

V megli vsa jutra tvoje belo lice  
sveži se, v opoldanskem soncu  
utrujeno žare se tvoje hiše;

že te zlati jesen, že pada listje —  
o, vse bolj ljubljeno in vse bolj belo  
boš, ko bom daleč, v srcu mi cvetelo.

## Descartes

### Ob tristoletnici njegovega dela

A. Sodnik

Iz Descartovih pisem je ohranjeno mesto, kjer beremo kot neposredno njegovo življenjsko izpoved besede: poglobitni smoter mojega življenja je, da napredujemo v odkrivanju resnice. Po njegovem mnenju naj bi se vsak, ki ljubi resnico, vsaj enkrat v življenju vprašal, kaj je spoznavanje in kje so njegove meje. Taka mesta nam izpričujejo, kako je doživel vprašanje resnice kot osrednje vprašanje življenja sploh in filozofije posebej. Potrjuje pa to tudi njegova osebnost in njegovo delo. Že mislečeva osebnost izžareva poseben, v zgodovini filozofov redko dosežen čar: je to globoka resnoba in skromnost človeka, ki hoče biti le opazovalec sveta in življenja (*spectator vitae et mundi*), pa poseže do zadnjih, končnih temeljev in nam nakaže miselno pot iz lastne duše v vesoljstvo pojavov. To je pomen Descartesovih slovitih Meditacij. A njemu ni bilo na tem, da nam to pot samo nakaže ali jo izdelava, vse bolj mu je bilo na tem, da pokaže, kako naj jo doživimo. Zato ne dobimo njegovega spisa, ki bi bil samo metodologija, samo določen kašipot raziskovanja (kar je n. pr. Baconov *Organon*); Descartesovi spisi izražajo osebnost avtorja, ki u č i r a z m i š l j a t i, ki ne podaja določene filozofske doktrine, temveč filozofira. Šele tedaj, če pritegnemo vse njegove spise, tudi za njegov nazor izredno pomembno korespondenco, dobimo potrebno gradivo, da rekonstruiramo to, kar se lahko imenuje Descartesov filozofski sistem.

Descartes je živel na prelomu 16. in 17. stoletja, torej v dobi, ki je šele iskala lastnih idejnih osnov, in zato je živo občutil potrebo, da pregleda to, kar je prejel kot duhovno zapuščino preteklosti, namreč izsledke znanstvenega prizadevanja srednjega veka in renesance. Prav radi Descartesovega odnosa do duhovne tradicije nam postane razumljiva dinamika njegovega lastnega dela. Proti temu nič ne govori znano dejstvo, da ni priznaval neposredne odvisnosti lastnih nazorov od tujih avtorjev. Nekaterim je to celo nesimpatična črta njegovega značaja, češ da kaže na pomanjkljivo resnicoljubnost. Koliko nerazumevanje njegove osebnosti! Neposredne odvisnosti,

ki naj pomeni toliko, kakor prevzemanje tujih misli, Descartes nikdar ni mogel priznati, ker je nikdar doživel ni. Sam je bil najizrazitejši borec proti zgolj avtoritativnemu sprejemanju misli in zahteval je, da naj bo vsako naše prepričanje opremljeno z lastnim stališčem in res naše. Zato je vsako lastno misel moral doživeti kot psihološko izvirno, neglede na to, ali je bila tudi objektivno izvirna ali ne (je li z njo bila prvič izrečena nova vsebina). Značilen zanj je tudi način njegovega študija: najprej premisli in izdela problem sam, nato si ogleda literaturo. In res pride do čudovitega izraza njegova doživeta izvirnost ko je, opozorjen na skupno izhodišče njegove filozofije in Avguštino, napisal Arnauld le besede: veseli me, da ste podprli moja izvajanja z avtoriteto sv. Avguščina. Vidimo, da mu ni bilo mogoče priznavati odvisnosti tam, kjer je doživljal izvirnost lastnega snovanja, čeprav je seveda kdaj podal le na svoj način že star izsledek. Zavedal se je tembolj, da je sin svoje dobe, zavedal se je p o s r e d n i h vplivov dobe,, iz katere je izšel. Zato nekaj misli o tej dobi in o njenih zahtevkih.

