

Matija Jan*

Narava idej pri Descartesu

Uvod

Ideja je nedvomno najpomembnejši pojem v oblikovanju zrele Descartesove metafizike (s tem so mišljene *Meditacije o prvi filozofiji*¹ in *Principi filozofije*²). Njena prisotnost omogoča tako spoznanje lastnega obstoja meditirajočega kot vednost o obstoju Boga, določitev realne razlike med duhom in telesom ter nazadnje dokaz obstoja teles zunaj mislečega subjekta. Posledično bi lahko pričakovali, da gre za pojem, ki je v Descartesovem delu najbolj jasno razdelan. A je v resnici ravno nasprotno, saj ontološki status idej znotraj Descartesove filozofije, vse od prvega izida *Meditacij* leta 1641, za interprete Descartesovih besedil predstavlja problem.

Razumevanje narave ideje predstavlja težavo tako sholastiku Caterusu, ki se sprašuje, zakaj bi le-ta potrebovala nek vzrok³, kot Mersennu⁴, Hobbesu⁵ in Gas-

¹ René Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, prev. K. Škraban, P. Simoniti, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2021. Poleg mesta v slovenskem prevoda (v primeru, da ta obstaja) za njim navajam še mesto v *Œuvres de Descartes* (René Descartes, *Œuvres de Descartes*, Pariz, J. Vrin, 1996), ki sta ga uredila Charles Adam in Paul Tannery. V tem primeru se citiranje v skladu z uveljavljeno metodo citiranja kartezijskih študij začne z oznako AT, nadaljuje z označbo številke zvezka v malih rimskih številkah in konča s stranjo. Ko slovenskega prevoda besedila ni, navajam še mesto iz angleških prevodov v *The Philosophical Writings of Descartes* v treh zvezkih. René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, zvezek I., prev. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, New York, Cambridge University Press, 1985. René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, zvezek III., prev. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny, New York, Cambridge University Press, 1991. Prvi zvezek v skladu s priimki prevajalcev označujem z CSM i in CSM ii, tretji zvezek CSMK.

² René Descartes, »Principi filozofije. Prvi del. O principih človeškega spoznanja.«, *Problemi-Razprave*, 27 (5/1989), str. 47–78.; AT viii a.

³ Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, str. 119.; AT vii, str. 92.

⁴ *Ibid.*, str. 139–141.; *Ibid.*, str. 122–124.

⁵ *Ibid.*, str. 177–178.; *Ibid.*, str. 179–180.

* Podiplomski študent, Ljubljana | <https://orcid.org/0000-0001-5880-6611>

sendiju⁶, ki vsak po svoje podvomijo v tezo o realni razliki med dušo in telesom in posledično idejo razumejo kot določeno materialno podobo. Res je, da noben izmed četverice ne prihaja iz kartezijanskega tabora. Caterus je sholastik, medtem ko so teze Mersenna, Hobbesa ter Gassendija izrazito materialistične in empiristične. 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 in Nicolasom Malebranchem, ki se 17. stoletju primerno prenese na teren ontologije spoznanja, tj. narave idej. Spor, ki se mu je naknadno pridružil še en kartezijanec, Pierre-Sylvain Régis, je trajal več kot deset let. Velik del besedil obeh protagonistov je v celoti posvečen problemu narave idej. V polemiki je Arnauld (in kasneje Régis) zagovarjal tezo, da so ideje določena miselna dejanja reprezentiranja, Malebranche pa jih je sledeč platonistični tradiciji opredelil kot neposredne, v Bogu nahajajoče predmete našega mišljenja.

Situacija dandanes ni kaj pretirano boljša. Ob siceršnjem večinskem konsenzu, da so Descartesove ideje le misli in ne arhetipi v božjem logosu, 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 teorije⁷ bodisi Descartesu pripišejo eno izmed dveh konfliktnih konceptualizacij: Ideje so ali določeni abstraktni objekti mišljenja⁸ ali določena dejanja.⁹ V pričujočem članku zagovarjamo tezo, da se De-

⁶ *Ibid.*, str. 281–282.; *Ibid.*, str. 331–332.

⁷ Anthony Kenny, *Descartes: A Study of his Philosophy*, New York, Random House, 1968, str. 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 (2/1965), str. 175–190.

⁸ A. O. Lovejoy, »'Representative Ideas' in Malebranche and Arnauld«, *Mind*, 32 (128/1923), str. 449–461. Cf. Arthur Danto, »The Representational Character of Ideas and the Problem of the External World«, v: M. Hooker (ur.), *Descartes: Critical and Interpretive Essays* (Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1978), str. 287–98. Cf. Chappel Verre, »The Theory of Ideas«, v: Amelie Oksenberg Rorty (ur.), *Essays on Descartes' Meditations* (Berkeley: University of California Press, 1986), str. 177–188. Paul Hoffman, »Direct Realism, Intentionality, and the Objective Being of Ideas«, *Pacific Philosophical Quarterly* 83 (2002), str. 163–179. Cf. Kurt Smith, »Rationalism and Representation«, v: Alan Nelson (ur.), *A Companion to Rationalism*, Oxford, Blackwell, 2005), str. 206–223.

⁹ John Yolton, »Ideas and Knowledge in Seventeenth-Century Philosophy«, *Journal of the History of Philosophy*, 13 (2/1975), str. 145–165. John Yolton, »On Being Present to the Mind: A

scartesova teorija konsistentno drži koncepcije, ki jo je razkril in najbolj ubesedil Arnauld.¹⁰

Za kaj sploh gre pri naravi idej? Kaj točno je problem, o katerem govorimo? To bomo najlepše prikazali tako, da bomo najprej orisali, o čem ne govorimo, s čim problema narave idej ne smemo zamenjati. Na ta način bomo določili problem in v skladu z njim začrtali nadaljnji potek njegove obravnave.

Problemi narave ter izvora idej

V *Prvih odgovorih* Descartes zapiše: »[V] skladu s pravili resnične logike pa se o nobeni stvari nikdar ne smemo spraševati, *ali biva*, če prej ne razumemo, *kaj je*.«¹¹ Gre za dokaj temeljen postulat racionalistične misli, po katerem je treba pred vsakim vprašanjem o tem, ali neka stvar obstaja ali od kod izvira, vedeti, kaj je stvar, o kateri se sprašujemo. Pogoj rešitev vprašanj, ki temeljijo na logiki učinkujočega vzroka, je rešitev vprašanja formalnega vzroka obravnavane entitete.

V našem primeru to pomeni, da je predpogoj reševanja problema izvora idej določena rešitev vprašanja narave idej. Kot v knjigi *The light of the soul* Nicholas Jolley zapiše: »Pogledi na naravo idej določijo ali vsaj zamejijo poglede na temo vrojenih idej[.]«¹² To pomeni, da se moramo pri reševanju problema narave idej izogniti sklicem na mesto, kjer Descartes ideje razvrsti v skladu z njihovim izvorom, na primer mestu v *Tretji meditaciji*, ko ideje provizorično razdeli na »vroje-

Sketch for the History of an Idea«, *Dialogue*, 14 (1975), str. 373–388. John Yolton, *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984. Michael Costa, »What Cartesian Ideas are not«, *Journal of the History of Philosophy*, 21 (4/1983), str. 537–549. Monte L. Cook, »Arnauld's Alleged Representationalism«, *Journal of the History of Philosophy*, 12 (1/1974), str. 53–62. Monte L. Cook, »The Alleged Ambiguity of 'Idea' in Descartes' Philosophy«, *The Southwestern Journal of Philosophy*, 6 (1/1975), str. 87–94. Monte L. Cook, »Descartes' Alleged Representationalism.«, *History of Philosophy Quarterly*, 4 (2/1987), str. 179–95. Steven M. Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1989. Steven M. Nadler, »Reid, Arnauld and the Objects of Perception«, *History of Philosophy Quarterly*, 3 (2/1986), str. 165–73. Thomas Lennon, »The Inherence Pattern and Descartes' Ideas«, *Journal of the History of Philosophy*, 12 (1/1974), str. 43–52.

¹⁰ Arnauld, Antoine. *Des vraies et des fausses idées*, Pariz, J. Vrin, 2011.

¹¹ Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, str.130–131.; AT vii, str. 107–108.

¹² Jolley, *The Light of the Soul*, str. 66.

ne«, »pridobljene« ter »ustvarjene«,¹³ prav tako kot vsa mesta, ki nam ponujajo različne modele vrojenosti idej. Vprašanje tega, kaj neka stvar je, je skratka rešeno izven vprašanja o tem, od kod prihaja.¹⁴

Problem narave idej moramo tako zreducirati na vprašanja, ki se tičejo njihove generične notranje strukture. Slednja bo najprej opredeljena v skladu s temeljno tezo kartezijanske ontologije, ki terja, da je vsak predmet bodisi neka stvar bodisi lastnost neke stvari, tj. »substancia« ali »modus«. Od besedil o substanci in modusu, ki bodo postavila splošen okvir analize, se bomo nato premaknili k besedilom, kjer Descartes ideje obravnava z gledišča »predmetne« in »formalne realnosti.« Ne da bi na tej točki natančneje določili odnose med njima, bomo v grobem opredelili njuni funkciji ter pokazali, da neodvisno od vidika, govorimo o modusih misleče substance. Tako bodo postopoma izključene teorije narave idej, ki slednje umestijo ali v telo ali v neko drugo zunanjo substanco. To je potrebno, saj lahko zmotne interpretacije Descartesove teorije idej razumemo simptomatsko, kot posledico Descartesove predrugáčene rabe starejše terminologije ter dejanske prisotnosti starejših koncepcij v njegovih zgodnjih delih. Kolikor razlik ne določimo natančno, tvegamo, da bomo v mešanje Descartesove koncepcije idej z drugimi, zapadli tudi sami. Te teorije bomo opredelili čim bolj rudimentarno, našemu problemu primerno.

