotovo vsebujejo predmetno realnost. Tudi v *Meditacijah* se občutki pojavijo le zato, ker je narava človeškega telesa takšna, da neposredno deluje na duha, s katerim je združen, in narava našega duha takšna, da se odzove na telesne dražljaje in v ustreznem trenutku izrazi ustrezen občutek. Sklic na *Dioptriko* torej ni dokaz zanikanja predmetne realnosti občutkov. Navsezadnje lahko rečemo naslednje: če jo zanikamo, smo nazadnje soočeni s problemom, s katerim smo se srečali med obravnavo materialne lažnosti. Če ne predmetna realnost, kaj točno je potem tisto, kar te čutne znake razlikuje med seboj in jih usmerja proti specifičnim telesom? Če ne priznamo obstoja predmetne realnosti občutkov, nam ponovno ne preostane drugega, kot da postuliramo ontološko popolnoma neutemeljeno referenčno reprezentacijo.

*Pripombe* torej podajo teorijo izvorov idej, ki je skladna s teorijo narave idej kot dojemanj. Vse ideje so po svoji vsebini vrojene, kolikor obstajajo v sposobnosti mišljenja, ki jih lahko oblikuje in se s tem izrazi v obliki specifičnih dojemanj. Ker se neposredno zavedamo le naših delovanj, se vrojenih idej, kolikor so v tej sposobnosti prisotne kot potencialne, ne zavedamo. Vsaka vrojena ideja poleg tega poseduje dva totalna bližnja vzroka, vzrok vsaditve in vzrok manifestacije ali oblikovanja. Medtem ko je vzrok vsaditve v vseh primerih Bog, ki nas je ustvaril s sposobnostjo, da oblikujemo določene ideje, pa se vzrok manifestacije ideje razlikuje glede na to, ali govorimo o jasnih in razločnih vrojenih idejah ali temnih vrojenih idejah. V primeru jasnih in razločnih vrojenih idej, kot so ideje matematičnih likov ter ideja Boga, je totalni bližnji vzrok njihove manifestacije naša sposobnost mišljenja. Slednja se bodisi udejanji, ker jo vzdražijo določeni materialni znaki (besede, slike), bodisi ker to od nje zahteva naša volja. Ker je vzrok jasnih in razločnih vrojenih idej, če duha popolnoma ločimo od drugih stvari, lahko le volja, jim v tem primeru v skladu z besediščem *Strasti duše* pravimo dejavnosti in ne utrpevanja, saj jih poimenujemo po imenitnejšem elementu. V primeru temnih vrojenih idej pa se totalni bližnji vzrok manifestacije ali oblikovanja ideje vedno cepi na sposobnost mišljenja in na določeno telo, ki v naših možganih povzroči določeno gibanje, ki neposredno deluje na dušo in določa način združevanja enostavnih čutnih elementov. Ker je oblikovanje temnih idej nemogoče brez določenega telesnega dražljaja, te ideje kljub vrojenosti njihovih gradnikov v sposobnosti mišljenja upravičeno imenujemo pridobljene. Telesa namreč niso niti oddaljeni niti okazionalni vzrok, temveč delni bližnji vzrok. Pridobljene ideje so torej

podvrsta vrojenih idej na način, ki ohrani ontološko kategorijo pridobljenosti, nezvedljivi na vrojenost *simpliciter*, ki bližnji vzrok manifestacije ideje v celoti zameji na notranjost duha samega.

Preostaneta nam še zadnji dve vprašanji. Takšen opis izvora idej je zelo splošen in posledično skop glede tega, kako dejansko pride do oblikovanja posamičnih idej, ki so v sposobnosti mišljenja prisotne na potencialen način. To je logično, ker v *Pripombah* govori o teoriji vrojenosti kot taki in ne o vrojenosti te ali one ideje. Vemo, da o posamičnih vrojenih idejah govori v *Meditacijah*. Vprašati se je torej treba, ali je teorija izvorov idej v *Meditacijah* skladna s teorijo splošne vrojenosti idej v *Pripombah*. Če je, bodo opisi manifestacije posamičnih vrojenih idej dejansko lahko služili kot primeri splošne teorije vrojenosti v *Pripombah*, ki lahko, če začnemo s *Pripombami*, to teorijo ponazorijo, lahko pa je ta iz njih, kot je običajno za analitično metodo, izpeljana na način generalizacije posamičnih dognanj. Drugo vprašanje se tiče razmerja med teorijo pridobljenih idej v *Meditacijah* in teorijo pridobljenih idej v *Pripombah*. Ker lahko to vprašanje razrešimo v nekaj odstavkih, bomo začeli z njim.



## 4.3 KONCEPCIJA IZVORA IDEJ V *MEDITACIJAH*

### 4.3.1 PRIDOBLENE IDEJE V *MEDITACIJAH*

Descartes je v *Pripombah* postavil tezo, da so vsi temeljni elementi druge stopnje čuta vrojeni, s čimer je mislil, da so na potencialen način prisotni v naši sposobnosti mišljenja, ki jih oblikuje v skladu z ustreznimi telesnimi dražljaji. Dokaz obstoja teles v *Šesti meditaciji* vsaj na prvi pogled vzbujata popolnoma nasprotno podobo pridobljenih idej, ki še najbolj spominja na karikaturu po zraku letečih podob, na katero je Descartes rad zvajal sholastično teorijo čutnega dožemanja. Descartes dokaz obstoja teles začne s trditvijo, da je v njem »neka trpna sposobnost čutenja ali sprejemanja in spoznavanja idej čutnih stvari [*ideas ... recipiendi*]«, ki deluje, kolikor neke obstaja »tudi neka dejavna sposobnost, ki poraja ali povzroča te ideje«. <sup>792</sup> Če *Pripombe* sposobnost mišljenja opredelijo kot pozitivno moč oblikovanja idej, pa trpna sposobnost, ki jo vpelje dokaz obstoja teles, spominja na sholastično izvorno materijo, ki je kot kos marmorja ali nepopisan list, ki ga zunaj njega postavljena dejavna sposobnost lahko uobliči na različne načine. Takšno podobo okrepi zaključek dokaza teles, kjer Descartes od tod, da mu je Bog dal veliko »nagnjenje k mnenju, da prihajajo [*emitterentur*] te ideje iz telesnih stvari«, sklene, da bi bil Bog varljiv, »če bi te ideje prihajale od drugod kot iz telesnih virov«. <sup>793</sup> Tako ne trdi, da mu telesa pošiljajo gibanja, ki vzdražijo njegovo dušo, temveč kar svoje ideje. Ima torej Descartes v *Meditacijah* drugačen model pridobljenih idej kot v *Pripombah*?

Sami menimo, da je odgovor nikalen. Transmisijski model pridobitvenosti je namreč v popolnem nasprotju z vsem, kar je Descartes o čutu povedal v *Svetu*, *Dioptriki* in v *Šestih odgovorih*. Vse, kar doseže dušo, tj. vse, kar tvori prvo stopnjo čuta, so določena gibanja, ki se od učinkujočih teles takoj prenesejo do določenega neznatnega dela možganov (češarike), ki edini neposredno aficira duha. Seveda lahko postavimo tezo, da je Descartes med pisanjem *Meditacij* in *Odgovorov* spremenil stališče, a bo ta teza padla, še preden bomo do konca prebrali *Šesto meditacijo*. Tezo, da telesa na dušo delujejo le na način prenosa gibanj do možganov in ne na način pošiljanja idej, najdemo tako v *Šestih odgovorih* kot v zaključku *Šeste meditacije*, ki obravnava psihofizične razloge, zaradi katerih se pogosto motimo celo zaradi naših občutkov samih in ne le

<sup>792</sup> *Meditacije*, 6. meditacija, 103 (AT VII:79); prevod spremenjen.

<sup>793</sup> *Meditacije*, 6. meditacija, 103 (AT VII:80).

zaradi naših neutemeljenih sodb o tem, kaj nam temni občutki predstavljajo. Trdi na primer, da se pogosto zmotimo, ker »duha ne aficirajo vsi telesni deli neposredno, temveč le možgani ali morda le nek njihov neznan del, namreč tisti, v katerem pravimo, da je obči čut«. <sup>794</sup> Nato malo pozneje, da bi to neodpravljlivo varljivost čutov uskladil z božjo dobroto, zapiše, da »sleherno izmed gibanj, nastajajočih v tistem delu možganov, ki neposredno aficira duha, prinese do duha le en sam občutek«, <sup>795</sup> in da bi »Bog [...] sicer lahko uredil človekovo naravo tako, da bi taisto gibanje opozorilo duha na karkoli drugega, na primer nase, kolikor je v možganih ali v stopalu ali kjerkoli vmes; toda nič drugega ne bi pripomoglo enako dobro k ohranitvi telesa«. <sup>796</sup> Tako kot v *Svetu* in *Dioptriki* je Bog tudi v *Meditacijah* dušo ustvaril s takšno naravo, da se na določena gibanja na češariki, ki edina aficira duha, odzove s specifičnimi občutki, in naravo človeškega telesa takšno, da dušo opozori na to ali ono. V vseh teh primerih dušo od teles doseže samo določeno gibanje in ne ideja, ki bi jo vanjo kot materialno *species* poslalo neko telo. Vsakič, ko se Descartes torej loti dejanske analize procesov, ki vodijo do čutnega dojetanja, zavrže koncepcijo, po kateri telesa dobesedno pošiljajo ideje. Zakaj torej v dokazu obstoja teles zapiše, da mu telesa pošiljajo ideje? Menimo, da gre preprosto za to, da ga v dokazu obstoja teles ni zanimal mehanizem čutnega dojetanja, temveč le gotovost obstoja teles. Do sedaj bi moralo biti navsezadnje že jasno, da natančna obravnava problematike idej v *Meditacijah* ni bila njegova prva skrb.

Nazadnje pa je tu še pismo Mersennu z 22. julija 1641, ki je bilo torej napisano še pred izidom *Meditacij*. V njem Descartes Mersennu najprej sporoča, da mu je ravno poslal *Šeste odgovore*, ter nato trdi, da sam misli, »da so vrojene vse tiste [ideje], ki ne vključujejo nobenega zatrjevanja ali zanikanja; čutni organi nam namreč ne prinesejo ničesar, kar je takšno kot ideja, ki ob priložnosti njihovega dražljaja vznikne v nas, in tako je morala biti ta ideja v nas že prej.« <sup>797</sup> Še preden so *Meditacije* izšle, je torej že trdil, da so občutki vrojene ideje. Pozicijo, ki jo je javno zagovarjal v *Pripombah*, je torej oblikoval že leta 1641. Je torej med stališči *Meditacij* in *Pripomb* kakšna razlika? Schmalz opozori, da v *Meditacijah* nikoli ne omenja pozitivne sposobnosti mišljenja, ki ob učinkovanju gibanj nanjo z lastno silo oblikuje občutke. <sup>798</sup> Vendar pa je

794 *Meditacije*, 6. meditacija, 111 (AT VII:86).

795 *Meditacije*, 6. meditacija, 111–12 (AT VII:87).

796 *Meditacije*, 6. meditacija, 112 (AT VII:88).

797 Descartesovo pismo Mersennu, 22. julija 1641 (AT III:418).

798 Schmalz, *Descartes on Causation*, 153.

ta problem mogoče rešiti posredno. Če so občutki tudi po *Meditacijah* oblika vrojenih idej, je treba dokazati zgolj to, da je vrojenost v *Meditacijah* pojmovana na način sposobnosti oblikovanja idej. To bo tema zadnjega razdelka knjige.

#### 4.3.2 VROJENE IDEJE V *MEDITACIJAH*

Če želimo dokončno potrditi, da je Descartesova celotna teorija idej konsistentna, moramo razrešiti še zadnji problem: ali Bog kot izvor vsaditve vrojenih idej te v nas vtisne kot določene notranje predmete ali pa jih vtisne na način določene sposobnosti, ki lahko te ideje postopoma oblikuje ali izrazi na način dedukcije? Prvo omembo vsaditve vrojenih idej najdemo že v Descartesovem pismu Mersennu, 15. aprila 1630. V njem Descartes prvič omenja svojo teorijo arbitrarnega božjega stvarjenja večnih resnic, prav tako pa tudi vrojene ideje, ki jih s to teorijo poveže. O idejah teh resnic namreč trdi, »da ni med njimi niti ene, ki je ne bi mogli dojeti, če bi jih naš duh vzel v obzir. V naših duhovih so vse vrojene na enak način, kot bi kralj svoje zakone vtisnil v srca svojih podanikov, če bi imel dovolj moči, da bi to lahko storil.«<sup>799</sup> Ko Descartes prvič omeni vrojene ideje, jih torej ne povezuje s sposobnostjo oblikovanja idej, temveč z vtisi v duha, ki ni trpen zato, ker njegova dojetanja vsebujejo logične strukture, ki se upirajo njegovi volji, temveč ker so te ideje vanj vtisnjene od zunaj, kot se pečatnik vtisne v vosek. Takšno metaforo ponovno uporabi štirinajst let pozneje, ko v pismu Meslandu z 2. maja 1644 zatrdi, da modalni razloček med duhom in njegovimi idejami pojmuje enako kot razloček, »ki je med voskom in različnimi oblikami, ki jih lahko prevzame. Tako kot sprejem različnih oblik v vosku ni dejavnost, temveč utrpevanje, je utrpevanje v duši, da sprejme to ali drugo idejo, in le njena hotenja so dejavnosti.«<sup>800</sup> Na podlagi koncepcije vrojenosti, ki idejo razume kot pečatnik, ki se vtisne v vosek našega duha, McRae sklene, da Descartes vrojene ideje občasno pojmuje kot notranje predmete mišljenja, ki so le poduhovljena različica telesnih idej, ki jih postulira v *Pravilih* in v *Traktatu o človeku*: »Ko Descartes v *Meditacijah* ideje opiše kot 'podobe, ki zdaj predstavljajo eno, zdaj drugo stvar', bi se opis prav tako lahko nanašal na možganske podobe, ki jih je včasih imenoval 'ideje', samo da zdaj ideje predstavljajo tako duhovne kot telesne stvari. Lahko bi rekli, da so se neposredni predmeti uma preprosto prestavili iz možganov v duha.«<sup>801</sup>