Srednji vek je izoblikoval mogočno stavbo filozofije, ki je omogočila enoten pogled na svet in življenje; je to enotna metafizika srednjega veka, zgrajena na Aristotelovem razlikovanju deja in možnosti. Možnost (potentia, dynamis) imenujejo to, kar je v sebi še nedoločeno, neoblikovano, dej (actus, enteleheia) pa vse, kar možnost nosi, jo udejstvuje, določa. Možnost in dej tvorita s k u p a j celotno in popolno podstat in po različnem deju se razvrste stopnje bitnosti. Te stopnje pokažejo vesoljstvo notranje zgrajeno v različnih plasteh: v plasti anorganske prirode, nato organske, ki je rastlinska, živalska, človeška, nato v plasti duhov in kot končna točka notranje zaključene arhitektonike je točka Boga, ki je čisti dej (actus purus). Prav ta najvišja stopnja osvetli vso hierarhijo bitij in pokaže vso enotnost v zgradbi vesoljstva. Je to hilemorfistična teorija vesoljstva, ki ima tudi svoje določeno pojmovanje o bistvu človeka kot posebni plasti vesoljstva. Razmerje duše in telesa je enako razmerju deja do možnosti; šele oboje skupaj da bistvo človeka; tako pojmovan je človek eno bitje kljub dvojnosti svoje narave; njegovo mesto v vesoljstvu določa odnos do najvišje strukturne stopnje, do Boga. Srednji vek je dal s svojo filozofijo odgovor na večna vprašanja človeka, zadovoljil je njegovega večno nemirnega duha. A ta miselnost se ob izidu srednjega veka izpremeni: vsebina tega, kar je bilo izdelanega, stopa v ozadje, pridobitev novih spoznav, nove snovi postane stranskega pomena in uveljavi se bolj in bolj vidik forme. Sedaj gre predvsem za način mišljenja in podajanja, za tehniko mišljenja, ki se izpremeni naravnost v miselno virtuoznost. Višek tega prizadevanja je dialektična izurjenost in rutina v dokazovanju, ki seveda ne more vesti do novih misli. V oblikovanju samem vidijo sedaj svoj cilj in smoter ter puste ob strani zanimanje za to, kar naj se oblikuje. Je to papirnata učenost, brez zveze s pravim življenjem, le težnja, d a d o k a z u j e m o in k a k o d o k a z u j e m o.

Humanist L. Vives je imenoval to početje „laži-dialektiko“ in je zaradi pretirane in izumetničene forme imenoval sholastiko-sofistiko (Vives: *In Pseudo-Dialecticos*, 1555). Tako postane razumljivo, da in zakaj je renesanci sholastika toliko, kakor sofistika. Vsa tako nastala vsebinska praznота pa je vodila neizmerno hrepenenje renesančnega človeka po novi vsebini, po novem gradivu, ki se naj izoblikuje. To je zveza renesančne dobe z izidom srednjega veka.

Kakor je srednji vek izzvenel v orisanem skrajno formalnem vidiku, tako je za renesanco enako značilna težnja izživeti se v čim obilnejši snovi, pridobiti življenju in znanosti čim večje bogastvo snovi. Renesansa je zato na široko odprla vrata svetu, narodi in človeku, toda smer novo pridobljene vsebine se je izpremenila. Videli smo, da je bila za filozofijo srednjega veka osnova vsega zanimanja vprašanje Boga in ostala vprašanja so se obravnavala v tej perspektivi: srednji vek je izoblikoval teocentrični nazor o svetu in življenju. Temelje te kulture pa je začutil renesančni človek kot oviro za svoj nadaljnji razvoj in je krenil v drugo smer: tudi sedaj gre za trojico vprašanj: Bog, človek, svet, a poudarek se je premaknil na vprašanje sveta in človeka. Sprva seveda ni bilo novih lastnih nazorov in zato se je renesančna doba povrnila k antiki, obnovila je različne stare, v antiki izdelane nazore.

