

Aleš Bunta*

Singularnost *cogita*: nekaj dopolnil k Hintikkovi teoriji**

Sestavljanje lestvic filozofskih dosežkov je vedno nehvaležno početje. A v polju študij kartezijske filozofije v obdobju zadnjih šestdeset let – še posebej se to nanaša na ožje področje raziskav *cogita* – večjih dilem ni. V širokem konsenzu namreč velja, da vse od zlate dobe klasičnih interpretacij iz prve polovice 20. stoletja, ko so delovali veliki razlagalci Descartesovega dela, Gilson, Blanchet, Gouhier in malenkost kasneje še sloviti Martial Guéroult, ni bilo na spregled študije, ki bi se lahko postavila ob bok besedilu »*Cogito, ergo sum*: sklep ali performativ«, ki ga je leta 1962 pri reviji *Philosophical Review* objavil finski logik in analitični filozof Jaakko Hintikka. Tekst v slovenskem prevodu objavljamo v tej številki *Filozofskega vestnika*.

V čem je razlog izjemnega slovesa teorije *cogita* kot performativa, ki jo je Hintikka najprej podal v navedenem članku, jo že naslednje leto v besedilu »*Cogito, Ergo Sum as an Inference and a Performance*« delno korigiral in branil pred prvimi kritikami, več desetletij kasneje pa še nadgradil z izvrstnima prispevkoma »*Cogito, Ergo Quis Est?*« in enim svojih zadnjih tekstov, »*René Thinks, Ergo Cartesius Exists?*«

Sodobni interpret Denis Kambouchner je zapisal, da Hintikkova razlaga kartezijskega *cogita* »ponuja brez dvoma edinstven primer [*un exemple sans doute unique*] v celotni zgodovini filozofije: primer *kanonskega argumenta druge stopnje*, oziroma rečeno drugače, *primer kanonskega argumenta, ki je sam razvit na podlagi nekega kanonskega argumenta*.«¹ Čeprav vsebuje manjšo konfekcijsko napako, ki pa se na koncu izkaže za tvorno, nam ta opis nedvomno približa bistvo Hintikkove teorije. Hintikka je na podlagi Descartesovega argumenta razvil koncept, ki je po eni strani interpretacijsko dovolj prepričljiv, da se je

67

** Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0014 »Pogoji in problemi sodobne filozofije«, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

¹ Denis Kambouchner, »Identification d'une pensée: le *cogito* de Hintikka« v: *Revue Internationale de Philosophie*, št. 250, Vrin, Pariz 2009, str. 405.

kljub nekaterim ostrim kritikam uveljavil kot ena od treh splošno priznanih razlag kartezijanskega cogita. Po drugi strani pa je ta koncept, čeprav je *summa summarum* v celoti, brez dodatkov, zgrajen na Descartesovem pojmu, popolnoma nov. Med preučevanjem Hintikke nas popade eno tistih začudenj, kako je mogoče iz nečesa starega, že tisočkrat premišljenega, narediti nekaj povsem novega, ne da bi ob tem tistemu od prej odvzeli stari lesk. A še pomembnejši je pogled v nasprotni smeri: čeprav novost Hintikkovega koncepta, posebej kasnejših variacij, seže celo na področji matematike in nevroznanosti, je njeno jedro vendarle v tem, da odkrije nekaj novega *na cogitu* kot takem. Nekaj, kar je sicer nedvomno že moralo biti tam, da je sploh lahko bilo odkrito, a zgolj v embrionalni obliki, ki se je šele skozi Hintikkovo reformulacijo *istega* razvila do svojega polnega potenciala.

Bi lahko dejali, da je šele Hintikka odkril singularnost kartezijanskega cogita? Najmanj, kar lahko rečemo, tudi če naredimo diskreten korak nazaj, je, da je Hintikka brez dvoma prvi – in za zdaj edini – razvil jasno in sistematično razlago, ki takšno dojetje singularnosti cogita sploh šele omogoča. Vprašanje je prej, ali je Hintikkov »singularni« kartezijanski cogito res kartezijanski cogito? Skratka, ali je za Hintikkovo teorijo možno najti dovolj podlage v Descartesovih tekstih, da jim lahko služi kot adekvatna razlaga? Jedro zagate se namreč zdi v tem, da Hintikkova teorija ponuja rešitev za problem, ki ga je Descartes morda celo želel pustiti nerazrešenega – kar pa je Hintikka vedel, in to »načrtno nerazrešenost problema« vtakl v svojo interpretacijo. A najprej, kaj bi naj to sploh pomenilo: »odkriti singularnost cogita«?

V pomoč nam je lahko nek Pascalov zapis, ki je zaslovel kot ena najbolj kontroverznih sodb o Descartesovi filozofiji sploh. V svojih prejšnjih tematskih besedilih² sem precej govoril o problemu anticipacij, dejstvu, da že pri Avguštinu in kasneje pri Akvinskem obstaja cela serija argumentov, ki jih je tako rekoč nemogoče razlikovati od Descartesovega cogita. Argumentov, kot je denimo, če vzamem enega boljših primerov, ki ga še nisem uporabil, Avguštinova sentenca: »...če se motim, sem: kajti če nekdo ne obstaja, se tudi na noben način ne more motiti«,³ za katero je Avguštin dejal, da predstavlja »resnico, ob kateri

² Cf. Aleš Bunta, *A-cogito*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2016, str. 15–60.

³ Avguštin, *Civitas Dei* XI.26. navedeno po Gareth B. Matthews *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Cornell University Press, Ithaca 1992, str. 29, 30.

trivialni ugovori skeptikov izgubijo svojo silo«,⁴ skratka, na zelo razviden in očit način »anticipiral« Descartesov argument, če je temu sploh mogoče tako reči. Govoril sem tudi o tem, da Descartes ni podal nič kaj prepričljive obrazložitve razlike med svojim in Avguštinovim argumentom, ter o zadregi, v katero je vse to skupaj spravilo filozofijo, ki v Descartesu v dobrem ali slabem vendarle vidi svoj temeljni prelom, utemeljitev racionalizma, začetek nove ere, prvi korak novoveške znanosti.

Zapis sodi v ta kontekst. Pascal je namreč glede možne primerjave s sv. Avguštinom dejal, da je »primerjati Descartesove besede z besedami drugih, tudi takrat, ko so te besede *dejansko iste*, enako, kot če bi človeka, polnega življenja in moči, primerjali z mrtvecem.«⁵ Izjavi sami po sebi seveda ne moremo pripisati večje filozofske vrednosti, v bistvu se niti ne bi znal odločiti, kot kaj bi jo označil: nekakšna mešanica predsodka, pristranskosti, nejasne intuicije in pompozne filozofske naivnosti. Blanchet jo je po svoje upravičeno pospremil z besedami »nič ni bolj žalostno in bolj zmotno«. In vendar – ko pravim, da je Hintikka odkril singularnost kartezijanskega cogita oziroma vsaj odstrl neko možnost, da ga kot takšnega dojemamo, v bistvu trdim natanko to: Hintikka je odkril *nekaj*, kar pokaže, da je Pascalova sodba, *kljub evidentni protislovnosti, pravilna*. Descartesov cogito dejansko vsebuje *nekaj*, nek presežek, ki ga dela drugačnega od vseh drugih oblik mišljenja: tudi v primeru, ko so besede in stavki, prek katerih se posamezno mišljenje izraža, dejansko isti.

Hintikka je ta presežek nedvomno odkril v polju logike, toda kot njeno anomalijsko. Točneje rečeno, odkril ga je na presečišču dveh inkomenzurabilnih logik, *sklepalne* in *performativne* logike, pri čemer temu, kar običajno razumemo pod izrazom logika, ustreza zgolj prva, torej sklepalna logika, skratka, sklepanje na podlagi takšnih ali drugačnih logičnih operacij: silogizmov, dedukcij, indukcij itd., ki jih izraz v najširšem smislu zajema. Izhodišče Hintikkovega odkritja je natanko v tem, da – četudi ga je mogoče v neskončnost razlagati na ta način – cogito preprosto *ni* logični sklep, oziroma vsaj to, da dokler cogito razlagamo izključno kot logični sklep, nujno izgubimo iz vida njegovo bistveno dimenzijo. Ta pa je natanko v tem, da cogito predstavlja edinstven primer misli, ki ima poleg

⁴ *Ibid.*

⁵ Blaise Pascal, *De l' esprit géométrique*, str. 193. navedeno po Léon Blanchet, *Les antécédents historiques du »Je pense, donc je suis.«*, Felix Alcan, Pariz 1920, str. 27.