799 Descartesovo pismo Mersennu, 15. aprila 1630 (AT I:145).

800 Descartesovo pismo Meslandu, 2. maja 1644 (AT IV:113–14).

801 McRae, »Idea as a Philosophical Term«, 179.

V primeru, da bi takšna koncepcija predstavljala jedro Descartesove teorije vrojenih idej, bi bila njegova teorija idej nekonsistentna, saj je takšno koncepcijo vrojenosti nemogoče uskladiti s koncepcijo ideje kot izraženege ter logično strukturiranega dojemanja. A pravkar omenjeno pismo Meslandu se nadaljuje z naslednjimi besedami: »Duša svoje ideje deloma prejme od predmetov, ki pridejo v stik s čuti, deloma od vtisov v možganih, deloma iz prehodnih dispozicij [*dispositions*] v duši in iz vzgibov volje.«<sup>802</sup> Odgovor Meslandu bi zato lahko brali tudi tako, da tisto, kar je v dušo vtisnjeno, niso predhodno izoblikovane ideje, temveč dispozicije ali sposobnosti, da izoblikujemo ideje z določenimi strukturami. V tem primeru metafora vtisa v vosek sploh ne bi bila protislovna s teorijo vrojenih idej kot neizraženih sposobnosti. Takšna koncepcija pa bi bila točno tisto, kar bi potrebovali, da potrdimo, da je Descartesova teorija idej konsistentna. Poglejmo, kaj o tem piše v *Meditacijah*. Začnimo z idejo Boga, za katero edino zapiše, kako jo je pridobil. Neposredno po tem, ko zatrdi, da je vrojena, ker ji ne more ničesar odvzeti ali dodati in ker v njem ne nastopi proti pričakovanju, razloži, kako je prišla vanj.

Nikakor tudi ni čudno, da je Bog, ko me je ustvaril, vsadil vame to idejo, da bi bila nekakšen pečat, ki ga umetnik vtisne [*impressa*] svojemu delu. Sicer pa tudi ni treba, da bi bil ta pečat kaka stvar, ki bi se razlikovala od dela; že samo po tem, da me je Bog ustvaril, je zelo verjetno, da sem ustvarjen nekako po njegovi podobi in sličnosti z njim, in da to sličnost, v kateri je obsežena ideja Boga, dojemam po taisti sposobnosti [*per eandem facultatem*], po kateri dojemam samega sebe, se pravi tako, da uperim ostrino svojega duha vase in s tem razumem ne le, da sem necelovita stvar, odvisna od drugega, ki si brez konca prizadeva za večjim, in še večjim ter boljšim, temveč hkrati tudi razumem, da ima tisti, od katerega sem odvisen, v sebi vse to višje in boljše ne le na nezamejen način [*indefenite*] in v zmožnosti, temveč v resnici na neskončen način, da je potemtakem Bog.<sup>803</sup>

Če prvi stavek citata res kaže na to, da je ideja Boga v nas vsajena, kot je pečat vtisnjen v vosek, pa nadaljevanje nakaže, da se vsaditev ideje Boga v ničemer ne razlikuje od stvarjenja naše misleče narave, »saj ni treba, da bi bil

<sup>802</sup> Descartesovo pismo Meslandu, 2. maja 1644 (AT IV:113–14).

<sup>803</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 69–71 (AT VII:51).

ta pečat kakšna stvar, ki bi se razlikovala od dela«. <sup>804</sup> Še več, podobnost lastne narave z božjo naravo »dojemam po taisti sposobnosti [*per eandem facultatem*], po kateri dojemam samega sebe«. <sup>805</sup> Že uporaba besede »sposobnost« nakaže, da bo koncepcija vrojenosti, ki jo najdemo v *Meditacijah*, identična koncepciji iz *Pripomb.* A pojdemo lepo počasi. Če Descartes piše, da svojo podobnost z Bogom dojemam z isto sposobnostjo, kot dojamem sebe, pogledjmo najprej, kako dojamemo samega sebe kot *cogito* ali mislečo stvar. Vemo, da je ideja misleče stvari vrojena. Kako smo prišli do nje? Mar tako, da smo se uzrli v nas same in v ropotarnici našega duha ugledali točno določeno vrojeno idejo naše lastne misleče narave, ki je kot predhodno oblikovan notranji predmet le čakala na to, da jo dojamemo? Ne. Od predstav, ki jih imamo o našem jazu, smo postopoma odštevali vse tisto, v kar lahko podvomimo, dokler naposled ni ostalo le dojemanje, ki nas jasno in razločno kaže samo kot mislečo stvar. Od tod obenem sledi tudi prvi seznam vrojenih idej, ki ga najdemo v *Meditacijah*, kjer Descartes zapiše, da razumevanje tega, »kaj je stvar, kaj je resnica, kaj je mišljenje – tega nimam od drugod, temveč iz svoje narave, tako se zdi«. <sup>806</sup>

Ta zelo specifičen seznam idej – stvari, resnice in mišljenja – sledi od tod, da smo reflektirali ali za predmet novega dojemanja vzeli *cogito*, ki ni nič drugega kot prvo gotovo dojemanje. <sup>807</sup> Ker vemo, da obstajamo zgolj, kolikor mislimo, oblikujemo idejo mišljenja. Vemo, da smo substanca ali stvar, kolikor kot mišljenje obstajamo neodvisno od drugih stvari. Navsezadnje pa vemo tudi, da je ideja naše narave kot misleče substance absolutno gotova, in obenem opazimo, da je absolutna gotovost ideje nas samih sovpadla z njeno ločitvijo od vsebine ideje telesa. Z drugimi besedami, gotova je, ker je jasna in razločna. Tako oblikujemo tudi idejo resnice. Do oblikovanja in posledičnega ovedenja posamičnih splošnih idej mišljenja, stvari in resnice smo tako prišli šele naknadno, prek preučevanja predhodno oblikovanega dojemanja naše

<sup>804</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 69 (AT VII:51).

<sup>805</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 69 (AT VII:51).

<sup>806</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 55 (AT VII:38).

<sup>807</sup> McRae je razlikoval med tremi tipi vrojenosti: refleksijskim, anamnezno in dispozicijskim. Prvi je prisoten pri vseh tistih idejah, ki jih je moč deducirati iz lastne narave; drugi pri idejah, ki so pridobljene, a omogočajo razumsko dedukcijo njihovih lastnosti; tretji pri idejah, ki so v nas prisotne na način sposobnosti. Naš način analize vrojenosti je v veliki meri povezan z McRaevim refleksijskim modelom vrojenosti. Gl. McRae, »Innate Ideas«, 33–42. Ker za razliko od McRaea sami ne mislimo, da je ideja razsežnosti pridobljena, ter menimo, da Descartes trdi, da so občutki vrojene ideje, refleksijski model združimo z deduktivnim ter dispozicijskim. Refleksija se odvija na deduktiven način, ki izrazi implicitno prisotne resnice. Te resnice so kot implicitne prisotne le v zmožnosti.

narave kot zgolj misleče, dojetanja ali ideje, katere prisotnost je nujna, da smo lahko razumeli stavek »Jaz mislim.«. Ni tako, da bi najprej oblikovali ideje mišljenja, resnice in stvari, ter iz njih deducirali, da smo misleča stvar, ki nujno obstaja, ko misli. Začeli smo s *cogitom*, od koder smo te resnice deducirali naknadno in jih izrazili na način oblikovanja treh novih idej. Mar to pomeni, da predhodno nismo imeli nobene vednosti o tem, kaj so mišljenje, resnica in stvar? V primeru, da je ne bi imeli, bi težko razložili, zakaj procesa razgradnje predstav o našem jazu nismo nadaljevali tudi po tem, ko smo enkrat prišli do *cogita*, ali zakaj smo na primer takoj vedeli, kaj je kot telesno treba ločiti od ideje našega jaza, ko smo spoznali, da so vse telesne prvine dvomljive. Tako vrstni red ločevanja prvin in problemov kot prepoznanje točno določenih elementov, predstavni ali problemskih, ki so vključeni v proces odkrivanja resnične narave našega jaza, predpostavljata določeno predhodno vednost o teh elementih. Da je Descartesov subjekt tisto, kar ostane, ko je idejo samega sebe ločil od vse telesne vsebine, lahko prepoznal kot čisto mišljenje, je moral predhodno posedovati neko vednost o tem, kaj čisto mišljenje je. Da je sebe kot čisto mišljenje lahko razglasil za mislečo stvar, je moral prav tako vedeti, da je stvar ontološka kategorija neodvisnega bivanja. Isto mora veljati za idejo resnico, da jo je lahko razpoznal, ko jo je enkrat imel. Da je jasno in različno vednost razmejil od zmedene vednosti čutov, se je moral razlike med njima na nek način predhodno zavedati. To Descartes eksplicitno izrazi v 10. členu prvega dela *Principov filozofije*.

Ko sem torej dejal, da se propozicija: »jaz mislim, torej sem«, vsakomur, ki filozofira po redu, pojavi kot prva in od vseh najbolj gotova, s tem nisem dejal, da pred njo ni potrebno vedeti, »kaj je mišljenje«, »kaj je obstoj, kaj gotovost«, da, nadalje, ni potrebno vedeti, »da ni mogoče, da ne bi obstajalo tisto, kar misli« in podobno.<sup>808</sup>

Kakšna predhodna vednost je to? Takšno vprašanje je nujno, saj je teza *Principov filozofije* na prvi pogled v protislovju z opisom postopka spoznanja *cogita* v *Drugih odgovorih*.

Ko se ovemo, da smo misleče stvari, je to neka prva spoznava, ki je nismo izpeljali iz kakega silogizma; in tudi, ko kdo reče: »Jaz mislim,

<sup>808</sup> *Principi filozofije*, 1. del, 10. člen, 19 (AT VIII-1:8).

torej sem oziroma obstajam,« obstoja ne izpelje iz misli s pomočjo silogizma, ampak stvar s preprostim uvidom duha prepozna kot samo po sebi spoznavno. To je to očitno iz dejstva, da bi moral, če bi to spoznavo izpeljal s pomočjo silogizma, prej vedeti, da je resnična višja premisa: »vse tisto, kar misli, je oziroma obstaja.« Toda vse prej se o njej pouči tako, da pri sebi izkusi, da se, če ne bi obstajal, ne bi moglo zgoditi, da bi mislil. Narava našega duha je namreč takšna, da splošne propozicije izoblikuje iz spoznavanja posebnih.<sup>809</sup>

Na protislovje med tezama *Meditacij* in *Principov filozofije* opozori Burman. Descartes pojasni:

Pred sklepom »Jaz mislim, torej jaz obstajam«, je lahko poznana glavna premisa »karkoli misli, obstaja«. Dejansko je namreč pred sklepom in moj sklep temelji na njej. Zaradi tega avtor v *Principih* trdi, da glavna premisa pride najprej, tj. ker je implicitno vedno predpostavljena in predhodna. A od tod ne sledi, da se vedno jasno in eksplicitno zavedam njene predhodnosti ali da jo poznam pred svojim sklepom. To je zato, ker sem pozoren le na to, kar izkusim v sebi, na primer, da »jaz mislim, torej obstajam.« Na občo spoznavo, »karkoli misli, obstaja,« nisem pozoren na enak način.<sup>810</sup>

Neprotislovnost trditev *Meditacij* in *Principov* se razkrije prek obravnave odnosov med dvema povezanima opozicijama: med analizo in sintezo ter med implicitno in eksplicitno vednostjo. Po eni strani so *Meditacije* analitično delo, ki začenja s tistim, kar lahko s prvoosebnega gledišča odkrijemo najprej. Ta odkritja pa prejmejo obliko posebnih propozicij, od katerih napredujemo k oblikovanju občnih, tj. definicij in aksiomov. *Principi* so vsaj v neki meri sintetično delo, ki pogosto začenja ravno s takšnimi občimi propozicijami, od katerih napreduje k dokazovanju posebnih. So torej te obče propozicije v analitičnih delih na začetku popolnoma odsotne? Ne. Te obče propozicije so že v vseh zmedenih predstavah, ki jih mora analiza razstaviti, preden dospe do prvih dognanj, prisotne na impliciten način. Analiza jih postopoma razkrije ali eksplicira, medtem ko sinteza z njimi začenja kot z že ekspliciranimi. Od tod sledi,

<sup>809</sup> *Meditacije*, 2. odgovori, 152 (AT VII:140–41).

<sup>810</sup> *Pogovor z Burmanom* (AT V:147).

da so vrojene ideje z vidika naše prvoosebne zavesti običajno implicitne obče propozicije, ki so kot eksplicitne od samega začetka postavljene le v primeru sinteze. Vrojene ideje so tisto, s čimer sinteza začenja, in tisto, kar analiza razkriva. Kako pa takšne implicitne ali vrojene ideje razkrijemo? Descartesov odgovor najdemo v prvem izmed *Šestih odgovorov*, ki se prav tako nanaša na problem pogojev spoznanja *cogita*.