V drugem koraku, bomo nato prešli k obravnavi dveh možnih modelov odnosa med preostalima elementoma, ki jima je bil podeljen status modusov mišljenja, predmetno in formalno realnostjo.

Prvi model idejo v smislu formalne realnosti razume kot operacijo zaznavanja. Ta je neposredno naperjena na predmetno realnost, kot od nje razločljiv, a ne neodvisno obstoječ predmet. Predmetna realnost kot reprezentacija stvarnosti zaznavajočemu subjektu na posreden način omogoča dostop do reprezentirane stvarnosti. Predmetna realnost ideje, ki omogoča subjektov stik z rečmi, bo tako sama opredeljena kot predmet. Posledično bomo govorili o predmetni teoriji ideje.

24

¹³ Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, str. 55.; AT vii, str. 37–38.

¹⁴ To napako najdemo v vplivnem članku Robert McRaeja. McRae, »'Idea' as a Philosophical Term in the Seventeenth Century«, str. 175–190.

Drugi model razloček med formalno in predmetno realnostjo ideje razume na način razlike med dejanjem in od njega neločljive reprezentirajoče notranje strukture. Ta omogoča subjektivim dejanjem mišljenja, da so, brez posredovanja tretje instance, pa naj bo ta postavljena v subjekt ali kam drugam, naperjena na reči.

Na tem mestu nam bodo pomagala Arnauldova besedila. Na njihovi podlagi bomo določene formulacije, ki nakazujejo na prisotnost predmetne teorije ideje v Descartesovem delu, uskladili s teorijo idej, ki njihovo naravo razume kot en sam modus, reprezentirajoče dejanje.

Položaj ideje v metafiziki substanc

Prvo opredelitev kajstva idej podamo tako, da določimo mesto njihovega nahajanja. Mesto ni mišljeno v smislu materialnega prostora. Gre za to, da ideje nekaj so. Vse, kar biva, pa lahko obstaja le na sebi, tj. kot substanca, ali pa pripada nečemu drugemu, je nekakšen del, lastnost druge substance, modus, atribut, kvaliteta. In kolikor vem, nobena teorija tistega časa idej ni razumela kot avtonomnih substanc.¹⁵ Maksimalno število možnih vrst substanc v ontologijah 17. stoletja je v grobem tri: Imamo duhove (sem štejemo tako duha človeka kot angele), telesa in nazadnje Boga. Prav tako kot teorije nimajo enotnih pogledov na to, kar naj bi tvorilo narave vsake izmed njih, določene teorije kakšno izmed iz substanc preprosto zanikajo. Kljub temu lahko rečemo, da je diskurz o substanci, četudi le zato, da kakšno izmed njih zanika in jo tako zvede na eno izmed preostalih, zvedljiv na te tri.

Osredotočimo se na Descartesa in pustimo podrobnosti različnih ontologij ob strani. Ta v 48. razdelku prvega dela *Principov*, svojega najbolj ontološko naravnanelega dela, provizorično zapiše, da imamo »[v]se kar stopa v naše zaznavanje [*sub perceptionem nostram*] [...] bodisi za stvari ali afekcije stvari bodisi za večne

¹⁵ Za razumevanje Descartesove ontologije se naslanjamo na Vere Chappell, »Descartes's Ontology«, *Topoi*, 16 (2/1997), str. 111–127.

resnice.«¹⁶ Glede na to, da naslov razdelka zaključí z »Najprej o stvaréh.«¹⁷ lahko sklepamo, da imajo le te drugačno obliko obstoja kot večne resnice. Stvari in afekcije stvari, ki se delijo na »rod razumnih in miselnih stvari« ter »rod materialnih stvari«¹⁸, od 51. *razdelka* dalje začenjajo prejemati tehnična poimenovanja. Stvar je v 51. *razdelku* poimenovana kot substanca ter definirana z naslednjimi besedami: »Pod substanco lahko razumemo le stvari, ki obstajajo na tak način, da za svoj obstoj ne potrebujejo nobene druge stvari.«¹⁹ In vsaki substanci pripada »neka posebna 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.«²⁰ Te lastnosti, ki jih omogočajo posebni atributi substanc, so v 56. *razdelku* opredeljene kot modusi. Gre za lastnosti, ki »substanco aficirajo ali jo spremenijo.«²¹ Torej gre za lastnosti, ki nastopijo v nekem trenutku v času in za obstoj substance za razliko od posebnega atributa niso bistvene. Modusi so torej nekaj, kar lahko v substanci vznikne in izgine, ne da bi ta substanca zares spremenila svojo naravo.

Odnosi med tremi temeljni pojmi kartezijanske ontologije substanc so nadalje določeni prek treh vrst razločka: Realnega (*distinctio realis*), modalnega (*distinctio modalis*) ter miselnega (*distinctio rationis*). Prvi obstaja »med dvema ali več substancama«²² ter med »modusom ene substance in drugo substanco ali modusom druge substance.«²³ Modalni razloček, je »dveh vrst: eden je razloček med modusom v pravem pomenu besede in substanco, katere modus je, drugi pa razloček med dvema modusoma iste substance.«²⁴ Torej bodisi med voskom kot razsežno rečjo in njegovo okroglo obliko ali pa med nekim okroglim pred-

¹⁶ René Descartes, »Principi filozofije. Prvi del.«, str. 63.; AT viii a. 22–23. Prevod je modificiran. Fraza *sub perceptionem nostram* je namesto v »naše dojetanje« prevedena »v naše zaznavanje«. Vsakič, ko v slovenskem prevodu naletim na besedne oblike izpeljane iz glagola »dojemati«, ga sistematično spremenim v ustrezno obliko, izpeljano iz glagola »zaznavati.« Več o tem na ustreznem mestu.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, str. 65.; *Ibid.*, str. 24.

²⁰ *Ibid.*, str. 65–66.; *Ibid.*, str. 25.

²¹ *Ibid.*, str. 67.; *Ibid.*, str. 26.

²² *Ibid.*, str. 66.; *Ibid.*, str. 28.

²³ *Ibid.*, str. 69.; *Ibid.*, str. 30.

²⁴ *Ibid.*, str. 69.; *Ibid.*, str. 29.

metom in gibanjem tega predmeta. Lahko si namreč zamislimo, da vosek oblikujemo drugače ter da se okroglo telo ne giba. In nazadnje miselni razloček je ...

... razloček med substanco in kakim njenim atributom, brez katerega ne moremo razumeti nje same, ali pa razloček med dvema atributoma takšne vrste v isti substanci. Tak razloček spoznamo iz tega, da ne moremo jasno dojeti ideje enega izmed takšnih dveh atributov, če ju ločimo med seboj.²⁵

Spoznati naravo neke stvari v kartezijski filozofiji, pomeni spoznati, kaj od tega je: modus, substanca, posebni atribut. To pa je mogoče le, če opredelimo relacije med njo in elementi njenega okolja. Če je ideja določena realna entiteta v kartezijskem sistemu, se mora spoznanje njene narave torej držati istih kriterijev kot ostali predmeti.

Pred filozofijo zrelega Descartesa so ideje v sistem substanc lokalizirali na dva različna načina. Prva, klasična umestitev, je v svojem izvoru platonistična. Ideje so v tem primeru večne resnice, arhetipi stvarjenja, tj. modeli, forme, bistva ali *eidosi*, ki tvorijo svet nadčutnih idej, v skladu s katerim neko najvišje bitje ustvarja svet končnih stvari. Položaj teh modelov pri Platonu ni popolnoma gotov. Določena mesta nakazujejo, da jih je razumel postavljene ob božji *logos*, druga, da jih je umestil vanj.²⁶ Ta dvoumnost izgine s krščansko interpretacijo, ki sledeč Avguštinovemu branju²⁷ ideje bolj ali manj enotno postavi znotraj Boga.²⁸ Po klasični tezi, ki jo najdemo v Avguštinu, kasneje v Akvinskem ter v 17. stoletju pri Malebranchu, so ideje torej v Bogu. Kakšna točno je njihova narava v Bogu, je drugo vprašanje. Prav tako je od tega, ali specifičen filozof pripada platonističnemu ali aristoteljanskemu taboru odvisno to, ali so nam te ideje dejansko dostopne ali ne, tj. če igrajo kakšno vlogo v našem naravnem spoznanju. Platonisti podajo pritrđen odgovor in trdijo, da jih um zaznava na popolnoma

²⁵ *Ibid.*, str. 70.; *Ibid.*, str. 30.

²⁶ Pregled razvoja dveh različnih interpretacij mesta idej pri Platonih dedičih najdete v: Harry A. Wolfson, »Extradeical and Intradeical Interpretation of Platonic Ideas.«, *Journal of the History of Ideas*, 1 (jan.-mar./1961), str. 3–32.

²⁷ Na primer. Avguštin, *O svobodni izbiri*, prev. N. Homar, J. Kavčič, Ljubljana, Založba Krtina, 2003, str. 58, 69.