(možnega) logičnega sklepa na voljo še *drug tip verifikacije*, in ta prihaja iz reda tiste druge logike, ki beži običajnim logičnim prijemom, logike performativa.

V skladu s to drugo logiko, ki se v izostreni različici uresniči zgolj v cogitu in je vsaj v tem pogledu logika cogita kot takega, njegova lastna logika, cogito ni sklep, na podlagi katerega bi nekdo ugotovil, da zato, ker misli, nedvomno biva – v tem pogledu je slovit *»cogito, ergo sum«* za Hintikko, kot sam pravi, prej problem kot rešitev. Nasprotno, cogito kot tak *v celoti sloni na neki izjemi v redu protislovja*. Obstaja namreč *ena sama* misel, ki je protislovna *že, in izključno zato*, ker *nastopi*. Točneje rečeno, gre za edino misel, ki je s protislovjem ne povezuje *indikacija neobstoja*, ki jo protislovje sicer zaznamuje v logičnem redu, pač pa jo, obratno, protislovno dela prav – in izključno – njen *možni obstoj*. To je misel: *»ni me«*; ta zamisel, ki formalno ne vsebuje prav nobenega logičnega protislovja, torej predstavlja edinstven primer neke misli (ali česarkoli sploh), ki je protislovna zgolj in izključno pod pogojem, da *je mišljena*. Ne v redu biti ne v redu nebiti ni *ničesar drugega*, kar bi imelo to lastnost, ki, kot opozori tudi Hintikka, nima nič skupnega z Meinongovimi *»neobstoječimi predmeti«*, denimo trikotnimi krogi ali živimi mrtveci, ki so protislovni prav na ravni svojih pojmovnih določil. Na ideji, da me morda sploh ni, nasprotno, ni protislovnega popolnoma nič – z izjemo dejstva, da *če to mislim sam, drugi* lahko opazite, da se motim. Hintikka se tako v eni od kasnejših različic opre na anekdoto, kako je Mark Twain v javnosti razpršil ugibanja o njegovi smrti s pripombo, da so močno pretirana. Iz opisanega zornega kota pa postane vidno tudi to, da v samem jedru cogita, če seveda izhajamo iz Hintikkove razlage, ni prav nobenega logičnega sklepa, nobene ugotovitve, zgolj neka misel – in to spodletela –, ki *mu daje bit*. Cogito ni v zadnji instanci nič drugega kot ta nujno spodletela misel, da me ni, ki v lastnem aktu demonstrira izničenje svoje vsebine ter na ta način – s svojo *neposredno predočeno nemožnostjo*, in ne kot spoznanje – dela stavek *»sem, obstajam«* neovrgljiv.

70

Descartes je spoznal, da njegova neovrgljivost izhaja iz nekega akta mišljenja, namreč poskusa misliti nasprotno. Funkcija besede *cogito* znotraj Descartesovega izreka je v tem, da napotuje na nek miselni akt, skozi katerega se manifestira eksistenčna samoverifikacija *»obstajam«*. Neovrgljivost tega stavka torej strogo vzeto ni dojeta *na način* mišljenja (tako kot lahko rečemo za neovrgljivost neke resnice, ki jo lahko dokažemo); neovrgljiva je nasprotno *zato – in zgolj toliko –*, ker je aktivno mišljena. Znotraj Descartesovega argumenta relacija med *cogito*

in *sum* ni relacija premise in sklepa. Njuna relacija je prej primerljiva z razmerjem procesa in njegovega produkta.⁶

V čem je torej singularnost cogita? Opazimo, da gre za dve ravni. Kot prvo, cogito predstavlja edino spoznanje, ki ga je možno vselej utemeljiti na dva načina, ki slonita na dveh čisto različnih logikah: bodisi kot aposteriorni logični sklep (*na način mišljenja*) bodisi neposredno, kot performativ (kot misel, katere edina funkcija je, da *je mišljena*). V tem pogledu je cogito res nekakšno presečišče, če se vrnem k analogiji s Pascalom, ki v istih besedah združuje (ne toliko dveh pomenov, temveč) dve različni logiki. A to je le zunanja raven. Dejanska podlaga singularnosti cogita sloni na dejstvu, da obstaja neskončno mnogo misli, ki jih je možno utemeljiti ali dokazati z logičnim sklepom, nasprotno pa *obstaja ena sama misel*, ki ima to karakteristiko, da *sama od sebe ustvari svoje protislovje*, s čimer neposredno verificira resničnost svojega nasprotja: misel »ni me«, ki korelira kartezijanskemu *dvomu* na točki njegovega vrhunca.

Če gre pri inferenčni razlagi še vedno zgolj za *aplikacijo* principa »vse, kar misli, eksistira«, se, razumljen performativno, cogito brez vnaprejšnjih predpostavk verificira *neposredno* prek samega akta misli, ki se samoizniči. Neglede na mnenje, ki si ga ustvarimo o možnosti uskladitve Hintikkove teorije s konkretnimi Descartesovimi izpeljavami, je ta poudarek izjemnega pomena. Tudi če presodimo, da izpeljav ni mogoče interpretirati na Hintikkov način (kar je verjetno res), njegova razlaga še vedno odgovarja na nek bistven problem: kako bi Descartes lahko karkoli, kaj šele točko neizpodbitne gotovosti, izpeljal s pomočjo logičnega sklepa, če je – že najmanj od točke, ko se je prek argumenta vsemogočnosti Boga odpovedal gotovosti matematičnih resnic, ki bi jih Bog lahko v katerem koli trenutku spremenil – apparatus, s katerim razpolaga, kvečjemu provizoričen nadomestek logičnega aparata v najširšem smislu, ki mu sicer pomaga ugotoviti, o čem vse še mora dvomiti, skratka, nudi nek minimum gotovosti (o negotovem), a je strogo korelativen še globljemu drsenju v dvom. Descartes potrebuje gotovost, ki izhaja *neposredno iz dvoma*, edinega sredstva, ki ga ima na voljo brez pomoči raznoraznih misli, ki bi jih vanj utegnil vsaditi Demon, in to neposredno gotovost, ki »po naravni luči«, kot temu pravi Descar-

⁶ Jaakko Hintikka, »Cogito, ergo sum: Inference or Performance?«, v: *Philosophical Review*, št. 71, Duke University Press, Durham, str. 15.

tes, prihaja neposredno iz dvoma, mu Hintikkova razlaga tudi podeli. Problem je le, da gotovost pogleda na dan na docela napačnem mestu.

Iz navedenega citata, ki povzema jedro Hintikkove teorije, je namreč že možno izluščiti tudi njen temeljni problem: zagato, ki jo je Hintikka na različne načine razreševal v teku celotnega opusa. Sklicujoč se na Balza, je ta problem v eni od opomb svojega prvega tekstu o cogitu prvič artikuliral na sledeči način: »Descartes pride do svojega prvega in najpomembnejšega spoznanja tako, da v določenem momentu igra dvojno vlogo: *pojavi se kot svoja lastna publika*«. ⁷ Pol stoletja kasneje, v »René Thinks, Ergo Cartesius Exits«, ta isti, le malenkost drugače zastavljeni problem nastopi v glavni vlogi: »Imamo lep primer analogne ilustracije, zakaj mora biti jaz, čigar obstoj želi Descartes dokazati, identificiran perspektivno: *mora biti tam* (perspektivno), da bi lahko pričal o svoji eksistenci.« ⁸ Oziroma še bolj slikovito: »Če je cogito performativ [*performance*], potem je ta specifični performativ tak kot pravica: ne samo, da mora biti izvajan [*performed*], temveč mora biti njegovo izvajanje tudi opaženo (v širšem smislu pričevanja).« ⁹

Problem ima korenine v samem jedru Hintikkove teze, ki za seboj potegne nekakšno, recimo temu, dislokacijo misli in gotovosti, ki narekuje so-koordinacijo dveh perspektiv. Ker dvomeči subjekt gotovost svojega obstoja dela razvidno izključno prek protislovja, ki ga ustvari sam, in sicer tako, da pomisli, da ga morda sploh ni, skratka, prek samega *akta misli*, ki použije svojo vsebino, je hkrati tudi očitno, da sama ta gotovost, ki jo je proizvedel, *obstaja za vse, razen za njega samega*, in traja le, dokler je hipotetično tudi sam ne spozna. On sam jo namreč šele *ustvari*, na način, da (po)misli, da ga ni, in jo s svojo slepoto zanj tudi vzdržuje v polju neposredno razvidnega. Lahko bi torej dejali, da obstaja *tip resnice*, ki je v mnogo intimnejšem razmerju s subjektom, ki je zanj slep, kot pa s subjektom, ki jo spozna; gre namreč za tip resnice, v katero se subjekt v svojem miselnem aktu uveriži kot podlaga njene manifestacije, torej na način, da sam nadomesti razvidni del nje same, toda obenem je ta miselni akt, v katerem se resnica zrcali, tudi dejanje, v katerem subjekt za to isto resnico oslepi. In mora oslepeti, saj resnica *nastaja iz te slepote zanj*.

