



Descartes

MEDITACIJE

FILOZOFSKA KNJIŽNICA – ZVEZEK XIII

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

1 Descartes R.

DESCARTES, René

Meditacije o prvi filozofiji, v katerih je dokazano bivanje božje in različnost človeške duše in telesa / René Descartes ; [poslovenil Primož Simoniti ; uvod napisal Mirko Hribar]. - 2. reprint izd. iz leta 1973. - Ljubljana : Slovenska matica, 2004. - (Filozofska knjižnica ; zv. 13)

Prevod dela: *Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstratur*

ISBN 961-213-120-1

212849408

RENÉ DESCARTES

MEDITACIJE

o prvi filozofiji,
v katerih je dokazano bivanje božje in
različnosti človeške duše in
telesa



SOVENSKA MATICA

2004

Naslov izvirnika: Renati Des-cartes

M e d i t a t i o n e s
de prima philosophia
in quibus Dei existentia, et animae
humanae a corpore distinctio,
demonstratur

Poslovenil: Primož Simoniti

Uvod napisal: Mirko Hribar

Slika: J. B. Weenix — portret R. Descartesa 1638



U V O D

Pričujoče Meditacije predstavljajo nedvomno vrh Descartesovega filozofiranja.

V njih se dokončno sintetizirajo njegova dognanja s področja znanosti, matematike in fizike, s katerimi se je ukvarjal predvsem v mlajših letih, pa s področja filozofske spekulacije, h kateri se je naposled vrnil, da bi v njeni luči utemeljil in upravičil svoja za mnoge sodobnike tako sporna dognanja.

Nekatere značilnosti ter važnejše etape njegovega duševnega razvoja nam utegnejo najbolje prikazati okoliščine, zaradi katerih se je na življenjski poti nenadoma znašel v takem položaju, da se sestavi svojih Meditacij ni mogel več izogniti.

Tu je najprej šola, jezuitski kolegij La Flèche, ki ga je obiskoval osem let in ga s šestnajstimi zapustil »zapleten v toliko dvomov in zmot, da od njega očitno ni imel druge koristi od te, da se mu je vse bolj in bolj odkrivala njegova nevednost... In vendar je bil na eni najslavnejših šol v Evropi.«

Mislim, da bi bilo krivo, če bi valili vso krivdo za ta neuspeh na okorelost šolskega programa. Ta je v filozofskem pogledu baziral seveda na sholastičnem, zlasti suarezično prirejenem Aristotelu, sicer pa je bila prav ta šola nedvomno še kar najbolj odprta vsemu novemu; a česar še ni bilo, oz. kar je bilo v

XVII. veku šele v nastanku, tega program pač ni mogel upoštevati. Pozabiti tudi ni, da pri večini učencev pouk nikakor ni zapustil tako negativnega vtisa. Descartesove razlage njegove situacije nam odkrivajo pravzaprav samo dvoje: da ga je vznemirjala pojmovna nejasnost v filozofskih vprašanjih, o katerih so imeli v programu sicer obvezne, a v njegovih očeh samo gostobesedne dispute, potem pa da mu zaradi nekake trmaste avtokritičnosti sama oblika teh disputov ni dajala nobenega zadoščenja.

No, taka zavest ni v mladosti nazadnje nič povsem izjemnega, izjemno je le to, če njena napetost z leti ne uplahne.

Pritegovala pa ga je matematika prav zaradi razvidnosti njenih dokazov, »čeprav ni bil še sposoben razumeti njene koristi.«

Po odhodu iz šole je študiral pravo in opravil 1616 licenciaturu. Descartes je torej med pravniki. Oče bi mu kasneje tudi kupil kako ustrezno službo, toda »ta sin nima nič daru in menda tudi ne veselja za pisarske posle«.

Ne, tega res ni imel. V Razpravi beremo, kako se je bil po šoli odločil »da ne bo več iskal druge znanosti, mimo tiste, ki bi jo mogel najti v samem sebi ali v veliki knjigi svet«.

Naslednje leto je prebil večidel v Parizu, Parizu Ludovika XIII, a mesto se je prav takrat v glavnem izživljalo v političnih umorih, čarovniških procesih — grmado so pripravljali tudi Vaniniju — skratka v krutosti in praznoverju. Taka sredina ni bila za Descartesa nič kaj privlačna, želel si je v svet, rad bi spoznal običaje in nazore ljudi po tujih deželah. Pomladi 1618. je že v Holandiji, kjer se je vdinjal v armado Morica Nassauskega. A boji so ravno počivali. V Bredi so ga kot odličnega tujca sprejeli na

tamkajšnje začasno urejeno vojaško akademijo. Obiskoval je tečaje, drugače pa je bil povsem prost. Zmeraj se je rad spominjal tistih lepih časov.

Za vroče teološke spore onih dni se ni posebno zanimal. Pritegnil pa ga je lepak, ki je mimoidočim zastavljal matematičen problem. Prosil je neznanca, da mu ga prevede.

Tipičen pojav tega časa so pač taki lepaki znanstvene vsebine. Neverjetno je, kako se ljudje zanimajo zanje. Ukvarjanje z znanostjo — matematiko, fiziko — sodi med najuglednejše konjičke raznih odličnikov, ljudi na visokih položajih, predstavnikov raznih svobodnih poklicev. Preobrat, ki ga je novo življenjsko pojmovanje renesanse vneslo družbenim oblikam, dobiva zdaj tu svojsko, scientistični vek napovedujoče obeležje.

Kot ve povedati njegov prvi biograf Baillet, je Descartes že drugi dan prinesel rešitev začudenemu prevajalcu, zdravniku Beckmannu, ki pa se je začudil še bolj, ko sta se z novim znancem zapletla v znanstven pogovor. Kakorkoli že, res je vsaj toliko, da sta Descartes in Beckmann za nekaj časa velika prijatelja. Descartes mu piše entuziastična pisma, v njih mu je »*vir ingeniosissimus*, ki ga je zbudil iz duhovnega mrtvila«.

Pomladi naslednjega leta je zapustil Holandijo, neka »toplina v jetrih« mu je vlivala nagnjenje do orožja. Sicer pa je gledal na smisel popotovanja tako kot nekoč Montaigne s katerim živi, vede ali nevede v nekakem starinskem podeželskem plemiškem vzdušju, ki se je v Franciji pod vplivom monarhističnih teženj začelo delno že preživljati.

Pot ga je vodila iz Holandske prek Danske v Nemčijo, tam pa je »defenestracija« v Pragi pritegnila njegovo pozornost. Pridružil se je vojski bavarskega

kneza. In Baillet ga opravičuje: »Saj mu ni bilo mar braniti koristi držav in vladarjev, pod katerimi mu Previdnost ni dala ugledati dneva, niti ni nameraval nositi puške, da bi pomagal uresničevati načrte enega ali uničevati načrte drugega. Ko je zvedel, da bo šlo zoper Friderika V., ga to ni motilo, saj bavarskemu knezu ni nameraval služiti drugače, kot je bil Oranjevcu.«

V Razpravi pa piše Descartes sam skoraj dvajset let kasneje: »Začetek zime me je zadržal v kraju, kjer ni bilo nobene zanimive družbe. In ker me na srečo niso vznemirjale nobene skrbi ne strasti, sem ostajal ves dan samcat v zakurjeni kamri, kjer sem se lahko po mili volji predajal svojim mislim.«

Bil je torej v idealnih okoliščinah, da je lahko mislil na obljube svojemu »duhovnemu očetu« Beckmannu in na možnost prodreti, kakor sta se bila doma prešerno šalila, do samega popka znanosti. Toda večdnevno neprestano razmišljanje brez oddiha in sprehodov mu je tako zagrelo možgane, da ga je prevzel neki nenavadni zanos, ki mu je — po Bailleu — uklonil že tako ali tako izdelanega duha do sprejemljivosti za sanjske vtise in privide ter je ves zagret od notranjega navdušenja nad tem, da je ugledal temelje čudovite znanosti, imel zaporedoma troje sanj, o katerih si je domišljjal, da so mu mogle priti le od zgoraj.