Nedvomno je res, da »nihče ne more biti gotov, da misli, ali da obstaja, če ne ve, kaj je mišljenje in kaj je obstoj«. Vendar za to ni potrebna refleksijska vednost ali vednost, ki jo pridobimo prek dokazovanja, in še manj vednost o refleksijski vednosti, po kateri bi človek vedel, da ve, in dalje, da ve, da ve in tako v neskončnost, saj takšne vednosti ni mogoče nikoli imeti o ničemer. V celoti zadostuje, da to ve po tistem notranjem spoznanju, ki vselej predhaja refleksijskemu in ki je vsem ljudem vrojeno glede spoznanja in obstoja do te mere, da jih – čeprav smo zakopani v predsodke in se bolj osredotočamo na besede kakor na njihov pomen – vendarle ne moremo ne imeti. In ko se tako kdo ove, da misli in da iz tega izhaja, da obstaja, se morda sicer nikoli pred tem ni spraševal, kaj je misel in kaj je obstoj, a vendar ni mogoče, da ne bi imel dovoljšnega poznavanja obeh stvari, da si tozadevno ne bi zadostil.<sup>811</sup>

Vrojenih idej se torej običajno ne zavedamo drugače kot zgolj implicitno ali »po tistem notranjem spoznanju, ki vselej predhaja refleksijskemu«. <sup>812</sup> V primeru, da bi želeli enostavne narave, kot so obstoj, mišljenje in gotovost, spoznati eksplicitno, bi morali za vsako izmed njih oblikovati lastno idejo. To pomeni, da bi morali za predmet novega dojetja vzeti ravno to notranje spoznanje ali dojetje ter ga razčleniti na elemente, ki tvorijo njegovo logično strukturo. Na tak način bi deducirali, da *cogito* implicira enostavne narave mišljenja, resnice in stvari, ter za vsako od teh enostavnih narav oblikovali novo idejo. Dokler tega ne storimo, je vsaka takšna implicitna vrojena ideja prisotna le na način neizražene logične implikacije ali sposobnosti, ki, kot pove Descartes v odgovoru Arnauld, ni predmet zavedanja. Vse, kar smo doslej povedali o spoznanju *cogita* ter o oblikovanju idej resnice, mišljenja in stvari,

<sup>811</sup> *Meditacije*, 6. odgovori, 328 (AT VII:422).

<sup>812</sup> *Meditacije*, 6. odgovori, 328 (AT VII:422).



se tako popolnoma sklada z genetično-deduktivnim modelom vrojenosti, katerega prisotnost je bilo treba dokazati, da lahko potrdimo konsistentnost Descartesove teorije idej.

Vprašanje je, če lahko takšen model vrojenosti prenesemo tudi na idejo Boga in idejo razsežnosti. Vsaj z idejo Boga ni nobene težave. Enega od dokazov možnosti prenosa deduktivnega modela vrojenosti na idejo Boga najdemo v Descartesovem odgovoru na enega izmed ugovorov anonimnega Gassendijevega pristaša, ki se je poimenoval Hyperaspistes, tj. zagovornik. Ta je v pismu iz avgusta 1641 ugovarjal, da je nemogoče, da imamo vrojeno idejo Boga, saj se tega, da jo imamo, ne zavedajo vsi. To pa bi bilo nemogoče, če je ta ideja vrojena. Descartes je odgovoril, da niti malo ne dvomi, »da vsak vsebuje 'implicitno' idejo Boga, tj. sposobnost, da jo 'eksplicitno' dojame [*aptitudinem ad ipsam explicite percipiendam*]; vendar nisem začuden nad tem, da tega, da jo ima, ne ve ali ne opazi vsak. Nekateri ljudje je morda ne bodo opazili niti po tem, ko bodo moje *Meditacije* prebrali tisočkrat.«<sup>813</sup> Descartes podobno odgovori tudi Hobbesu, ki je tezi vrojenosti ideje Boga oporekal s podobnim aksiomom, da je tisto, kar je vrojeno, vselej prisotno: »Nazadnje, ko pravimo, da nam je neka ideja vrojena, s tem ne mislimo, da se nam vselej predočuje; s tem mislimo le to, da imamo v sebi sposobnost priklicati jo [*facultatem illam eliciendi*].«<sup>814</sup> Z drugimi besedami, imamo sposobnost, da jo izrazimo ali oblikujemo. Pred tem je v nas le potencialno ali v sposobnosti in se je torej ne zavedamo. Vprašanje je, ali ta izraz gotovo prejme obliko oblikovanja določenega dojetja. Del odgovora na drugega izmed Mersennovih *Drugih ugovorov* pokaže, da je oblika izraza sposobnosti priklica ideje Boga nedvomno oblikovanje dojetja Boga.

Drugič, ko pravite, »da je v nas samih moč najti zadostni temelj za oblikovanje ideje Boga [*ideam Dei formandam*],« s tem ne trdite ničesar, kar bi se razlikovalo od mojega mnenja. Sam sem namreč na koncu tretje meditacije izrecno dejal, »da mi je ta ideja vrojena«, oziroma da ne prihaja od nikoder drugod kakor od mene samega.

813 Descartesovo pismo Hysperaspistesu, avgusta 1641 (AT III:430). Da je na mesto predmeta dojetja tukaj postavljena ideja Boga in ne Bog sam, ni problematično, saj se ugovor veže na to, da ideja ni vrojena, ker se vsak ne zaveda, da ima v sebi idejo Boga. Gre torej za ene tistih konceptualnih okoliščin, ki narekujejo, da si mora dojetanje za predmet vzeti idejo. Pokazali smo, da v pismu Clerselierju nasprotno piše le, da imeti idejo Boga pomeni imeti dojetanje Boga, ki nam omogoča, da razumemo besedo »Bog«.

814 *Meditacije*, 3. ugovori z odgovori, 183 (AT VII:189).

Dopuščam, »da bi se lahko oblikovala [*posse formari*], četudi ne bi vedeli, da najvišje bitje obstaja«, ne pa tudi, da bi se lahko oblikovala, »če tudi v resnici ne bi obstajalo«, saj sem narobe opozoril, da je »vsa sila dokaza v tem, da vem, da se ne more zgoditi, da bi bila v meni sposobnost oblikovanja te ideje [*facultas ideam istam formandi*], ko bi ne bil ustvarjen od Boga«. <sup>815</sup>

Vrojena ideja Boga je torej v našem duhu prisotna kot sposobnost oblikovanja ideje ali dojetja Boga. Med pojmovanjem vrojenosti v *Pripombah* in pojmovanjem vrojenosti v *Meditacijah* torej ni razlike. Obe deli vrojenost idej zvedeta na njihovo prisotnost v sposobnosti oblikovanja idej. Ker Descartes v obdobju pred izdajo *Meditacij* Mersennu v pismu sporoča, da so vrojene vse ideje, kolikor ne vsebujejo nobenega zatrdjanja ali zanikanja, smo lahko gotovi tudi glede tega, da je za oblikovanje občutkov vsaj deloma odgovorna sposobnost oblikovanja občutkov, o kateri je Descartes pisal v *Pripombah*. <sup>816</sup> Avtor te sposobnosti pa je seveda Bog, ki je to sposobnost ustvaril skupaj z našo naravo. To nakaže že zaključek odgovora Mersennu, tj. »da se ne more zgoditi, da bi bila v meni sposobnost oblikovanja te ideje, ko bi ne bil ustvarjen od Boga«. <sup>817</sup> Ne govori namreč o ustvarjenosti ideje Boga, temveč o ustvarjenosti sposobnosti oblikovanja te ideje, ki jo pogojuje s tem, da je bil on sam ustvarjen od Boga. Tezo potrди zaključek prvega odgovora Caterusu, kjer Descartes zapiše, da »ta sposobnost, da imamo v sebi idejo Boga, ne bi mogla biti v našem umu, če bi bil ta um le končno bitje (kot v resnici je), in če bi ne imel za svoj vzrok Boga«. <sup>818</sup> Torej ne gre za to, da bi Bog z enim dejanjem ustvaril našo naravo in nam z drugim vtisnil vrojene ideje.

Glede vrojene ideje Boga se moramo vprašati le še eno vprašanje: od kje njena implicitnost? Nekaj je namreč, da je neka stvar prisotna zgolj potencialno, drugo, da je potencialno prisotna na impliciten način. Implicitna prisotnost neke stvari terja, da je implicirana stvar na logičen način povezana s predmeti drugih idej, oziroma da je na impliciten način vsebovana v logični strukturi drugih dojetanj. Pot do odgovora tudi v tem primeru ni težka. Na mestu, kjer Descartes zapiše, da nam je Bog svojo idejo vtisnil kot nekakšen pečat,

815 *Meditacije*, 2. odgovori, 147 (AT VII:133).

816 Descartesovo pismo Mersennu, 22. julija 1641 (AT III:418).

817 *Meditacije*, 2. odgovori, 147 (AT VII:133).

818 *Meditacije*, 1. odgovori, 130 (AT VII:106–7).

istočasno trdi, da se je zavedamo, ker smo sami nepopolni. Nepopolnosti naše narave pa se lahko zavedamo le, kolikor imamo določeno implicitno idejo absolutno popolnega bitja, s katerim se primerjamo. Ko se torej zavemo, da smo nepopolni, se implicitno že zavedamo, da mislimo na nekaj popolnega ali z drugimi besedami, da je v nas na impliciten način prisotna ideja Boga. To najjasneje izrazi po koncu prvega dokaza božjega bivanja, kjer trdi:

Ne smem tudi misliti, da neskončnega ne dojemam po resnični ideji, temveč zgolj po zanikanju končnega, kakor dojemam mirovanje in temo po zanikanju gibanja in svetlobe. Zakaj, prav narobe, očitno razumem, da je več realnosti v neskončni substanci kakor v končni, in da je zatorej v meni dojetje neskončnega na nek način pred dojetjem končnega, se pravi dojetje Boga pred dojetjem mene samega. Kako naj bi namreč umel, da dvomim, želim, se pravi, da mi nekaj manjka, in da nisem docela popoln, ko bi v meni ne bila nobena ideja nekega popolnejšega bitja, ki bi v primerjavi z njim spoznaval svoje pomanjkljivosti?<sup>819</sup>

Ta »neki način«, po katerem je dojetje Boga pred dojetjem nas samih, je le druga oblika formulacije teze, da je vrojena ideja Boga implicitno prisotna v dojetju naše končne umne substance. Ideja našega jaza jo implicira na enak način kot ideja kateregakoli modusa implicira idejo substance, ki ji modus pripada. Spoznanju ali dojetju nas samih je predhodna na enak način, kot so dojetju trikotnika, o katerem govorijo *Pravila*, predhodne spoznavne enostavnih narav kota, stranice, števila, oblike in številne druge, ki so v njem prisotne implicitno.<sup>820</sup> Tako kot lahko te lastnosti trikotnika deduciramo in ekspliciramo na način oblikovanja njihovih idej, lahko na podlagi naše končnosti deduciramo prisotnost neskončnega bitja, ki jo ekspliciramo na način oblikovanja ideje Boga.<sup>821</sup>

Vse doslej našteje ideje so na impliciten način vsebovane v *cogitu*. Edina vrojena ideja, ki jo je iz njega nemogoče izpeljati na deduktiven način, je ideja razsežnosti. O njej Descartes namreč zatrdi le, da je v našem duhu vsebovana eminentno.

819 *Meditacije*, 3. meditacija, 63 (AT VII:45–46).

820 *Pravila*, 12. pravilo (AT X:422).

821 Podrobno obravnavo tega problema najdemo v Jean-Marie Beyssade, »The Idea of God and Proofs of His Existence«, v: Cottingham, *Cambridge Companion to Descartes*, 174–99.

Vse drugo, iz česar sestojе ideje telesnih stvari, namreč razsežnost, oblika, lega in gibanje, pa pravzaprav formalno ni vsebovano v meni, ker nisem nič drugega kakor misleča stvar, toda ker so zgolj neki modusi substance in ker sem jaz substanca, se zdi, da bi lahko bili vsebovani v meni na eminenten način.<sup>822</sup>

A ne glede na to, kaj si mislimo o moči takšnega odgovora, ta sam po sebi ne implicira, da bi Descartes vrojenost ideje razsežnosti pojmoval drugače kot vrojenost drugih idej. Nedvomno pa je, da je ideja razsežnosti vrojena, kar pomeni, da imamo sposobnost, da jo lahko oblikujemo, ko se nam zahoče. Tako kot pri vseh drugih vrojenih idejah se tudi ideje razsežnosti ne zavedamo, vse dokler je prisotna le v sposobnosti mišljenja in dokler je ne oblikujemo v obliki določenega dojetanja, katerega struktura je predmetna realnost, ki dojetanje usmerja proti specifičnemu razsežnemu telesu. Descartesova teorija idej je posledično notranje konsistentna.

---

<sup>822</sup> *Meditacije*, 3. meditacija, 63 (AT VII:45).