72

⁷ *Ibid.*, str. 13. Poudarki so naši.

⁸ Jaakko Hintikka, »René Thinks, Ergo Cartesius Exits«, str. 6.

⁹ *Ibid.*, str. 5.

Hintikkov cogito je vezan na tak tip resnice. Vendar pa tako v povsem strukturalnem smislu kot v relaciji do Descartesa to očitno predstavlja tudi problem, ki se ga Hintikka loti z zelo neobičajnim, a na nek način neizbežnim prijemom. Če namreč vztrajamo na performativnem modelu cogita, kjer mišljenje gotovosti služi prvenstveno kot njena bit in le posredno, prek interference drugega, kot sredstvo spoznanja, kot njena slepa demonstracija, ki potrebuje še nekoga, da jo opazi; in če obenem vendarle poskušamo biti zvesti Descartesovemu tipu monološke naracije, kar Hintikka na svoj način poskuša – potem je rešitev v bistvu samo ena. V monolog mora biti vključen še nekdo, ki ravno *ni* nekdo drug, skratka, *Descartesa sta dva*: »naivni skeptik René« in »veliki filozof Cartesius«. Delo filozofa *strictu sensu* opravlja prvi, čeprav besede prihajajo od drugega. A še preden se bolj nadrobno posvetimo tej neortodoksni Hintikkovi rešitvi, se moramo znova vrniti k primerjavi med Descartesom in Avguštinom, ki problemu doda še eno, ključno dimenzijo.

*

Subjekt, ki po Hintikki omogoča spoznanje, se torej v bistvenem momentu *moti* (v relaciji do resnice, ki jo proizvede), in prav ta zmota obenem tudi tvori jedro spoznanja. Povsem isto pa vsaj na prvi pogled trdi že Avguštin, ko izreče svoj znameniti »*si fallor, sum*«, »če se motim, sem«.

Vsaj v dveh ozirih je Avguštin, in ne Descartes, izumitelj argumenta, ki se je uveljavil pod izrazom cogito: Avguštin ni cogita izumil le v smislu, da je kot prvi odkril *tip resnice*, do katerega je mogoče priti samo, če v enačbo vključimo *subjektivno perspektivo* – kot vsak na svoj način trdita Taylor in Matthews; Avguštin je, kar je vsaj po mojem enako pomembno, cogito odkril tudi kot postopek, ki *resnico razbere neposredno skozi zmoto*, skratka, izumil je postopek, v katerega zmota ni vključena le kot instanca, ki se ji je potrebno za vsako ceno izogniti, pač pa v njem zavzema *mesto prehoda*, skozi katerega se resnica kot taka šele razodene. Pot do resnice v nekaterih primerih *ne vodi mimo zmote, temveč skoznjo* – to je veliko odkritje Avguštinovega argumenta »če se motim, sem«, ki si, če oba vidika združimo, zasluži oznako »avguštinski cogito«, kot pravi Derrida, in ima morda celo več skupnega z argumentom, ki si ga pod tem imenom običajno predstavljamo, kot pa argument, ki ga je razvil Descartes.

Kljub temu razlike med avguštinsko različico in razlago cogita, ki jo zagovarja Hintikka, ni težko podati. Avguštin se iz zmote, sicer z njeno pomočjo, a vendar, *na koncu tudi izvije* na podlagi logičnega sklepa, v katerem v prvi vrsti izpelje točko *imunosti* na sam dualizem resnice in zmote: tudi če predpostavim, da se motim o vsem, je evidentno, da razpolagam najmanj z eno resnico, ki je na to evocirano hipotetično možnost imuna, namreč resnico gotovosti svojega obstoja. Tudi če bi se res motil o vseh rečeh, kot trdijo skeptiki, to ne bi spremenilo dejstva, da lahko z vso gotovostjo trdim, da bivam, saj se, v primeru, da me ne bi bilo, motiti sploh *ne bi mogel*. Ker je *gola možnost*, da se kakorkoli motim, postavljena pod pogoj mojega obstoja, je moj obstoj izvzet možnosti zmote. Posledično pa je možnosti zmote izvzeta tudi sama misel, da sem. Če se Avguštin na ta način zmoti torej tudi odtegne, pa Hintikkov subjekt gotovosti, nasprotno, *v trenutku zmote otrpne*, kajti sam tip vednosti, ki ga proizvede, *obstaja le v času njenega trajanja*. Ko se zmoti (v relaciji do proizvedene resnice) neha, tudi sama gotovost izgine brez sledu. Da bi cogito *obstajal*, se *mora* nekdo – in to celo tisti, ki stoji v samem centru spoznanja – motiti: v tem je razlika. Zato cogito – kot *spoznanje* – tudi narekuje koordinacijo dveh perspektiv: slepo perspektivo subjekta, ki gotovost proizvede, in perspektivo naključnega mimoidočega, ki jo registrira v zamejeni periodi njenega trajanja.

Vendar pa resnični problem seveda ni razlika med Avguštinovo in Hintikkovo verzijo cogita; bistveno vprašanje je, katera od obeh ustreza Descartesovi izpeljavi v *Meditacijah* – hočeš nočeš, prav to vprašanje odmerja domet Hintikkove teorije –, in prav na tem mestu reči postanejo intrigantne. Ugotoviti moramo namreč dvojce:

- a) Na prvo mesto je treba postaviti nesporno dejstvo, da Descartes na začetku *Druge meditacije* poda ne eno, temveč (najmanj) dve izpeljavi cogita, in *obe* sta – čeprav sta, vzeti vsaka zase, malenkost drugače zasukani – v temelju avguštinski. Ne na eni ne na drugi ni nič specifično kartezijanskega, kar bi že na ravni same strukture posameznega argumenta tvorilo podlago razlike: v obeh primerih gre za *isti*, avguštinski argument, le da je v drugi izvedbi, slovitem preizkusu z Varljivcem, argument podan pod nekoliko drugačnim kotom, in zato avguštinske zgradbe ne prepoznamo takoj. Skratka, odpovedati se je treba ideji (kritika leti tudi name), da bi na ravni same strukture argumentov, ki tvorijo podlago izpeljav, naleteli na samolastno

kartezijanska tla: če je na cogitu res nekaj specifično kartezijanskega, se ta specifična razlika lahko generira le na ravni nekakšne metastrukture.

- b) Hkrati moramo ugotoviti, da Descartes točko gotovosti vendarle dokončno fiksira v drugo izpeljavo cogita (če bi se s prvo zadovoljil, druge ne bi niti rabil). In sicer: dvom ukroti na način nekakšne *javne demonstracije*, oprte na sloviti preizkus varljivega demona, ki pa svoj učinek bolj kot iz avguštinskih tal argumenta črpa iz sosledja obeh izpeljav, ter razlike, ki se med njima *vzpostavi šele potem*, ko ju najprej seštejemo v nek enoten rezultat. Predvsem pa ta javna demonstracija ima neko kvaliteto, ki je sam argument v njeni podlagi preprosto nima, namreč *deluje neposredno na nas*, narekuje naše neposredno soglasje.

Eden od možnih redosledov Descartesove izpeljave neovrgljive gotovosti v *Meditacijah* bi bil torej naslednji. Descartes najprej poda eno različico cogita, ki je, kot sem pokazal že drugje in kot znova lahko nemudoma ugotovimo, povsem enaka avguštinski izpeljavi: »Toda dopovedoval sem si, da na svetu ni sploh ničesar, da ni neba, zemlje, duš, telesa: ali torej tudi mene ni? Nikakor, *jaz sem zagotovo bil, če sem si kaj dopovedoval.*«¹⁰ Neodvisno od tega, ali sem imel prav, ali sem se motil, sanjal, haluciniral pod vplivom »črnega žolča« ali karkoli že pač – sámo dejstvo, *da sem si »nekaj dopovedoval«*, dokazuje, da sem obstajal. Kajti če me sploh ne bi bilo, tega pač ne bi mogel početi. Do tu je vse jasno, Descartesova izpeljava je, če odmislimo kozmetične dodatke, zgrajena popolnoma enako kot Avguštinov argument točke imunosti.