V kasneje zgubljenem rokopisu je Descartes res sam zabeležil: *X Novembris 1619, cum plenus forem enthusiasmo et mirabilis scientiae fundamenta reperirem...*« Ugledal je torej temelje neke čudovite znanosti.

Katere znanosti? O tem se je kar preveč ugibalo, saj je iz njegovih zapisov precej jasno posneti, za kaj je moralo iti. Predvsem tu ne prihajajo v poštev

nobena konkretna znanstvena dognanja. O kakih določenih znanstvenih odkritjih v tem času ni še govora nikjer, sploh pa beležke ne govorijo o neki znanosti sami, temveč o njenih temeljih.

Intenzivno ukvarjanje z matematiko v zadnjih dveh letih mu je pač dalo slutiti, da se mu tu odpira pogled na čisto nov svet spoznanja. Še neurejeno, raznorodno sestavljeno, pa zelo polno in konkretno mlado življenje se mu v nenadnem navdihu začne usmerjati k neki doslej neznanenovitosti, ki se mu širi proti univerzalnosti in ki jo spremlja na posebnem razvidu sloneča gotovost, kakršne mu niso mogli posredovati tradicionalni sholastični nauki. V tem prvem zanosu ni seveda še prav nobene kritične primesi. Njegovo delo sloni ta čas na nekih začetnih metodičnih postopkih matematičnega značaja, ki jih je Descartes nato uspešno razvijal skozi dolgo vrsto let in jih skušal naposled v Pravilih tudi reflektivno osvetliti. In prav v to obdobje sodi tudi zamisel neke univerzalne matematike, ki naj bi v duhu te nove metode in njene gotovosti zajela celotni človeški kozmos, vse pojave »ki se dajo raziskovati glede na red in mero«. Utrdil se mu je tedaj tudi nauk o univerzalnosti in enotnosti človeškega uma, enako obveznega za vse ljudi in za vse vrste spoznanja. Pravila za vodstvo inventivnega duha (*ingenium*) so skušala devet let po prvem navdihu prikazati zaključno podobo teh prizadevanj.

Osnovni vtis, ki ga delo zapusti, je pač ta, da se prav izrazito nanaša na specifično matematično, delno fizikalno tematiko, tako da bi težko razumeli, kako ta pravila uporabljati tudi na drugih področjih življenja. *Mathesis universalis* ostaja ob njih problem, katerega rešitev bi morala prinesiti v na-

daljevanju že projektirana poglavja, a teh ni Descartes nikoli dokončal.

Stvarno se tu po doseženi prvi etapi že bolj umirjeni duh sooči z novim problemom: v čem je pravzaprav utemeljena in kako je utemljena gotovost, na kateri stoji ta nova, matematizirana stavba?

Descartesu, ki mu je bila vse dotlej predvsem matematična operacija objekt zanimanja in delovanja, stopi nenadoma vse to delovanje samo kot objekt pred oči.

Prvi rezultat tega obrata od spontane znanstvene akcije k filozofski refleksiji zasledimo v pismu iz leta 1630. Mersennu, njegovemu »rezidentu« v Parizu, kjer mu naznanja, da je po njegovem »odkril, kako dokazati metafizične resnice na način, ki je razvidnejši od geometričnega dokazovanja — a da ne ve, če bi mogel o tem prepričati tudi druge« .

Stavek je dosti nedoločen in se mnogokrat razlaga tako, da ima Descartes tu načela svoje fizike v mislih. A kako take razlage uskladiti z izjavo v osem let kasnejšem pismu Mersennu, kjer pravi »da doslej še ni dokazal svojih fizikalnih načel z metafiziko, in potem pristavlja tiste znamenite, vedno citirane besede »da ga z današnjim dnem, kjub svojemu običajnemu nagnjenju do skrivanja prosi, širiti in objavljati povsod, da so bila načela znanosti ustanovljena po absolutno svobodnem božjem odloku, tako da na noben način ne morejo služiti neki metafizični dedukciji. »Matematične resnice, ki jih imenujete večne, so ustanovljene po Bogu, od katerega so vseskozi odvisne tako kot vse druge stvari. Reklo bi se zares, govoriti o Bogu kot o kakem Jupitru ali Saturnu in ga podvreči Stiksu in usodnostim, če bi rekli, da so te resnice neodvisne od njega. Ne bojte se, tako Vas prosim, ugotavljati in objavljati povsod, da je

Bog vzpostavil zakone prirode tako kot kak kralj vzpostavi zakone v svojem kraljestvu.«

Človek se prvi hip začudi tej za Descartesa neobičajni emfatičnosti besed, ki morajo zanj gotovo vsebovati čisto izreden pomen. Kaj je torej s to teorijo o »ustvarjenosti večnih resnic« kakor so kasneje poimenovali to izjavo?

Njene implikacije so zares daljnosežne. Descartes, ki je vse do Pravil (1628) tako kot vsak znanstvenik iskal gotovih, utemeljenih spoznanj sredi morja domnev, in jih odkrival predvsem na matematičnem področju, to pa z nekakim nejasnim upanjem, da bi z matematični metodi analogno metodo razširil takšno gotovo spoznanje tudi na druga področja življenja, zasluti tam okrog 1530. leta, da pravzaprav ne ve, kako utemljiti razvid ob jasnosti in določnosti spoznanj, s katerim utemeljuje njihovo gotovost (*certitudo*). In tedaj se ponovi v njem tisti nominalistični obrat, ki je v okrilju sholastike same načel njeno jedro v XIV. stoletju. Prej bolj intelektualistično usmerjena teologija se odločno preusmeri v voluntarizem, ki z nicejskim *Credo in Deum omnipotentem*« izvaja utemljenost logičnih in metafizičnih resnic iz dejstva njihove ustvarjenosti, ne pa morda neke njihove skladnosti z božjo naravo ali podobno. Kar je resnično je resnično, ker je tako ustvarjeno, ustvarjeno drugačno, bi bilo drugačno tudi po resnici. Do sem se Descartesovo pojmovanje popolnoma pokriva z izvirnim Ockhamovim nominalizmom. Njegova posebnost, »modernost« je pač v tem, da se mu pogled obrne od hilemorfno obravnavanega, hierarhično pojmovanega kontinuuma bitij in njegovih zakonitosti v svetu k problemu gotovosti matematičnega spoznanja v njem. Po teoriji ustvarjenosti matematičnih resnic so le-te, ne glede na njihovo nujnost,

v višjem smislu povsem prigradne, dejansko ni zanje nobene možne dedukcije več. In tako se pojavi celo problem, ki zadeva verodostojnost znanstvenega razvida samega. V območju te sicer ne še dosledno rabljene teorije poteka nato Descartesovo znanstveno delo v devetletnem razdobju med sestavo Pravil in Razpravo o metodi, ki je izšla 1637. leta, ko je Descartesu že 41 let.