²⁸ Michael Ayers, »Ideas and Objective Being«, v: Daniel Garber in Michael Ayers (ur.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 zv., Cambridge, Cambridge University Press, 1998, str. 1062.

netelesen način. Aristoteliki v skladu s tezo, da je vse, kar je v umu, bilo nekoč v čutih, trdijo, da ideje sicer gotovo so v Bogu, a zanikajo njihovo dostopnost za naš, v čutih utemeljen proces naravnega spoznanja. Ne glede na pozitiven ali negativen odgovor na vprašanje dostopnosti božjih idej, lahko v različnih doktrinah izoliramo dve stalni tezi. Bog stvari, ki jih je ustvaril, spoznava prek lastnih idej, tj. idej, ki so predhodne vsakemu aktu proizvodnje stvari. Te ideje v sebi nimajo ničesar telesnega ali čutnega. Če bi takšne ideje nazadnje opredeljevali v skladu s pred kratkim orisano substančno ontologijo, bi rekli, da so atributi božje substance, ter relacijo, ki opisuje njihovo razmerje do spoznavajočega subjekta, definirali kot realni razložek.

Druga možna teorija idej je antiplatonistična ter ideje razume kot materialne podobe, nahajajoče v zmožnosti telesnega predstavljanja. Emily in Fred S. Michael v članku »Corporal Ideas in Seventeenth-Century Psychology«²⁹ na podlagi latinskih, angleških ter francoskih slovarjev, leposlovja ter filozofije pokažeta, da je razumevanje ideje kot telesne podobe v vsakdanjem besednjaku prisotno od 12., v filozofskem od 16. stoletja dalje. Fantazija (*phantasia*) ali predstavljanje kot mesto podob je zmožnost, ki se nahaja v možganih, kjer prek posredovanja splošnega čuta (stičišče vnanjih čutov v možganih) iz materiala, ki ga priskrbi pet vnanjih čutil, sproži telesne spoznavne procese.

Primer tega, ki v omenjenem članku sicer ni obravnavan, a je za Descartesa ključen, je Thomas Hobbes, ki v knjigi *Elementi naravnega in političnega prava*,³⁰ napisani leta 1640, tj. leto pred njegovim soočenjem z Descartesom v *Tretjih ugovorih*, 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 izničanje samega predstavljanja [*imagination*].«³¹ Te podobe reči imenuje »vednost, predstava [*imagination*], ideja, opazanje, dojem ali spoznanje o njih.« Piše, da »nastanejo vsi dojem iz delovanja stvari, katerih dojem so«³² ter njihovo naravo opredeli kot popolnoma materialno. Zunanji predmeti na naše čute delujejo

28

²⁹ Emily Michael, Fred S. Michael, »Corporal Ideas in Seventeenth-Century Psychology«, *Journal of the History of Ideas*, 50 (1/1989), str. 31–48.

³⁰ Thomas Hobbes, *Človekova narava, Elementi naravnega in političnega prava, 1. del*, prev. I. Pribac, Ljubljana, Krtina, 2006.

³¹ *Ibid.*, str. 16. Prevod spremenjen.

³² *Ibid.*, str. 17.

na način gibanja. Podobe ali dojem, ki jih zaznamo zaradi delovanja vnanjih teles pa so »prikazovanje [*apparition*] tistega gibanja, vznemirjenosti ali spremembe znotraj nas, ki jo objekt povzroči v možganih, hlapih ali v kaki snovi v glavi.«³³ Čutenje ali prikazovanje stvari ni nič drugega kot gibanje, ki gre od teles do možganov in se od teh odbije nazaj v zunanost. Ti dojem ali podobe »pred očmi ostanejo tudi, ko dejansko čutenje predmetov mine.«³⁴ Hobbes jim poda ime fantazme (*phantasms*).

Če je Hobbesov duh popolnoma materialen, ker sam ne priznava obstoja duhovne nematerialne substance,³⁵ to ni običajna pozicija avtorjev, pripadajočih tradiciji telesne ideje. Pogosto govorijo bodisi o dvojici duš bodisi o materialnem in nematerialnem delu duha.³⁶ Za naš problem je pomembno predvsem, da je termin ideja rezerviran le za telesne spoznavne procese, ki niso zgolj materialni pogoj spoznanja, ki bi se v resnici izvedel v neki misleči, netelesni substanci. Ne da bi ob njihovi izvedbi posredovala kakršnakoli nematerialna substanca, posedujejo zavedanje ter resničnostne vrednosti.

Termina ideja se je za poimenovanje možganskih podob v svojih zgodnjih delih posluževal tudi Descartes sam. V 12. pravilu neobjavljenega in nedokončanega zgodnjega spisa *Pravila za usmerjanje umskih zmožnosti (Regulae ad directionem ingenii)* navede materialne in nematerialne dejavnike prisotne v našem spoznanju. Ko govori o spoznanju teles zapiše:

Ko objekt vzburi organ zunanjega čuta, je figura, ki jo ta prejme, v istem trenutku prenesena v drug del telesa, poznan kot splošni čut. [...] [S]plošni čut deluje kot pečatnik, ki v fantazijo ali predstavljanje kot v vosek vtisne figure ali ideje, ki čiste in brez telesa pridejo od zunanjih čutov.³⁷

³³ *Ibid.*, str. 18.

³⁴ Hobbes, *Človekova narava*, str. 25.

³⁵ *Ibid.*, str. 70–72.

³⁶ Morda je to razlog, da Hobbes v članku »Corporal Ideas in Seventeenth-Century Psychology« sploh ni omenjen. Avtorji (David Buchanan, Pierre Gassendi), ki so obravnavani v omenjenem članku namreč običajno govorijo o materialni in racionalni duši. Emily Michael, Fred S. Michael, »Corporal Ideas in Seventeenth-Century Psychology«, str. 40, 42–44. Dopolnilo obravnave tradicije telesnih idej v povezavi odnos med Hobbesom in Descartesom lahko najdemo v: Gianluca Mori, »Hobbes, Descartes, and Ideas: A Secret Debate«, *Journal of the History of Philosophy*, 50 (2/2012), str. 197–212.

³⁷ AT x, str. 414.; CSM i, str. 41.

Figure ali ideje so v tej zgodnji teoriji popolnoma materialne. Moč, s katero spoznavamo reči, je sicer »duhovna [esse pure spiritualem][,]«³⁸ a njenim različnim operacijam Descartes nikoli ne reče ideje. Termin je rezerviran za možganske podobe.³⁹ Takšno rabo, sicer le enkrat, najdemo še celo v *Razpravi o metodi*.⁴⁰ V primeru, da bi takšno koncepcijo umestili v orisano substančno ontologijo, bi trdili, da je med idejo in duhom realni razloček.

Ne glede na ogromne razlike med opisanimi paradigama, lahko rečemo, da ideje v obeh teoretskih programih vsebujejo neko skupno lastnost: So o rečeh ali imajo »intencionalnost«. Platonski arhetipi so modeli, načrti, v skladu s katerimi je stvarjen svet, in če jih zremo, pridobimo informacije o svetu, ki je bil po njih stvarjen. Reči prav tako prikazujejo fantazme, ki smo jim priča v teorijah telesne ideje. Ko se prikazujejo, pričajo o lastnostih čutnih predmetov, ki jih s svojim gibanjem ustvarijo v možganih. V tem oziru se Descartesova teorija ne razlikuje od njihove. V prvi konceptualni opredelitvi idej zapiše, da so nekatere med njegovimi mislimi »nekakšne podobe stvari in samo njim pravzaprav pritiče ime »ideja« [...]«⁴¹ Tako ima ideje, »če si misl[i] človeka, himero, nebo, angela ali Boga.«⁴² Kakšna je torej Descartesova pozicija glede narave teh podob? Vide-li bomo, da se je prisiljen soočiti z obema pred njim obstoječima koncepcijama ideje ter da obe izmed njiju zavrže.

Prva opredelitev idej se v *Predgovoru bralcu* nahaja v odgovoru na aposteriorni dokaz Boga iz *Razprave o metodi*.

Na to odgovarjam, da je tukaj dvoumnost v besedi »ideja«. Zakaj razumemo jo lahko bodisi materialno kot operacijo uma [*operative 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 omenjene operacije [*re per istam operationem repraesentata*], in četudi ne predpostavljamo, da ta stvar obstaja zunaj uma, je vendar lahko popolnejša od mene zaradi svojega bistva.⁴³

³⁸ *Ibid.*, str. 415.; *Ibid.*, str.42.

³⁹ *Ibid.*, str. 416, 417, 419.; *Ibid.*, str. 42, 43, 44.

⁴⁰ René Descartes, *Razprava o metodi*, prev. S. Jerele, Ljubljana, Založba ZRC, 2007, str. 81.; AT vii, str. 55.

⁴¹ Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, str. 53.; AT vii, str. 37.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, str. 19–21.; *Ibid.*, str. 8.