Zatem Descartes v igro vrne Varljivca in cogito ob njegovi pomoči izpelje še enkrat – in v resnici *na enak način* oziroma vsaj na podlagi istega argumenta, le da pod obrnjenim zornim kotom. Za zdaj pustimo ob strani vprašanje, *zakaj* sploh rabi to ponovitev? V resnici ne bo šlo le za stopnjo gotovosti, ampak predvsem tudi za širino njene neposredne distribucije. Skratka, nadaljujem tam, kjer smo končali, na točki, ki neposredno sledi prvi izpeljavi cogita: »Pa vendar je neki, ne vem kakšen, nadvse mogočen, nadvse zvit Varljivec, ki me ves čas pridno slepi. Ni tedaj dvoma, da tudi jaz sem, če me že slepi.«¹¹ Argument se sicer nadaljuje proti svojemu triumfalnemu zaključku, »naj me goljufa kolikor

¹⁰ René Descartes, *Meditacije*, Slovenska matica, Ljubljana 2004, str. 56.

¹¹ *Ibid.*

more, nikdar ne bo dosegel, da bi ne bil nič, dokler bom mislil, da sem nekaj«, a zanima nas ta (predhodna) točka, kjer je vse že odločeno.

V tej drugi verziji cogita – oziroma, če rečem tako: na ravni reza v izpeljavo, ki ga zastopa dana sentenca – Descartes torej točko gotovosti izpelje ne toliko kot subjektivno spoznanje, pač pa v prvi vrsti *bit subjekta predpostavi kot objektivni pogoj prevare kot take*, skratka, argument (zgolj) obrne od znotraj navzven. Ne gre več toliko za to, *kaj subjekt spozna*, pač pa gre v prvi vrsti za vprašanje, *kot kaj nastopa* (v polju prevare): če naj bo prevara sploh možna, je nujna instanca objekta, nad katerim se izvrši, in ker ta objekt prevare ne more biti sam Varljivec, mora poleg njega – če predpostavimo njegov obstoj – *kot konsekvence* Varljivčevega obstoja *obstajati* tudi sam subjekt, ki naj bi bil hipotetično žrtev njegove nakane, ki pa se, na ta način, tudi že razkrije kot nemožna. To, kar naj bi Varljivec postavil pod vprašaj, je namreč prav sklep predhodne sentence, torej subjektivna gotovost lastnega obstoja. Domet Varljivčeve prevare bi bil v skrajnem primeru torej ta, da me je on sam pripravil k sklepu, da obstajam. Ker pa že sam njegov obstoj preudicira mojega – kot tisto »nekaj«, nad čemer se prevara izvršuje –, je očitno, da prevara, ko vse skupaj dobro premislimo, ne more uspeti. To, da sem, *vem*, še preden bi me oni o tem utegnili prepričati.

Če po eni strani torej lahko rečemo, da subjektivno spoznanje *anticipira* dogajanje, ki mu bo sledilo na ravni Varljivčeve prevare, že vnaprej predvidi njen potek, tako da ugotovi, da bo Varljivčeva prevara lahko le sovpadla z resnico, pa je po drugi strani možno trditi tudi to, da naš pogled na nek način prehitil subjektivno spoznanje, ki se, kljub temu, da prevaro anticipira, jo preigra vnaprej, obenem šele skozi to fiktivno izkustvo *retroaktivno* zave, da je tisto, kar je s prevaro postavljeno pod vprašaj (se pravi, on sam), hkrati tudi pogoj nje same. Prevara *se mora, če nič drugega, fiktivno odvijati*, da *mi* skozenjo v subjektu prepoznamo objekt, ki jo hkrati pogojuje in dela nemožno. Medtem ko mora subjekt skočiti v času naprej, preživeti fiktivno izkustvo, da bi od tam videl nazaj sem, mi sami dogajanje motrimo neposredno. Ali rajši, zgolj mi, torej instanca zunanjega pogleda, *neposredno* vidimo, da je akt prevare, pogojen s tem, kar naj bi postavil pod vprašaj. Subjekt, ki se drži pravil »igre«, je sprejel, da ga je Varljivec prevaral, in to, kar mi vidimo vnaprej, lahko obravnava le kot rezultat prevare, ki jo je preživel. Če sploh kam, potem je Hintikkovo razlago treba na Descartesa prišiti na tem mestu, kjer se zdi, kot da mora subjekt odigrati svoje, da bi mi nekaj videli, a o tem kasneje.

V vsakem primeru: očitno se v naraciji (v našem razmerju do nje, kot tudi v njenem razmerju do meditatorja) zgodi nekakšen odmik od pozicije, ki jo v njej zavzema subjekt meditacij, kar v sam potek argumentacije zagotovo vnese neko spremembo pogojev razumevanja na bralčevi strani. Če smo prvi izpeljavi lahko sledili samo tako, da smo se povsem vživeli v meditatorjevo vlogo, razmišljali z njegove pozicije in se tako rekoč vselili v njegove misli, se moramo zdaj – da bi dobili celo sliko pred oči – od te vloge malenkost ograditi, nanj gledati z bolj nevtralne pozicije. Še več, prej kot da bi se mi morali še naprej identificirati z njegovim glediščem, se mora subjekt na nek način vtihotapiti v naše, ki omogoča neposreden razgled nad prevaro, v kateri on sam sodeluje le kot nemočen objekt, ki mora skupaj z njo popotovati vse do njenega izteka. V strukturo prevare je na nek način možno pogledati le pod nekim stranskim kotom.

A kljub spremenjenemu zornemu kotu je, kot rečeno, najprej treba ugotoviti, da gre še vedno za različico argumenta, ki je v temelju enak prvemu: pogoj prevare je hkrati točka destitucije njene dovršitve; da bi prevara uspela, je treba vnaprej, kot njen pogoj, *predpostaviti instanco, ki naj bi jo prevara postavila pod vprašaj* – v splošnem primeru cogita torej obstoj subjekta. Tudi v tem primeru se *instanca, ki je podvržena dvomu*, hkrati pokaže tudi za *pogoj dvoma samega*. In to je avguštinski cogito, o tem ni nobenega dvoma: »Kdorkoli torej dvomi o čemerkoli drugem, ne sme dvomiti o nobeni od teh reči [lastnem obstoju, zavesti o njem, zavedanju dvoma in njegovih vzrokov]: kajti če jih ne bi bilo, ne bi bil zmožen dvomiti o ničemer.«¹² Vsi argumenti, ki se razvrščajo vzdolž šiva, ki poteka med dvomom in posameznimi primeri njegove razrešitve – na način, da se entiteta, ki je postavljena pod vprašaj, hkrati prepozna v verigi členov, ki so do dvoma sploh privedli –, so v temelju avguštinski argumenti.

Imamo torej dve izpeljavi, ki ne le da sta obe avguštinski, temveč je druga izpeljava cogita v resnici celo samo zasukana, navzven obrnjena varianta *istega* argumenta, ki tvori že podlago prve izpeljave. Zakaj ne morem dvomiti v lastni obstoj? Ker je moj obstoj pogoj, da o njem sploh lahko dvomim. Zakaj me Varljivec, čeprav zmore vse, ne more prevarati glede mojega obstoja? Zato, ker moram obstajati, da bi njegova prevara sploh lahko uspela. V obeh primerih se subjekt, čigar obstoj je postavljen pod vprašaj, hkrati s tem ko podvomi vase, tudi

¹² Avguštin, *De Trinitate* X. 10. 14., navedeno po Matthews, *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, str. 39–40.

ove, da je njegov obstoj predpogoj operacije, ki bi ga lahko zapeljala v zablodo: gre torej zgolj za dve variaciji na isto temo. In vendar je v razliki med rezultatom prvega argumenta in rezultatom sosledja obeh morda vsebovano celo ključno dognanje kartezijske filozofije.

