

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

(AT VII, 155)

Ali pa lahko uporabimo sintezo, ki napreduje

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

(AT VII, 156)

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

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

To je, bolj ali manj<sup>2</sup> tisto, kar *pravi* Descartes. A kaj to pomeni? Prvo, kar lahko opazi sodobni bralec, je trditev, da analitični način napreduje

---

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



»takorekoč a priori«, medtem ko sintetični način napreduje »takorekoč a posteriori«. Če sintezo ponazarja najbolj znano delo antične matematike Evklidovi *Elementi geometrije*, ali razlaga *more geometrico*, ki jo Descartes dodaja Drugim odgovorom na ugovore, tedaj smo nemalo presenečeni, ko jo Descartes označi za metodo a posteriori. Tu so nam lahko v pomoč komentatorji<sup>3</sup>, ki poudarjajo, da je imela raba izrazov *a priori* in *a posteriori* v srednjem veku in sedemnajstem stoletju drugačen pomen, kot jo ima dandanes, da je argument a priori napredoval od vzroka k učinku, medtem ko je argument a posteriori napredoval od učinka k vzroku. Vendar pa je, če je Descartes nedvomno razumel omenjena izraza na ta način, težko razumeti, da *Meditacije* ponazarjajo postopek, ki je v tem pomenu a priori. *Meditacije* očitno začenjajo z dokazom za obstoj sebstva in napredujejo k dokazom za božji obstoj, potem se pomaknejo k dokazu za obstoj sveta, to je, napredujejo od učinka k vzroku in potem zopet nazaj k učinku. Dokaz za božji obstoj, ki mu Descartes domnevno podeli privilegirani položaj, to je, prvi dokaz, je dokaz, ki iz enega izmed božjih učinkov, iz moje predstave o Bogu, sklepa na obstoj Boga kot vzroka le-te. Kar zadeva označitev teh dveh načinov dokaza, nas tisto, kar najprej opazimo, najbrž samo zmede.<sup>4</sup>

Tako nam preostane ideja, da analitični način predstavitve zgošča metodo odkritja, ki je sposobna preživetja<sup>5</sup>, medtem ko sintetična metoda, kolikor začenja iz serije definicij, postulatov in aksiomov, ni sposobna preživetja. Vse to je lahko pravilno in potencialno pojasnjujoče, a je hkrati tudi potencialno zavajajoče. V zgodnejšem spopadu s tem problemom<sup>6</sup>, sem trdil, da je to resno zavedlo Spinozo.

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

(AT VII, 140)

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

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

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

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

---

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

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

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

Dosedaj sem navajal problem in zarisoval<sup>12</sup> rešitev, ki sem jo predstavil v poprej omenjenem članku. Čeravno je bil ta zgodnji članek deležen kritike<sup>13</sup>, sem še vedno prepričan, da je njegova osrednja trditev pravilna. V nadaljevanju bom skušal tezo intenzivneje razviti, jo razširiti na probleme, ki sem jih poprej zanemaril in jo v nekaj nebitvenih pogledih spremeniti.

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

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

<sup>11</sup> Prim. *Conversation with Burman*, str. 3.

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

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



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

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

Sedaj bom skušal izpostaviti tisto, kar imenujem dialektična metoda. Z dialektično metodo razumem bistveno platonovski postopek<sup>14</sup> pričetka s podmeno, pretres tega, kaj je mogoče navesti proti tej podmeni in potem popravek podmene v skladu s tistim, kar nam predlagajo ugovori. Izvorna podmena je lahko (tipično, bo lahko) napačen začetek, v pomenu, da bo nazadnje zavržen v obliki, v kateri je sprva predlagan. A tipično bo to tudi propozicija, ki se vsiljuje zdravemu razumu.<sup>15</sup> Proces podmene, ovržbe in popravka lahko neomejeno ponavljamo, vse dokler preiskovalec ne pride do rezultata, za katerega ne more več najti nadaljnjih ugovorov. Če izvorna podmena ni bila povsem napačen začetek (in običajno ni), je v končnem rezultatu preživelo vsaj nekaj od tistega, kar je bilo postavljeno na začetku. Descartes eksplicitno priznava to, kar sam imenujem dialektični značaj njegove metode v Četrtilih odgovorih, ko zapiše da