Beseda ideja je dvoumna, saj jo lahko razumemo »materialno« ali »predmetno«. Ideja, gledana materialno, je operacijo uma, predmetno pa »stvar predstavljena s pomočjo [...] operacije.« Opredelitev slednjih najdemo v 32. razdelku prvega dela *Principov*, naslovljenim »V nas sta samo dva modusa mišljenja: zaznavanje uma [*perceptionem scilicet intellectus*] in operacije volje«. ⁴⁴ Gre torej za »zaznave« ali »moduse zaznavanja«, med katere spadajo: »Čutiti, predstavljati si in čisto umevati.«⁴⁵

Ideje kot operacije uma so torej »modusi zaznavanja.«⁴⁶ Isto opredelitev ideje kot modusa mišljenja najdemo v *Tretji meditaciji*. V kontekstu iskanja sredstev, s katerimi bo dokazal božji obstoj, ugotovi, da med idejami, kolikor so »zgolj neki modusi mišljenja [...] ne vid[i] nikakršne neenakosti in o vseh se zdi, da izhajajo iz [njega] na enak način.«⁴⁷ Kot modusi, operacije in zaznave so si ideje enake. Razliko med njimi umesti v aspekt, ki smo mu že bili priča v *Predgovoru*.

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.⁴⁸

⁴⁴ René Descartes, »Principi filozofije. Prvi del.«, str. 58.; AT viii a. 17. (Prevod spremenjen.)

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Termin »zaznava« v 17. stoletju nima današnjega ozkega pomena čutne zaznave, temveč vključuje tako umevanja kot čutno zaznavo. Slovenski prevodi *perceptio* zato ponavadi prevajajo z »dojemanje« ali »dojem«, saj ima ta načeloma širši pomen od »zaznave«. Če stvar tako naredijo jasnejšo sodobnemu bralcu, s tem po drugi strani zakrijejo večji pomenski razpon besednih oblik izpeljanih iz *percipio* v novoveških besedilih ter s tem onemogočijo razumevanje kontroverz, ki so v določeni meri temeljile ravno na njem. Kontroverza med Arnauld in Malebranchem je v osnovi zvedljiva na vprašanje ali so ideje *perceptions essentialement representatifs* ali določeni platonski arhetipi v Bogu, ki so našim *perceptions* neposredno prisotne. Oba izmed njiju trdita, da sta v svojih teorijah zvesta Descartesu. Arnauld, Locke in Reed Malebranchu očitajo, da ima slabo teorijo »čutne zaznave«, medtem ko napadeni v bistvu govori o popolnoma drugi stvari, namreč o »umni zaznavi.« Osnova takšnih nerazumevanj je ravno takratni širši pomen termina *percipio*. Če ga prevajamo z »dojemam« in »zaznavam« prihranimo za čutno zaznavo, inteligibilnost velikega dela novoveških debat o naravi idej izgine.

⁴⁷ Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, str. 57.; AT vii, str. 40.

⁴⁸ *Ibid.*

Ker ideje predstavljajo (*representat*) oziroma kažejo (*exhibent*) stvari, so »nekakšne podobe reči[.]«⁴⁹ To počnejo, ker imajo »predmetno realnost« (*realitas objectiva*), ki jim omogoča intencionalnost. Ker je predmetna realnost klasični sholastični termin za označevanje mišljene reči, lahko pričakujemo, da bo sovpadla z drugim sholastičnim terminom, formalno realnostjo, ki označuje dejanski obstoj stvari. Na tega naletimo takoj v naslednjem odstavku, ko Descartes za določene stvari zapiše, da njihova realnost ni le predmetna, temveč »dejanska ali formalna.«⁵⁰ Kakšne realnosti torej poseduje ideja? Iz trditve, da je »nara-va ideje same [...] taka, da iz sebe ne terja nobene druge formalne realnosti razen tiste, ki si jo sposoja od mojega mišljenja, katerega modus je«⁵¹ je razvidno, da mora ideja kot modus in torej neka dejanska stvar posedovati obe vrsti realnosti in ne zgolj predmetne. Kot modusi misleče substance ideje tako posedujejo tako predmetno kot formalno realnost.⁵² Terminološka diada, uvedena v *Tretji meditaciji*, se pokrije z dvojico iz *Predgovora*. Če idejo razumemo kot modus ali operacijo uma, jo razumemo materialno ali na način formalne realnosti. Če jo razumemo predmetno, jo razumemo kot »stvar predstavljeno s pomočjo [...] operacije [uma]«⁵³ ali kot da nekaj kaže (*exibeo*) ali predstavlja (*rapraesento*).⁵⁴

Tretjo opredelitev iste distinkcije najdemo v Arnauldju namenjenih *Četrth odgovorih*.

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 obravnavamo materialno, vendar v tem primeru ne bi na nikakršen način zadevale resničnosti ali lažnosti predmetov.⁵⁵

⁴⁹ *Ibid.*, str. 53.; *Ibid.*, str. 37.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Taka je na primer teza, ki jo najdemo v: Stephen Wagner, »Descartes on the Power of 'Ideas'«, *History of Philosophy Quarterly*, 13 (3/1996), str. 287–297. Predmetno realnost namesto z obstojem predmeta v umu na način reprezentacije, izenači z močjo, ki jo ima ideja na soglašanje volje. A Descartes več očitno piše, da imajo ideje formalno realnost, predmetno realnost pa očitno izenači z reprezentacijo.

⁵³ Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, str. 21; AT vii., str. 8.

⁵⁴ *Ibid.*, str. 57.; *Ibid.*, str. 40.

⁵⁵ *Ibid.*, str. 213.; *Ibid.*, str. 232.

V drugem sholastičnem terminološkem paru je ponovno na delu ista distinkcija. Sholastična filozofija je stvari razumela kot sestavljene iz nedefinirane materije in forme, ki jim podeli specifično naravo. Operacije so torej materialno gledano nedefinirane, saj med njimi kot modusi ne vidimo nobene razlike, medtem ko razliko opazimo, če jih motrimo z vidika njihove forme.

Vsa tri mesta, sicer v skladu z različno terminologijo, vključujejo pojma formalne in predmetne realnosti.⁵⁶ Slednja v vseh treh omogoča intencionalen značaj idej. Kaj torej pomeni, da nam kažejo stvari, da jih predstavljajo, ali da so njihove podobe? Izraz nedvomno spominja na besednjak, ki smo mu bili priča v empiristični teoriji spoznanja. 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. 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.«⁵⁷ Prav tako »nimamo nobene podobe oziroma ideje Boga, ki bi ustrezala častitemu božjemu imenu[.]«⁵⁸ Ker telesne reči niso upodobljive, so domnevne ideje netelesnih reči zreducirane na »imena«.

Descartes odgovori, da Hobbes z idejo razume »le podobe materialnih stvari, naslikane v telesni fantaziji; ob tej predpostavki mu ni težko dokazati, da sploh ne more biti nobene ideje, lastne angelu ali Bogu.«⁵⁹ Sam nasprotno z besedo ideja označuje

[...] vse kar duh zaznava neposredno [*eo quod immediate a mente percipitur*]; ker tedaj, ko hočem ali se bojim, obenem zaznavam, 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 zaznav božjega duha [*formas perception mentis divinae*], čeprav v Bogu ne prepoznavamo nobene fantazije.⁶⁰

⁵⁶ Da pari niso istovetni nasprotno trdi Kurt Smith. Cf. Kurt Smith, »Rationalism and Representation«, v: Alan Nelson (ur.), *A Companion to Rationalism*, Oxford, Blackwell, 2005, str. 206–223.

⁵⁷ Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, str. 177.; AT vii, str. 179.

⁵⁸ *Ibid.*, str. 177.; *Ibid.*, str. 180.

⁵⁹ *Ibid.*, str. 178.; *Ibid.*, str. 181.

⁶⁰ *Ibid.*

Descartesov odgovor poda drugačno definicijo ideje. Ideje niso več le misli z intencionalno naravo, temveč vse operacije mišljenja, ki kot take vsebujejo neko zavedanje. Obenem se postavi v razmerje do obeh predhodnih opredelitev ideje, telesne in platonistične. Materialistični teoriji idej kot možganskih slik se odreče na način zatrditve svoje sorodnosti s platonistično tradicijo. Kot pokaže Nicholas Jolley, Descartes ni preprosto prevzel starejše terminologije in ji dal nov smisel. Termin, tradicionalno povezan s platonistično tradicijo form božje zaznave, je vzel ravno zato, ker je želel poudariti, da gre pri idejah za mišljenje brez »fantazem«. ⁶¹ Ideje še vedno predstavljajo in so zato nekakšne podobe reči, vendar ne predstavljajo kot slike. Če bi naredili seznam Descartesovih idej, bi videli, da gre večinoma za abstraktne koncepte in ne za slike: matematične like in podobno.

Vez med Descartesom in avguštinsko-platonistično tradicijo je torej tesna. Vsaj za enega izmed njegovih naslednikov lahko rečemo, da je to pot ubral v celoti. Malebranche je neposredne predmete zaznave namreč postavil v Boga in oblikoval teorijo videnja vseh stvari v Bogu, ki je postala glavna tarča Arnauldove kritike. Descartes ne gre tako daleč. ⁶² Platonistična interpretacija narave Descartesovih idej je nedvomno napačna, saj so slednje od začetka umeščene med misli. Celoten prvi dokaz božjega bivanja temelji na tem, da se v *cogitu* nahaja ideja s predmetno realnostjo, ki presega stopnjo njegove formalne realnosti. Za predmetno realnost zapiše: »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«. ⁶³ Edini um, ki je dostopen v *Tretji meditaciji*, še več, edina gotovo dostopna stvar, je um končne misleče substance. Predmetna realnost ideje se tako nič manj gotovo kot njen formalni dvojnik, kot določen modus, nahaja v končni misleči substanci. Platonistična interpretacija Descartesa, ki bi trdila, da iz njega izhaja neposredno in ne na način določene notranje kritike, je nevzdržna. Med mislečo substancjo in obema oblikama ideje je torej modalna distinkcija. Celoten

34

⁶¹ Jolley, *The Light of The Soul*, str. 12.