Najprej moramo torej odmeriti končni domet prvega argumenta. Na ravni argumenta »jaz sem zagotovo bil, če sem si že nekaj dopovedoval« subjekt brez dvoma pride do različnega spoznanja neovrgljivosti lastnega obstoja, ki pa, prej kot da bi tvoril dejansko podlago neke biti (ki v danem trenutku neposredno obstaja zgolj »zase«), tvori podlago neki sicer absolutni, a kljub temu zgolj *subjektivni* gotovosti. Subjekt lahko *zase* brez vsakega suma meni, da obstaja. Na ta način dobi jamstvo, da ni povsem odrezan od resnice; da nekaj lahko misli onkraj negotovosti – to pa je tudi vse. Ta gotovost je seveda prenosljiva, oziroma točneje, *priučljiva*. Vsak od nas lahko, vsak pri sebi, ponovi sugerirani mikroeksperiment: se torej vpraša, ali je možno, da ga v trenutku, ko se to sprašuje, sploh ne bi bilo, in takoj ugotovi, da se, če bi to bilo res, sploh ničesar ne bi mogel spraševati. Gotovost je torej prenosljiva, *ni pa tudi neposredno veljavna*. Navsezadnje je v tem tudi moralni nauk cogita: ničesar se ne bomo naučili, če ne bomo sami ponovili eksperimenta, ki pa, kljub absolutni gotovosti, ki nam jo nudi, za vsakega od nas velja zgolj privatno. Splošno veljavna je zgolj metoda. Na ta način je torej možno naokoli razpršiti morje vednosti, ki pa bi, sama po sebi, za vedno ostala atomarna.

In prav v tem pogledu se od prve izpeljave cogita do zaključka druge nekaj bistveno spremeni: če na ravni prve izpeljave samemu sebi dokažem obstoj nekega »sebe«, je rezultat preizkusa z Varljivcem neka bit, ki je sicer še vedno »moja lastna«, a je v *docela enaki meri kot meni samemu razvidna tudi vsem drugim*; sam v razmerju do nje celo izgubim epistemološki privilegij. To pa obenem pomeni, da njen dokaz ni več podvržen pravilu zasebne ponovitve, prek katere se je gotovost vse doslej šele zares vzpostavljala, pač pa je njegova verodostojnost postavljena v odvisnost od našega neposrednega pristanka. Skratka, argument mora delovati direktno, kot nekakšna javna demonstracija, kjer nič ne ostane skrito v neprosojnosti subjektivnega preizkusa. Dejansko bi lahko dejali, da preizkus z Varljivcem dogajanje, ki je bilo v vsej svoji razločnosti skrito v zasebnosti subjektivnih ponovitev, razpre v neko *javno sceno*, okoli katere se zberejo vsi prej zgolj vase zazrti pogledi. Preizkus na nek način doseže, da prenehamo gledati vase in se končno osredotočimo na Descartesa in operacijo, ki jo izvaja na sebi.

Kaj torej stori Descartes? Če je neovrgljivost »mojega« obstoja prej služila kot podlaga sicer absolutni, a kljub vsemu še vedno samo *subjektivni gotovosti* (prej to, kot da bi res lahko govorili o dokazu neke biti), Descartes zdaj zgrabi to subjektivno gotovost in jo – s pomočjo *reformulacije identičnega argumenta*, ki ga po novem žene Demon, a je v resnici še vedno Svetnikov – izstrelji v Zunanost, v kateri ta subjektivna gotovost zdaj *vztraja* prav kot tisto »nekaj«, kar Zunanost, ki jo zastopa Varljivec, natanko zato, ker se na gotovosti ohranja instanca subjektivnega, ne more v celoti integrirati vase. Varljivec gotovost ravno dovolj zbeza iz subjektivnega kokona, da zdaj sama dimenzija subjektivnosti lahko nastopi kot specifična razlika v polju objektivnega koordinatnega sistema, skratka, kot »nekaj«, kar ima svoje mesto (tudi zunaj sebe). Če je, na ravni prve izpeljave, argument »mojega« obstoja (ki je toliko, kolikor je neposredno razviden le »meni samemu«, kvečjemu relacijska entiteta) v celoti podrejen funkciji podlage subjektivni gotovosti, pa v drugem koraku sama ta subjektivna gotovost, ki jo Descartes na nek način odlepi od subjekta, postane *objektivna podlaga neke biti*, ki je dostopna vsem in ji ne more oporekati več nihče.

Bi torej lahko rekli, da je šele na drugi ravni možno govoriti o *dokazu* biti? Kot prvo, gotovo je, da ima takšna razlaga med interpreti več nasprotnikov kot podpore, verjetno najbolj prominenten med njimi pa je sloviti Harry Frankfurt, sicer tudi najbolj zagrizen nasprotnik Hintikkove teorije: ne zato, ker bi menil, da Descartes bit subjekta dokaže že prej, temveč zato, ker meni, da je v orisanem kontekstu začetka *Druge Meditacije* sploh vsaka ontološka pretenzija nepertinentna. Točneje rečeno, Frankfurtovo stališče je, da v tem razdelku, ki se je v splošnem uveljavil kot »Descartesova izpeljava cogita v *Meditacijah*«,¹³ sploh *ni* cogita v polnem pomenu besede: so le štiri *enakovredne* situacije – med njimi tudi obe, ki smo ju obravnavali –, ki jih je možno označiti za »nekaj podobnega cogitu«, njihova izključna funkcija pa je, da Descartes skoznje, na vse možne načine, preveri neovrgljivost stavka »sem, obstajam«, pri čemer te štiri preverbe sledijo štirim možnim razlogom dvoma, ki jih je Descartes podal v *Prvi Meditaciji*. Zato je, kot pravi Frankfurt, domena tega razdelka zgolj in izključno epistemološka.

¹³ Harry Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen*, Princeton University press, Princeton in Oxford 2008, str. 124.

Frankfurtovo stališče je po mojem treba zavrniti na najmanj treh ravneh. Prvič, Descartes sam v sorodnih kontekstih govori o dokazu biti. Drugič, Frankfurtova razlaga v okviru štirih enakovrednih preverb stavka »sem, obstajam« ne vzame v ozir tistega, kar je vsaj po mojem ves čas treba imeti vsaj na enem očesu – namreč dejstvo, da Descartesova argumentacija ves čas korelira *stopnjevanju dvoma*, ki ga Descartes spretno krmili proti ozkemu grlu, kjer se tudi dogodi njegova skoraj punktualna razrešitev. V knjigi *A-cogito sem* z neke druge perspektive pokazal, da se največji tak preskok dvoma dogodi *prav med obema formulacijama cogita*; na točki, ko subjekt kljub dejstvu, da je cogito že formuliran, še vedno dvomi in prav na podlagi prve formulacije cogita, ki bi jo vanj lahko vsadil Varljivec, šele odkrije *možnost dvoma v lastno bit*. To stopnjevanje dvoma se torej ne ujema s Frankfurtovo razlago »štirih enakovrednih preverb«. In tretjič, Frankfurtova (izključno) epistemološka razlaga ne ponuja nikakršne razlage za ločitev od Avguštinovega argumenta, celo nasprotno; o tem tu sicer ne morem obsežneje diskutirati, a sama Frankfurtova razlaga Descartesovega cogita v celoti ostaja omejena na avguštinsko podstrukturo. Če je pri Descartesu sploh kje mogoče govoriti o utemeljitvi sebstva v smislu »ontološkega dokaza«, potem je to možno zgolj na ravni drugega argumenta, kjer bit subjekta ne nastopi kot razvidna le za njega samega, ampak tudi za vse druge. Kot je namreč dejal Hintikka, dokaz neke biti je lahko smiseln, le če je ta »javna«.

Še bolj kot »ontološka odločitev« pa je z vidika te študije ključen sam opisani prehod med obema fazama argumenta: prehod z ravni *subjektivnega eksperimenta*, ki neovrgljivost lastnega obstoja uporabi kot točko opore neovrgljivosti misli, na raven *javne demonstracije*, kjer sama ta subjektivna misel nastopi kot objektivna podlaga vsem razvidnega obstoja. Ta prehod v sebi, poleg vsega ostalega, skriva tudi nek usoden problem: če namreč lahko verjamemo Hintikki, subjekt, ki v dokaz vstopi na prvi ravni, preprosto *ni isti* kot subjekt, čigar bit Descartes na koncu tudi dokaže. Še več, čeprav gre načeloma za isto osebo, se *osebnosti*, ki v dokazu nastopata, med seboj niti ne poznata.