Kmalu pa vzklije lastno, novo življenje: zanimanje za svet in narodo ni več prevzemanje starih doktrin, temveč s trudem pridobljeno novo opazovanje, ki je pokazalo svoj sad n. pr. v heliocentrični teoriji svetovja (Kopernik, Kepler, Galilei). Za usmerjenost te dobe je tudi pomembno, da ji ne gre le za teoretično razmišljanje, temveč enako za njega praktično uporabo (izraz temu so izumi kakor kompas, teleskop, mikroskop, ki so pokazali svet v nepričakovani, novi luči). Doba zasluти pomen tehnike in ni slučajno, marveč povsem v skladu s tedanjimi razmerami, če nam slika Bacon v svoji utopistični zamisli države kulturo, ki pospešuje in prav posebno ceni znanstveni (prirodoslovno orientirani) ter tehnični del človeškega razvoja (*Nova Atlantis*). Radi vsega tega je umljivo, da je zanimanje osredotočeno na vprašanju sveta, da je kozmocentrično.

Enako pa je dvignila renesanca človečanski (antropocentrični) vidik. Opazovanje človeka, njegove narave je ena izmed bistvenih potez te dobe in njene literature, saj vidimo, s kako notranjo potrebo in radostjo se loti tega dela. In zopet dobimo sprva tudi tu le obnovitev tradicije (Platon, Aristotel, stoiki itd.); kmalu pa dobi to prizadevanje drugo lice; postane praktično poznanje človeka, ki je sad tedanjih nestalnih političnih razmer: poznanje človeka pomeni skoraj toliko, kakor uspešna borba za lastni obstanek (prim. n. pr. s te strani Caŕtiglionejev spis *Libro del cortegiano* 1528). Na umetnostnem polju dobi ista težnja svoj največičastnejši izraz: Shakespeare, ta veliki poznavalec človeške duše, je pravi sin renesance. In teore-

tično, znanstveno območje? Gotovo se ne motimo, če rečemo, da nima znanstveno raziskovanje duševnosti ta čas ničesar, kar bi bilo mogoče kot enakovredno postaviti ob stran temu komaj dosegljivemu višku umetnostnega snovanja. Vendar dobimo tudi početke novo usmerjene, empirične psihologije, ki jih zgodovina premalo upošteva. Mislim na humanista L. Vives-a in njegov spis *De anima et vita* 1538, ki sicer v mnogem porabi snov tradicije, a prinese obenem nov pogled na to snov, namreč skustveno obravnavanje duševnosti in hoče psihološke izsledke izluščiti iz zveze z metafizičnimi. Spis skuša utreti lastna pota in svežost prvega, novega vtisa veje iz njega.

Naj iz pestre sem spadajoče literature v nadaljnjem omenim le še Montaigne-jeve eseje (1580/88); imeli so izredno velik vpliv ne le na sodobnike, temveč tudi na bodoča pokolenja. Med tipične zastopnike renesančne miselnosti ga uvršča še izrazita ponotranjena pozornost, ki išče in najde svoj predmet predvsem v lastnem jazu, v lastnem doživljanju (seveda to ni Montaigne, kakor smo ga navajeni gledati skozi Pascalova očala!). Ni sistematik. Brez stroge urejenosti razmišlja o človeku, o njegovih sposobnostih, njegovem mestu v stvarstvu, pa tudi o najrazličnejših drugih stvareh, ki so vzbudile njegovo pozornost in se je hotel o njih poučiti. Vsestransko zanimanje in ljubezen do antike sta značilna zanj in za celotno dobo. Njegova razmišljanja, ali morda pravilneje rečeno, njegove izkušnje so ga vedle do prepričanja, da je človek un être ondoyant et divers, bitje, ki ga ni mogoče vkleniti v eno, določeno, formulo. Odtod njegov odpor proti vsakemu dogmatizmu. To protidogmatično stališče uveljavi tudi v svojem pojmu spoznavanja. Montaigne je skeptičen, vendar njegova skepsa noče biti le poseben dogmatizem poleg drugih, zanj je značilno vprašanje, kaj vem? (*que sais-je?*), ne trditev, da ničesar sigurno ne morem vedeti. Celotna naravnost njegove duše je prežeta s fino skepsa in izbral si je geslo: *épého*, vzdržim se sodbe (torej ne: nimam sodbe). *Suspensio iudicii* je pri njem plod prepričanja, da je naša spoznavna sposobnost okrnjena, da prečesto odpove in se ni zanašati nanjo; kaj šele vsi naši predsodki, vplivi avtoritet, premalo razvita samostojnost v lastnem mišljenju! Take in podobne misli dobimo v esejih. Ista skeptična naravnost povzroči, da vidi Montaigne bistvo človeka skoraj le v prirodnem jedru njegove narave (mnogo razpravlja o življenju živali in človeka in mu je končno to le graduelna, kvantitativna, ne kvalitativna razlika) in da nima pravega razumevanja za to, kar je povedala tradicija o izvenprirodnih, duhovnih njegovih bitnostih. Renesnančna doba izzveni torej v prirodnem tolmačenju človekove narave.