⁶² Jolley trdi, da je možno, da je Descartes ideje občasno razumel kot abstraktna platonska bistva. Tega sicer ne podkrepi z ničemer drugim kot z možnostjo, da je takšno razumevanje Descartesovih idej v članku »The Theory of Ideas« kot morda možno podal Vere Chappell, *op. cit.*, str. 18–19. Slednji takšno teorijo zavrne v že omenjenem v Chappell, »Descartes's ontology«, str. 123–237.

⁶³ Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, str. 57.; AT vii, str. 41.

problem se torej zvede na vprašanje odnosa, ki ga imata znotraj uma med seboj predmetna in formalna realnost ideje.

Predmetna realnost kot predmet zaznave; predmetna realnost kot struktura zaznave

Zdi se, da trije odlomki implicirajo vsaj dve različni teoriji zaznave (vzete v širokem kartezijskem smislu, ki vključuje tako umno kot čutno zaznavo) in s tem podajajo dva različna odgovora na vprašanje narave idej.

Poglejmo najprej mesto iz *Predgovora*. Descartes piše, da je v besedi ideja dvoumnost, saj enkrat označuje operacijo uma, drugač stvar, ki jo slednja predstavlja.⁶⁴ Kot operacija uma je ideja modus mišljenja, kot zaznava zaznava nečesa ali reprezentacija. Katero teorijo bomo našli v Descartesu, je odvisno od tega, kaj opredelimo kot predstavljeno stvar. Vidimo, da Descartes tudi »stvar, predstavljen[o] s pomočjo [...] operacije«⁶⁵ imenuje ideja. Mar »dvoumnost v besedi ideja«⁶⁶ torej pomeni, da imamo dve ideji? Idejo kot operacijo in idejo kot predmet, predstavljen s pomočjo operacije? Kakšen je torej razloček med njima? Realni odpade, saj mesto ideje ni niti Bog niti telo. Preostaneta miselni in modalni razloček.

Moram priznati, da sam še nisem videl interpretacije, ki bi zatrdila, da gre dejansko za dva modusa. Če neka stvar v kartezijski ontologiji obstaja, pač ne more imeti zgolj predmetne realnosti, temveč tudi formalno. Navsezadnje je formalna realnost opredeljena kot »dejanska«⁶⁷ realnost. Kar nam torej preostane je, da do potankosti določimo miselni razloček med njima.⁶⁸

Velik del interpretov se je od Malebrancha dalje odločil, da predstavljena stvar ni dejanski predmet, temveč ideja opredeljena kot »notranji predmet«, na katerega je naperjena naša zaznava. Stvari, katerih ideje so, namreč pogosto ne ob-

⁶⁴ *Ibid.*, str. 19–20.; *Ibid.*, str. 8.

⁶⁵ *Ibid.*, str. 20.; *Ibid.*, str. 8.

⁶⁶ *Ibid.*, str. 19.; *Ibid.*, str. 8.

⁶⁷ *Ibid.*, str. 57.; *Ibid.*, str. 41.

⁶⁸ V podajanju modelov se v veliki meri nanašam na ločnico med predmetno in vsebinsko teorijo intencionalnosti, ki jo v knjigi o Arnauld, poda Nadler. Cf. Steven Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, str. 143–147.

stajajo ali pa so vsaj drugačne, kot si jih zamišljamo. Potreben naj bi bil torej nek abstraktni objekt-representacija, ki bi stal na njihovem mestu in tako omogočal eksistenčne ter lastnostne iluzije.⁶⁹ Za razliko od zunanjega predmeta, ki morda ne obstaja, mu lahko rečemo »notranji predmet.« Govor o dvumnosti naj bi to interpretacijo potrdil.⁷⁰ Mar ni tako, da predmetu, ki ga operacija predstavlja, Descartes prav tako reče ideja? 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, zapiše: »Da so se mojemu duhu predočale ideje ali misli o takih stvareh.«⁷¹

Za takšno interpretacijo je nazadnje ključna definicija ideje, ki jo Descartes zoperstavi Hobbesovem enačenju idej in telesnih podob. Piše, da z idejo razume vse, kar »duh zaznava neposredno.«⁷² To bi nas lahko napeljalo na misel, da kot predmete neposredno zaznavam ideje, opredeljene kot predmetne realnosti, in prek zaznave njih posredno zaznavam stvari, ki jih predstavljajo. Če je predmetna realnost ideje neločljiva od njene formalne realnosti, je neločljiva zato, ker ima vsaka zaznava zaznano, katerega mesto tako zasede nek notranji predmet. Takšna teorija zaznave je bila običajno poimenovana »reprezentalizem« ali »posredni realizem.«⁷³ Neposredno zaznamo notranji predmet-idejo, ki je kot njen predmet neločljiva od naše zaznave, ta pa nas na posreden način vodi do zunanjega predmeta. Ideja je v skladu s takšno teorijo opredeljena kot kompleks, ki kot svoja nerazdružljiva dela vsebuje zaznavo ter predmetno realnost kot predmet zaznave.

Težava je tem, da prav tako naletimo na številne odlomke, ki ponujajo drugačno interpretacijo. Ko Descartes ideje opredeli kot misli z intencionalno zasnovo, nadaljuje, »če si na primer mislim človeka, himero, nebo, angela ali Boga.«⁷⁴ Na vseh teh mestih se zdi, da Descartes uporablja drugačno terminologijo. »Misлити si« je namreč isto kot izvesti neko operacijo. Stvar, ki jo ideja v njenem opera-

36

⁶⁹ Nicolas Malebranche, *Oeuvres complètes VI.-VII.*, Pariz, J. Vrin, 1978, str. 78. Chappel, »The Theory of Ideas«, str. 185. Danto, »The Representational Character of Ideas«, str. 289.

⁷⁰ Tezo najdemo v piscih navedenih v 7. in 8. opombi.

⁷¹ Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, str. 51.; AT vii, str. 35.

⁷² *Ibid.*, str. 178.; *Ibid.*

⁷³ Cf. Denis Moreau, »Introduction«, v Antoine Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, Pariz, J. Vrin, 2011, str. 30–36.

⁷⁴ Descartes, *Meditacije z Ugovori ter odgovori*, str. 53.; AT vii, 37.

tivnem smislu predstavlja, torej ni nova ideja, ampak stvar sama: Človek, himera, nebo, angel, Bog. Mislim na Boga, človeka, himero, nebo, angela. Shemo po kateri je ideja neposredno naperjena na sam predmet in ne na novo idejo, prav tako najdemo na ključnem mestu uvedbe dvojice predmetne in formalne realnosti. Tam piše, da imajo ideje predmetno realnost, »[k]olikor [...] predstavlja [*repraesentat*] ena ideja eno stvar in druga drugo stvar«⁷⁵ Ideje kažejo [*exhibet*] stvari in ne drugih idej. Ideje »vsebujejo [*in se continent*] [...] predmetno realnost«⁷⁶ in nekatere izmed njih imajo »v sebi [*in se habet*] zares več predmetne realnosti«⁷⁷ kot druge. Če bi res lahko rekli, da ima ena predmetna realnost 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.

Odnos med idejo kot operacijo in idejo kot predmetno realnostjo, impliciran v komentiranem mestu, tako ni zunanji odnos med operacijo in njenim predmetom, temveč notranji. Formalna realnost operacije predmetne realnosti nima kot lastnine ali predmeta, kot nekaj, kar lahko pograbiš in ti je na nek način vedno vnanje. Predmetna realnost ji je notranja. Predmetno realnost vsebujejo same ideje, opredeljene materialno ali na način njihove formalne realnosti. Kot operacije igrajo vlogo nosilca od njih neločljive predmetne realnosti. Po tem modelu dvoumnost besede ideja iz *Predgovora* ne pomeni drugega kot to, da lahko eno in isto entiteto gledamo z dveh zornih kotov in jo zato obravnavamo drugače.⁷⁸ Tej teoriji zaznave, ki implicira idejo kot eno samo entiteto in ne kot kompleks dveh neločljivih delov, se rahlo neposrečeno reče »neposredni realizem«. Ni namreč v nasprotju s tezo, da obstajajo reprezentacije. Gre le za to, da to opravljajo že ideje kot operacije in ne šele ideje kot njihovi notranji predmeti ali kot trdi Arnauld, »da je vsakomur, ki se obrne k temu [*fair réflexion sur ce*], kar se dogaja v njegovem duhu, jasno, da so vse naše zaznave [*perceptions*] nujno reprezentirajoče modalnosti [*modalités essentiellement représentatives*].«⁷⁹

⁷⁵ *Ibid.*, str. 57.; *Ibid.*, str. 40.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ To najbolj neposredno zatrdi Monte Cook, v: Cook, »The Alleged 'Ambiguity' of Idea in Descartes' philosophy«, str. 87–94. Teza je sicer stalnica vseh piscev podanih v 9. opombi.

⁷⁹ Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, Pariz, J. Vrin, 2011, str. 68.