80

*

A če se najprej vrnemo par korakov nazaj – tja, kjer smo prej pustili finskega logika. Ugotovimo lahko, da je to, kar predstavlja največjo prednost Hintikkove teorije, tudi njena največja interpretativna slabost. Hintikka ustvari nekakšen učinkovit *by-pass* okoli problema, ki je za Descartesa očitno najtežji in pred-

stavlja glavno gonilo njegove izpeljave: kako od gole subjektivne vednosti, ki neovrgljivi obstoj nekega »sebe zase« uporabi kot točko neizpodbitne subjektivne gotovosti, napredovati k obratnemu dokazu, prek katerega sama ta subjektivna gotovost postane bit, substanca, ki mora biti neposredno razvidna ne le »meni«, temveč tudi vsem ostalim. Krajše rečeno: kako iz gole subjektivne gotovosti narediti objektivno gotovost z oporo v neki obče dokazani biti. Hintikkova teorija ves ta napor že v prvem koraku preskoči, in dejansko za Hintikko problem cogita ni, kako od subjektivne gotovosti napredovati k njeni objektivni veljavnosti oziroma kako subjektivno spoznanje posredovati drugemu, pač pa je njegov problem kvečjemu obraten: *kako to v subjektu utemeljeno spoznanje pretihotapiti nazaj v njega samega?*

Ker subjekt gotovost šele ustvari – tako da svoj obstoj podvrže dvomu in ga na ta način, hkrati ko vanj dvomi, tudi neposredno verificira –, to obenem tudi že pomeni, da je ta »dvomeča stvar« razvidna sicer neposredno, a če lahko tako rečem, *zgolj navzven*, za »nekoga« drugega, za nek dislociran pogled. Na ta način Hintikka kot s šahovskim konjem skoči na pozicijo, do katere se Descartes prebije korakoma, skozi serijo dveh argumentov: bit subjekta je pri Hintikki že v prvem koraku dokazana za drugega. Težava je, da je dokazana tudi *zgolj in izključno* za drugega, in dejansko je glavni interni problem Hintikkove teorije, na kakšen način lahko subjekt, ki je v aktu misli oslepel za gotovost, ki jo je proizvedel, to gotovost s pomočjo nekakšne zvijače znova naredi za svojo. Skratka, problem, ki je na nek način prej heglovski kot kartezijanski.

Seveda pa na interpretativni ravni ta rešitev, ki postane talec svoje učinkovitosti, odpre številne druge probleme. Prvi je brez dvoma v tem, da v sami Descartesovi izpeljavi v *Meditacijah*, na katero se je Hintikka sicer skliceval, ni videti pravega prostora za so-koordinacijo dveh perspektiv, »slepega dvomljivca« in »pričo«, ki sta nujni za Hintikkov argument. Sicer smo argumentu rahlo odškrtnili vrata – s poudarkom, da na točki prehoda med izpeljavama Descartesov dokaz potrebuje naše neposredno soglasje, kot tudi s tem, da smo pokazali, da na ravni preizkusa z Varljivcem naš pogled, sicer pogojen s subjektivim pristankom na prevaro, svoje gledišče posodi subjektivnemu očesu. Skratka, da na tem mestu obstaja nekakšen naracijski »kratek stik«; nekaj, kar je všito v Descartesovo izpeljavo, a obenem ostaja bolj ali manj zamaskirano. A dejstvo ostaja, da na ravni najslovitejše izpeljave Descartes napreduje po poti »svobodnega kombiniranja« avguštinskih elementov, in ne na Hintikkov način. Drugi,

posledični problem je torej ta, da učinkovitost njegove lastne rešitve Hintikka naredi neobčutljivega za to avguštinsko preteklost Descartesovih gradbenih elementov, o kateri govori precej omalovaževalno.

Nasploh je pripetost Hintikkove teorije na izpeljavo v *Meditacijah* šibka. Hintikka se sklicuje predvsem na performativni karakter časovnih določil, kot so: medtem ko/dokler/v tem ko (mislim/ dvomim). Skratka, v zadnji instanci na poudarek: »A naj me goljufa kolikor more, nikdar ne bo dosegel, da bi ne bil nič, dokler bom mislil, da sem nekaj«. Raba tovrstnih časovnih določil je pri Descartesu res na široko posejana. Problem je v tem, da bi to mehko razlago performativa, ki se naslanja na argument sočasnosti (obstoja in misli) in v skladu s katero *cogito obstaja le prek akta misli* – »utegnili bi se zgoditi, da bi taisti hip prenehal biti, ko bi nehal misliti«¹⁴ –, za svojo vzeli tako rekoč vsi razlagalci, ne le pristaši performativne teorije. Lep primer je denimo stavek, ki ga je Blanchet zapisal štirideset let pred Hintikko: »cogito, ne pozabimo, ima bit, kolikor je mišljen, in ne, kolikor je.«¹⁵ Da je veljavnost cogita omejena na akt misli, v katerem se skozi svojo refleksijo šele rodi, torej ni niti kakšna Hintikkova iznajdba, niti ta ideja ne predstavlja adekvatne reprezentacije njegove lastne zamisli. *Tour de force* Hintikkove razlage leži drugje: v dejstvu, da je sam Descartes večkrat poudaril, da cogito ni logični sklep. Ključno oporo za Hintikkovo interpretacijo ponuja denimo naslednja pasaža iz *Drugih odgovorov*:

Takrat ko nekdo izreče *mislim, torej sem oziroma obstajam*, ne izpelje eksistence iz mišljenja na podlagi silogizma, temveč jo prek preproste intuicije uma [*mentis intuitu*] dojame kot samoumevno [*per se notam*]. To je razvidno iz dejstva, da bi v primeru, če bi jo deduciral kot silogizem, moral že prej poznati to glavno premiso: *vse, kar misli, je oziroma obstaja*, in vendar se tega, da ne more misliti, če ne obstaja, prej izučil iz tega, kar izkuša v sebi. Kajti narava našega uma je takšna, da splošne propozicije oblikuje iz vednosti o partikularnih.¹⁶

82

Prvo, največkrat obravnavano vprašanje te ključne pasaže je, ali Descartes res v celoti zavrača možnost, da je cogito lahko podan kot logični sklep (kot trdi Hintikka), ali pa je njegova zavrnitev, kot trdi Frankfurt, omejena na možnost,

¹⁴ Descartes, *Meditacije*, str. 58.

¹⁵ Blanchet, *Les antécédents historiques du »Je pense, donc je suis.«*, str. 53.

¹⁶ René Descartes, *Secundae Responsiones AT VII*, str. 140.

da bi cogito izpeljali kot silogizem *strictu sensu*? Drugo, po mojem še bolj bistveno vprašanje pa je: kaj sploh pomeni, da neko eksistenco »prek preproste intuicije uma« dojamemo »kot samoumevno«? Ker sem o tem obsežno govoril že drugje, bi na tem mestu zgolj opozoril na neko dejstvo, ki ga Hintikka nikakor ni dovolj izpostavil, čeprav bi lahko predstavljalo pomemben kamenček v mozaiku njegovega argumenta. V sholastični metafiziki, s katero je bil Descartes dovolj dobro seznanjen, samoumevnost kot taka ni nekaj samoumevnega; vprašanje, kako si razlagati »to, kar je znano samo po sebi«, *per se notum*, predstavlja resen problem, in samoumevnost med drugim nastopi v neki formi, ki bi za Hintikko gotovo bila zelo intrigantna.

Hintikka se je sicer skliceval na tako imenovano tomistično anticipacijo cogita, ki se bistveno razlikuje od avguštinske, ni pa izpostavil dokumentiranega dejstva, da je Descartes v času priprav za pisanje *Meditacij* po lastnih navedbah¹⁷ študiral delo Akvinskega *Summa Theologica*. V tem delu se sama anticipacija cogita sicer ne pojavi, se pa v razdelku, ki govori o vprašanju možne samoumevnosti Božjega bivanja, kot argument za samoumevnost bivanja Boga pojavi naslednja pasaja, ki jo je Descartes torej skoraj zagotovo poznal:

Samo po sebi je znano, da resnica je, kajti kdor pravi, da resnice ni, priznava, da resnica je. Če namreč resnice ni, je res, da resnice ni. Če pa je nekaj res, mora resnica biti. Bog pa je sama resnica, kakor pravi apostol Janez: »Jaz sem pot, resnica in življenje.« Torej je samo po sebi znano, da Bog je.¹⁸

Najmanj, kar moramo ugotoviti je, da ta dokaz samoumevnosti Božjega bivanja sloni na performativni strukturi. »To, kar je znano samo po sebi«, samoumevna bit, bi torej lahko bila dojeta kot ta točka z lastnostjo, da se skozi zanikanje neposredno verificira; vsakdo, ki se nameni zanikati obstoj resnice, se sam pretvori v slepo jamstvo njenega obstoja. Je torej možno, da je Descartes, ko pravi, da cogito dojamemo kot nekaj »samoumevnega«, imel v mislih prav to strukturo, ki se formalno prekriva s Hintikkovo performativno razlago?