Z navedenimi mislimi si skušamo orisati nekaj potez dobe pred Descartesom. Dasi ne morejo dovolj označiti njene gibčne pestrosti, postane morda iz njih razvidno, da je že doba sama po svoji strukturi stavila določene zahtevke. Najprej: potrebno je bilo, da se na novo pregleda način

dela in sicer z dvojnimi namenoma, namreč, da se pokaže pot, ki vede do materialne, ne le formalne pravilnosti sodb (zahtevkov proti izidu srednjega veka) in da se pokaže metoda, ki naj že dobljeno gradivo raziskuje zares smotreno, pod enotnim vidikom (zahtevkov proti renesansi). Nadalje: nasproti porajajoči se skepsi in relativizmu je nastala potreba, življenskega pomena za filozofijo in njen nadaljnji razvoj, namreč obnovitev vprašanja spoznavanja. Bolj kot kdaj prej je bilo potrebno, da se nanovo pregledajo in preizkusijo osnove tega vprašanja: analiza notranjega in vnanjega zaznavanja, veljavnost izkustvenega in načelnega spoznavanja, načelno stališče glede skeptikov itd. itd. Z njimi notranje povezano je vprašanje metafizike (jaza, vesoljstva); priključijo se še vplivi drugih ved, ki so medtem doživele svoj lasten razvoj (prirodoslovje, matematika) in odločiti se je bilo treba, kakšno je stališče človeka ob prelomu 16. in 17. stol. glede teh nazorov srednjega veka, kakor tudi renesance. Taka in še mnoga druga vzporedna vprašanja so bila življenskega pomena ne le za filozofijo, temveč enako za celotno kulturo, ki se je tedaj snovala. Descartesovo mesto v zgodovini pač najlažje določimo, če pomislimo, da se je trudil dati odgovor prav na ta osnovna vprašanja, nastala iz notranje potrebe časa, dasi imajo sama zase svoj brezčasni pomen.

Descartesova metodologija obsega kritiko tradicijskih metod, osobito silogistične in prikaz lastnih izsledkov, oni mirabile inventum, kakor je sam imenoval zamisel analitične metode (sem spadajo spisi: *Discours de la méthode*, *Regulae ad directionem ingenii*, *Responsiones ad secundas Objectiones* in *Inquisitio veritatis per lumen naturale*). Descartes je pokazal nevzdržljivost prekomernega upoštevanja silogizma, zakaj dobro je videl, da je pravi pomen silogizma v strogi urejenosti misli, da je izredna vaja za mišljenje, trdna opora v diskusijah, da pa bi le ob tej metodi bil nemogoč vsak pravi razvoj znanosti, ker bi umeli pač le formalno, a nikdar materialne pravilnosti misli. Sam pravi: (dialektiki) zahtevajo neke oblike sklepanja in jih postavijo kot pot do ugotovitve resnice, vidimo pa, da se umakne resnica tem silogističnim vezem... silogizem nikakor ne pomaga odkriti resnice, ne poda novega spoznanja, je brez haska, če nam ni resničnost misli že od drugod znana (iz premis!)... vse golo izvajanje je za odkrivanje resnice popolnoma brez pomena, pomen ima le za jasnejši prikaz tega, kar smo že na drugačen način spoznali. Zato mu silogizem ni *ars inveniendi* (pot izsledovanja), pač pa *ars demonstrandi* (pot dokazovanja že znanega gradiva). Ob koncu Meditacij se je v posebnem poglavju tudi sam posluževal te metode; storil je to na željo čitateljev, a poudaril je tudi tu, da tega dodatka ne smatra za vsebinsko izpopolnitev svojega spisa.