Iz korespondence je razvidno, da se ves ta čas intenzivno ukvarja z delom na svoji Svet, *le Monde* — naslovljeni fiziki, pa z nekaterimi matematičnimi problemi — ta čas je rešil Pappusov problem — ter z znamenitimi amsterdamskimi disekcijami, ki so osnovala njegove biološke nazore. In v to dobo pade na koncu tudi Galilejeva obsodba v Rimu, ki za Descartesa sicer nikakor ne pomeni tako dramatičnega pretresa, kot se to mimo njegovih zapisov rado prikazuje, pomeni pa gotovo zdramitev iz prevelike zapredenosti v lasten svet in iz premajhnega stika z aktualnimi problemi njegove dobe. V bistvu se je teoretično čutil nad situacijo, a praktično brez moči. Prej omenjena teorija mu je odprla oči za dejstvo, da fizik nima neposrednega opravka z dejanskostjo samo, temveč z »ustvarjenimi« simboli zanjo in da ima ta simbolični svet neko lastno hipotetično resnico v sebi, ki jo mora znanstvenik odkrivati, ne da bi mogel spet znanstveno ugotoviti, ali je v zunanjem svetu kaj odgovarja, oziroma v kaki meri ji kaj odgovarja. V takem toku misli se je dal npr. portretirati Weenixu s knjigo naslovljeno *Mundus est fabula* v roki. Zanj ima torej tudi sv. Oficij samo neki model (kot pravimo danes) pred sabo, česar pa se seveda ne zaveda. Odločno pa odklanja Descartes znanstveno interpretacijo biblijskih metafor.

Ne glede na stališče vernika do Cerkve, pa mu še drug, zanj še bolj značilen motiv brani, da bi šel v boj s cerkvenimi oblastmi: njegovo vrednotenje duševnega miru, ki mu pomeni skoraj nekak privaten *summum bonum*, zaradi katerega je končno zapustil domovino in se že leta in leta seli iz kraja v kraj, da bi ostal nemoten in bi mogel živeti samo svoji misli. Temu miru na ljubo bi bil pripravljen uničiti celo svoj Svet.

Na srečo se je našel boljši izhod. Sklenil je, da izloči iz Sveta tista poglavja, ki segajo na področje Galilejevega spora in jih nadomesti s prikazom poti, po kateri je prišel do svojih ugotovitev. Tako je nastala Razprava o metodi, knjiga, ki je za široki svet potrdila njegov sloves.

Če danes prebiramo to Razpravo, se ne moremo odtegniti tisti čudoviti neposrednosti, s katero se oživlja okrog nas specifično vzdušje XVII. stoletja. Morda smo nekoliko razočarani nad preproščino tega pripovedovanja in razpletanja dosti običajnih, nič kaj senzacionalnih razmišljanj, ki se sicer očitno prepletajo z nekako teorijo, a katere pomembnost človek vsaj spočetka le bolj sluti kot zares doumeva. Opraviti imamo z enim tistih bolj redkih primerov svetovne proze, v katerem se literarnost pred neposredno izpovedno govorico umika v ozadje. Pomen dela pa se nam pojasni samo ob razumevanju problemov družbene zavesti, ki se je v svojem vitalnem naletu že precej oddaljila od srednjeveškega duha in njegovih izredno dodelanih, teokratsko obarvanih struktur, a katerim na področju refleksije nova doba ni imela pravzaprav še nič enakovrednega postaviti nasproti. Drznost Descartesovega nastopa je pravzaprav v tem, da predstavi kar sebe in svojo

pot, metodo za vzorec, kako in s čim intelektualno utemeljiti življenjski slog modernega človeka.

V prvem delu knjige predstavi okvir svoje izobrazbe (— »bil sem na eni najboljših šol v Evropi —)«, širino svoje razgledanosti (služil je v raznih vojskah, prepotoval vso Evropo): v tem pogledu mu torej lahko zaupamo.

V drugem delu uvede motiv naslonitve na znanost, ki v moderni dobi in njeni filozofiji prevzema mesto teologiji z vsemi posledicami seveda, ki jih implicira različnost teh manifestacij našega intelekta. Descartesu je, kot smo videli, znanost predvsem matematika, potem fizika in — tako bi želel — tudi biologija. Navaja tudi pravila, po katerih se je ravnal, recimo v priloženih Meteorjih, Dioptriki in Geometriji.

Pravil je vsega samo še četvero, tako so se mu skrčila od nekdanjega obsega, ko so zavzemala celo knjigo. So pa tako splošna in bolj psihološko kot strokovno obeležena, da so od nekdanj vzbujala razočaranje in dvom bralcev, češ to ne more biti tisto, kar je Descartesa privedlo k njegovim uspehom. Če morda kaj ne prikriva?

Kakor vedno, odvečna sumničenja tudi v tem primeru. Treba je samo poizkusiti, da bi napotkom z vso doslednostjo praktično sledili, pa hitro doumemo, za kaj gre: to je tako, kot s tistim zaman za zakladom prekopenim vinogradom, ki pa je naslednje leto čudovito obrodil.

V tretjem delu je govor o provizorni morali, ki mora človeku ob velikih zgodovinskih premikih pomagati preko težav z občutki notranje negotovosti, morda strahu pred zablodo.

Končno se v četrtem poglavju precej bežno pomudi tudi pri filozofiji in tu se prvič srečamo z

njegovim *cogitom*: mislim, torej sem, ki velja običajno, dasi le deloma pravilno, za ključ vse njegove filozofije.

Tako smo naposled prispeli do glavne teme tega kratkega predgovora, zato bi kar preskočil zadnji poglavji knjige, v katerih se Descartes povrne k svojim pogledom na fizikalna in biološka vprašanja in prosi na koncu za javno pomoč, da bi mogel nadaljevati s svojim eksperimentalnim delom.

Videli smo torej, kako se je Descartesu v mladosti ogrel duh ob značilni razvidnosti matematičnega postopka in kako se je zasanjal v razširitev takšne *mathesis* do univerzalnega obsega. Sestavljati je začel Pravila, po katerih naj bi se ravnali na novi poti, pravila so se mu kopičila, a izvedba je ostala torzo. Po korespondenci sodeč, se mu je nekako tedaj pogled obrnil na vse njegovo dotedanje prizadevanje in pojavilo se je vprašanje po izvoru entitet, katerim služijo ta pravila. Rezultat je bila emfatična izjava o ustvarjenosti matematičnih resnic, a implikacije te teorije, ki so poslej bolj ali manj jasno prisotne v njegovem znanstvenem delu, stopajo z leti bolj in bolj na dan. Močno že prevevajo sestavljanje njegovega Sveta z značilnim uvodom, ki pač razodeva, da te fizike ne piše fizik, temveč filozof. V njem se na primer sprašuje, kaj ima pero, s katerim gremo prek ustnic spečega otroka skupnega z občutki, ki jih ta dotik zbuja v njem. Ali zakaj se boji vojak zaradi bolečine v pasu, če v bitki ni bil morda ranjen, ko pa se v bolnišnici izkaže, da jih je prizadeval samo nerodno spodvit jermen; ali kaj ima zvok skupnega s stresljaji bobniča, ki jih »po mnenju nekaterih učenjakov« povzročajo tresljaji zraka.

Čudovita podoba narave, ki jo sprejemamo po posredovanju čutil, se izkaže nenadoma le za subjek-

tiven, v racionalnem pogledu nejasen odsev nekega globljega, objektivnega, na preprost mehanicizem zvedljivega dogajanja med delci materije, ki polni enovit in homogen vesoljni prostor, deljiv tja v nedogled. In to dogajanje se da geometrično ovladati: »Zapustil sem abstraktno geometrijo, da bi gojil drugačno geometrijo, ki si zastavlja za nalogo razlago naravnih pojavov«, je pisal tedaj Mersennu.

Hotel pa bi v to svoje znanstveno razlaganje fizikalnega sveta vključiti tudi žive organizme, ki jih pojmuje kot mehanske avtomate s tako drobnimi in kompleksnimi vzmetmi, da jih ne moremo več zagledati. Če bi to mogli, bi jih znali tudi mehansko razložiti.