## 5 ZAKLJUČEK: KARTEZIJSKE TEORIJE IDEJ

Skozi študijo smo postopoma oblikovali interpretacijo, katere namen je bil dokazati, da je Descartesova teorija idej notranje konsistentna, ali če uporabimo besednjak, ki smo ga uvedli v *Uvodu*: želeli smo pokazati, da Descartesova obravnava idej implicira verificiran sistem pogojujočih in pogojenih problemov. Od začetka pa do konca naše poti, od vprašanja po tem, »Kaj je ideja?«, pa do vprašanja po tem, »Od kod pridejo različne ideje?«, smo torej analizirali različne tehnične probleme, ki so med seboj povezani na način nujnih odnosov oziroma tvorijo sistem ali deduktivno zasnovano problematiko idej. Ne glede na to, da so te povezave logične, pa smo večino časa porabili za to, da smo pokazali, kako je treba pravilno razumeti posamične Descartesove formulacije. Te so namreč polne izrazov, ki ne le, da so pomensko popolnoma tuji sodobnemu bralcu, ki jim pogosto spontano pripiše nasproten pomen, kot ga dejansko imajo, temveč so težavo predstavljali tudi Descartesovim sodobnikom in njegovim naslednikom. Pomen, ki jim ga je pripisal Descartes, se je namreč pogosto razlikoval od pomena, ki jim ga je pripisala predhodna tradicija, v razmerje do katere se je Descartes postavljaj, ji včasih nasprotoval in jo pogosto, tudi če je to vztrajno zanikal, tudi povzegal. Nato smo se ukvarjali s tem, kakšno celoto lahko iz teh formulacij razberemo, ko jih razumemo pravilno in povežemo med seboj. Ker smo torej obravnavali določen teoretski sistem, ki je lahko kot sistem le sinhron, naša obravnava ni bila napisana kot zgodba, ki ima jasen začetek in določen konec v času, ki prisotnost korakov, ki so do njega vodili, odpravi tako, kot naslednji trenutek v času nujno odpravi prisotnost predhodnega. Pojmovanje izvora idej, ki je predstavljalo konec naše obravnave, nasprotno ne odpravi pojmovanja narave idej, s katerim smo obravnavo začeli. Če je res, da smo se ukvarjali tudi z zgodovinskim ozadjem Descartesovih formulacij, pa smo to počeli le zato, da smo pokazali, kako je treba pravilno razumeti besede, ki se jih je Descartes poslužil med obravnavo različnih ter med seboj tesno povezanih problemov, ki tvorijo problematiko idej.

V zaključku pa želimo ubrati nasproten pristop. Povedati želimo zgodbo, ki ima kot zgodba v pravem pomenu besede res določen začetek in določen, upajmo, da le začasen, konec, zgodbo, ki se začne z Descartesom in vsaj začasno konča z nami. Ta zgodba bo namreč zgodovina različnih interpretacij tehničnih problemov, ki so nas pestili med obravnavo Descartesove teorije idej, zgodovina,

v kateri naslednji korak pogosto res odpravi prisotnost predhodnega ali ga lahko vase povzame le tako, da ga v temelju preobrazi. To pa je zgodovina, ki bi jo težko razumeli, če teh tehničnih problemov prej ne bi dodobra poznali. Ta zgodba tako ne bo vključevala le povzetka vseh glavnih ugotovitev naše analize, ki smo jih navedli že v *Uvodu*, temveč bo slednje umestila v širši kontekst zgodovine različnih interpretacij Descartesovih premislekov o idejah in tako reflektirala lastno mesto v njej ter izrazila določeno upanje glede prihodnosti, ki šele pride, a katere kal je morda že tu. Zgodovina, ki je predmet te zgodbe, namreč vsebuje tako sosledje odzivov drugih kartezijsancev ali Descartesih najbližjih naslednikov na njegove premisleke o idejah, kot nasledke ali vplive teh odzivov, ki jih lahko zasledimo v obliki sodobnih interpretacij. Ker pa je ena od teh sodobnih interpretacij tudi naša lastna, bo ta zgodovina obenem vsebovala razlago nastanka mesta, s katerega se naša interpretacija postavlja v razmerje do preteklih interpretacij in do interpretacij, ki nedvomno še pridejo.

Nekatere izmed teh Descartesovih sodobnikov in najbližjih naslednikov smo že večkrat omenili. Takšna avtorja sta seveda Arnauld in Malebranche. Druge bomo omenili prvič. Z drugimi besedami, da bi se izognili golemu in vsebinsko praznemu obnavljanju že povedanega, želimo našo interpretacijo Descartesove teorije idej za konec umestiti v zgodovino njenih različnih interpretacij. Spotoma želimo odgovoriti na morebitne ugovore, ki bi bralcu lahko preostali po tem, ko smo stvar, kar se nas samih tiče, že zaključili, ko smo dokazali tisto, kar smo morali dokazati, da smo razrešili problem konsistentnosti Descartesove teorije idej. Nazadnje pa želimo pokazati na določene kartezijske teorije idej in avtorje, ki jih je Descartesov projekt omogočil in ki bi jih morala obravnava kartezijske teorije idej v prihodnosti postaviti za predmet samostojnih besedil, kolikor hoče preseči močno zamejeni okvir obravnave Descartesove teorije idej in zares postati obravnava kartezijske teorije idej, ki se nikakor ne more zvesti le na Descartesovo ime. Obravnava Descartesove teorije idej je seveda temelj kartezijske teorije idej, ki ga je bilo nujno treba jasno in razločno razčleniti, kolikor želimo razumeti logiko različnih kartezijskih sistemov, ki se v Descartesovi teoriji idej istočasno napajajo in od nje pogosto močno odstopajo. Kot se obravnava naravnih pojavov ne bi smela zamejiti na tezo, da so materialna telesa razsežna, se celostna obravnava kartezijske teorije idej gotovo ne bi smela zamejiti na njen prvi vznik ali izvor. Kaj lahko torej rečemo o Descartesovi teoriji idej in njenem razmerju do njegovih naslednikov?

Descartes je skozi obravnavo različnih problemov idej te konsistentno pojmoval kot delovanja dojemanja, ki so zaradi vsebovanja tako imenovane

predmetne realnosti usmerjena proti specifičnim, bodisi le možnim bodisi dejansko obstoječim predmetom. Naj ti predmeti obstajajo ali ne, ideja je usmerjena proti njim in ne proti drugi ideji, ki nadomešča njihovo odsotnost. Ideje so predstavljajoča delovanja ali dojetanja. Na tej točki je treba zastaviti določeno vprašanje: mar je to res koncepcija idej, ki jo je Descartes želel zagovarjati? Kolikor je gotovo, da je v njegovem delu edina konsistentno prisotna, pa na podano vprašanje ne moremo odgovoriti niti z jasnimi da niti z jasnimi ne. Kot smo pokazali, ga problemi idej, kolikor niso neposredno povezani s problemi objektivne veljavnosti spoznavnih sposobnosti, niso pretirano zanimali. Ideje so v njegovem sistemu predvsem spoznavna sredstva, ki mu omogočajo odkritje tistih resnic, ki so potrebne za oblikovanje sistema naravoslovnih znanosti, ki bodo človeku kot združenju duha in telesa nazadnje omogočile dobro tuzemsko življenje. Zadoščalo mu je, da pokaže, da so ideje določene misli ali modusi končne misleče substance, ki vsebujejo intrinzično lastnost, da nekako predstavljajo. A od tod, da problema ni zastavil, kot smo ga mi, kot ga je nakazal Akvinski ali kot sta ga za njim z vso silo zastavila Arnauld in Malebranche, ne sledi, da koncepcija narave idej, ki smo jo razkrili, ni edina, ki je v njegovem delu dejansko prisotna na impliciten način, kot je v ideji pravokotnega trikotnika, ki jo ima nekdo, ki ga trikotniki niti malo ne zanimajo, implicitno prisoten Pitagorov izrek in ne njegovo zanikanje. V skladu s formulacijami, ki jih o idejah poda, smo namreč lahko deducirali le navedeno koncepcijo, pa če bi Descartes to hotel ali ne. Kaj lahko torej rečemo glede oblikovane koncepcije, o njeni preteklosti in njeni zapuščini?

Najprej povejmo nekaj o njenih virih. Tako Descartes kot njegovi materialistični nasprotniki, kot sta Hobbes in Gassendi, si delijo dve skupni lastnosti. Medtem ko glede priznanja prve nimajo nobenih težav, jim gre priznanje druge zelo težko z jezika. Prva skupna lastnost je, da naravne pojave tako eni kot drugi razlagajo mehanicistično, druga je, da so njihove torije idej velike dolžnice sholastične teorije podob ali *species*, od katerih podedujejo različne prvine. Sholastična tradicija je človeško naravo pojmovala v skladu s hilemorfčno teorijo, po kateri je duša forma materije. Ker duša kot forma materije ni zares ločena od nje in obratno, sholastične podobe niso niti popolnoma materialne niti popolnoma nematerialne. Za te niti materialne niti duhovne sholastične podobe je značilno, da svoje predmete vsebujejo na nematerialen način ter da so pridobljene na način abstrakcije iz posamičnih fantazem. Če so materialisti zaradi svoje zavezanosti mehanicističnim razlagam naravnih pojavov sovražni do hilemorfičnega pojmovanja materialne stvarnosti in njenih procesov, pa so



od sholastikov nedvomno prevzeli model nastanka celotne človeške umne vednosti. Ta je v skladu z njihovo doktrino pridobljena na način abstrakcije iz čutnih vtisov. Ker pa so sami zanikali hilemorfični ustroj naše narave, so iz podob ali idej odstranili nematerialne prvine, ki jih je impliciral hilemorfizem, ter jih v celoti zvedli na materijo. Za Descartesa pa moramo trditi, da je kljub karikiranju sholastičnih *species* kot po zraku letečih podob, ki sledi iz njegove zavezanosti mehanicističnim razlagam naravnih pojavov, od sholastikov praktično v celoti prevzel teorijo intencionalnosti, po kateri je neka stvar predstavljena, ker ima lahko istočasno dva načina obstoja ali modusa bivanja, enega zunaj uma in enega v umu. Ena in ista stvar v skladu z Descartesovimi formulacijami zunaj uma biva na način formalne ali dejanske realnosti, v umu pa na način predmetne ali predstavne realnosti. Predmetna realnost je vedno povezana z reprezentacijo in ne s predmeti ali objekti, kolikor so te zunaj uma, kot bi nemara pomislil moderni bralec, ko bi videl latinski termin »*realitas objectiva*«, ki se ga je v slovenščini do nedavnega prevajalo s frazo »objektivna realnost«. Na vprašanje, kako je lahko ista stvar v umu in zunaj nje, lahko odgovorimo le, da Descartes tako kot sholastiki ni podal nobene razlage, kako je lahko ena in ista stvar istočasno predmetno ali nematerialno v naši misli in formalno zunaj nje, ali kako sta lahko ideja in njen predmet na nek zelo neobičajen in le ideji pripadajoč način numerično identična. A iz Descartesovih formulacij je gotovo, da je takšno teorijo zagovarjal. Če pa so materialisti sholastične podobe ločili od vse nematerialnosti, ki je izhajala iz hilemorfičnega mešanja duše in materije, pa jih je Descartes nasprotno v celoti dematerializiral, ko je duha popolnoma ločil od telesa in tako ideje uma kot občutke razglasil za moduse prvega. Descartes je tako ideje spremenil v določene popolnoma nematerialne psihološke pojave, s čimer je v veliki meri omogočil razumevanje besede »ideja«, ki sicer v popolnoma drugačni obliki prevladuje danes, ko na primer razlikujemo med subjektivnim in objektivnim. Kot smo pokazali, se je na ta način obenem postavil v pozitivno razmerje do in se istočasno razmejil od določene intradeične platonistične tradicije, ki je danes, če odmislimo eksplicitno religiozno misel, bolj ali manj mrtva: v razmerje do tradicije, ki ideje razume kot arhetipe v božjem umu.

Kaj o tem porečejo Descartesovi nasledniki? Ortodoksni kartezijski, kot sta Arnauld in Pierre-Sylvain Régis, so v tem primeru sledili učitelju in zagovarjali Descartesovo pozicijo, po kateri so ideje določeni psihološki pojavi ali dojetanja našega duha, ki se jih med njihovim izvajanjem nujno zavedamo, ker samodojetanje vključujejo vsled njihove lastne narave. Prisotnost predmetne

realnosti v teh dojemanjih jim omogoča, da so usmerjena proti specifičnim predmetom ali da jih predstavljajo.<sup>823</sup> Intencionalnost so obenem razumeli kot lastnost idej, ki je tako evidentna, da jo je nemogoče dodatno razložiti.<sup>824</sup> Na drugi strani pa je Descartesova psihološka rekonceptualizacija idej naletela na hud odpor mislecev, kot je Malebranche, ki so idejo v skladu s tradicionalnim avguštinskim modelom postavili nazaj v Boga ter zanikali, da bi naše končne misli same po sebi lahko predstavljale stvari ali da bi to lahko počele na nujen in za vse enak način, ki je potreben za resnično znanost. Predmetna realnost, ki jo ortodoksno kartezijanstvo umesti v naše dojetanje, je pri Malebranchu ločena od končnosti našega dojetanja in umeščena v Boga, ki se končni duši ves čas predoča. Dojetanje stvari je v skladu z njegovo teorijo pogojeno z dojetanjem teh idej v Bogu.<sup>825</sup> A ne glede na moč Malebrancheve kritike, ki je v pričujočem besedilu žal nismo uspeli obravnavati, je bil rez med platonistično tradicijo in idejami, ki ga je izvedel Descartes, bolj ali manj nepovraten. Ideje od Descartesa naprej razumemo predvsem kot psihološke pojave, ki nekaj predstavljajo. Vprašanje, ki po drugi strani še danes ostaja relevantno, pa je, ali ideje predstavljajo dejanske stvari ali druge ideje. Vsaj za Descartesove ideje smo pokazali, da v običajnih okoliščinah predstavljajo kar stvari same, od koder sledi, da je Descartes neposredni realist in ne reprezentacionalist.