Ideje bi bile torej po drugem modelu neke operacije ali dejanja, ki bi imele same po sebi lastnost reprezentiranja stvarnosti, bile bi dejavnosti reprezentiranja. In ker te operacije v prvem delu *Principov* Descartes poimenuje zaznave, lahko rečemo, da so zaznave inherentno reprezentirajoče. Kot smo že namignili, je to teorija, ki jo bo v svoji kritiki Malebrancheve platonistične teorije idej ves čas zagovarjal Arnauld: »Kot je torej jasno, da mislim, je prav tako jasno, da mislim na nekaj, tj. da spoznavam, da zaznavam neko reč. Kajti mišljenje je bistveno to.«⁸⁰ Vsaka zaznava je zaznava neke stvari. Ničesar zaznavati je ne zaznavati. Torej vsaka zaznava v sebi bistveno vsebuje predmetno realnost, ki jo dela to, kar je. Preostanek članka bo zato v grobem prikazal, kakšna je Arnauldova interpretacija in na koncu preizkusil, če jo lahko uskladimo z Descartesovim besedilom, predvsem s tistimi mesti, ki kažejo na to, da je ideja določen neposredni predmet.

Arnauldova teorija ideje kot dejanja v *Des vraies et des fausses idées*

Poglejmo si torej besedilo, s katerim začne svoj napad na Malebranchevo teorijo idej, *O resničnih in lažnih idejah* iz leta 1683. V petem poglavju knjige Arnauld svoje misli uredi v sklop definicij, postulatov in aksiomov. Navedimo prve tri.

1. Z besedami duša ali duh imenujem substanco, ki misli.
2. Misлити, spoznati, zaznati [*apercevoir*] so ista reč.
3. Kot isto stvar razumem tudi *idejo* predmeta in zaznavo predmeta. Puščam ob strani, če obstajajo druge reči, ki bi jih lahko imenovali ideje. Gotovo je vendar, da obstajajo *ideje*, vzete v tem smislu, ter da so te ideje bodisi atributi, bodisi modifikacije naše duše.⁸¹

38

Ker sta mišljenje in zaznavanje določena kot ista stvar, je misleča substanca bistveno zaznavajoča substanca. Zaznani pa so realni predmeti in ne notranje ideje, saj v drugi definiciji zaznavo predmeta in njegovo idejo jasno identificira. Njen status je poleg tega določen kot modus ali atribut. Da ideja kot zaznava popolnoma zadošča, nakazuje s sredino tretje definicije, ko piše »puščam ob strani, če obstajajo druge reči, ki bi jih lahko imenovali ideje.«⁸² S tem so mišlje-

⁸⁰ *Ibid.*, str. 52.

⁸¹ *Ibid.*, str. 67.

⁸² *Ibid.*

ni tako notranji objekti kot v Boga postavljeni *eidosi*. Torej je nemogoče, da bi govorili o dveh stvareh, o ideji kot zaznavi ali operaciji uma ter ideji kot pograbljenem notranjem predmetu zaznave. Četrta in peta definicija podata dodatno potrditev teze.

4. Pravim, da je določen predmet našemu duhu prisoten [*présent à notre esprit*], ko ga naš duh zazna in spozna. Prav tako puščam ob strani, če obstaja kakšna drugačna, spoznanju predhodna prisotnost predmeta, ki bi bila nujna za to, da da bi bil predmet v stanju, ki bi ga naredil spoznavnega.
5. Pravim, da je neka reč *predmetno* v mojem duhu, ko jo umem. Ko umem sonce, kvadrat in zvok, so sonce in kvadrat in ta zvok predmetno v umu, pa naj obstajajo zunaj njega ali ne.⁸³

Četrta in peta definicija isto stvar izrazita z različno terminologijo. V četrti definiciji trdi, da je »predmet našemu duhu prisoten [*présent à notre esprit*], ko ga naš duh zazna in spozna.«⁸⁴ V peti zapiše, da je »neka reč *predmetno* v mojem duhu, ko jo umem.«⁸⁵ Doda, da je ta reč lahko »predmetno v umu, pa naj obstaj[a] zunaj njega ali ne.«⁸⁶ Videli smo, da je spoznanje predmeta, ali njegova predmetna prisotnost v duhu v celoti utemeljena v izvedbi dejanja mišljenja. Preden operacijo izvedemo (preden mislimo na nek predmet, preden ga zaznamo), predmet zaznave v umu ne obstaja predmetno, ni prisoten zanj. To ne pomeni, da je predmet zaznan le, če kot formalna realnost obstaja zunaj nas. Zaznavo bo torej moral omogočati določen notranji moment dejanja, ki ni njegov notranji predmet.

Po pričujočem lahko sklepamo, da je med idejo in zaznavo nazadnje zgolj besedni razložek. To zelo jasno pokaže s šesto definicijo. Piše:

Rekel sem, da sem za isto stvar vzel *zaznavo* in *idejo*. Potrebno pa je pripomniti, da ima ta stvar, čeprav je le ena [*quoi qu'unique*], dva odnosa: Enega do duše, ki jo modificira, drugega do zaznane reči, kolikor je ta predmetno v umu; ter da beseda *zaznava* neposredneje označuje prvi odnos in *ideja* zadnjega.⁸⁷

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, str. 68.

Piše, da je na to potrebno opozoriti, da se izognemo napačnim teorijam, ki ne razumejo, »da ne gre za dve različni entiteti, temveč za eno samo modifikacijo duše, ki po nujnosti [*qui enferme essentiellement*] vsebuje dva odnosa.«⁸⁸ Ideja kot operacija in predmetna realnost ideje sta ena sama stvar in ne dva dela iste stvari. Ko jo poimenujemo zaznava, jo obravnavamo kot modifikacijo duha, ko ji rečemo ideja, jo postavimo v odnos do predstavljene stvari, ki morda tudi ne obstaja: »Ne morem namreč imeti zaznave, ki ne bi bila istočasno [*tout ensemble*] zaznava mojega zaznavajočega duha in zaznava neke reči kot zaznane. Prav tako nič ne more biti predmetno v našem duhu (čemur pravim *Ideja*), da moj duh tega nebi zaznal.«⁸⁹

Dvoumnost o kateri govori Descartes v *Predgovoru* je v skladu z Arnauldovo interpretacijo, torej zgolj posledica dveh različnih pogledov na isto entiteto. Zaznava označuje idejo kot modus, operacijo duha. Ideja reprezentirani predmet sam, kolikor je predmetno prisoten v tej isti operaciji. Gre torej za eno in isto stvar, eno in isto modifikacija našega duha, ki po nujnosti lastne narave stoji v dveh odnosih. Kot modus duhovne substance, je zaznava v odnosu do duhu kot njegova operacija, dejanje ali lastnost. Te besede bolje opišejo njegov ontološki status modusa kot ideja. Obenem pa je to isto dejanje kot zaznava nečesa bistveno predstavljajoče, je v neposrednem odnosu do predstavljenega predmeta, kolikor je na predmeten način v njej. In beseda ideja bolje kot vse druge označi odnos reprezentacije.

Takšna teorija tako odpravi vsako potrebo po ideji kot notranjemu predmetu, istočasno ločenim od operacije uma in od zunanjega predmeta. Vprašanje po tem, ali zunanji predmet res biva, je druge vrste. V tem primeru govorimo o kavzalnih vprašanjih, na primer o fizioloških razlogih, ki botrujejo nastopu neke zaznave, ko zunanji predmet, ki je predmet zaznave, ne obstaja. A to niso vprašanja problema reprezentacije, niti ne vprašanja narave idej, temveč vprašanja vzrokov njihove manifestacije in njihove morebitne zmotnosti. Gre za problem izvora idej.

40

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

Ideja kot reprezentirajoče dejanje in kot neposredni predmet zaznave

Vprašanje pa je, če je takšno razumevanje ideje mogoče uskladiti z Descartesom, predvsem z mesti iz *Predgovora* in odgovora Hobbesu. Tudi v teh je vsaka zaznava kot operacija duha naperjena na neko stvar. Razlika je, da vsaj na prvi pogled ta mesta tezo o intencionalno nujno polni zaznavi razumejo v smislu realno obstoječega abstraktnega predmeta, na katerega je zaznava naperjena. Ta predmet je prisoten pred samo zaznavo kot operacijo. Točno o taki vrsti predmeta namreč govori Arnauld, ko v *Četrty definiciji* piše: »Prav tako puščam ob strani, če obstaja kakšna drugačna, spoznanju predhodna prisotnost predmeta, ki bi bila nujna za to, da da bi bil predmet v stanju, ki bi ga naredil spoznavnega.«⁹⁰

Ta predmet zaznave je ideja kot predstavljena stvar, ideja kot od operacije uma ločena predmetna realnost. Vem, da sem prej rekel, da Arnauld napada Malebranchevo teorijo predmetnih realnosti v Bogu in ne od zaznave ločeno predmetno realnost, ki je prisotna v samem končnem umu, a model razlike med eno in drugo komponento ideje lahko brez težave internaliziramo. Vprašanje se zato spremeni: Ne sprašujemo se več o tem, če se predmetna realnost kot od zaznave ločena stvar nahaja v Bogu ali v duhu, temveč ali je od zaznave ločena. Pravilnost Arnauldovega razumevanja Descartesove teorije lahko pokažemo v treh korakih.

Najprej se spomnimo omenjenih treh razločkov: Realnega, modalnega in razumskega. V Descartesovem delu ni nobenega mesta, kjer bi se poslužil katerekakoli izmed omenjenih pojmov, da bi opredelil razliko med idejo kot operacijo in idejo kot predmetom zaznave. Od tod bi lahko sklepali, da gre za en sam nedeljiv predmet. A potreben je pozitiven dokaz in ne dokaz na način odsotnosti.