Ti njegovi pogledi so naleteli na precej enodušno odklanjanje, pa kolikor morem razumeti, neopravičeno. Dejansko uveljavljajo kar najbolj točno moderno znanstveno metodologijo, kakor velja nespremenjena do današnjih dni. Pustimo mehanicizem, nadomestil ga je globlji vpogled v matematično ovladljive zakonitosti narave. A na metodi pristopa to načelno nič ne spremeni. V objektivno znanstveno obravnavo ne sodijo finalistični pogledi, ki so vedno subjektivnega izvora. Če se jim današnja biologija ne more še popolnoma odreči, je to le znak, da je še daleč od svojega ideala.

Mimogrede pa naj omenim, da je ta cepitev konkretnega, naivnega dojetanja narave v subjektivno in objektivno plast vznemirjala Descartesa vse življenje. In čimbolj se mu je z napredkom teorije ob njegovem inativizmu derealizirala celo objektivna plast, tem intenzivneje je iskal možnost sinteze, ki bi vzpostavila prvotno polnost. Nerešeni problem konkretnega človeka se mu vpleta celo v njegove poslednje misli pred agonijo.

Z usvojitvijo teorije o ustvarjenosti večnih, t. j. matematičnih resnic, pa se, kot smo že omenili, Descartesu derealizira tudi plast sveta »primarnih« kvalit, kot jih je poimenoval Locke. In treba se je le malo zamisliti v to situacijo, da bi razumeli, kako se mu tu zruši mladostna podoba o neki univerzalni matematizaciji človekovega vesolja, tistega bitnega seveda, ki ga doživlja človek baroka. Avtonomija razuma mu je zdaj omejena na matematično povsem prosojno raven fizikalnih objektov, po idejah, ki so vse *mentibus nostris ingenitae*. Te ideje ne morejo seči ven iz sebe k biti. Znanstveno ne segamo k biti, temveč k nekemu šifriranemu tekstu, h kateremu moramo šele poiskati ključ. In denimo, da smo našli ključ, po katerem tekst dobiva določen smisel. Ali moremo biti gotovi, da ni možen še kak drug, po katerem bi se odkril še drugačen smisel teksta? Skratka: umeti moramo poslej, da »človeški duh ni merilo stvar, niti resnice, temveč mora biti merilo tega, kar trdi in zanikava« (Henryju Moru 1649). V Principih pa je zapisal, da bi si ne upal trditi, da so načela, ki jih uporablja, resnična načela narave, a da mu zadoščajo kadar jih jemlje za principe raziskave; in potem gre celo tako daleč, da se zavaruje v njih z izjavo: »Daleč od tega, da bi verjel vse stvari, ki jih bom zapisal, predlagati jih nameravam celo nekaj, o katerih mislim, da so absolutno napačne.« Kljub temu pa mu je bila opisna razlaga fizikalnih pojavov, ko je pisal Svet po novih, mehaničnih, geometriji dosegljivih načelih v tako zadoščenju, »da ni imel moči, odreči se užitku tega pisanja«.

V četrtem poglavju Razprave o metodi se torej prvič srečamo s *cogitom*. Z izjavo *cogito, ergo sum*, seže Descartes k biti, saj to izreka glagol *sum*. Rav-

nokar pa smo konstantirali, da se je v svoji znanstveni razlagi sveta tako rekoč odrekal poseganju čez raven idej k bitnemu ideatu — saj se je le tako domogel eksaktnosti, gotovosti, ki mu je ni mogla dati sholastična znanost...

In tu pa je mesto, menim, kjer je treba bralca Descartesovih del opozoriti na metodično posebnost, ki jo komentatorji mnogokrat (in ne brez Descartesove krivde) prezro in prihajajo zato do zelo navzkrižnih trditev. Gre preprosto za dejstvo, da povsem spremeni metodo, ko preide od objekta znanosti k metafiziki, k refleksiji o izvoru in utemeljenosti nje-gove znanstvene metode same. 1646. leta je pisal Clerselieru »druga stvar je, iskati občo stvar, druga stvar, iskati kako bit«, ali še bolj zanimivo Mersennu že 1630. »druga stvar je, zares, zaobseči in razumeti, druga stvar dotakniti se z duhom«. Znanstveno torej zaobsežemo objekt in ga razumemo, v metafiziki se biti z duhom samo nekako »dotaknemo«.

Pojem tega »dotika« sega v antiko, v sistematičnem tekstu pa je, kolikor sem opazil, prvič izrecno uporabljen v Aristotelovi Metafiziki, kjer z glagolom *thinganein* skuša izraziti pretesni stik božanske misli s samo seboj, objektom same sebe. Pojem se je obdržal skozi srednji vek, morda gre tudi pri Descartesu za nekontrolirano, reminiscenco še iz šolskih klopi. A to ni važno. Bolj važno je, da nam nad tem ozadjem postajajo nekatera bistvena vprašanja okrog *cogita* dosti laže umljiva in laže sprejemljiva.

Problem, ki se tiče prav metode — in v našem primeru njene dvojnosti — je gotovo zadosti pomemben, da bi mu Descartes lahko posvetil vsaj malo bolj določeno obravnavo, a nič vsega tega. Z izhodiščnimi, okvirnimi predpostavkami svojega razmišljanja opravi ponavadi kar bolj na hitro. Ob očitno zelo

primarnem doživljanju njihovega duhovnega ozračja preprosto ne čuti potrebe, da bi se razpisoval o njih. Ko bi ne bilo tistih nekaj opomb v korespondenci, bi se komentatorjevimi ugotovitvam prav lahko očitala svojevoljnost tolmačenja. Takšna je na primer zadeva s čisto osnovno teorijo o ustvarjenosti večnih resnic, o katerih v delih samih sploh ni besedice. Nekaj malega je najti glede teorije o nepretrganem ustvarjanju, ki pa jo uvaja kot »obče priznано med učenjaki«. A vendar je njegova *creatio continua*, zamisel o stalnem preminjanju in ponovnem, neposrednem stvarstvu sveta od trenutka do trenutka nekaj povsem drugega od sholastičnega nauka, kjer se to vzdrževanje sveta v bivanju vrši le posredno preko delne, stvarjem podeljene vzročnosti. In podobno je z naukom o diskontinuirnosti časovnega poteka, ki mu velja za neposredno razviden aksiom, pa je dejansko le posledica in kolikor morem razumeti, niti ne povsem nujna posledica gornje teorije.

Toda vrnimo se h *cogitu*. Descartes je ob njem ugotovil, da je razumu samemu, iz lastnih moči možno do neke neizpodbitne resnice, ki je nikakršen dvom ne more več omajati. Sicer se človek ob teoriji o ustvarjenosti večnih resnic lahko sprašuje, zakaj je ob tako utemeljenih resnicah dvom sploh še potreben. Toda z njihovo danostjo ni bila človeku dana tudi nezmotnost, ta sodi pač k nepopolnostim kreature, k primesi nebiti k njeni biti. Z vrojenostjo matematičnih idej razpolaga človek samo s sredstvi odkrivanja resnice, odkrivanje samo pa ostaja njegovo delo. Za to delo potrebuje vodnika. Ta vodnik pa mu je intuicija, jasnost in določnost neposrednega razvida, ki spremlja dojemanje osnovnih geometričnih likov pa preprostih matematičnih izjav, ki se dajo povezovati kot členi nepretrgane verige k

novim zaključkom po dedukciji, v kateri razvid sicer ni več neposredno pričujoč, »temveč si gotovost, rekel bi, sposoja od spomina«.

Razvid kot kriterij resničnosti izjave je bil zaradi svoje subjektivnosti deležen pogostne kritike. A za to težavo je vedel tudi Descartes, saj pravi v četrtem delu Razprave: »Pripomniti pa je treba, da je nekaj težav v pravilnem določanju, kaj razločno dojemamo. »S *cogitom* je vsekakor dosegel stopnjo razvida, ki je ni moč preseči in ki jo Razprava dejansko uvaja kot nekak »eksemplaričen vzrok«, po katerem naj bi se kolikor le mogoče zgledovala jasnost in določnost intuicije v drugih primerih znanstvenega odkrivanja. A da bi jo popolnoma dosegli, to menda le ni mogoče.