A to ne pomeni, da so Descartesa njegovi sodobniki in avtorji iz 18. stoletja brali na tak način. Thomas Reid (1710–1796) je v svojem delu *Essays on the Intellectual Powers of Man* osnoval mit o tem, kako so Descartesovi nasledniki, od njegovih kartezijanskih dedičev pa do empirističnih filozofov, kot sta Berkeley in Hume, od Descartesa prevzeli določeno filozofsko teorijo dojetanja, po kateri neposredno dojemamo le ideje stvari, nikoli pa ne stvari samih. Ta mit je poznan pod imeni »pot idej« in »tančica idej«. V skladu s to zgodbo je bil reprezentacionalist tudi Arnauld, ki se ne bi mogel jasneje izreči proti takšni reprezentacionalistični teoriji dojetanja, saj je eksplicitno trdil, da predmete dojemamo neposredno.<sup>826</sup> Reidova sodba o kartezijanski teoriji idej je skratka, izvzemši morda Malebrancha, ki res pogosto trdi, da ne

823 Gl. na primer Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, 67–69.

824 Gl. na primer Antoine Arnauld in Pierre Nicole, *La Logique ou l'art de penser* (Pariz: J. Vrin, 2019), 37; Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, 52; in Arnauld, *Défense de M. Arnauld, contre la Réponse au livre Des vraies et des fausses idées* (OA XXXVIII:584).

825 Gl. na primer Malebranche, *De la recherche de la vérité*, 3. knj., 2. del, 6. pogl. (OC I:437–63), in éclaircissement X (OC III:127–61).

826 Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, 79.

vidimo stvari, ki jih gledamo z očmi, temveč njihove ideje, v celoti napačna.<sup>827</sup> A to ni preprečilo, da so celo najbolj pronicljivi interpreti Descartesa slednjega obravnavali kot nekakšnega reprezentacionalista, ki ideje, ki jih v tej shemi v celoti tvori predmetna realnost, postavi na mesto neposrednih predmetov našega dojetja. Videli smo, kako je na primer Gilson vztrajal pri tezi, da je ideja v Descartesovem sistemu mišljena stvar ali tisto, kar je dojetjo. Pokazali smo, da je takšno branje napačno, ker Descartes konsistentno trdi, da je predmetna realnost vsebovana v ideji, o kateri je pred tem govoril kot o nekem modusu mišljenja. Poleg tega o predmetu ideje konsistentno govori kot o njenem vzroku, v katerem je ista realnost, ki je v ideji predmetno, prisotna formalno ali eminentno. Takšne formulacije pa bi bile nesmiselne, če bi bil predmet ideje neka druga ideja in ne stvar sama, ki je pogosto njen vzrok. A da je prišlo do reinterpretacije Descartesove teorije idej, ki je pokazala, da so njegove ideje v resnici dojetja, ki so neposredno usmerjena na stvari same, je bil nujen preboj na drugem področju. Kot smo rekli, se je tudi Arnaulda dolgo bralo kot reprezentacionalista, ki predmetne realnosti razume kot neposredne predmete dojetja.<sup>828</sup>

A v 70. letih je v anglosaškem prostoru prišlo do preobrata v interpretaciji Arnaulda. Nova interpretacija je v Arnauldovih idejah sedaj prepoznala delovanja dojetja in njegovo teorijo dojetja opredelila kot neposredni realizem. Takšen preobrat v interpretaciji Arnaulda je prav tako vplival na interpretacijo Descartesove teorije idej, v kateri se je postopoma začelo prepoznavati znake prisotnosti neposrednega realizma, ki naj bi impliciral, da so Descartesove ideje predstavljajoča delovanja dojetja in ne intencionalni notranji predmeti dojetja, ki jih tvori samo predmetna realnost. Avtorji, kot so Cook, Yolton, Costa in Nadler, so zdaj vztrajno zagovarjali tezo, da so Descartesove ideje določena delovanja ali dojetja, tako kot je v resnici trdil Arnauld, ki je Descartesovo teorijo idej med vsemi njegovimi sodobniki nedvomno razumel najbolje.<sup>829</sup> Vendar pa je ta interpretacija naletela na novo težavo. Kolikor se je po eni strani odkrivala napačne teze, da je Descartes reprezentacionalist, je obenem postopala, kot da so Descartesove ideje najbolj običajni psihološki

827 Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, 7–10; Nadler, »Reid, Arnauld and the Objects of Perception«, 165–73.

828 Gl. na primer Lovejoy, »'Representative Ideas' in Malebranche and Arnauld«, 449–61.

829 Oblikovanje reinterpretacije Arnaulda in njen nedvomen vpliv na Descartesa najbolje pokaže sosednje naslovov Cookovih člankov, ki gredo od Arnauldovega domnevnega reprezentacionalizma do Descartesovega: »Arnauld's Alleged Representationalism« (1974), »Alleged Ambiguity of 'Idea' in Descartes' Philosophy« (1975), »Descartes's Alleged Representationalism« (1987).

pojavi v sodobnem smislu, da so le misli brez metafizične prtljage in implikacij, ki so popolnoma tuje sodobnemu pojmovanju mišljenja kot subjektivne dejavnosti. Predmetna realnost idej, ki jo je Descartes nedvoumno opredelil kot posebno vrsto realnosti, ki kot ontično ustrojena bitnost terja poseben vzrok zunaj mišljenja, je kar naenkrat postala zgolj fraza, s katero se je na metaforičen način ubesedilo dejstvo, da ideje predstavljajo ali da imajo semantično vsebino. Kljub temu da je Descartes konsistentno trdil, da ideje zaradi svoje predmetne realnosti potrebujejo neke dejanske vzroke v predstavljenih stvareh samih, ki so nezvedljivi na formalno realnost ideje, kolikor ta sledi iz misleče substance, katere modus je, so avtorji, kot je Yolton, trdili, da so ideje le določeni semantični odzivi duha, ki ne potrebujejo nobenega vzroka zunaj ideje same. Interpretacija, ki je uvedla branje Descartesa kot neposrednega realista, ga je tako pogosto začela obravnavati kot dokaj sodobnega avtorja in naravo njegovih idej vedno bolj ločevati od zelo jasno definiranega metafizičnega sistema dveh medsebojno nezvedljivih ontično ustrojenih realnosti, katerega točno določen del so. Namreč tisti del, ki omogoča stik med njima. To je bilo v neki meri gotovo posledica branja Arnaulda. Pri Arnauldu dejanski učinkujoči vzroki občutkov namreč niso telesa, temveč kar Bog sam, ki jih v duhu proizvede ob priložnosti določenega telesnega gibanja. Poleg tega teza o predmetni realnosti kot ontični realnosti v sistemu, ki s kriterijem jasnosti in razločnosti začne kot z neizpodbitno gotovim, nima velikega pomena ali vsaj ne pride do izraza. Če je vsa jasna in razločna vednost že takoj obravnavana kot resnična vednost, ni potrebe po tem, da se vprašamo, ali ideja z neskončno predmetno realnostjo ali ideja Boga terja vzrok, ki nismo mi sami, ker je naša formalna realnost le končna. S tezo, da so ideje nekaj realnega, vzrok česar ne moremo biti mi sami, se je v bistvu ukvarjal le Malebranche, ki je ideje ravno iz tega razloga postavil nazaj v Boga. Kar ima občo in neskončno realnost, se ne more nahajati v posamičnem in končnem subjektu.<sup>830</sup>

Opisana pomanjkljivost nove interpretacije Descartesove teorije narave idej je povzročila nov val reinterpretacij. Avtorji, kot sta Clemenson in Hoffman, so odslej vztrajno zagovarjali tezo, da so ideje vsled svoje predmetne realnosti določeni intencionalni predmeti dojemanja, ki so na način posebne ter le idejam lastne vrste numerične identitete istovetni s predmeti zunaj uma. Ti predmeti imajo namreč istočasno lahko dva modusa bivanja, predmetnega

<sup>830</sup> Gl. na primer Malebranche, *De la recherche de la vérité*, 3. knj., 2. del, 3. pogl. (OC I:423), in éclaircissement X (OC III:130–31).

in formalnega. Neposredno dojemamo te ideje kot notranje predmete, ti pa se ujemajo le s predmetnim modusom bivanja. Ker pa so te ideje numerično identične s predmeti zunaj uma, ki se ujemajo le s formalnim modusom bivanja, neposredno dojemamo predmete same. Predmet ideje je tako postala stvar, ki presega opozicijo med predmetno in formalno realnostjo. V takšni tezi so videli edini način, da se idejam ponovno vrne njihovo metafizično digniteto, ki jo je zanikal prvi val neposredno realističnih branj Descartesove teorije idej. Od tod je sledilo tudi povečanje zanimanja za sholastične avtorje, kot je Skot, ki so predmetno realnost pojmovali kot posebno vrsto ošibljene realnosti ali biti (*esse diminutum*), ki kot posebna vrsta realnosti ni v celoti zvedljiva na realnost delovanja uma. Teza, da je sholastični vpliv na oblikovanje Descartesove teorije idej mogoče prepoznati v Skotovi misli, ki jo je sicer že na začetku 20. stoletja proti Gilsonovi osredotočenosti na tomizem postavil Dalbiez, je posledično postala predmet novega zanimanja. Odtlej je vse kazalo na to, da ontični status predmetne realnosti implicira predmetno teorijo idej. Res je, da lahko obuditev zanimanja za skotizem pripišemo tudi koncu primata Gilsona v študijah o sholastičnih filozofijah. Gilson se je v svojih analizah odnosa med sholastiko in kartezijskim namreč osredotočal predvsem na tomizem. A zanimanje za Skota v študijah kartezijskega lahko prav tako pripišemo posebnemu kontekstu, ki izhaja iz razvoja interpretacije Descartesove teorije idej. Skot je odslej v besedilih o Descartesovi teoriji narave idej namreč omenjen praktično vsakič.

Vendar pa je imela tudi ta ponovna reinterpretacija Descartesove teorije svoje probleme. Po eni strani je konec Gilsonovega primata na področju analiz sholastičnih filozofij razkril celo polje različnih sholastičnih doktrin. In različni interpreti Descartesa so Descartesovo teorijo idej posledično pogosto poskušali v celoti zvesti na natanko tega ali onega sholastika, na natanko to ali ono mesto v določenem sholastičnem učbeniku ali razpravi, kot da je bil Descartes eruditski poznavalec različnih tokov sholastične filozofije in se je enega izmed njih držal brez odstopanja. Seveda je sholastiko poznal veliko bolje, kot je to kadarkoli priznaval, a od tod ne sledi, da je bil v celoti zavezan tej ali oni sholastični doktrini. V njegovi misli lahko najdemo tako tomistične kot skotistične prvine, saj je sholastiko nedvomno spoznal predvsem prek jezuitov, ki so v svojih besedilih med seboj združevali skotistične in tomistične prvine. Druga, večja težava je, da avtorji, ki so začeli poudarjati prisotnost skotističnih prvin v Descartesovi teoriji idej, nikoli niso obrazložili, zakaj bi morali ti elementi implicirati, da predmetna realnost v Descartesovem

sistemu postane predmet dojetanja. Predmetna realnost je v Descartesovem sistemu namreč manj popolna realnost kot je popolna formalna realnost. Niso razložili, zakaj ne bi mogla biti kot manj popolna realnost prisotna v formalni realnosti delovanja dojetanja na način njene intencionalne strukture in zakaj bi morala biti nanjo pripeta kot njen neposredni predmet. Poleg tega pa so v skladu s takšnim predmetnim razumevanjem številne Descartesove interpretacije postale preprosto nesmiselne. Tukaj smo vstopili mi in izbrali srednjo pot med interpretacijo, ki je izšla iz Arnaulda in ideje razumela kot dojetanja, ki ne vsebujejo ontičnih prvin, ki omogočajo reprezentacijo, in interpretacijo, ki je hotela znotraj Descartesovih idej ohraniti močne ontične prvine z metafizičnimi implikacijami. Te ontične prvine smo v idejo vstavili kot njeno strukturo. Pokazali smo, da določene ključne fraze, ki jih interpretacija, kot je Clemensonova, uporabljajo kot dokaz, da je Descartes ideje pojmoval kot neposredne predmete delovanja dojetanja, kažejo le na to, da se vsakega delovanja našega mišljenja nujno zavedamo. Predmetni realnosti kot strukturi dojetanj pa smo vseeno prihranili njen ontični značaj. Če Descartes trdi, da je predmetna realnost nekakšna realnost, je njen ontičen značaj namreč nemogoče zanikati. Ta ontično zaznamovana predmetna realnost, ki je struktura dojetanja, predstavljeni predmet ali predmet dojetanja vsebuje predmetno. Zaradi prisotnosti predmetne realnosti je dojetanje usmerjeno proti specifičnemu predmetu. Da je zavedanje temeljna lastnost vseh delovanj mišljenja, bo postala obča premisa vseh kartezijskih filozofij.<sup>831</sup> Razlika med njimi bo v tem, da bo pri nekaterih to neposredno zavedanje omogočalo jasno in razločno naravo misleče substance, v drugih le nejasno. To nas napelje k naslednjemu problemu.