A kakor koli že obračamo, v Descartesovi izpeljavi v *Meditacijah*, performativnega elementa, čeprav se za hip zazdi neizbežen, ni mogoče razbrati, prav tako pa je težko, če že ne nemogoče, govoriti o koordinaciji dveh perspektiv. Kljub

¹⁷ Cf. Pismo Mersennu 25. 12. 1639. AT II, str. 630.

¹⁸ Tomaž Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, Tretji dan, Ljubljana 1999, str. 334.

dejstvu, da Hintikka dejansko poda rešitev za to, kar brez dvoma je temeljni Descartesov problem: kako izpeljati gotovost neposredno iz dvoma samega; kljub dejstvu, da se Descartes sam na več mestih odpove razlagi cogita kot logičnega sklepa, kljub nekakšni naravni simpatiji med Hintikkovo razlago in generalno poanto Descartesove preference do »analitičnega« načina mišljenja in kljub dejstvu, da Hintikka tako rekoč v enem koraku razreši problem, ki je za Descartesa najtežji – kako subjektivno gotovost pretvoriti v objektivno vednost z ontološkim fundamentom –, se tako zdi, in za Hintikkov zgodnji opus to slej ko prej tudi drži, da njegova teorija ob tem temeljnem preizkusnem kamnu, vsaj kot možna interpretacija, spodleti.

Vendar pa je Hintikka prav v svojem zadnjem besedilu o cogitu znova premešal elemente in na dan prišel z novo rešitvijo. Ta rešitev pa se začne z novo zaostritvijo problema. Hintikka namreč pride do zaključka, da če v igro ne vrnemo dvojne perspektive, ki konstituira njegovo teorijo, in predvsem če Descartesovi argumentaciji kot taki ne povrnemo statusa igre (performativa), spodleti tudi sama Descartesova izpeljava. Rekli smo že, da zato, ker subjekt, ki vstopi v Descartesov dokaz, *ni isti* subjekt, ki ga Descartes tudi dokaže. A kaj s tem Hintikka pravzaprav misli?

Subjekt, s katerim Descartes začne svoj dokaz, je (in mora biti) »identificiran perspektivično«. To pomeni, da gre, malenkost poenostavljeno rečeno, za tip identitete posameznika, kakršno razberemo iz neke situacije srečanja, prek vloge, ki jo ta oseba zavzema v relaciji do naše subjektivne pozicije. Hintikka za tak primer vzame situacijo, ko pride na nek slavnostni sprejem, tam za nekoga vpraša, »kdo je ta gospod«, in odgovorijo mu: »to je George Soros«. Drug Hintikkov primer perspektivične identifikacije je denimo, da Laurencia Olivierja identificiramo kot igralca, ki je zaslovel v vlogi Hamleta (Joj, glej, tam gre pa »Hamlet«). In tak, perspektivično identificiran subjekt, je tudi René, s katerim Descartes začne svoj dokaz – v zadnji instanci je jasno, da tudi same sebe prepoznamo iz istega fenomenalnega polja kot vse druge. Descartes lahko svoj dokaz začne le z tistim subjektom, ki ga pač pozna, in to je lahko le perspektivično identificirani René.

Po drugi strani je dokaz obstoja kot tak smiseln oziroma ima sploh nek pomen, če je dokazana »javna bit« neke persone. In to je po Hintikki nekaj povsem drugega. »Javna identifikacija« osebe ni vezana na subjektivno perspektivo, prek

katere zavzame določeno mesto v našem subjektivnem univerzumu, pač pa gre, obratno, za objektivno pozicijo, ki osebi nevtralnno pripada v družbenem redu: denimo, državljan Laurence Olivier. Oziroma, če se znova naslonimo na isti primer z gala sprejema, kamor vabijo analitične filozofe: nekdo vpraša, »kdo od teh ljudi je George Soros?« In dobi odgovor, »to je tisti gospod, ki sedi na desni«. V tem primeru je oseba George Soros identificirana javno, čeprav jo na koncu lociramo v prostoru, saj se vprašanje nanaša na identiteto osebe v objektivnem smislu (spraševal bi lahko policaj, ki bi želel videti osebno izkaznico) in je lokacijsko pojasnilo le kontingentno. Kakor koli že – vidimo, da z gledišča tega, kar smo govorili prej, argument pije vodo: Descartes v prvi izpeljavi prek neovrgljivosti obstoja »mene – za mene« poda točko gotovosti, ki pa jo v drugem koraku lahko substancializira le tako, da tega »mene – za mene« nadomesti z bitjo, ki ima karakteristiko »javne identitete« in je, skratka, neodvisna od neke subjektivne percepcije.

Problem pa je v tem, da med identiteto, s katero Descartes začne, perspektivno identificiranim Renéjem, in javno identiteto »Cartesiusa«, pod katero, zdaj tudi uradno bivajoč, Descartes izstopi iz dokaza, ni popolnoma nobene druge povezave razen te, da *mi, bralci Meditacij, predpostavljamo, da naj bi šlo za isto osebo*. Do prve stopnje dokaza smo se nenazadnje povzpeli tako, da smo vsak zase dokazali svoj obstoj, in res ni neke jasne, kontinuirane logike, ki bi na ravni izpeljave pojasnila, za kaj gre zdaj nenadoma za Descartesa. Seveda sami to spontano predpostavimo, a zgolj zaradi narativa, in Descartes to po Hintikkovem mnenju nelegitimno izrabi.

Vidimo torej, na katero karto zaigra Hintikka. Ker Descartes na ravni svojih izpeljav »potlači« so-koordinacijo dveh perspektiv, ki sta nujni, da cogito dojamemo v neposredni kontinuiteti dvoma, se mu, če uporabim izraz, ki ga Hintikka sicer uporabi v malenkost drugačnem kontekstu, dogodi »semantično maščevanje«. Oziroma drugače, dve perspektivi, ki bi morali biti v njegovo izpeljavo vpeti sinhrono, mu razpadeta v dve, na silo skupaj sešiti osebnosti. In zdaj se situacija obrne: je Descartesovo lastno izpeljavo sploh možno rešiti? Je, vendar zgolj na način, da ti dve Descartesovi osebnosti na nek način zložimo eno v drugo. To pa po Hintikki lahko storimo le tako, da Descartesovo izpeljavo obravnavamo kot *igro*.

Po Hintikki namreč obstaja en sam način, kako je možno ustvariti šiv med perspektivično in javno identiteto, in to je prav igra. Polje igre namreč dopušča možnost izjemnih, atipičnih situacij, ko igralec v polju svoje perspektivične vloge, se pravi, v vlogi lika, ki ga upodablja v igri, stori oziroma izjavi nekaj, kar nujno *spravi v delovanje* tudi njegovo javno identiteto. Skratka, ne da bi opustil svojo fiktivno vlogo, vanjo kot akterja igre, na nek način vključi še svojo javno osebnost.

Kako naj bi reč potekala? Hintikka mehanizem najprej pojasni na primeru, v katerem vlogo Renéja prevzame Dirty Harry, sloviti filozof Cartesius pa se pojavi kot Clint Eastwood:

Če vzamemo še en primer: predpostavimo, da Clint Eastwood ponovno nastopa v vlogi Dirty Harrya. Medtem ko nastopa v tej vlogi, bi lahko izjavil: »v tej situaciji še Clint Eastwood ne bi mogel zadržati resnega obraza«. To izjavo poda Dirty Harry in ne Clint Eastwood, vendar pa se nanaša na dejanskega Clinta in ne na fiktivnega Harrya. Verificiramo ali ovržemo jo lahko le prek opazovanja Clinta Eastwooda, resnično živeče osebnosti, ne prek opazovanja Dirty Harrya, pa čeprav je bila izjava podana kot del igre. Posledično lahko Clint Eastwood, medtem ko še vedno igra vlogo, podaja izjave, ki ne le zadevajo tudi njegovo javno osebnost, temveč lahko svojo lastno izjavo tudi ovrže, tako da bodisi nekaj stori ali nekaj reče. V mojem primeru bi lahko izjavo ovrgel celo preprosto tako, da zadrži mirno svojo zgornjo ustnico.¹⁹

Kaj Hintikka pridobi s tem primerom? S tem ko Clint Eastwood v vlogi Dirty Harrya svojo dejansko osebnost, torej javno persono Clinta Eastwooda pretihotapi v svojo fiktivno identiteto, dejansko pridobi nekaj, kar je bistveno tudi za samo strukturo performativnega cogita: na ta način se namreč znajde v sferi neke precej bizarne svobode, ko hkrati s tem, ko nekaj izjavlja, *sam tudi sočasno kreira empirijo, ob kateri se resničnost njegove izjave verificira*, ne da bi ta situacija lahko postala zares empirično sporna. V bistvu si ves čas lahko sproti nekaj izmišlja in hkrati poskrbi, da njegove izmišljotine pridejo na dan kot resnice, enako kot lahko, kot pokaže zgornji primer, svojo izjavo ovrže, ne da bi sploh karkoli storil ali dejal. Celó obratno: svojo izjavo od znotraj ovrže tako, da ne naredi prav nič.