Descartes gre tu mimo. Zelo zahtevni avtorji kot Leibniz, Kant, B. Russell npr. ji bodo oporekali, upajmo, da razvidno. Morda je razvid ob tautologiji res za prst bolj zanesljiv od intuitivnega razvida, ki ga Descartes odkriva v svojem matematičnem delu. A kako in s čim bi dokazali, da tudi zanjo ni v ozadju nekih, morda nam celo nedosežnih predpostavk?

In to je lahko tudi razlog, da skuša zgodovinar dojeti in presojati avtorja z njegovega izvirnega izhodišča, medtem ko kritiki odmeri poseben prostor, kjer odločajo njegovi osebni pogledi.

Razprava o metodi je torej 1637. zagledala beli dan in sodeč po Descartesovem ravnanju ob njenem izidu, je bil poln najboljših upov glede njenega sprejema v javnosti. Poskrbel je, da so jo dobili v roke kralj pa Richelieu, Oranijski knez, dva kardinala v Rimu, njegovi učitelji iz La Flèche, razni profesorji, znanstveniki itd.

No, optimizem se nikakor ni potrdil, pristojne kritike so bile zvečina nenaklonjene. O. Vatiér iz la Flèche mu je pisal: »Na čem pa sloni Vaša teorija o svetlobi? Zakaj ne objavite svojih principov? Vaša metafizika je precej klavrna in temačna... Formalno so izjave sicer še kar nekam vljudne, a vrata la Flèche se zapro pred Descartesom za vedno. V Rimu popoln molk. Iz Francije cela vrsta ostrih napadov najodličnejših znanstvenikov na njegove znanstvene priloge. Descartes se jih užaljen otepa. — V pismu Mersennu žolčno smeši avtorje in končuje: »... Vso to pisarijo preziram do kraja...«

Nevšečnosti pa mu groze še z druge strani. Teologi, takrat pač najvplivnejše osebe političnega življenja, mršijo obrvi nad tem novincem na knjižnem trgu: kakšne vere pa je pravzaprav ta gospod, epikurejec? Če ne morda celo ateist?

Descartes se je torej motil, ko je mislil, da se bo s svojo knjigo lahko tebi nič meni nič razšel s svojo preteklostjo. Usoda je obrnila vse ravno v nasprotno smer. Knjiga je dvignila mnogo prahu, predvsem nerazumevanja in Descartes se ni mogel ogniti moralni obvezi braniti in pojasnjevati svoj publicirani filozofski nazor.

V razdobje naslednjih treh let pade potem nastanek njegove metafizike, ki jo je naslovil Meditacije o prvi filozofiji in ki predstavlja Descartesovo vrhunsko filozofsko delo.

Pisal jih je v latinščini, saj Meditacij ni namenil širšemu občinstvu, temveč le izvedencem. Rokopis je poslal na vpogled najprej holandskim prijateljem, profesorjem na univerzi v Utrechtu, ki so bili navdušeni nad njim. Za mnenje je prosil tudi haarlemskega kanonika Caterusa, ki je sestavil nekaj pomislekov. Descartes pa bi bil rad dobro sprejet pri

duhoyščini in zato je knjigo opremil z zelo vpljudnim uvodnim pismom, s katerim jo je poklonil in priporočil sorbonskim teologom. Poslal jo je tudi Mersennu, ki naj bi na Sorbonni posredoval, da bi knjiga dobila aprobacijo. Mersenne jo je navdušeno kazal znanecem, — Hobbesu, ki se je tedaj ravno mudil v Parizu, pa Arnauldu, Gassendu in drugim. Na Descartesovo željo so sestavljali ugovore k njej, te je Mersenne potem pošiljal v Holandijo.

Prva, pariška izdaja iz leta 1641 je bila hitro razgrabljena, zato so jo leto nato ponatisnili. Ta druga, amsterdamska izdaja je posebno cenjena, ker je korekture opravil Descartes osebno. Zanimivo je, da ji je nekoliko spremenil podnaslov, ki je v prvi, verjetno po založnikovi zamisli, nekoliko širokoustno razglašal, da se v njej dokazuje božje bivanje in nesmrtnost duše. Toda Descartes je vedno odklanjal dokazljivost neumrljivosti duše — njeno neumrljivost je štel med dogme, medtem ko moremo po njem z razumom dokazati samo njeno različnost od telesa — a corpore distinctio — kot pravi novi podnaslov. Tretja izdaja je izšla 1644., četrta, francoska v prevodu grofa Luynesa pa leta 1647.

Knjigi so bili dodani tudi ugovori Caterusa, Mersenna in njegovega kroga, na tretjem mestu Hobbesovi, potem Arnauldovi, Gassendovi, ugovori raznih geometrov in teologov in končno še ugovori o. Bourdina. Z Descartesovimi odgovori in pojasnili, zelo vpljudnimi in pozornimi do Arnaulda — te je označil za najboljše —, neprijaznimi do Hobbesa, ki se mu je zdel plitek, in ironičnimi, včasih kar sarkastičnimi do Gassenda, je izšla kar precej obsežna knjiga.

Kasnejše izdaje zvečina opuščajo ta dodatni del, a prvi izvirniki so odpirali bralcu kar temeljit vpogled v Descartesovo filozofijo. V bistvu je knjiga

postala vir kartezijanstva, ki je začelo dobivati vse večjo in večjo veljavo.

To bi bil torej kratek historiat k Meditacijam, ki same komaj rabijo še dodatnih razlag ob edinstvenem slogu Descartesovega prikazovanja, ki poleg misli samih prinaša še prikaz njihovega neposrednega nastajanja ob naporih filozofskega razmišljanja. Večje jasnosti podajanja ni dosegel noben filozofski tekst — sodobniki, ki ga niso razumeli, so bili preprosto ujeti v priučene tradicionalne sheme mišljenja, ki so jim prešle v kri in ki se z Descartesovimi seveda ne strinjajo.

S tem pa ni rečeno, da je njegova metafizika neproblematična. Filozofija preprosto ni matematika, v kateri je odkrival nekoč tisto jasnost in določnost, ki sta mu polnili univerzalno zavest novega razvida. Metoda »dotika«
kakor bi lahko rekli, metafizična metoda, ki jo uporablja v Meditacijah, nima nič skupnega z »objektivno«
metodo, ki jo je uporabljal v znanosti. Z radikalnim dvomom se zdaj odmika od objektov sploh, ne zanimajo ga več, pri tem vzvratnem odmiku, ki je dvom sam, pa se v *cogitu* — če je dovoljena nekoliko neokretna prispodoba — kakor s hrbtom zadene ob tisto neznanko, ki sem jaz sam, moj ego. Naj potone ves svet okrog mene z vso mojo telesno pojavnostjo vred, jaz sam, čigar dvom je bil povod temu zničenju, v tem samem trenutku ne morem ne obstajati.