Del rešitve v drugem koraku najdemo v odgovorih na *Prve ugovore*. Caterus Descartesa povpraša po tem, kaj je ideja, oziroma kakšen je status predmetne realnosti? Descartes odgovori, da je »ideja sonca ta mišljena stvar, kolikor je predmetno v umu.«⁹¹ ali »ideja sonca [je] pravzaprav sámo sonce, ki obstaja v umu

⁹⁰ *Ibid.*, str. 67.

⁹¹ Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, str. 128. AT vii, str. 102–103.

– ne sicer formalno, kakor na nebu, ampak predmetno, torej na tisti način, kot so predmeti običajno v umu.«⁹²

Predmetna realnost ali ideja sonca torej ni neka nova ideja, prav tako ni sonce kot obstaja zunaj nas v formalnem pomenu besede. Kljub temu je isto sonce, sonce samo, ki obstaja zunaj, le kolikor je »predmetno v umu«. Spomnimo se, da je na tretjem mestu, ko je odgovarjal na Arnauldove očitke o materialni lažnosti, Descartes govoril, da so ideje nekakšne forme, ker nimajo materije. Isti logiki smo priča v odgovorih Caterusu. Sonce je predmetno v umu kot forma sonca, tj. brez njegove materije. To pomeni, da predmet operacije ni ideja, ki bi na način reprezentiranja v drugem koraku napeljevala na predmete zunaj nas, temveč je v sami zaznavi, v samem aktu spoznanja, ta zunanji predmet sam prisoten »predmetno«, tj. v obliki reprezentacije, kot mišljeno. *Misliti* na sonce. Imeti idejo sonca. Zaznati sonce. Ti stavki imajo en sam pomen: Sonce je reprezentirano. Kljub temu bi verjetno še lahko rekli, da Descartes zopet govori o ideji kot ločeni od zaznave. Kot soncu, ki je v umu na način predmeta, ki ga zaznava kot ločena dejavnost pograbi.

Takšno interpretacijo lahko dokončno odpravimo, če pokažemo na to, kaj Descartes dejansko misli z neposredno zaznavo, ki je predstavljala največjo oviro interpretaciji Descartesove teorije idej kot enotnih reprezentacijskih modalnosti. Začetne elemente rešitve najdemo v drugem dokazu božjega bivanja, prav tako v *Tretji meditaciji*. Eden ključnih argumentov za to, da ni sam avtor lastnega bivanja, je, da bi se kot misleča stvar gotovo zavedal moči, s katero bi se vsak trenutek znova ustvaril. Ker se te sile ne zavedamo, ne obstaja, kar pomeni, da nismo sami avtor lastnega bivanja.

42

Za nas ni pomemben sam dokaz, temveč ena izmed njegovih premis, ki lastnost »zavedanja« opredeljuje kot bistven del vseh procesov misleče substance. V spisu *Argumenti, ki dokazujejo obstoj Boga in različnost duše od telesa, urejeni po geometrijski metodi* zasledimo Descartesovo definicijo misli in ideje.

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 volje, uma, predstavljanja in čutov. Besedo *neposredno* [*immediate*] pa sem dodal, da bi iz-

⁹² *Ibid.*

ključil vse, kar iz njih šele izhaja; tako hoteno gibanje za počelo sicer ima misel, vendar samo ni misel.⁹³

Vsaka misel, vsako delovanje duha, je torej, ne glede na svojo vsebino, ne glede na to ali gre za umevanje, hotenje, čutenje, afirmacijo,... kot operacija skratka, obenem predmet zavedanja. Kaj je po drugi strani ideja?

Z besedo *ideja* razumem tisto formo sleherne misli, po katere neposredni zaznavi 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.⁹⁴

V drugi definiciji je tisto, kar omogoča, da se zavedamo sleherne misli, označeno kot »neposredna zaznava forme«. Ker se vsake misli po definiciji misli neposredno zavedam in ker je to pogojeno z obstojem forme, ki ji Descartes pravi tudi ideja, lahko rečemo, da je vsaka misel na nek način ideja. Kaj pa je ta forma? Mar gre za predmetno ali formalno realnost. Prvi odgovor bi verjetno bil formalna realnost ideje. Sploh glede na to, da je tretja definicija posvečena predmetni realnosti »kot bitnost[i] stvari, ki jo ideja predstavlja, kolikor je v ideji.«⁹⁵

Lahko rečem, da le pod enim pogojem. Da sta predmetna in formalna realnost ideje ena in ista bitnost, gledana z dveh zornih kotov. Descartes namreč poudarja, da zaznava te forme omogoča razumevanje tistega, »kar označujejo besede[,],« tj. nek specifičen pomen, ki je različen od drugih besed. Torej govorimo o različnih idejah. Svojih idej se ne zavedamo le kot operacij izpraznjenih pomena, ampak kot misli nečesa. Zavedamo se, da na primer mislimo na kvadrat. Tisto, kar idejam da pomen in jih individualizira pa je predmetna realnost. Forma zaradi katere se ovem misli, ki je operacija duha, je torej lahko le predmetna realnost ideje. Poudariti je potrebno tudi, da drugje, tj. v *Četrlih odgovorih*, De-

⁹³ *Ibid.*, str. 164.; *Ibid.*, str. 160.

⁹⁴ *Ibid.*; *Ibid.*, str. 160–161.

⁹⁵ *Ibid.*; *Ibid.*, str. 161.

scartes tisto, kar je v *Tretji meditaciji* označeno kot predmetna realnost, označi z besedami: Ideje gledano formalno.

Ampak zakaj potem Descartes doda tretjo definicijo, zakaj govori o predmetni realnosti, če bi njen pomen izčrpala definicija ideje? Mislim, da je edina rešitev ta, da Descartes tako kot Arnauld prej idejo kot eno in isto stvar definira z dveh zornih kotov, najprej kot modus mišljenja, drugič kot reprezentacijo neke stvari: »Ne morem namreč imeti zaznave, ki ne bi bila istočasno [*tout ensemble*] zaznava mojega zaznavajočega duha in zaznava neke reči kot zaznane. Prav tako nič ne more biti predmetno v našem duhu (čemur pravim *Ideja*), da moj duh tega nebi zaznal.«⁹⁶ Identično tezo najdemo v Descartesovem pismu Mersennu julija 1641: »Nemogoče je, da bi kadarkoli na karkoli mislili, ne da bi imeli obenem idejo duše kot zmožne misliti o vsem, o čemer mislimo.«⁹⁷

Oba odnosa, tako zaznava kot zavedanje, sta nazadnje kvalificirana z besedo »neposredno«: Po neposredni zaznavi forme, se neposredno ovem misli. Če se neposredno ovem misli, zato ker neposredno zaznavam njeno formo, forma ne sme biti ločena od misli same, ne sme biti druga entiteta, saj v tem primeru nastopi odnos posrednosti: Misli se posredno ovem, ker neposredno zaznavam njeno formo. Edini način, da oba člena ohranita neposrednost, je to, da gre pri njiju za eno in isto stvar in ne za razmerje med operacijo in predmetom. Druga definicija tako pokaže, da Descartes kot prvo dejansko ni potegnil ločnice med idejo v smislu formalne realnosti in v smislu predmetne realnosti ter, kot drugo, da je neposredno zaznavo idej razumel kot zavest, ki sovpadе z izvedbo vsake naše reprezentacije. Ko mislim na Boga, skratka vem, da mislim na Boga.

44

Ko Arnauld komentira trditev, da so naši neposredni predmeti misli ideje in ne reči, trdi, da gre le zato, da je vsaka »misel po nujnosti obrnjena nase [*est essentiellement réfléchiante sur elle-même*].«⁹⁸ Ta samonanašalen odnos imenuje »virtualna refleksija« (*réflexion virtuelle*), in zapiše »karkoli vem, vem, da vem, z določeno virtualno refleksijo, ki spremlja vse moje misli.«⁹⁹ Edine ideje ali neposredni predmeti našega zavedanja so torej naše zaznave, »saj misel pozna samo

⁹⁶ Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, str. 68.

⁹⁷ AT iii, str. 394.; CSMK, str. 186.

⁹⁸ Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, str. 73.

⁹⁹ *Ibid.*, str. 53.

sebe in ker ne mislim na nič *cujus, non conscius sim* [česar se ne zavedam].«¹⁰⁰ Virtualno refleksijo loči od »eksplicitne refleksije« (*réflexion expresse*)¹⁰¹, prek »katere našo zaznavo preučujemo prek druge zaznave.« Ta druga oblika, kjer dejansko govorimo o ideji ideje, je značilna predvsem za znanosti.

Pisci *Šestih ugovorov* so Descartesu oporekali, da sam v resnici ne more vedeti, da obstaja, kolikor misli, saj sam nima predhodne vednosti o tem, kaj je mišljenje. Descartesov odgovor vsebuje isto ločnico, ki jo najdemo v Arnauldovi interpretaciji. Piše, da za gotovost lastnega obstoja 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.« Za to, da bo vedel, da obstaja, zadošča, 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 [...] – vendarle ne moremo ne imeti.«¹⁰² Notranje spoznanje lastnega mišljenja, ki predhaja refleksijskemu, znanstvenemu spoznanju, je lahko le nujna zaobrnjenost misli same nase, ki ji Arnauld reče »virtualna refleksija«, ki idejo postavlja v položaj neposrednega predmeta naše zaznave.¹⁰³

Zaključek

Vere Chappelle je v članku »The Theory of Ideas« iz leta 1986 o odnosu med formalno realnostjo ideje kot aktivnostjo duha in predmetno realnostjo kot predstavljenim predmetom zapisal, da se »druga od druge razlikujeta le, če uporabimo Descartesov lasten termin, z miselnim razločkom.«¹⁰⁴ Glede tega, da ni ideje v smislu operacije, ne da bi se ta nanašala na določen predstavljen predmet, kot tudi ni ideje v smislu predstavljenega predmeta, ne da bi bil ta spojena z določeno operacijo (razen v primeru redkih izjem), velja konsenz. Med idejo kot

¹⁰⁰ *Ibid.*, str. 75.