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

(AT VII, 249)

---

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

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

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

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

O telesu sem prej menil, da je

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

(AT VII, 26; 57)

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

---

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



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

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

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

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

(AT VII, 26; 57)

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

---

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

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

Red pa najbrž terja<sup>24</sup>, da vse svoje misli razdelim na določene vrste in se vprašam, v kateri med njimi pravzaprav obstaja resničnost in lažnost. Nekatere med njimi so nekakšne podobe stvari in samo njim pravzaprav pritiče ime »ideja«, če si na primer mislim človeka, hime-ro, nebo, angela ali Boga.

(AT VII, 36-37; 67)

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

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

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

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

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

---

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

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



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

(AT VII, 35; 66)

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

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

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

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

---

<sup>26</sup> Prim. Geometrično razlago, komentarje na aksiom 5.

<sup>27</sup> Primer jemljem iz prvega poglavja Descartesovega dela *Le Monde*, kjer to predfilozofsko prepričanje zavzema osrednje mesto.

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

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

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

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

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

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

---

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



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

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

(AT VII, 181)

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

Človeško telo ni substanca, saj se

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

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

---

<sup>30</sup> Prim. *Principi* I, 52.



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

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

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

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

ne le, da prepričanje ne počiva na nobenem trdnem temelju<sup>31</sup>, temveč tudi, da vsebuje mešanico resnice in zmotne. Ni pa razvidno, kaj ima lahko Descartes kasneje za zmotno v tem prepričanju, glede na to, da je Boga prvotno dojel preprosto kot bitje, ki lahko stori vse, in ki je, zlasti, ustvaril njega samega.

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

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

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

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



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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

1. ideja po kateri pojmujem nekega najvišjega, večnega, neskončnega, vsevednega, vsemogočnega Boga, stvarnika vsega, kar biva razen njega ...)<sup>35</sup>
2. Z imenom »Bog« mislim neko neskončno, neodvisno, nadvse umno, nadvse mogočno substanco, od katere sem bil ustvarjen tako jaz sam kakor tudi vse drugo bivajoče, če kaj drugega biva.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Tega načina izražanja bi si Descartes nemara ne izbral, moje branje na tem mestu, kakor tudi v celotnem eseju, mnogo dolguje Spinozi.

<sup>35</sup> AT, VII, 40; 70-71. Francoska različica dodaja: »immuable« [negibnega] (AT IX, 32).

<sup>36</sup> AT, VII, 45; 75. Francoska različica dodaja: »éternnele et immuable« [večno in negibno] (AT IX, 35-36).



Oba seznama razkrivata nekatere zanimive medsebojne razlike<sup>37</sup>, toda najbolj me zanima, kako se njune razlikujeta od tega, kar jima predhodi in od tega, kar jima sledi. Da je Descartes dodal številne atribute, ki v Prvi meditaciji niso omenjeni, je očitno, kot je tudi očitno, da je izpustil atribut, ki je resnično povzročil težave hipotezi o varljivem Bogu v Prvi meditaciji: dobroto.

Predlagam tezo, da te različice razkrivajo inherentno pomanjkljivost v tem načinu napredovanja. Čeravno bo Descartes jedrnato rekel, da je njegova ideja Boga najbolj jasna in razločna (*maxime clara & distincta*, AT VII, 46; 76), pa menim, da ima sam naštevanja atributov navsezadnje nima za preveč zadovoljiv način pojasnjevanja tega pojma. Da ima najbolj jasno in razvidno idejo Boga, je smelo zatrdil ravno takrat, ko je iz navajanja posameznih atributov skočil v splošno formulo, ki jih pokriva vse. Te razne popolnosti je vključil v svojo idejo, ker je ta ideja v temelju ideja o najpopolnejšem in neskončnem bitju (AT VII, 46; 76).