Mislim, da je v tej situaciji opazen prenos težišča zanimanja, ki je veljalo *cogitu* — »tej tako preprosti ugotovitvi, da bi lahko potekla izpod peresa kogarkoli«
— prej v Razpravi in zdaj tu v Meditacijah: tam prototip neizpodbitne, z umom dognane resnice po razvidu, ki ga ni moč z ničimer preseči in ki poslej opira zaupanje v moč in upravičenost

tudi znanstvenega razvida; tu pa dokončna ločitev od vsega idejnega objekta sploh, p̄oton v ničes, iz katerega se, pa če še tako slabotno oglašā neovr̄zni: sem, bivam, skratka z najosnovnejšo eksistencialno sodbo izražena bit. In bralec lahko sam opazi, da Descartes zares tu v prvi Meditaciji *cogita* ne uvaja s poprejšnjo formulo: mislim, torej sem, temveč izhaja iz preprostega »sem, bivam, je vedno res, vsakokrat ko izrečem ta stavek itd.«

»Strokovnjak« opazi seveda, da je bit tu ugotovljena kot funkcija misli, vendar očitno tako bistveno povezana z umom, da bi se z ločitvijo od nje, moral ločiti od samega sebe, kar je logično nemogoče, absurdno. A o. Bourdin le misli, da bi se dalo omajati *cogito* s temle: ko ugotovim, da dvomim, je ta ugotovitev ločena od dvoma in niti ni več dvom. V resnici sem samo dvomil. In kaj, če se je *genius malignus* tu vmešal in me začaral, da samo mislim, da sem dvomil? Toda, naj sem mislil karkoli, zdaj le mislim, da sem mislil in v tem trenutku tudi že, da sem mislil, da sem mislil — in tako kar naprej v nedogled, tako da objekta sploh nikdar ne dosežem — kakor smo se otroci pač včasih igrali. Take gordijske vozle rešuje Descartes po klasičnem vzoru: v biti fundirana misel je s svojo tudi v njej fundirano refleksijo identična, zanjo gornje dlakocepstvo ne obstaja: »Biti zavesten se pravi pač misliti in reflektirati o tem mišljenju«, beremo v Pogovorih z Burmanom. V začetku k šestim ugovorom pa, da *cogito* ne rabi refleksnega vedenja in še manj vedenja o tem vedenju, po katerem bi tisti, ki ve, vedel, da ve itd. *ad infinitum*; zadostuje, da ve to po tistem notranjem vedenju, ki predhaja vsaktero naknadno pridobljeno spoznanje in je po naravi dano vsem ljudem.«

Od kod Descartesu vednost o takem notranjem spoznanju? Očitno gre za prenos metode razvida iz »objektnega« na metafizično področje, kjer pa subjektivnost merila v svoji nekomunikabilnosti stopa vse bolj odločno na dan. *Intuitus mentis, lumen naturale, bona mens*, ti zdaj sinonimni izrazi nam preko temin teh postulatov pač ne pomagajo. A tako je bilo v filozofiji vedno. Lahko, da si želi priznanja znanstvenosti, a ta velja znanosti, ki je bistveno usidrana v subjektu in je povsem druga od znanstvenosti objektivnih znanosti. In to je treba imeti pred očmi, kadar imamo opraviti z Descartesom metafizikom, saj ga hočejo po vsej sili uveljaviti kot vzor filozofa jasnega in določnega mišljenjskega sloga, medtem ko je zares njegova zasluga samo ta, da je poprej polnemu, naivno dojetemu, a pojmovno hiperkompleksnemu poprišču filozofije substituiral svet znanosti z njeno po specifičnem razvidu utemeljeno gotovostjo. S tem se je metafizična tematika sicer čisto drugače profilirala, toda utemeljevanje te utemeljenosti se potem glede na razvidnost nič več bistveno ne loči od metafizike vseh časov. Človek bi bil skoraj pripravljen pritegniti komentatorjem, ki so Descartesovo metafiziko ocenili za pravcato »pohujšanje« za vse oficialno kartezijanstvo.

To, mislim torej, moramo imeti pred očmi, če hočemo pravilno razumeti naravo izvajanj, ki slede izsledku prve Meditacije.

V mislih imam predvsem idealistično tolmačenje *cogita*, katerega realnost bi hoteli mnogi odlični komentatorji reducirati kar na avtorefleksivni odnos te misli do same sebe. A če bi imeli prav, bi Descartes pač rekel *sum cogitatio*, česar pa nikakor ni storil. Nasprotno. Ko odgovarja Hobbsu, pravi izrecno:

»Kjer sem rekel neki duh, duša, razum, um, itd., nisem s temi imeni nikakor mislil samo na same sposobnosti, temveč na stvari, ki imajo sposobnost misliti. Kajti misel se jemlje včasih za aktivnost, drugič za sposobnost, včasih pa za stvar, v kateri prebiva ta sposobnost.« Od kod idealistične razlage ob tako nedvoumnih izjavah, ostaja človeku uganka. Najsi imamo glede na koherentnost takih izjav z idejo, ki smo si jo napravili o Descartesovi filozofiji, še tako tehtne pomisleke, vse to nič ne spremeni na dejstvu, da je »sem« za Descartesa *res cogitans*, misleča stvar, skratka da je Descartes v ontološkem oziru realist v modernem smislu besede.

In zdaj drugo potrdilo za to, da je metoda, ki jo uporablja Descartes v metafiziki čisto druga od one, ki jo je uporabljal v znanosti. Ko bi bil v 2. meditaciji z ugotovitvijo, da je misleča stvar, segel k tej stvari kot »objektu« misli, bi jo pač znanstveno odkril in s tem definiral. A o vsem tem tu ni sledu. Res je prav nasprotno, saj pravi potem, ko je vsa možna objektivna določila, ki bi jo mogla definirati, prav zato, ker so kot objekti izpostavljena možnemu dvomu, potisnil zaenkrat v stran, takole: »Nič ne vem (kaj sem) in za zdaj o tem ne razpravljam, svojo sodbo lahko dam samo o stvareh, ki so mi znane, spoznal pa sem, da bivam in iščem, kaj sem, jaz, ki se spoznavam biti«. Skratka *cogito* odkriva samo, »da« ne odkriva pa nobenega »kaj«; odkriva samo eksistenco, ne odkriva esence. *Sum* ni objekt mišljenja, nasprotno, je zavest neznanega izvora mišljenja, kajti »subjekti vsakterih aktov se v resnici razumevajo tako, kot da so substance, ali če hočete kot materije, namreč metafizične materije« pojasnjuje v nadaljevanju Hobbesu.

Mislím torej, da moramo bistvo *cogita* razumeti kot izraz za relacijo med mislijo in nekim vzvratno v njej prisotnê *sum*, ki pa ga misel sama prav zaradi te njegove lege ne more dobiti pred oči, čeprav je v nujni, vsako intimnost presegajoči zavesti v stiku z njim.

V čudoviti luči tega razvida je potem vse tisto učeno logiciziranje okrog *cogita* nekam otročje in spravlja Descartesa v slabo voljo, včasih žolčnost. Saj take priučene in tu neumestne sheme mišljenja samo zapirajo pot do izvirne meditacije, ki po njem utira pot novi filozofiji, ki edina lahko utemelji znanost in tako odpira človeku možnost, da z razjasnjeno mislijo zaživi v tistem vzdušju kolektivne zavesti, ki je za časa renesanse zajelo zapadni del evropskega človeštva.

Še bolj zapleteno kot to osnovno odkrivanje moje biti pa je potem reševanje vprašanja, kaj sem, jaz, ki bivam.