Nič manj kontroverzen aspekt idej ni njihova jasnost in razločnost. Videli smo, da so jasne in razločne ideje po Descartesu tiste, katerih vsebina je na podlagi njihove notranje logične strukture jasno ločena od vsebine drugih idej. Kot smo videli, vsaj Descartes trdi, da obstajajo tako jasne in razločne kot temne ali materialno lažne ideje, ter da obe vrsti idej predstavljata le zaradi prisotnosti predmetne realnosti v njih. Predmetna realnost jasnih in razločnih idej je logično strukturirana, in če te ideje vzamemo za predmet novega dojetanja ali jih reflektiramo, je mogoče iz njih izpeljati prej nepoznane lastnosti njihovega predmeta. To sovpade z oblikovanjem novih idej, ki te lastnosti predstavljajo. Takšno teorijo dedukcije, ki sovpade z oblikovanjem novih jasnih in razločnih idej,

---

831 Nadler, »Consciousness Among the Cartesians«, 132–44.

je med Descartesovimi dediči najjasnejše formuliral Arnauld, ki je iz Descartesa izvabil večino formulacij v zvezi z razliko med nujnim zavedanjem naših misli in njihovo spekulativno refleksijo.<sup>832</sup> Takšnega postopka vsled njihove temnosti ne moremo izvesti pri tako imenovanih materialno lažnih idejah, kot so občutki. Izvor te temnosti pa po Descartesu ne sledi iz predmetne realnosti, temveč iz nepopolne narave naših misli, ki sledijo iz združenja duha z manj popolno telesno substanco. Kolikor so vsi Descartesovi kartezijski dediči sprejeli kriterij jasnosti in razločnosti, pa med njimi obstajajo določena temeljna nestrinjanja. Tako rekoč vsi od Descartesa odstopajo v tem, da kriterij jasnosti in razločnosti obravnavajo kot nekaj neizpodbitnega, saj noben izmed njih ne uvaja hiperbolične oblike dvoma, kot je hipoteza varljivega demona iz *Prve meditacije*, ki pod vprašaj postavi veljavnost jasnih in razločnih dojemanj. To velja tako za Arnaulda kot Malebrancha. Vendar pa za Arnaulda, tako kot za Descartesa, za jasnost in razločnost neke ideje zadošča že to, da jo lahko razmejimo od druge ideje, medtem ko Malebranche od jasnih in razločnih idej terja, da omogočajo logičen prikaz strukture njihovega predmeta, ki omogoča jasno določitev razmerij med njegovimi lastnostmi. To pa omogočajo le matematične ideje. Poleg tega je uvedel tezo, da le v primeru jasnih in razločnih idej lahko govorimo o reprezentaciji predmeta. Ker pa je za idejo nujno, da predstavlja, je s tem iz polja idej izbrisal celotno sfero občutkov, ki so bili posledično zreducirani na predmet notranjega čuta ali zavesti, ki jo je Descartes opredelil kot temeljno lastnost vseh naših misli. Zavedanje naših misli torej pri Descartesu in Arnauldu omogoča jasno in razločno spoznanje narave duha, pri Malebranchu le njegovo nejasno občutenje, ki kot nejasna misel ni intencionalna misel in posledično ni ideja.<sup>833</sup> Konsenza med dediči Descartesove teorije idej ni torej niti pri vprašanju, ali so občutki ideje ali ne. Ali občutki predstavljajo ali ne v kartezijskih filozofijah torej nima določenega skupnega odgovora. Kot smo videli, to ni problem, ki je pestil zgolj Descartesove neposredne kartezijske dediče, temveč problem, ki nič manj ne pesti sodobnih interpretov, na katere so morale kontroverze med različnimi kartezijskimi nedvomno vplivati. V določenih interpretacijah materialne lažnosti, ki zanikajo, da občutki sploh predstavljajo, in tako implicirajo, da v bistvu sploh niso ideje, lahko posledično prepoznamo nasledek Malebranchevega branja Descartesa. A pokazali smo,

832 Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, 53, 72–79.

833 Malebranche, *De la recherche de la vérité*, 3. knj, 2. del, 7. pogl. (OC I:451–53), in éclaircissement XI (OC III:163–72).

da je običajnejša pozicija interpretov, da trdijo, da občutki predstavljajo drugače kot s predmetno realnostjo. Ti interpreti intencionalnost občutkov rešujejo z *ad hoc* uvajanjem novih oblik reprezentacije. Sami smo našo tezo, da je predmetna realnost v občutkih prisotna, in da je le ta tista, ki omogoča njihovo temno predstavljanje bistev teles, vsaj deloma zagovarjali iz razloga, da Descartes nikoli ne omeni nobene alternativne prvine, ki bi se razlikovala od ideje do ideje in tako omogočala, da ideje predstavljajo različne predmete.

Nazadnje smo pokazali, da je Descartes, tako v *Meditacijah* kot v *Pripombah*, konsistentno zagovarjal eno samo teorijo različnih izvorov idej, ki temelji na antiempiristični tezi, da so vse temeljne ideje vrojene. To ne pomeni, da so v nas prisotne na način predhodno oblikovanih predmetov, ki le čakajo na to, da jih pograbimo z dojemanjem, temveč da so v nas prisotni na potencialen način ali v sposobnosti, ki jih oblikuje v skladu z različnimi okoliščinami. Te okoliščine se delijo na tiste, ki izhajajo iz naše volje, in tiste, ki izhajajo iz prisotnosti teles. V strogem smislu so vrojene le jasne in razločne ideje, katerih vsebina se upira našim poskusom, da bi jo preobrazili, a jih lahko kljub temu oblikujemo, kadar nas je volja. Oblikovanje ali izraz določene vrojene jasne in razločne ideje je običajno posledica izpeljave njenega predmeta, ki je v logični strukturi določene druge jasne in razločne ideje vsebovan na impliciten način. Določena lastnost trikotnika je na primer na impliciten način prisotna v ideji ali dojetanju trikotnika, ki smo ga predhodno oblikovali. Kolikor je prisotna na impliciten način, je njena ideja v nas prisotna le v zmožnosti in se je posledično ne zavedamo. Preostale vrojene ideje, ki niso vrojene ideje v strogem smislu, se delijo na ustvarjene in pridobljene. Pridobljene ideje so tiste, ki nastopijo proti našemu pričakovanju. Vzrok njihove manifestacije namreč ni naša volja, temveč telo, ki kot njihov delni bližnji vzrok povzroči, da naša sposobnost mišljenja med seboj na specifičen način združi določene vrojene elemente, kot so različne barve in zvoki, ki tvorijo drugo stopnjo čutnega dojetanja. Ker je kombinacija elementov druge stopnje čuta odvisna od dejanskega učinkovanja ali vplivanja telesa na dušo in ne od določenih od Boga vzpostavljenih ter zunaj stvari postavljenih zakonov interakcije med substancami, lahko za te ideje, kljub temu da so njihovi osnovni gradniki vrojeni, rečemo, da so pridobljene. V primeru jasnih in razločnih idej omogoča oblikovanje idej torej izpeljevanje ene ideje iz druge. V primeru vrojenih temnih idej pa je za njihovo oblikovanje odgovoren telesni dražljaj, ki se prenese do naših možganov, ki na duha učinkujejo z lastno močjo. Tako vrojene kot pridobljene ideje so utrpevanja, saj njihova vsebina ni odvisna od naše volje. Pridobljene ideje so poleg tega



utrpevanja zato, ker od naše volje ni nikoli odvisna niti njihova manifestacija. Ustvarjene ideje so nasprotno tiste, ki v celoti sledijo iz naše volje, ki med seboj sestavlja bodisi različne jasne in razločne ideje bodisi določene temne ideje, ki tvorijo drugo stopnjo čuta. Ker je vsebina teh idej odvisna od naše volje, so te ideje dejavnosti. Posebej zanimiv primer ustvarjenih idej so ideje oblike, velikosti, oddaljenosti in položaja opazovanih teles, ki jih na podlagi sodbe ustvarimo tako v običajnem čutnem dojemanju kot v astronomiji. Kaj pa o tem trdijo Descartesovi nasledniki?

Če Descartesovo rešitev problema izvora idej primerjamo s teorijami izvora idej, ki jih podajo njegovi nasledniki, se pokaže, da strinjanje v enem problemu, povezanem z idejami, ne implicira strinjanja v preostalih. Malebranche, ki se z Descartesom glede idej ni strinjal praktično glede ničesar, je seveda prav tako zanikal, da imamo vrojene ideje, saj je vse ideje postavil v um Boga. Drugače je z njegovimi nasledniki, kot so Arnauld, Louis de La Forge (1632–1666) in Régis, ki so se glede teorije narave idej strinjali z Descartesovimi zaključki. La Forge je v *Traité de l'Esprit de l'Homme*, ki jo je spisal kot dopolnilo Descartesovega *Traktata o človeku*, na primer eksplicitno pograbil koncepcijo vrojenosti iz *Pripomb* in razvil teorijo vrojenih idej kot produktivnih ter dejavnih vrojenih sposobnosti mišljenja.<sup>834</sup> Vendar pa se je v svojem branju nevede odmaknil od Descartesove doktrine, ko je med seboj, tako kot številni drugi kartezijanci, izenačil oddaljene ter okazionalne vzroke. O vlogi teles v oblikovanju občutkov piše, da so telesa lahko zgolj »oddaljeni in okazionalni vzroki idej, ki prek združenja duha in telesa vzbudijo našo sposobnost mišljenja in jo determinirajo, da proizvede ideje, katerih bližnji in učinkujoči vzrok je«. <sup>835</sup> Posledica je seveda izginotje pridobljenih idej, ki je tuje Descartesovi doktrini, ki celo v *Pripombah* pridobljene ideje omenja kot posebno kategorijo idej. Prav tako je pridobljene ideje kot ideje, katerih bližnji vzroki so telesa, zanikal Arnauld, ki je v *Des vraies et des fausses idées* trdil, da ni nobenega dvoma o tem, da nam občutke ob priložnosti določenega gibanja poda Bog. <sup>836</sup> Ravno takšna izenačevanja med oddaljenim in okazionalnim vzrokom, ki jih srečamo pri Descartesovih naslednikih, ne pa pri

834 McRae, »Innate Ideas«, 52; Nadler, »Descartes and Occasional Causation«, 51–52; Schmaltz, »Descartes on Innate Ideas«, 36–37.

835 Louis de La Forge, *Traité de l'Esprit de l'Homme, de ses facultez et fonctions, et de son union avec le corps. Suivant les Principes de René Descartes* (Pariz: Michel Bobin, Nicolas le Gras, 1666), 132.

836 Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, 223.

Descartesu samem, so Nadlerja na primer napeljali na zmotno tezo, da je to tudi Descartesovo stališče in da sam interakcijo med duhom in telesom razlaga na način okazionalnih vzrokov. Schmaltz, ki je Descartesa nasprotno preučeval v razmerju do teorij njegovih sholastičnih predhodnikov, takšnih problemov na primer nima.<sup>837</sup> Če so takšni odmiki posledica nerazumevanja določenih Descartesovih formulacij, pa nasproten primer predstavlja Régis. Sam se je v sporu med Arnauld in Malebranchem glede idej na primer eksplicitno postavil na Arnauldovo stran in spor o naravi idej v bistvu ponovno obudil. Kar pa se tiče problema izvora idej, pa je po drugi strani popolnoma zanikal, da bi imeli kakršnokoli idejo, ki bi bila vrojena. Sam trdi, da so vse ideje pridobljene in kartezijanstvo meša z aristotelizmom, tako kot ga je Malebranche mešal z avguštinskim intradeičnim platonizmom.<sup>838</sup> V tem samo po sebi ni nič nekonsistentnega. Navsezadnje ima Descartesova teorija intencionalnosti veliko skupnega z aristotelsko teorijo intencionalnosti kot prisotnosti forme stvari v umu, ki so jo od Aristotela prevzeli sholastiki. Zamenjava koncepcije izvora idej in ohranitev koncepcije intencionalnosti torej ni nekaj, česar si v nekem sistemu ne bi mogli zamisliti na konsistenten način.