¹⁰¹ Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, str. 73.

¹⁰² Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, str. 328.; AT vii, str. 422.

¹⁰³ V interpretaciji Descartesove zelo rudimentarne teorije zavesti kot ključne lastnosti vseh misli, sem si pomagal predvsem z Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, str. 107–122. in Cf. Robert McRae, »Descartes' Definition of Thought«, v: R. J. Butler (ur.), *Cartesian Studies*, Oxford, Oxford University Press, 1972, str. 32–54.

¹⁰⁴ Chappelle, »The Theory of Ideas«, str. 179.

operacijo in idejo kot predstavljenem predmetom ni realnega razločka, saj Descartesova ideja ni niti platonška forma v božjem logosu, niti možganska slika.

Ideja v enem smislu in ideja v drugem sta kot dva modusa, tako tesno speta skupaj, da si je nemogoče zamisliti enega izmed njiju, ne da bi obenem pomislili na drugega. Prevladujoča interpretacija Descartesove teorije narave idej, ki vsekakor ne izvira iz Chappellovega besedila, a se pogosto zadovolji z njegovo navedbo, miselni razloček med enim in drugim aspektom ideje razume kot razliko med zaznavo in njenim abstraktnim notranjim predmetom. Ker beseda ideja po Descartesovem lastnem priznanju vsebuje dvoumje, je treba idejo torej razumeti tako kot zaznavo in kot njen predmet.

V to interpretacijo je sicer že leta 1975 podvomil Monte Cook, ki je v dveh člankih, »The Alleged Ambiguity of »Idea« in Descartes' Philosophy»¹⁰⁵, pokazal na prisotnost popolnoma drugačne koncepcije narave ideje v Descartesovih besedilih. Cook in določeni drugi avtorji se s klasično interpretacijo sicer strinjajo v tem, da je edini razloček, ki ga lahko postavimo med idejo v enem in idejo v drugem smislu, miselni razloček, a slednjega opredelijo na popolnoma nov način. Kolikor je prevladujoča interpretacija slednjega opredelila instrumentalno, kot vez med dvema, sicer vedno spojenima, entitetama, interpreti, pripadajoči drugi tradiciji, pokažejo, da ideja po naravi ni spoj dveh, sicer neločljivih elementov, temveč le ena sama stvar obravnavana na dva različna načina. Za to interpretacijo je značilno, da se na pomoč obrne k polemičnim delom o naravi idej, ki jih je Arnauld v zadnjem obdobju svojega življenja spisal proti Malebranchu. Njihovemu nasvetu smo sledili tudi sami in ob primerjavi Descartesovega besedila z Arnauldovo interpretacijo pokazali, da so ideje modusi, aktivnosti ki imajo intrinzično lastnost intencionalnosti ali reprezentiranja predmetov, lastnost, ki ni odvisna od prisotnosti nekega sicer od njih neločljivega notranjega predmeta, temveč od strukture, ki jih kot dejanja prežema. Mesta, ki so kazala v smeri teorije narave ideje, ki slednjo razcepi na zaznavo ter njen neposreden predmet je potrebno nazadnje razumeti v okviru Descartesovega razumevanja ovedenja kot ključne lastnosti vseh naših misli.¹⁰⁶

46

¹⁰⁵ Cook, »The Alleged Ambiguity of idea«, str. 87–94.

¹⁰⁶ Za povabilo k pisanju prispevka in priporočil glede sekundarne literature zahvaljujem Matjažu Veselu. Za vsebinske ter predvsem slogovne pripombe pa se zahvaljujem Miranu Božoviču, Ivano Kobetu, Blažu Kavšku in Maši Pipan.

Literatura

- Arnauld, Antoine, *Des vraies et des fausses idées*, Pariz, J. Vrin, 2011.
- Ayers, Michael, »Ideas and Objective Being«, v: Daniel Garber in Michael Ayers (ur.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 zv., Cambridge, Cambridge University Press, 1998, str. 1062–1107.
- Avguštin, O *svobodni izbiri*, prev. N. Homar, J. Kavčič, Ljubljana, Založba Krtina, 2003.
- Cf. Chappell, Vere, »The Theory of Ideas«, v: Amelie Oksenberg Rorty (ur.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley, University of California Press, 1986, str. 177–188.
- Chappell, Vere, »Descartes's Ontology«, *Topoi*, 16 (2/1997), str. 111–127. DOI/10.1023/A:1005847612397.
- Cook, Monte, »Arnauld's Alleged Representationalism«, *Journal of the History of Philosophy*, 12 (1/1974), str. 53–62. DOI/10.1353/hph.2008.0620.
- Cook, Monte, »The Alleged Ambiguity of 'Idea' in Descartes' Philosophy«, *The Southwestern Journal of Philosophy* 6 (1/1975), str. 87–103. www.jstor.org/stable/43155019.
- Cook, Monte, »Descartes's Alleged Representationalism«, *History of Philosophy Quarterly*, 4 (1987), str. 179–195. <https://www.jstor.org/stable/27743807>.
- Costa, Michael, »What Cartesian Ideas are not«, *Journal of the History of Philosophy*, 21 (4/1983), str. 537–549. DOI/10.1353/hph.1983.0095.
- Danto, Arthur, »The Representational Character of Ideas and the Problem of the External World«, v: M. Hooker (ur.), *Descartes: Critical and Interpretive Essays*, Baltimore, MD, The Johns Hopkins University Press, 1978, str. 287–98.
- Descartes, René, *The Philosophical Writings of Descartes zv. II.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Descartes, René, *The Philosophical Writings of Descartes zv. III.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Descartes, René, *Œuvres de Descartes*, Pariz, J. Vrin, 1996.
- Descartes, René, *Razprava o metodi*, Ljubljana, Založba ZRC, 2006.
- Hobbes, Thomas, *Človekova narava, Elementi naravnega in političnega prava, 1. del*, prev. I. Pribac, Ljubljana, Krtina, 2006.
- Hoffman, Paul, »Direct Realism, Intentionality, and the Objective Being of Ideas«, *Pacific Philosophical Quarterly*, 83 (2002), str. 163–179.
- Jolley, Nicholas, *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- Kenny, Anthony, *Descartes: A Study of his Philosophy*, New York, Random house, 1968.
- Lennon, Thomas, »The Inherence Pattern and Descartes' Ideas«, *Journal of the History of Philosophy*, 12 (1/1974), str. 43–52. DOI/10.1353/hph.2008.0146.
- Lovejoy, A. O., »'Representative Ideas' in Malebranche and Arnauld«, *Mind*, 32 (128/1923), str. 449–461. <https://www.jstor.org/stable/2249606>.
- Malebranche, Nicolas, *Œuvres Complètes de Malebranche*, Pariz, Vrin, 1958–84.

- McRae, Robert, »'Idea' as a Philosophical Term in the Seventeenth Century«, *Journal of the History of Ideas*, 26 (2/1965), str. 175–190. <http://www.jstor.org/stable/2708226>.
- McRae, Robert, »Descartes' Definition of Thought«, v R. J. Butler (ur.), *Cartesian Studies*, Oxford, Oxford University Press, 1972, str. 32–54.
- Mori, Gianluca, »Hobbes, Descartes, and Ideas: A Secret Debate«, *Journal of the History of Philosophy*, 50 (2/2012), str. 197–212. DOI/ 10.1353/hph.2012.0021.
- Michael, Emily, in Michael, Fred, »Corporeal Ideas in Seventeenth-Century Psychology«, *Journal of the History of Ideas*, 50 (1989), str. 31–48. <https://www.jstor.org/stable/2709785>.
- Moreau, Denis »Introduction«, v Antoine Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, Pariz, J. Vrin, 2011, str. 30–36.
- Nadler, Steven, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- Nadler, Steven, *Malebranche and Ideas*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- Smith, Kurt, »Rationalism and Representation«, v Alan Nelson (ur.), *A Companion to Rationalism*, Oxford, Blackwell, 2005, str. 206–223.
- Yolton, John, »Ideas and Knowledge in Seventeenth-Century Philosophy«, *Journal of the History of Philosophy*, 13 (2/1975), str. 145–165. DOI/ 10.1353/hph.2008.0068.
- Yolton, John, »On Being Present to the Mind: A Sketch for the History of an Idea«, *Dialogue*, 14 (1975), str. 373–388.
- Yolton, John, *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.
- Wagner, Stephen, »Descartes on the Power of 'Ideas'«, *History of Philosophy Quarterly*, 13 (3/1996), str. 287–297. <https://www.jstor.org/stable/27744708>.
- Wolfson, A. Harry, »Extradeical and Intradeical Interpretation of Platonic Ideas«, *Journal of the History of Ideas*, 1 (jan.-mar./1961), str. 3–32. <http://www.jstor.org/stable/2707871>.