Odgovor poznamo: stvar, ki misli, se pravi, ki čuti, tudi domišlja, ki hoče, noče, ki trdi, zanikava, ki pojmuje, dvomi, — skratka, ko pravi misel, *cogitatio*, se pred Descartesom sprostre celoten svet notranje zaznave idej, ki jih, kakor pravi, pravzaprav ne moremo imenovati napačne, če jih gledamo samo z vidika njih samih in jih ne nanašamo na nič drugega. Ker najsi si predstavljam kozo ali himero, ostane resnica, da si predstavljam eno in drugo. Pa tudi v hotenjih in čustvih se ni bati, da bi naleteli na napačnost. Kajti ne glede na to, da lahko želim kaj slabega ali celo kake neobstoječe stvari, pa zato ni nič manj res, da si jih želim. Tako preostajajo samo še sodbe, pri katerih mi je skrbno paziti, da se ne bi varal. Je pa glavna in najobičajnejša zmota na katero lahko nale-

timo prav v tem, da sodim, da so ideje, ki so v meni, podobne in ustrezne stvarem, ki so zunaj mene; kajti gotovo, ko bi gledal na ideje samo kot na določene načine moje misli, ne da bi jih hotel nanašati na kake zunanje stvari, bi se komaj mogel motiti.«

Povzetek teh misli je torej ta, da velja notranje izkustvo Descartesu za povsem neposredno, in zato nedvomno. Le podleganje intenciji idej, projicirati se navzven, je podvrženo morebitni zmoti. Zanimiv pa je v tej zvezi tisti previdnostni »komaj«, saj priča o subtilnosti njegovega razvida, v katerem je kljub gotovosti le še neznamen prostorček za slutnjo o možni oscilaciji smisla, ki je zadela tudi introspektivno neposrednost v moderni psihologiji.

Vsi modusi kogitacije so torej po radikalni analizi glede intendiranega predmeta podvrženi dvomu, izvzeta je le misel vseh teh misli ali idej sama, ki me logično predhaja in izraža, mene, ki jo predhajam ontološko in sem njen izvor.

Ta paradoks vzajemnega utemeljevanja ni nikakršen *circulus vitiosus* Descartesove logike, kot se mu to rado očita, temveč osnovna značilnost našega duha (vsaj kakor se odkriva njemu), namreč biti *cogita*, za katero vemo, a je ne moremo doumeti. V popolni analogiji naletimo na to situacijo tudi pri njegovem ontološkem dokazovanju božje biti v 5. meditaciji. Descartesu tu ni do logike, govori o nekakem intelektualnem izkustvu, o neki navzočnosti po »dotiku«, v katerem je dedukcija bistveno le intuitivna in dokazovanje nekakšno zrenje.

Od kod jemlje npr. gotovost, da v primeru *cogita* ne gre samo za ugotovitev samomisli, marveč za stvar, ki ji je ta misel za človeka edini ugotovljivi atribut? Če hoče formulirati dokaz, se mora pač

po sili zateči k tradicionalnim načelom dedukcije, k načelu o vzajemni pogojenosti nasprotij (»gora in dolina«, ki mu za čuda uprispodablja odnos med substanco in atributom!), pa načelo nemožnosti okvalificirati ničes in sorodni mu *causa aequat effectum*.

Zavestne misli torej ne more biti, kjer ni nobene misleče substance, nikogar, ki bi jo imel. Velja pa seveda tudi, da je ničes ne more imeti — in ko se jaz, nosilec te zavesti, jaz, ki to zavest imam, v njej ovem svoje končnosti, svoje omejenosti, da, nebogljenosti v svoji biti, sem se po načelu vzajemnosti nasprotij zavedel tudi bitja, ki je neskončno, neomejno in vsemogočno in ki po redu vzročnosti idejno ne more izhajati iz mene, marveč sem lahko z dano mi idejo o njem samo učinek njegove eminentnosti.

Ali je to zdaj dokaz za tisto *res cogitans*, ki jo tako neizpodbitno odkriva *cogito*? Mislim, da povsem jasnega odgovora na to vprašanje ne more biti. Domet intelektualne analize je omejen in dosežen v trenutku, ko analiza po ponovnih refleksijah nad že izvršenimi poprejšnjimi doseže čisti refleksivni akt sam, tako rekoč samo sebe.

In prav to je trenutek *cogita*. Izbira med možnimi miselnimi shemami, ki so nam na voljo, ne more poteči iz te od vsega objekta ločene indiferentnosti — motivirana mora biti od nekod drugje, morda v individualnih posebnostih filozofove duševnosti, morda v njegovih reakcijah na danosti zgodovinske situacije, na vplive, ki mu prihajajo iz učene sredine itd.

Dejstvo je, da svoje substancialistično realistično stališče trdovratno brani proti vsem ugovorom in poskusom modifikacij. Potem pa se zdi, da se mu kak trenutek samemu zamegli pogled na lastno stališče.

Kako bi sicer Burmanu mogel izjaviti, da so vsi ti atributi, vzeti skupaj, isti s substanco?

Poslej je torej bit *cogita* v vsej svoji miselni nedosežnosti križišče vrste paradoksnih, z logičnega vidika celo nevzdržnih ugotovitev. Vzemimo dejstvo matematičnih resnic, katerim je bit *cogita* vendar indirektni vir in ki so v isti ravni z njim, pa je vendar povsem brezmočen do njih, saj mu preprosto vsiljujejo svoje zakonitosti, kot da so nekaka bit v njegovi biti. V sholastiki vzgojeni sodobniki so imeli hude pomisleke proti tem novim entitetam, ki pa sodijo k osnovam novega nauka. Tu je nadalje paradoks proste volje, katere visoko indiferentnost »krepijo« (!) motivi spoznanja. Pa že omenjeni paradoks ontološkega dokaza, po katerem se v logično varavem krogu božja eksistenca dokazuje iz jasnosti in določnosti svoje ideje, katere jasnost in določnost pa poteka iz božje eksistence. Kot rečeno, Descartesu tu enostavno ne gre za logiko, temveč za ontološko dojetje biti, v katero se v nekakem baročnem čustvovanju pogloblja v sklepni apostrofi 3. meditacije, ki je hkrati ključ vse njegove metafizike.

V teh metafizičnih odkrivanjih doume potem tudi božjo veridičnost, resničnost, ki mu v zadnji, 6. meditaciji utemelji še tretjo, namreč telesno substanco, materijo.

Iz človeku nedoumnega vpliva med njo in substanco *cogita* si razloži naposled tudi poreklo čutnih idej, ki so vse dotlej samo nekako tavale med idejami in niso mogle najti svojega mesta. Odredil jim je funkcijo usmerjanje življenjsko koristnega obnašanja bitja, njegovega reagiranja na okolje.

Z navedbo te materialne substance je postavil filozofe pred domala nerešljive probleme in zgodovina

kartezijanstva je pravzaprav vsa zapopadena v poizkusih, kako sovisneje rešiti ta nepredvideni zaplet. Rešitev se je nekaterim naslednikom v neki meri tudi posrečila, a zakaj tega ne občutimo kot pozitivno pridobitev? Zakaj nas še manj zadovoljujejo?

Mislim, da delno zato, ker novega problema materije niso pravilno dojeli in ga skušali reševati po tradicionalnih metodah, delno pa težnja po sistemski sovisnosti, ki kaj rada prezre empirične podatke, če se sistemu ne podajajo. Descartes je drugačen. Zanj je značilno prav to, da svojih razvidov nikdar ni bil voljan žrtvovati koherentnosti sistema. Zato je v njegovi filozofiji toliko očitnega, pa vendar človeško utemljenega neskladja.

Po koncentrirani metafiziki Meditacij se nam utegne Descartes prikazati v podobi nekakega mrkega, življenju odtujenega misleca. A to bi bilo zgrešeno. Ekstremna metafizična kontemplacija je zanj nekaj izjemnega, saj ji posveča, kakor piše kraljični Elizabeti, samo nekaj ur na leto. Njegova filozofija nikakor ni tako »barbarska«, da bi ga odtegnila življenju. Trdno stoji na tleh, glavni del svojega časa posveča, kot pravi, »sprostitvi čutov in spokoju duha«.