Descartesovo stremljenje je zato bilo, ugotoviti, kako pridemo do res nove vsebine. Vodila ga je pri tem misel, da so pojavi, kakor se nudijo našemu opazovanju in raziskovanju, po večini že kompleksni in da poznamo

pojav le tedaj in toliko, če se nam je posrečilo razstaviti ga v sestavne dele in sicer vse dotlej, da pridemo do elementov. Z metodo razčlenjevanja pridemo od kompleksnega k elementarnemu v smislu analize in nato obratno v smislu sinteze. Dvojnost predmetov, namreč kompleksov in elementov utemeljuje tudi dvojen način njih dojemanja in obravnavanja: je to intuicija, kot neposredno (načelno nesklepčno!) ugotavljanje elementarnih vsebin in analiza v smislu že omenjenega miselnega razčlenjevanja (vzorec za ta postopek mu je bila matematika). Na ti dve poti se je predvsem oprl, od njih pričakoval napredek v znanstvenem delu; ne smemo pozabiti še skustvene poti — poleg omenjenih apriornih — namreč opazovanje, eksperiment, za katero je imel Descartes enako odprt pogled (sam je bil anatom, biolog, kemik, fizik).

Njegova metafizika (*Meditationes, Principia philosophiae*) se je odločila od metafizike srednjega veka že na točki pojmovanja podstati, ki je po njem „*res cogitans*“ in „*res extensa*“; zavrzel je Aristotelovo razlikovanje deja in možnosti, kar je imelo za posledico različni nazor o človeku (telesnost pojmuje mehanično, duševnost neodvisno od telesnosti, oboje kot samostojni podstati), nadalje različno pojmovanje o graduaciji vesoljstvenih pojavov. Descartes se je oddaljil od sholastike, a se seveda s tem ni približal nasprotnemu, recimo Montaigne-jevemu nazoru: bistvo človeka vidi v njegovi duhovnosti, osebnosti, ne v njegovi prirodnosti.

Descartesova spoznavna teorija pa je zrastle iz težnje, da se nanovo izkaže legitimni značaj pojma spoznavanja. Potrebam in duhu časa ustreza, če prične svoja izvajanja s popolnim dvomom (*summa dubitatio*), a to ni dvom skeptikov, ki dvomijo, da dvomijo; njegov dvom naj — tako pravi *Discours* — odstrani pesek in pripravi skalnata tla, na katerih je mogoče zgraditi trdno stavbo znanosti. In tak trdni temelj vidi prav v posebnem pojmovanju spoznavanja; zato si hočemo ogledati nekoliko natančneje to vprašanje.<sup>1</sup>

Zgodovina filozofije imenuje Descartesa očeta modernega racionalizma. Racionalizem je doživel različne variante in v jedru je dana vsakokratna njegova oblika z vsakokratno teorijo apriornih, analitičnih sodb. V tem smislu je Descartesov racionalizem orisan z njegovim pojmom vrojene ideje (*idea innata*), ki je po njem osnova apriornim sodbam.

Kaj je v Descartesovem smislu vrojena ideja? Da odgovorimo na to vprašanje, moramo najprej določiti pomen, ki ga ima pri njem izraz „ideja“. K temu je v glavnem ugotoviti sledeče: 1. izraz ideja znači Descartesu doživljanje, psihično realnost, ki je ne smemo istovetiti z fiziološkim proce-

<sup>1</sup> sledeči odlomek vsebuje predavanje ob priliki Descartesove proslave, dne 10. maja 1937. v Filozofskem društvu v Ljubljani.

som, ki doživljaju ustreza, ga spremlja; opozoril je na potrebo tega razlikovanja zlasti radi Gassendijevega materialističnega stališča (*Objectiones et responsiones*).

2. Doživljanje samo deli po odnosu do objekta v dvoje skupin: v doživljaje, kolikor so slika predmetov (*rerum imago, rei similitudo*) in v doživljaje, ki so po lastni naravi nekaj več, ki sliki nekaj dodajo (*aliam quandam formam*). Le doživljaje prve vrste imenuje ideje — stvarno je to naše predstavljanje, dočim je primer za drugo skupino doživljavaev čustvovanje in stremljenje (*Meditationes III*).