Sklenemo torej lahko, da so se Descartesovi kartezijski dediči, kolikor so se z njim strinjali glede rešitev določenih problemov, ki se tičejo idej, od njega tudi v marsičem odmaknili. Če so z izjemo Malebrancha bolj ali manj vsi pritrdili Descartesovi tezi, da so ideje dojemanja, pa so se od njega odmaknili pri vprašanju o ontičnem statusu predmetne realnosti. Descartesov prvi dokaz Boga, ki temelji na neskončni ontično ustrojeni predmetni realnosti ideje Boga, bomo v delih Descartesovih dedičev iskali zaman. Nekakšen ustreznik bomo našli le pri Malebranchu, kjer je ideja Boga zaradi svoje neskončne realnosti kar Bog sam, ki ga neposredno dojemamo. Prav tako pa je očitno, da skladnost stališč v enem problemu ne implicira skladnosti v drugih. Če so razhajanja med Descartesom in njegovimi dediči na področju problemov jasnosti in razločnosti ter izvora idej v določeni meri posledica napačnega razumevanja Descartesovih formulacij, pa so razhajanja med njegovo doktrino in doktrinami njegovih kartezijskih naslednikov vsaj v določenih primerih posledice zavestne želje po odmiku od določene izmed njegovih tez. Naj bo

837 O okazionalizmih Descartesovih naslednikov gl. Schmaltz, *Early Modern Cartesianism*, 165–227.

838 Tad M. Schmaltz, »What is Ancient in French Cartesianism«, v: *The Battle of the Gods and Giants Redux: Papers Presented to Thomas M. Lennon*, ur. Patricia Easton in Kurt Smith (Leiden: Brill, 2015), 23–43.

vzrok razhajanja zgolj nerazumevanje Descartesovih besedil ali eksplicitna želja po odmiku, učinek ostaja isti: polje kartezijske teorije idej ni polje, ki ga tvori ena sama enotna teorija, temveč polje različnih teorij, ki po eni strani izhajajo iz Descartesa in se po drugi strani od njega pogosto odmikajo. To polje bi bilo treba preučiti tako, da bi za predmet ločene raziskave vzeli teorijo idej vsakega izmed naštetih kartezijsancev in številnih drugih. Predmet analize tako ne bi smeli biti le nedvomni velikani, kot sta Malebranche in Arnauld, temveč tudi manj poznana imena, kot sta na primer La Forge in Régis, ki so pogosto zvedena na opombe, ki so še nedolgo nazaj bile prihranjene za Malebrancha in Arnaulda. Navsezadnje je obravnava vseh naštetih avtorjev v slovenskem prostoru praktično neobstoječa. Teorije navedenih avtorjev bi bilo treba razčleniti z isto stopnjo natančnosti in skrbi za obravnavo tehničnih problemov, kot ga je bila zgoraj deležna Descartesova lastna teorija idej. Najosnovnejši pogoj takšne obravnave posamičnih kartezijsancev pa je, da smo najprej natančno razdelali vse glavne probleme, ki tvorijo Descartesovo teorijo idej kot tako ter da smo slednjo ločili od napačnih interpretacij, ki bodisi izhajajo iz napačnega razumevanja Descartesovih pojmov in napačnega razumevanja odnosov med njimi, bodisi mu pripisujejo rešitve, ki so jih na določene izmed problemov podali šele njegovi nasledniki. Vse, kar bi bilo več od prikaza najosnovnejših razlik med Descartesom in njegovimi dediči ter med njimi samimi, bi namreč močno preseгло obseg pričujočega besedila. Slednjega torej razumemo kot temelj, ki bo takšno podrobno obravnavo teorij idej posamičnih kartezijsancev omogočil v prihodnosti. Glede na številne nove prevode Descartesovih del v slovenščino, ki so izšli nedavno, bi bil čas za takšno razširitev področja obravnave težko prikladnejši. Našega besedila tako ne razumemo le v razmerju do tega, kar je bilo o Descartesovi teoriji idej že napisano, temveč nič manj kot začetek projekta, katerega cilji so, upajmo, postavljeni v čim manj oddaljeno prihodnost.

## 6 BIBLIOGRAFIJA

### 6.1 PRIMARNI VIRI

#### René Descartes

*Meditacije z Ugovori in odgovori.* Prevedla Kajetan Škraban in Primož Simoniti. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2021.

*Œuvres de Descartes.* 11 zvezkov. Uredila Charles Adam in Paul Tannery. Popravke k izdaji prispevala Bernard Rochot in Pierre Constabel. Pariz: J. Vrin, 1996.

*Principi filozofije: Prvi in drugi del.* Uredil Matjaž Vesel. Prevedli Nataša Homar, Matej Hriberšek in Miha Marek. Ljubljana: Založba ZRC, 2023.

*Razprava o metodi.* Prevedla Saša Jerele. Ljubljana: Založba ZRC, 2007.

*Strasti duše.* Prevedla Nina Kanc. Ljubljana: Studia Humanitatis, 2021.

*Svet ali Traktat o svetlobi.* Prevedel Miha Marek. Ljubljana, Založba ZRC, v pripravi.

#### Ostali primarni viri

Aquinas, Thomas. *Summa theologiae.* 60 zvezkov. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Arnauld, Antoine. *Œuvres de Messire Antoine Arnauld.* Pariz: Sigismond D'Arnay, 1775.

———. *Des vraies et des fausses idées.* Pariz: J. Vrin, 2011.

———, in Pierre Nicole. *La Logique ou l'art de penser.* Pariz: J. Vrin, 2019.

Augustine of Hippo. *Eighty-three Different Questions.* Washington: Catholic University of America Press, 1982.

Eustachius a Sancto Paulo. *Summa philosophiae quadripartite: De rebus dialecticis, moralibus, physicis & metaphysicis.* Pariz: Chastellain, 1609.

Hobbes, Thomas. *Človekova narava, Elementi naravnega in političnega prava, prvi del.* Prevedel Igor Pribac. Ljubljana: Krtina, 2006.

La Forge, Louis de. *Traité de l'Esprit de l'Homme, de ses facultez et fonctions, et de son union avec le corps. Suivant les Principes de René Descartes.* Pariz: Michel Bobin, Nicolas le Gras, 1666.

Malebranche, Nicolas. *Œuvres complètes de Malebranche.* 20 zvezkov. Uredil Andre Robinet. Pariz: J. Vrin, 1958–84.

Spinoza, Baruch de. *Etika.* Prevedel Primož Simoniti. Ljubljana: Slovenska matica, 2004.

———. »Razprava o izboljšavi uma«. V: *Dve razpravi*, prevedla Nataša Homar, 7–38. Ljubljana: Analecta, 1997.

Suárez, Francisco. *Opera omnia.* 28 zvezkov. sl. Pariz: Ludovicum Vives, 1856–78.

Rubio, Antonio. *In libros physicorum Aristotelis, commentarii et quaestiones.* Lyons: 1620.

## 6.2 SEKUNDARNI VIRI

- Alanen, Lilli. »Sensory Ideas, Objective Reality and Material Falsity«. V: *Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics*, uredil John Cottingham, 229–50. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Arbini, Ronald. »Did Descartes Have a Philosophical Theory of Sense Perception?«. *Journal of the History of Philosophy* 21, št. 3 (1983): 317–37. <https://doi.org/10.1353/hph.1983.0084>.
- Ariew, Roger. »Descartes and Leibniz as Readers of Suárez: Theory of Distinctions and Principle of Individuation«. V: *The Philosophy of Francisco Suárez*, uredila Benjamin Hill in Henrik Lagerlund, 38–53. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- . *Descartes and The Last Scholastics*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.
- Ayers, Michael. »Ideas and Objective Being«, V: 2. zv. *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, uredila Daniel Garber in Michael Ayers, 1062–107. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Beyssade, Jean-Marie. »Des Méditations métaphysiques aux Méditations de philosophie première«. V: *Études sur Descartes: L'histoire d'un esprit*, 105–24. Pariz: Seuil, 2001.
- . »Descartes on Material Falsity«. V: *Minds, Ideas, and Objects: Essays on the Theory of Representation in Modern Philosophy*, uredila Phillip Cummins in Guenter Zoeller, 5–20. Atascadero, Ridgeview, 1992.
- . »The Idea of God and Proofs of His Existence«. V: *The Cambridge Companion to Descartes*, uredil John Cottingham, 174–99. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Bolton, Martha. »Confused and Obscure Ideas of Sense«. V: *Essays on Descartes' Meditations*, uredila Amélie Oksenberg Rorty, 389–404. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Brown, Deborah. »Descartes on True and False Ideas«. V: *A Companion to Descartes*, uredila Jane Broughton in John Carriero, 196–215. Malden: Routledge, 2008.
- Broughton, Janet. »Natural Causes and Natural Change in Descartes' Philosophy«. V: *Human Nature and Natural Knowledge*, uredila Robert S. Cohen in Marx W. Wartofsky, 107–28. Dordrech: D. Reidel, 1986.
- Chappell, Vere. »Descartes's Ontology«. *Topoi*, 16, št. 2 (1997): 111–27. <https://doi.org/10.1023/A:1005847612397>.
- . »The Theory of Ideas«. V: *Essays on Descartes' Meditations*, uredila Amélie Oksenberg Rorty, 177–88. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Clemenson, David. *Descartes' Theory of Ideas*. London: Continuum, 2007.
- Cook, Monte. »The Alleged Ambiguity of 'Idea' in Descartes' Philosophy«. *The Southwestern Journal of Philosophy* 6, št. 1 (1975): 87–103. <https://doi.org/10.5840/swjphil19756112>.
- . »Arnauld's Alleged Representationalism«. *Journal of the History of Philosophy*, 12, št. 1 (1974): 53–62. <https://doi.org/10.1353/hph.2008.0620>.

- . »Descartes' Alleged Representationalism«. *History of Philosophy Quarterly* 4, št. 2 (1987): 179–95.
- Costa, Michael. »What Cartesian Ideas are not«. *Journal of the History of Philosophy* 21, št. 4 (1983): 537–49. <https://doi.org/10.1353/hph.1983.0095>.
- Curley, Edwin. »Analiza v *Meditacijah*: iskanje jasnih in razločnih idej«. Prevedel Peter Klepec. *Filozofski vestnik* 17, št. 3 (1996): 151–74.
- Dalbiez, Roland. »Les sources scolastiques de la théorie Cartésienne de l'être objectif«. *Revue d'Histoire de la Philosophie* 3 (1929): 464–72.
- Danto, Arthur. »The Representational Character of Ideas and the Problem of the External World«. V: *Descartes: Critical and Interpretive Essays*, uredil M. Hooker, 287–98. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.
- Field, Richard. »Descartes on the Material Falsity of Ideas«. *The Philosophical Review* 102, št. 3 (1993): 309–33. <https://doi.org/10.2307/2185900>.
- Garber, Daniel. »Descartes and Method in 1637«. V: *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, 33–51. Chicago: Chicago University Press.
- . »Descartes and Occasionalism« V: *Causation in Early Modern Philosophy*, uredil Steven Nadler, 9–26. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- , in Lesley Cohen, »A Point of Order: Analysis, Synthesis, and Descartes' *Principles*«. V: *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, 52–63. Chicago: Chicago University Press.
- Gilson, Étienne. *Index-scholastico-cartesien*. Pariz: J. Vrin, 1979.
- , in René Descartes. *Discourse de la méthode: Texte et Commentaire*. Pariz: J. Vrin, 1987.
- Gorham, Geoffrey. »Descartes on the Innateness of All Ideas«. *Canadian Journal of Philosophy* 32, št. 3 (2002): 355–88. <https://doi.org/10.1080/00455091.2002.10716523>.
- Gueroult, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2 zvezka. Pariz: Aubier, 1953.
- Hoffman, Paul. »Descartes on Misrepresentation«, *Journal of the History of Philosophy* 34, št. 3 (1996): 357–81. <https://doi.org/10.1353/hph.1996.0068>.
- . »Direct Realism, Intentionality, and the Objective Being of Ideas«. *Pacific Philosophical Quarterly* 83, št. 2 (2002): 163–79. <https://doi.org/10.1111/1468-0114.00141>.
- Jan, Matija. »Arnauld in Descartes: narava idej in problem metode«. *Phainomena* 30, št. 118–119 (2021): 113–40. <https://doi.org/10.32022/phi30.2021.118-119.5>.
- . »Narava idej pri Descartesu«. *Filozofski vestnik* 43, št. 1 (2022): 21–48. <https://doi.org/10.3986/fv.43.1.02>.
- . »Problem materialne lažnosti idej v Descartesovih *Meditacijah*«. *Filozofski vestnik* 45, št. 3 (2024): 27–52. <https://doi.org/10.3986/fv.45.3.02>.
- . »Vrojenost jasnih in razločnih idej«. V: *Platforma 3: Zbornik študentk in študentov Podiplomske šole ZRC SAZU*, uredili Lea Kuhar, Dragan Petrevski in Vita Zalar, 61–89. Ljubljana: Založba ZRC, 2022.

- Jolley, Nicholas. *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Kaufman, Dan. »Descartes on the Objective Reality of Materially False Ideas«. *Pacific Philosophical Quarterly* 81, št. 4 (2000): 385–408. <https://doi.org/10.1111/1468-0114.00111>.
- . »Divine Simplicity and the Eternal Truths in Descartes«. *British Journal for the History of Philosophy* 11, št. 4 (2003): 553–79. <https://doi.org/10.1080/0960878032000160235>.
- Kenny, Anthony. *Descartes: A Study of his Philosophy*. New York: Random House, 1968.
- King, Peter. »Duns Scotus on Mental Content«. V: *Duns Scot à Paris 1302–2002: Actes du colloque de Paris, 2–4 septembre 2002*, uredil Olivier Boulnois, 65–88. Turnhout: Brepols, 2004.
- . »Rethinking Representation in the Middle Ages«. V: *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, uredil Henrik Lagerlund 83–103. Aldershot: Ashgate, 2005.
- . »Scotus on Metaphysics«. V: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, uredil Thomas Williams, 15–68. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Knuuttila, Simo. »Aristotle's Theory of Perception and Medieval Aristotelianism«. V: *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, uredila Pekka Kärkkäinen in Simo Knuuttila, 1–22. Dordrecht: Springer, 2008.
- Kroupa, Gregor. »Ratio cognoscendi in ratio essendi: opombe k Descartesovemu pojmovanju analize in sinteze«. *Filozofski vestnik* 45, št. 3 (2024): 9–25. <https://doi.org/10.3986/fv.45.3.01>.
- Lennon, Thomas. »The Inherence Pattern and Descartes' Ideas«. *Journal of the History of Philosophy* 12, št. 1 (1974): 43–52. <https://doi.org/10.1353/hph.2008.0146>.
- Lovejoy, Arthur Oncken. »'Representative Ideas' in Malebranche and Arnauld«. *Mind* 32, št. 128 (1923): 449–61.
- Marion, Jean-Luc. »Cartesian Metaphysics and The Role of The Simple Natures«. V: *The Cambridge Companion to Descartes*, uredil John Cottingham, 115–39. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Maull, Nancy L. »Cartesian Optics and Geometrization of Nature«. V: *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, uredil Stephen Gaukroger, 32–41. Sussex: Harvester Press, 1980.
- McRae, Robert. »Descartes' Definition of Thought«. V: *Cartesian Studies*, uredil Ronald J. Butler, 55–71. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- . »'Idea' as a Philosophical Term in the Seventeenth Century«. *Journal of the History of Ideas* 26, št. 2 (1965): 175–90. <https://doi.org/10.2307/2708226>.
- . »Innate Ideas«. V: *Cartesian Studies*, uredil Ronald J. Butler, 32–54. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Menn, Stephen. »Suárez, Nominalism, and Modes«. V: *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, uredil Kevin White, 226–56. Washington: Catholic University Press, 1997.
- Michael, Emily, in Fred Michael. »Corporeal Ideas in Seventeenth-Century Psychology«. *Journal of the History of Ideas* 50, št. 1 (1989): 31–48. <https://doi.org/10.2307/2709785>.