¹⁹ Hintikka, »René Thinks, Ergo Cartesius Exists«, str. 8.

Osnovni šiv je torej v tej skupni lastnosti, zmožnosti kreiranja lastne empirične verifikacije: tako kot subjekt dvoma šele s tem, ko podvomi v lastni obstoj, ustvari protislovje, ki tvori podlago neposredne empirične verifikacije stavka »sem, obstajam«, enako tudi Clint, tako da ne naredi prav nič, sam ustvari empirične pogoje za ovržbo svoje izjave. Če pri tem upoštevamo še, da se mora načeloma tudi Clint sočasno odločiti, kaj bo rekel in kakšen obraz bo naredil – le tako cela reč zares deluje –, lahko torej rečemo, da se v obeh primerih pogoji za njegovo empirično verifikacijo pojavijo *šele kot posledica samega miselnega akta, čigar domet naj bi ob njih izmerili*. V tem je torej prvi ključ, skratka, nekašna notranja povezava.

Hkrati z njo pa je seveda ves čas treba imeti pred očmi tudi osnovno Hintikkovo stavo: če performativ vzamemo v strogi obliki, ki velja za cogito, potem to brez dvoma drži: subjekt, ki s svojim mišljenjem proizvede spoznanje, skozi to isto mišljenje, ki spoznanje drži v polju vidnega, zanj tudi oslepi. To predstavlja seveda veliko težavo za neko naracijo, ki naj bi se odvila kot samoten monolog. In osnovna Hintikkova stava je prav v tem, da preprosto rečeno Descartes rabi družbo, ker pa je nima, obstaja še ena rešitev. Če namreč cogito vzamemo samo malo manj resno, če mu nadenemo *karakter uprizoritve* ter predpostavimo, da je *odigran*, to obenem pomeni tudi to, da Descartes v polju, ki ga je prej zavzemala slepota, sam v sebi najde prijatelja, ki morda celo nekaj vidi; oziroma še rajši: če tega notranjega tovariša v igri pripravi, da namesto njega odigra vlogo dvomljivca, skratka, če to vlogo sam *odigra* – in glede na dejstvo, da Descartes pač ni bil skeptik in je dvom uporabljal le kot orodje, to celo ni neplavzibilna ideja –, potem postane celo možno, da se lahko sam znotraj sebe postavi na pozicijo gledalca, *priče udejanjenja* lastnega obstoja. Pravzaprav je to glede na odstopanja presenetljivo, a Hintikka z zgolj malenkost drugačnimi besedami od Descartesa »terja« samo to, da javno *prizna*, da ima njegova izpeljava v *Meditacijah* karakter igre, in cel problem je zanj rešen. Od Descartesa pričakuje le to, da nam da vnaprej vedeti, da so njegovi argumenti strukturirani kot igra; da je to vnaprej sprejeto kot konvencija oziroma »konceptualna resnica«, kot temu reče sam; če bi Descartes to storil, potem je cogito – tudi tak, kot ga izpelje Descartes – docela veljaven argument. Seveda pa ga Hintikka zopet obrne malenkost po svoje:

Zdi se, kot da bi Descartes uprizarjal igro, v kateri tudi sam nastopa. Predpostavimo, da se lik, ki ga upodablja, imenuje René. René lahko potem v igri reče

»Cartesius obstaja«. S tem ko to izjavi, demonstrira obstoj figure, imenovane René. To je analogno njegovemu razkritju očitnosti njegovega obstoja prek miselnega akta kontemplacije njegove eksistence kot perspektivnega objekta (objekta njegove misli). To še ne implicira obstoja Cartesiusa, javno identificiranega filozofa. Toda zunaj igre je René ista oseba kot Cartesius. *Ergo*: Renéjev miselni akt – pod dodatno predpostavko, da je igralec, ki igra Renéja, res Cartesius – demonstrira obstoj Cartesiusa. In to ni kontingentna resnica o faktičnih identitetah, temveč je določeno z razdelitvijo vlog, ki predstavlja del definicije same igre.²⁰

Če torej Descartesovi izpeljavi vrnemo karakter uprizoritve, kar kot velika drama dvoma nedvomno tudi je, potem se vse res nekako sešije skupaj. Če zadevo v Hintikkovem duhu obrnemo še za nianso drugače: recimo torej, da gre za enega tistih plesov v maskah, ko karakterji ne vedo, katero masko nosijo na obrazu. René, ki v domeni svoje vloge gotovo tudi zase meni, da je veliki Cartesius (če se ne bi do te mere vživel v lastno vlogo, bi bila Descartesova igra precej neprepričljiva), torej trdi, da on, Cartesius, obstaja – s čimer pa, paradoksalno, dokaže nekaj precej bolj resničnega, namreč da obstaja *on kot tak*, se pravi, fiktivni René. Seveda mu to, če bi poskušal neposredno, zaradi pravila performativne slepote nikoli ne bi uspelo. Torej, medtem ko René, prepričan, da je Cartesius, kontemplira svoj sloviti obstoj, *zares* demonstrira svojo lastno eksistenco. Ker pa je René maska, za katero je, ne da bi to vedel, skrit Cartesius, René – s tem ko po nesreči dokaže samega sebe – v resnici dokaže Descartesa.

Literatura:

Akvinski, Tomaž, *Izbrani filozofski spisi*. (Ljubljana: Tretji dan 1999)

88 Avguštin, Avrelij, *City of God*. (Garden City: Image Books 1958)

Blanchet, Léon, *Les antécédents historiques du »Je pense, donc je suis.«* (Pariz: Felix Alcan 1920)

Božovič, Miran, »Descartes – dvom, gotovost, norost«, v: *Dvom in norost*. (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo 1990)

Bunta, Aleš, *A-cogito*. (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo 2016)

– »Descartes med svetnikoma: *cogito* in problem »anticipacij«, v: *Problemi 9-10*. (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo 2015)

²⁰ Prav tam, str. 10.

- Kambouchner, Denis, »Identification d'un pensée: le *cogito* de Hintikka« v: *Revue Internationale de Philosophie*, št. 250 (Pariz: Vrin 2009)
- Descartes, René, *Meditacije*. (Ljubljana: Slovenska matica 2004)
- *Razprava o metodi* (Ljubljana: Založba ZRC 2007)
 - *Oeuvres de Descartes*, ur. Charles Adam in Paul Tannery, (Pariz: Vrin 1964–76)
- Frankfurt, Harry, *Demons, Dreamers, and Madmen*. (Princeton: Princeton University Press: 2008)
- Hintikka, Jaakko, »*Cogito, Ergo Sum*: Inference or Performance?«, v: *The Philosophical Review*, št. 71. (Durham: Duke University Press 1962)
- »*Cogito, ergo sum* as an Inference and a Performance«, v: *The Philosophical Review*, št. 72, (Durham: Duke University Press 1963)
 - »*Cogito, Ergo Quis Est?*« v: *Revue Internationale de Philosophie*, št. 195 (Pariz: Vrin 1996)
 - »Rene Thinks, *Ergo* Cartesius exits«. Dostopno na: http://people.bu.edu/hintikka/Papers_files/Rene_Thinks_Ergo_Cartesius_Exists_Hintikka_041610.pdf
- Matthews, Gareth, *Thought's Ego in Augustine and Descartes*. (Ithaca: Cornell University Press 1992)
- Menn, Stephen, *Descartes and Augustine*. (Cambridge: Cambridge University press 1998)