3. V Descartesovem smislu je zato ideja *predstava*, a predstava v širšem smislu, ne le čutna; povod za to ugotovitev je bil Hobbes, ki je rabil izraz le v smislu čutnega predstavljanja, Descartes pa je poudaril, da je taka raba jezika preostra (korespondenca).

4. Descartes še ne loči določeno vsebine ideje od objekta ideje, a pri njem dobimo že tudi zastavke za tako razlikovanje (*ens objectivum, ens formale*).

Ideja je torej po njem predstava v širšem smislu, ki se kot doživljaj razlikuje od svojega fiziološkega korelata, pa tudi od svojega objekta.

Descartes je bil analitik in se ne bomo čudili, če je hotel razčleniti tudi predstavljanje in izkazati njegove vrste. V tretji meditaciji poda za celoten sistem značilno klasifikacijo predstav, izvedeno na temelju vprašanja, odkod je predstavljanje, kje je njegov izvor. Ugotovi trojni različni izvor in sicer: izvor „od zunaj“, to so predstave, ki so nam vsiljene od vnanjih predmetov, in misli pri tem na čutno predstavljanje in vnanje zaznavanje (*idea adventitia*), nadalje izvor iz naše fantazijske, oblikovalne sposobnosti, to so predstave, do katerih pridemo s poljubnim sklapljanjem elementov in ustvarimo tako s pomočjo novih zvez nov objekt n. pr. predstave začaranega gradu, himere itd. (*idea a me facta*), naposled izvor iz „lastne narave“ in to tretjo skupino imenuje vrojene predstave (*idea innata*). Vodilni smisel „vrojenosti“ je po Descartesu izvor doživetja iz lastne človeške narave (*ab ipsa mea natura*).

Podrobnejša preiskava tega vprašanja nam pokaže, da se pri njem pomen izraza „vrojeno“ na posameznih mestih bistveno izpremeni; tak izpremenjeni smisel seveda vpliva na vsebino izvajanja in otežkoči pravilno tolmačenje posameznih mest in celote. Pri interpretaciji njegovih tekstov se je to premalo upoštevalo. V glavnem moramo pri Descartesu razlikovati vsaj trojni različni pomen vrojenosti, namreč, kot sposobnost specifično človeškega doživljanja, nato kot sposobnost doživljanja, ki gre preko naše narave ter je v tem smislu v nas vloženo, nam podarjeno (na ta pojem vrojenosti se opre predvsem Descartesovo dokazovanje Boga, *Med. III. Disc. IV.*) in slednjič vrojenost kot sposobnost reakcije na fiziološki dražljaj. Ta

pomen dobimo zlasti v Dioptriki, v *Objectiones et responsiones*; važen je zlasti za Descartesov nazor o vnanjem zaznavanju.

Pa ostanimo pri pojmu vrojene ideje, kolikor misli s tem na predstavljanje, izviraajoče iz naše lastne narave! Takoj je vidna dalekosežnost odgovora, kako pojmuje „lastno naravo“. In res je bila to točka, kjer je Gassendi odločno Descartesu ugovarjal ter ga s tem prisilil do točnejše formulacije lastnega stališča. Iz te polemike povzamemo: Gassendi vidi naravo in bistvo človeka v njegovi čutnosti, Descartes v duhovnosti, racionalnosti. In izvor iz lastne narave pomeni Descartesu toliko, kakor izvor iz aktivitet duha, iz razuma (*Objectiones et responsiones*, Appendix).

S tem posebnim izvorom pa je po Descartesu dana tudi posebna kvaliteta doživljaja samega, ideje, namreč jasnost in razločnost njene vsebine. Vrojena ideja je po lastni naravi adekvatna: njeno vsebino uvidimo tako, da je bolje uvideti ne moremo. Primer za to so mu sprva geometrični liki, irealni pojavi kot sličnost, razlika itd. Iz tega lahko povzamemo: vrojena ideja je po Descartesu zastopnik razuma v okviru predstav, je apriorna, racionalna predstava.