- Miles, Murray. »The Idea of Extension: Innate or Adventitious? On R. F. McRae's Interpretation of Descartes«. *Dialogue* 27, št. 1 (1988): 15–24. <https://doi.org/10.1017/S0012217300019442>.
- Mori, Gianluca. »Hobbes, Descartes, and Ideas: A Secret Debate«. *Journal of the History of Philosophy* 50, št. 2 (2012): 197–212. <https://doi.org/10.1353/hph.2012.0021>.
- Moreau, Denis. »Introduction«. V: Antoine Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, 9–38. Pariz: J. Vrin, 2011.
- Nadler, Steven. *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- . »Consciousness Among the Cartesians«. *Studia Leibnitiana* 43, št. 2 (2011): 132–44. <https://doi.org/10.25162/sl-2011-0010>.
- . »Descartes and Occasional Causation«. *British Journal for the History of Philosophy* 2, št. 1 (1994): 35–54. <https://doi.org/10.1080/09608789408570891>.
- . »The Doctrine of Ideas«. V: *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, uredil Stephen Gaukroger, 86–103. Malden: Blackwell, 2006.
- . *Malebranche and Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- . »Reid, Arnauld and the Objects of Perception«. *History of Philosophy Quarterly* 3, št. 2 (1986): 165–73.
- Nelson, Alan. »Descartes's Ontology of Thought«. *Topoi* 16, št. 2 (1997): 167–71. <https://doi.org/10.1023/A:1005864116032>.
- . »The Falsity In Sensory Ideas: Descartes and Arnauld«. V: *Interpreting Arnauld*, uredil Elmar Kremer, 13–32. Toronto: University of Toronto Press, 1996.
- Nolan, Lawrence. »Reductionism and Nominalism in Descartes's Theory of Attributes«. *Topoi* 16, št. 2 (1997): 129–40. <https://doi.org/10.1023/a:1005899729236>.
- Normore, Calvin. »Meaning and Objective Being: Descartes and His Sources«. V: *Essays on Descartes' Meditations*, uredila Amélie Oksenberg Rorty, 223–42. Berkeley: University of California Press, 1986.
- O'Neill, Eileen. »Mind-Body Interaction and Metaphysical Consistency: A Defense of Descartes«. *Journal of the History of Philosophy* 25, št. 2 (1987): 227–45. <https://doi.org/10.1023/10.1353/hph.1987.0026>.
- Pasnau, Robert. »Cognition«. V: *Cambridge Companion to Duns Scotus*, uredil Thomas Williams, 285–311. Cambridge: New York, Cambridge University Press, 2003.
- . *Metaphysical Themes 1274–1671*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Perler, Dominik. »Suárez on Cognition and Causation«. V: *Causation and Cognition in Early Modern Philosophy*, uredila Dominik Perler in Sebastain Bender, 18–38. New York: Routledge, 2020.
- Van de Pitte, Frederick P. »Descartes' Innate Ideas«. *Kant-Studien* 76, št. 1–4 (1985): 363–84. <https://doi.org/10.1515/kant.1985.76.1-4.363>.
- Renault, Laurence. »La réalité objective dans les Premières Objections aux Méditations Métaphysiques : Ockham Contre Descartes«. *Revue de Métaphysique et de Morale* 1 (januar–march 2000): 29–38.
- South, B. James. »Suárez and the Problem of External Sensation«. *Medieval Philosophy and Theology* 10, št. 2 (2001): 217–40. <https://doi.org/10.1017/S1057060801010088>.



- Schmaltz, Tad M. *Descartes on Causation*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- . »Descartes on Innate Ideas, Sensation, and Scholasticism: The Response to Regius«. V: *Studies in Seventeenth-Century Philosophy*, uredil Michael A. Stewart, 33–73. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- . *Early Modern Cartesianisms: Dutch and French Constructions*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- . »Sensation, Occasionalism, and Descartes' Causal Principles«. V: *Minds, Ideas, and Objects: Essays on the Theory of Representation in Modern Philosophy*, uredila Phillip Cummins in Guenter Zoeller, 37–55. Atascadero: Ridgeview, 1992.
- . »What is Ancient in French Cartesianism«. V: *The Battle of the Gods and Giants Redux: Papers Presented to Thomas M. Lennon*, uredila Patricia Easton in Kurt Smith, 23–42. Leiden: Brill, 2015.
- Schmitter, Amy. »The Third Meditation on Objective Being: Representation and Intentional Content«. V: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge, uredil David Cunniff, 149–67. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Smith, Kurt. »Rationalism and Representation«. V: *A Companion to Rationalism*, uredil Alan Nelson, 206–24. Oxford: Blackwell, 2005.
- Škraban, Kajetan. »Od kod ideja trikotnika: Descartesovo pojmovanje geometrijskih likov med vrojenimi idejami, večnimi bistvi in univerzalijami«. *Filozofski vestnik* 45, št. 3 (2024): 53–90. <https://doi.org/10.3986/fv.45.3.03>.
- Vesel, Matjaž. »Descartes o gibanju v Svetu«. *Filozofski vestnik* 39, št. 1 (2018): 7–34.
- . »Descartesovi Principi filozofije: kaj je gibanje«. V: René Descartes, *Principi filozofije: prvi in drugi del*, 173–258. Ljubljana: Založba ZRC, 2003.
- Wells, Norman. »Material Falsity in Descartes, Arnauld, and Suárez«. *Journal of the History of Philosophy* 22, št. 1 (1984): 25–50. <https://doi.org/10.1353/hph.1984.0010>.
- Wilson, Margaret Dauler. *Descartes*. New York: Routledge, 1978.
- . »Descartes on The Origin of Sensation«. V: *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*, 41–68. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- . »Descartes on The Perception of Primary Qualities«. V: *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*, 26–40. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- . »Descartes on the Representationality of Sensation«. V: *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*, 69–83. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- Wolfson, A. Harry. »Extradeical and Intradeical Interpretation of Platonic Ideas«. *Journal of the History of Ideas* 1 (januar–marec 1961): 3–32. <https://doi.org/10.2307/2707871>.
- Yolton, John. »Ideas and Knowledge in Seventeenth-Century Philosophy«. *Journal of the History of Philosophy* 13, št. 2 (1975): 145–65. <https://doi.org/10.2307/2708226>.
- . »On Being Present to the Mind: A Sketch for the History of an Idea«. *Dialogue* 14, št. 3 (1975): 373–88. <https://doi.org/10.1017/S0012217300026263>.
- . *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

# IMENSKO KAZALO

## A

- Akviski, Tomaž 42, 43, 45–46, 47, 60,  
101–102, 104, 110, 126, 137–39, 145,  
163, 343, 348  
Alanen, Lilli 96, 227, 261  
Alquié, Ferdinand 297  
Arbini, Ronald 74, 304, 305  
Ariew, Roger 37, 60, 71, 124–25  
Aristotel 18, 36, 37, 42, 43, 44, 68, 110,  
145, 282, 312, 353  
Arnauld, Antoine 9–10, 42–43, 66–68,  
85, 101, 142, 145–46, 149, 150–53,  
162, 163, 184–87, 194, 196, 219,  
236–37, 238, 241, 243, 246, 247,  
249, 250–51, 256–57, 262–63, 269,  
271, 289, 312, 335, 342, 343, 344–45,  
346–47, 349, 350, 352, 353, 354  
Ayers, Michael 42, 83, 106–12, 126–27

## B

- Bayle, Pierre 10  
Berkeley, George 345  
Beysade, Jean-Marie 9, 10, 29, 30, 83,  
84, 160, 227, 231, 245, 258–60, 263,  
265, 269, 338  
Bolton, Martha 270  
Broughton, Janet 32, 322  
Brown, Deborah 214–15, 252  
Burman, Frans 150, 226, 231, 234, 325,  
334

## C

- Caterus, Johannes 9, 38, 40, 90–95, 101,  
103–4, 114, 145, 185, 187, 267, 337  
Chappell, Vere 10, 53, 64, 79, 83, 84,  
87, 89  
Clemenson, David 11, 37, 43, 48, 53, 64,  
67–68, 82, 96, 98, 102, 105, 111–13,  
116, 122, 132, 256, 347, 349  
Clerselier, Claude 87–88, 159, 323, 336  
Cohen, Lesley 14  
Coimbrčani 36  
Cook, Monte 10, 53, 90, 346

- Costa, Michael 10, 346  
Curley, Edwin 14

## D

- Dalbiez, Roland 60, 104, 348  
Danto, Arthur 10, 83  
Demokrit 47, 313

## E

- Elizabeta, palatinska princesa 180–81,  
191, 193, 207, 217, 223  
Evstahij od Svetega Pavla 36, 37, 47

## F

- Field, Richard 29, 227, 241–43, 257, 261  
Fonseca, Pedro de 36, 37, 64

## G

- Galilej, Galilejo 18  
Garber, Daniel 14, 316  
Gassendi, Pierre 9, 49, 50, 87, 142, 151,  
154, 159, 292–93, 307, 323, 336, 343  
Gentski, Henri 42  
Gilson, Étienne 10, 71, 102–4, 123–25,  
190, 295, 346, 348  
Gorham, Geoffrey 32, 316, 322  
Gueroult, Martial 14, 19, 116, 117, 191,  
197, 206, 261, 265

## H

- Hobbes, Thomas 9, 27, 50, 69–71, 78,  
124, 131–32, 135, 138, 147, 216, 218,  
289, 336, 343  
Hoffman, Paul 10, 96, 250–51, 347  
Hume, David 345  
Hyperaspistes 142, 289, 336

## J

- Jan, Matija 10, 14, 233, 319  
Jolley, Nicholas 10, 53, 71, 79

## K

- Kaufman, Dan 10, 29, 38, 64, 214, 215,  
237, 263, 265

Kenny, Anthony 10

King, Peter 38, 60, 126–27

Knuuttila, Simo 43

Kroupa, Gregor 14

## L

La Forge, Luis de 352, 354

Leibniz, Gottfried Wilhelm 10

Lennon, Thomas 10

Lock, John 10, 110, 232

Lovejoy, Arthur Oncken 10, 346

## M

Malebranche, Nicolas 9–10, 42, 79–80, 83, 154, 297, 316, 318, 342, 343, 345, 347, 350, 352, 353, 354

Marion, Jean-Luc 190, 193

Mauil, Nancy L. 74

McRae, Robert 10, 25, 146, 150, 290, 297, 314, 330, 332, 352

Menn, Stephen 37

Mersenne, Marin 9, 12, 13, 18, 36, 69, 70, 146, 149, 197, 223, 303, 323, 324, 329, 330, 336–37

Mesland, Denis 116, 330–31

Michael, Emily 48, 49, 50

Michael, Fred S. 48, 49, 50

Miles, Murray 290

Moreau, Denis 82

Mori, Gianluca 70

## N

Nadler, Steven 10, 18–19, 21–22, 32, 60, 81, 82, 104, 105, 117, 147, 150, 297, 314, 316–19, 322, 346, 349, 352, 353

Nelson, Adam 214, 241, 314

Nicole, Pierre 345

Nolan, Lawrence 38

Normore, Calvin 60, 96

## O

Ockham, Vilijem 46, 104, 127

## P

Pasnau, Robert 37, 43

Perler, Dominik 48

Platon 10, 26, 41–43, 51, 52, 55, 71, 72, 79–81, 291, 292, 293, 344–45, 353

## R

Régis, Pierre-Sylvain 9, 10, 344, 352, 353, 354

Regius, Henricus 31, 129, 268, 308, 309–13, 315, 316, 318, 320, 324

Reid, Thomas 345

Renault, Laurence 104

Rives, Jacob de 311

Rubio, Antonio 36, 68

## S

Schmaltz, Tad M. 31, 32, 47, 74, 116, 117, 215–17, 313, 314, 316, 319–20, 322, 323–24, 325, 329, 352, 353

Schmitter, Amy 60

Silhon, Jean de 288

Smith, Kurt 10, 67, 257, 268

South, James B. 48

Spinoza, Baruch de 111–14

Suárez, Francisco 36–37, 40, 48, 61, 63–64, 105

Sveti Avguštin 26, 41–42, 43, 79, 345, 353

Sveti Bonaventura 42

## Š

Škraban, Kajetan 92, 293, 294, 307

## T

Toledo, Francisco de 36

## V

Van de Pitte, P. Frederick 314

Vesel, Matjaž 18

## W

Wilson, Dauler M. 29, 30, 32, 62, 233, 243–52, 254, 258, 259, 263–64, 305

Wolfson, Harry A. 41

## Y

Yolton, John 10, 51, 67, 76, 108, 123, 125, 322, 346, 347

ISSN 2232-3414



9 789610 507147

27 €

HISTORIA  
SCIENTIAE



Založba ZRC

<http://založba.zrc-sazu.si>