To je odločilni trenutek v dialektiki. Podaja osnovni temelj za mišljenje vseh teh raznih atributov kot atributov enega bitja. Sedaj ima Descartes načelo, ki določa, kaj se sme in kaj se ne sme pojaviti na kateremkoli seznamu atributov:

Ta ideja je tudi najbolj jasna in razločna, zakaj vse, o čemer jasno in razločno dojemam, da je realno in resnično in da prinaša neko popolnost, je v njej obseženo v celoti. Ni s tem v nasprotju, da ne dojemam neskončnega ali da je v Bogu nešteto drugega, česar ne morem razumeti ne se kakor koli dotakniti z mislijo.

(AT VII, 46; 76)

Ni pomembno, da Descartesova analiza njegove ideje o Bogu ne more biti izčrpna, ker ima sedaj vsaj načelo za odločanje v posameznih primerih. Kolikor ima to načelo za posledico, da se bo na seznamu pojavil ta ali oni atribut, na seznamu, ki ga neskončni um lahko raztegne v neskončnost, pojasnjuje, zakaj so v našem pojmu Boga vsebovane natanko omenjene poteze. In kolikor ima za posledico druge doslej neslutene značil-

---

<sup>37</sup> Kot je poudarila profesorica Rodis-Lewis, v opombah k dvojezični izdaji *Meditationes de prima philosophia/Méditations métaphysiques*, ki jo je sama tudi uredila (Pariz: Vrin, 1978), str. 45, *neodvisen* nadomesti *večen*; a po Prvih odgovorih na ugovore sta ta dva atributa nujno povezana (AT VII, 119).

nosti<sup>38</sup>, se izkaže, da definira idejo resnične in nespremenljive narave, ne pa arbitrarne fikcije.<sup>39</sup>

Toda najpomembnejši nasledek tega je, da pojasni, zakaj teh raznih potez ni mogoče jasno dojeti v izolaciji ene od druge:

Enost, enostavnost ali neločljivost vsega, kar je v Bogu, je namreč ena izmed poglavitnih popolnosti, ki jih spoznavam v njem.

(AT VII, 50; 80)

S to dedukcijo iz pojma Boga kot najpopolnejšega bitja je bil odstranjen eden od glavnih vzrokov za zmedo iz predhodnih Meditacij. Če so popolnosti neločljive druga od druge, potem se je pojem Hudobnega duha kot najmočnejšega bitja izkazal za protisloven pojem.<sup>40</sup> Popolnost vse-mogočnosti ne more obstajati ločeno od popolnosti dobrote. Zato bo Descartes ob koncu Tretje meditacije sklenil, da Bog, katerega idejo o njem ima, kot bitje, ki poseduje vse popolnosti, ne more biti varljiv (AT VII, 52; 82), kajti vsaka prevara in goljufija je, kakor očitno kaže naravna luč, odvisna od neke pomanjkljivosti.

Doslej je še vse v redu. Dovolj enostavno je mogoče videti, da je Descartes v teku prvih treh Meditacij postopno izčiščeval svoj prvotni pojem Boga. Vendar si je mogoče zlahka predstavljati tudi, da je ob koncu Tretje meditacije proces dovršen. Mar Descartes ne trdi, ko uvaja pojem Boga kot najpopolnejšega bitja (AT VII, 46, vrstica 8; 76, vrstica 21), da ima idejo Boga, ki je najbolj jasna in razločna (*maxime clara et distincta*)?