In sedaj problem spoznavanja! Descartes je zastopnik evidenčne teorije. Spoznavanje mu je razvidna misel, ali, da govorim z njegovo terminologijo, jasna in razločna misel (*clara et distincta perceptio*). Jasnost in razločnost sta znaka, ki ju je prevzel iz matematike, postala sta mu kriterij spoznavanja sploh.<sup>2</sup> Vendar je Descartesu le *m i s e l* lahko spoznavanje ali zmeta. Ne ideja, predstava. (Med III). Zakaj smo torej posvetili pozornost predvsem vprašanju predstavljanja in smo hoteli na ta način priti do spoznavnega akta? Odgovor nam da Descartesova lastna ugotovitev, da gre le misli neposredno značaj resničnosti oz. neresničnosti, da pa dobi posredno ta značaj tudi ideja, namreč toliko, kolikor je osnova za misel. V tem smislu imenuje ideje temelje resnice — *fundamenta veritatis*. (Disc. IV).

Od tod torej poudarek na analizi idej, odtod pomen klasifikacije idej, zakaj vemo že, da se mu je le vrojena ideja izkazala kot jasna in razločna in s tem sposobna za osnovo one misli, ki bodi spoznavanje.

To pa je imelo svoje določene posledice za celotno spoznavno teorijo. Pokazale so se zlasti ob vprašanju skustva. Descartes je orientiral filozofijo ob matematiki in zato stoji v ospredju njegovega zanimanja načelno apriorno spoznavanje, torej prepričanje, zgrajeno na apriorni predstavi ali vrojeni ideji. A Descartes je bil mislec, ki tudi skustva ni podcenjeval (pokazala nam je to že njegova metodologija). Sam pravi, da se noče pri-

---

<sup>2</sup> Očividna je zveza z metodologijo: zlasti zahtevana razločnost (*distinctio*) po meni razstavljanje in razčlenjevanje objektov, zakaj razločno nam je po njem pojav le tedaj dan, če ga moremo razstaviti v elemente in ga nato iz elementov brez ostanka sestaviti. Ideal temu je aritmetična operacija, ki pokaže svoj objekt kot vsoto nekih sestavnih delov, brez ostanka.



družiti onim filozofom, ki menijo, da smejo omalovaževati skustvo. Že iz tega vidimo, da njegov racionalizem ne more pomeniti zavračanje skustva. Značilen zanj pa je zahtevek, naj se tudi skustvo postavi na nivo racionalnega, torej apriornega gledanja. Primer vrojenih idej niso le irealni pojavi, enako tudi dojemanje jaza, reči, substance itd. Izhodišče skustvenega, empiričnega spoznavanja je po Descartesu samozavest (cogito ergo sum), je to po njem edina nedvomna točka človeškega spoznavanja — a analiza njegove samozaznave pove, da mu je to akt racionalne duševnosti. In vzemimo še vnanje skustvo! Kolikor je zaznavanje vnanjega sveta spoznavanje, ne gre svetlu, kakor ga dojemamo s čuti (n. pr. barvan, topel, težek svet), vse to je naša, po čutih pogojena, slika sveta; istiniti dejanski svet ni barvan, ni topel, ni težek, temveč le razsežen (res extensa), tega pa nam čuti ne povedo, to je delo razuma. Descartes je tako naravo razumsko preoblikoval in le taka mu je postala objekt spoznavanja. Značilno zanj torej je, da zahteva tudi glede spoznavanja realitete, istinitosti, apriorno primes in sicer v obliki racionalno preoblikovanega skustva. Pravo spoznavanje je le načelno, apriorno. To je smisel in pojem Descartesovega racionalizma.

S tem izsledkom in njegovo utemeljitvijo je odločilno vplival na nadaljnji potek in razvoj racionalizma, zlasti na Spinozo in Leibniza. Obenem je s tem opredelil svoje stališče tudi glede empirizma ali bolje rečeno glede senzualizma, ki mu sposobnost spoznavanja ni sposobnost razuma (ratio), pač pa sposobnost čutnosti (sensus).