Na to zadnje vprašanje lahko kajpada odgovorimo zgolj pritrdilno. Vendar pa nas to ne zavezuje k temu, da imamo proces pojasnjevanja za dovršen. Ko Descartes, ali bolje, njegov meditirajoči, ponovi svojo trditev, da poseduje jasno in razločno idejo Boga ob koncu odstavka, ki smo ga ravnokar navedli (AT VII, 46, vrstica 28; 76-77), vpelje zanimivo določitev: »Ideja, ki jo imamo o Bogu je ... najbolj jasna in razločna med vsemi mojimi idejami.« Ideja, ki jo ima meditirajoči o Bogu je lahko jasnejša in razločnejša od katerekoli druge ideje, pa vendar še vedno ni dovolj jasna in razločna za argument, ki ji sledi.

<sup>38</sup> Npr. da v tej ideji Boga ni nič potencialnega (AT VII, 47, 51; 77, 82), ali da ima Bog moč, da obstaja per se (AT VII, 50; 80).

<sup>39</sup> To bo bistvenega pomena za ontološki dokaz. Cf. Prve odgovore na ugovore (AT VII, 117) in *Descartes Against the Sceptics*, str. 148-152.

<sup>40</sup> Glej *Conversation with Burman*, str. 4.



Domnevat, da imam jasno in razločno idejo o neki stvari, ali o neke vrste stvari, je stvar razumevanja, kaj je in kaj ni vsebovano v biti ta reč ali ta vrsta reči. Natančneje rečeno, priznati moramo, da obstajajo določene lastnosti, ki jih lahko zgolj pripišemo neki stvari te vrste (jasnost) in druge, ki ji jih sploh nismo primorani pripisati (razločnost).

Ideja, ki jo ima meditirajoči o Bogu, ne bo tako jasna in razločna, kot bi si Descartes želel, vse dokler meditirajoči ne bo spoznal, da o Bogu ne more razmišljati drugače kot o bivajočem Bogu (AT VII, 66 in 67; 95, 96), da je Bog edino bitje, h katerega bistvu spada bivanje (AT VII, 68; 98), da ne moreta obstajati dva ali več Bogov (*ibid.*). Tako ontološki dokaz v Peti meditaciji ni, kot bi se morda zdelo, neke vrste poznejši domislek, s katerim se Descartes vrne k propoziciji, ki jo je zadovoljivo dokazal prej. Je prej vrh Descartesovega iskanja jasne in razločne ideje o Bogu, vrh, za katerega so bile pojasnitve iz predhodnih Meditacij nujna priprava.

Da bi spoznal nasledke, ki izhajajo iz ideje Boga, mora meditirajoči že doseči določeno raven jasnosti. Predvsem se mora povzpeti od ideje Boga, ki poseduje to ali ono popolnost k ideji Boga, ki poseduje vse popolnosti, karkoli te že so.<sup>41</sup> To je tisto, kar k iskanju prispeva Tretja meditacija. Vendar pa mora meditirajoči tudi spoznati, da njegova ideja Boga kot najpopolnejšega bitja ni protislovna. Ravno zato je potrebna dialektika Četrte meditacije, preden napredujemo k ontološkemu dokazu za božji obstoj.

To pomeni, da s tem trdimo, da je Descartes anticipiral kritiko svoje različice ontološkega dokaza, pri kateri je vedno znova vztrajal Leibniz: namreč, da je Descartes preveč zlahka predpostavil možnost najpopolnejšega bitja.<sup>42</sup> Seveda Descartes ne razvije na takšen način kakor Leibniz apriornega dokaza za združljivost vseh popolnosti. Naredi pa ga za kriterij jasnega in razločnega spoznanja, da ne vsebuje protislovja (Cf. AT VII, 71; 100). In vsaj poskuša odstraniti iz svoje ideje Boga tisto, kar se mu zdi najnevarnejša grožnja protislovja.