Slednjič naj še ugotovim, da prikazani odlomek ne poda celotne slike Descartesovega spoznavnega vprašanja, temveč le prvo, miselno ali logično komponento, po kateri je spoznavanje jasna in razločna ali evidentna misel. Ta komponenta mu je dala priliko, da razvije svoj nauk o racionalni barvanosti slehernega spoznavnega akta. Ne velja pa, da bi bilo po njem s tem že naše vprašanje izčrpno podano. Descartes je namreč zahteval še drugo komponento, hotno ali volitivno, namreč našo lastno udeležbo pri misli, naše stališče do misli; po tej strani dvigne v spoznavnem aktu spoznavajočega, subjekt, in po tej strani je vplival na Kanta.<sup>3</sup>

Descartesov ideal je prav vedeti, to se pravi, jasno in razločno vedeti ter z lastnim pristankom vedeti. Oboje skupaj, zakaj vedenje brez jasnosti in razločnosti ni niti pravo poznavanje objekta, brez lastne udeležbe pa je to poznanje sicer lahko po vsebini ogromno, ne zasluži pa imena spoznanja (D. odgovor Montaigne-ju!). Descartesova teorija spoznavanja je torej v svoji celoti spojina, kompleks dveh činiteljev, misli in volje (ratio in volitio).

---

<sup>3</sup> Obširneje o tej volitivni komponenti prim. moje predavanje v poročilu filozofskega kongresa v Parizu, Travaux du IX congrès international de philosophie I, XXI: Der Begriff des Wollens in der Theorie der Erkenntnis bei Descartes und Spinoza.

Ta dvojnost še posebej pojasni, kaj nam more in mora pomeniti izraz racionalizem pri Descartesu: ni iskal bistva spoznavanja le v intelektu, le v predstavnem miselnem doživetju, zahteval je še posebno hotnost, kakor se kaže v aktiviteti lastnega stališča, v aktiviteti subjekta. Radi vsega tega je njegov nazor tudi danes sodoben ter se uvršča med pota in cilje moderne spoznavne teorije.

## Ela ljubi

Ferdinand Godina

**N**iti list na drevju se ni zganil, noben klas se ni premaknil, le sonce je pripekalo, da so še prepelice iskale hladne sence po mejah. Čuden, strahoten mir je bil povsod. Koruza je dohitela pšenico in rž, da je bilo vse polje eno samo mrtvo morje. Vse je bilo prazno. Saj se je še Brglezov Tinč zganil, on, ki je bil vedno trd in nedostopen čustvu. Sklonjen je šel čez polje domov. Mislil je, kot misli vsak, ki ostane doma in ne gre na sezonsko delo.

Ni jih, nikogar ni. Šli so.

Ta tujina, prej Amerika, bogme še Avstralija, zdaj Francija in v zadnjih trenutkih Nemčija, neverjetno, Nemčija. Bog ve, kakšna Indija Koromandija se jim bo še zasmejala v obraz čez nekaj let, da se bo zopet vse zganilo, vse odšlo in da se o drugem ne bo govorilo, kot o novem delu in plačilu.

Saj ne gredo zato, da si kaj prislužijo. Ah vraga! Da živijo; doma nimajo kaj jesti ob času žetve. Pa kaj bodo deca kaj zaslužili, ko niti oni z jeklenimi mišicami ne prinesejo toliko, da bi se kaj poznalo? Sedaj je odšla zadnja rezerva. Med svetovno vojno so šli sedemnajst, osemnajst let stari. To so bili zadnji, ki so smeli cesarju darovati svoje življenje. Sedaj odhajajo štirinajstletni. Komu se bodo ti vrgli na oltar?

Brglez je že dolgo govoril, da so norci, doma pa ni človeka in ga ni, da bi prijel za plug ali koso, in da celo poštenega pastirja manjka.

Ne mine ura, da se razgovor po domovih ne bi razpletel o onih, ki jih ni in ki samo pišejo. Pišejo, pisarijo tako dolgo, dokler ne prenehajo. Tako je povezano življenje teh z življenjem onih. Zmeraj valovi, se pretaka, usahne in zopet oživi. Saj še na cerkvenih pragih, ko gredo od maš in od večernic, ne nehajo s tem. Po gorečih svečah in kadilu še diše, pisma še mečkajo v molitvenikih in govore o konzulatih, se jočejo in smejejo. Saj ne moreš govoriti z nikomer, da se ne bi dotaknil koga, ki je odšel.

Sicer se pa zanje razen domačih nihče ne zmeni. Le kadar se zbirajo po kolodvorih množice z umazanimi culami v obrabljenih oblekah, se tu in tam zgane kdo, napiše nekaj solzavih stavkov, jokavih in mlečnih, da se