Od začetka je Descartes Boga razumel kot svojega stvarnika. Toda, ko je uvidel, da Boga dojema tudi kot napopolnejše bitje, je hitro postalo

<sup>41</sup> Cf. AT VII, 67; 97: »Čeprav namreč ni nujno, da bi se mi kdaj porodila misel o Bogu, je vendar, kadar koli hočem razmišljati o prvem in najvišjem bitju in tako rekoč zajeti njegovo idejo iz zakladnice mojega duha, nujno, da mu prisodim vse popolnosti, četudi tisti hip ne naštejem vseh in se ne posvečam vsaki posebej.«

<sup>42</sup> Prim., na primer, Leibnizevo pismo Oldenburgu, z dne 28. decembra 1675, v: L. Loemker (ur.), Leibniz, *Philosophical Papers and Letters* (Dordrecht: Reidel, 1969), str. 166.

nujno razumeti, kako je lahko najpopolnejše bitje stvarnik očitno nepopolnega bitja. Doseči to razumevanje je projekt Četrte meditacije. Naj mislimo, da je Descartesu v tem projektu uspelo ali ne, moramo priznati vsaj to, da je uspeh bistven za pravilno predstavitev ontološkega argumenta. Ko Descartes predstavlja svoje misli v najboljšem možnem redu, je moral ontološki dokaz priti na vrsto po argumentih Tretje in Četrte meditacije, saj najboljši red ne predpostavlja zgolj tega, da posedujemo zahtevane jasne in razločne ideje, temveč kaže nek proces, s katerim lahko nekdo, ki ima nejasne ideje, pride do jasnih in razločnih. In narobe, ko Descartes sebi dopusti, da predpostavi jasno in razločno idejo Boga, lahko prične, kot tudi dejansko stori v svojih sintetičnih delih, z ontološkim argumentom.<sup>43</sup>

Na koncu pa, vsaj tako menim sam, Descartesovemu projektu spodleti. Njegov poskus, da bi rešil eno skrivnost, ga vodi zgolj v še večjo skrivnost. Da bi razložil, kako je lahko popolno bitje stvarnik nepopolnega bitja, pripiše nepopolnemu bitju svobodo, ki je ne bo na koncu nič lažje spraviti s popolnostjo njegovega stvarnika, kot je bilo poprej v primeru zmote.<sup>44</sup> Toda to je zgodba za kako drugo priložnost. *Moj* projekt je bil na tem mestu samo razložiti, na kaj se v praksi zvede raba analitične metode v *Meditacijah*. Menim, da smo videli dovolj primerov, kaj je po mojem mnenju značilno za to metodo in da smo dobili jasnejšo in razločnejšo idejo o naravi analize v *Meditacijah*.<sup>45</sup>

Prevedel Peter Klepec

<sup>43</sup> V zgoraj omenjenem članku sta se Garber in Cohen pritoževala, da »celo če sprejmemo trditev, da so *Principi* sintetični, te razlike med *Meditacijami* in *Principi* [namreč, da je red dokazov za božji obstoj v obeh delih različen, red v *Principih* se ujema z redom v Geometrični razlagi] ni lahko pojasniti: videti je, da Curleyev prispevek o analizi in sintezi, na primer, ne pojasni razhajanja obeh tekstov« (str. 146). Moj predhodni članek o tej problematiki gotovo ni podal nobene razlage tega fenomena. Pripominjam pa, da njegova naravna razširitev v pričujočem prispevku odgovarja na izziv.

<sup>44</sup> Cf. *Principi* I, 40-41.

<sup>45</sup> Za kako drugo priložnost puščam vprašanje ali gre v *Meditacijah* in v *Regulae* za isto analitično metodo. Toda, kot lahko pričakujejo bralci knjige *Descartes Against Sceptics*, menim, da nas ne bi smelo preveč presenetiti, če ti metodi nista isti, in da ne bi smeli predpostaviti, da lahko z *Regulae* interpretiramo *Meditacije*. Nekatere predhodne obravnave analize po mojem mnenju nekoliko prehitro predpostavijo, da sta obe metodi po svojem bistvu isti.