Tuje pa mu je tudi idealistično ali romantično nadletavanje sveta objektov v čustvu superiornosti misli nad njim. Ta misel je osnovana v *cogitu*, ki je s svojo gotovostjo vedno omejen na trenutek — zdaj — in nima nobene moči, da bi se dvignil nad čas in si ga osvojil. Uvezenost akta kogitacije v čas ni nikak gnozeološki aksiom, temveč Descartesova posebnost. Lahko si zamislimo nauk, ki uči, da se z mislijo, ki dojema čas, dvignemo nadenj in iz njega. Toda specifičnost intuitivnega cogita in intuitivne

neposrednosti njegovega uvida nam jemlje pravico do takega transcendiranja. Zakaj v takem primeru se izpostavi možnosti dvoma sam in pade z neskončnim regresom v praznino. Tako pa, eksistencialno vpleten v čas, daje razvidu o ontološki superiornosti biti subjekta nad objektom solidnosti in moč, ki se je ne da več preseči in ki je v zgodovini filozofije stvarno ni nihče presegel.

In če naposled teorijo *cogita* kombiniramo s teorijo o božji verovnosti in s teorijo o ustvarjenosti idej razuma, nam izide kot produkt neoporečno zaupanje v jasnost in določnost teh idej, s katerimi pa se zdaj ne sučemo v nekem božanskem svetu, kot na primer v platonizmu ali srednjeveškem realizmu, temveč v našem človeškem svetu, kjer smo čisto avtonomni. Znanost se je sprostila vseh »neznanstvenih«, metafizičnih principov, ki jo, ločeni od nje, sicer utemeljujejo, a ne segajo več vanjo. In tu zdaj lahko zapopademo zgodovinsko pomembnost tega metafizičnega prijema. Razvoj znanosti se je te sprostitev tudi zares z vso vehementnostjo polastil, zavrgel je tisočletna načela, ki so znanost ovirala, hkrati pa je prepustil pozabi tudi metafizično ozadje sprostitev same, s katerim ni vedel nič več nič početi.

In znanost je orjaško napredovala, z njenim razvojem pa so začele iz ontoloških globin prehajati bitnosti na objektivno stran v obliki derealiziranih idej. Tako se je naprej misel, ki je pri Descartesu v pasivnem sprejemu idej spletna spoznanja iz njih, v svoji zavesti sama idejno razčlenila in utemeljila njihov splet. Ali jim je dala s tem bit? Relativno da, absolutno? — ne: na specifično nov način mora tudi ona spet iskati svojo lastno utemljenost. In potem so izza ozadja njenih sintez začele izstopati strukture,

ki so celotno aplikativno sfero dvignile na prosojnejšo, še bolj odmaknjeno raven. In spet relativno bitno utemeljevanje nižje plasti, toda utemeljevanje, ki mora v zavesti, da mu je dana le prisposodna prisotnost biti, iskati to bit samo. In končno zdaj še idejnost, ki se je analitično domogla aktualne neskončnosti, tega za znanost vse do našega stoletja prepovedanega raja, ki pa je v metafiziki od nekdanj veljal za prototip področja same biti. Kaj je zdaj z bitnostjo spoznanja?

Razvoj je pokazal, da se v vsej eksaktni znanosti obnese samo hipotetično-deduktivna metoda, ki ji je Descartes v Pravilih s prvimi koraki nakazal smer. Le v njeni luči, natančneje, v luči njenega svojskega sožitja z matematiko, se da organizirati eksperiment. ki more zanesljivo falsificirati, se pravi, odkriti napačnost izhodiščnih hipotez in katerega podatki utegnejo celo vzvratno poseči k samemu formalizmu metode ter pobuditi strukturne premike v njem. Vsi drugačni poskusi, tudi Descartesovi lastni, so se izjalovili. A kako današnje dosežke po tej metodi preseči k biti, tega menda nihče ne ve. Ali ni tako, kot da je na teh vrhovih zbledel smisel osnovnega zahtevka vse tradicionalne metafizike?

Če se v tej situaciji spomnimo Descartesa, nam kar dobro dé njegova trmoglavost, s katero je v nedokazane predpostavke uokviril na razvidu sloneče postopke svoje znanstvene metode. Niti za ped ni popustil ne prijateljskim sugestijam ne nenaklonjenim kritikam. Ni se premaknil s svojega stališča. In zgodovina ga je — na njegovem mestu — potrdila. Očitno vsebuje empirija zgodovinskega dogajanja še nekaj podatkov, ki nimajo korelata v kraljestvu esenc. Zato življenja ne moremo zajeti v enovit si-

stem. Descartes se ne boji nesovisnosti. Teh ne moremo vseh premagati, po njegovem je človekova naloga izoblikovati se predvsem v nekako težišče, v katerem jih skuša uravnovešati. Seveda pa sistem mika tudi njega. A ko je v pismu Chanutu stekla beseda okrog teh vprašanj, se mu je razmišljanje zaokrožilo v tisto samoobsebi umevno izjavo, ki kljub tej svoji samoumevnosti ostaja naš stalni memento:

»Vendar pa mi je tu pomisliti, da sem človek.«

Mirko Hribar

RENÉ DESCARTES

NADVSE MODRIM IN PRESLAVNIM MOŽEM DEKANU IN DOKTORJEM SVETE BOGOSLOVNE FAKULTETE V PARIZU POZDRAV!

Tako upravičen nagib me žene, naj Vam predložim pričujoči spis, in — prepričan sem — tako upravičeno bo tudi Vaše zanimanje za njega zagovor, ko boste spoznali razlog mojemu namenu, da ga ne morem z ničimer priporočiti bolje, kakor če v nekaj besedah povem, kaj sem hotel z njim doseči.

Zmeraj sem menil, da sta med vprašanji, ki jih je treba dokazovati bolj s pomočjo filozofije ko teologije, posebno pomembni vprašanji o Bogu in o duši. Zakaj najsi je za nas vernike dovolj, če v skladu z vero verujemo, da človeška duša ne premine s telesom in da Bog biva, se vendar zdi, da zagotovo ni mogoče prepričati nevernikov o nobeni veri in domala tudi o nobeni nravni kreposti ne, če jim prej z naravnimi razlogi ne razložimo gornjih dveh postavk. In ker se v tem življenju obeta večje plačilo napakam kakor pa krepostim, bi malokdo bolj cenil pravilno od koristnega, ko bi se ne bal Boga in ne pričakoval drugega življenja. Najsi je še tako res, da je treba verovati v bivanje božje, ker tako uči Sveto pismo, in narobe, da je treba verovati v Sveto pismo, ker izvira od Boga — zakaj vera je dar božji in zato lahko On, ki daje milost, da verujemo

v vse drugo, tudi stori, da verujemo v njegovo bivanje — vendarle tega ni mogoče pripovedovati nevernikom, ker bi šlo po njihovem za zmotno sklepanje v krogu. Kajpada dobro vem: ne trdite le vi vsi in drugi teologi, da je bivanje božje mogoče dokazati z naravnimi razlogi, tudi iz Svetega pisma sledi, da je spoznanje Boga mnogo lažje od spoznave ustvarjenih reči in sploh tako lahko, da je vreden graje, kdor tega spoznanja nima. Zakaj to je razvidno iz tehle besed v Knjigi modrosti 13, 8—9: *Vendar pa tudi ti niso opravičljivi: zakaj če so premogli toliko spoznavati, da so mogli svet preiskovati, kako da niso našli Gospoda teh reči?* In v Listu Rimljanom 1,20 je rečeno, da so *neopravičljivi*. Podoba je, da nas apostol prav tam opozarja tudi z besedami: *Kar se o Bogu more spoznati, jim je očitno, da je mogoče vse tisto, kar je mogoče vedeti o Bogu, dokazati z razlogi, dobljenimi samo iz našega duha samega in od nikoder drugod. Kako je tedaj mogoče Boga spoznati laže in bolj gotovo kakor časne reči in po kateri poti — ta naloga se mi ni zdela neprimerna.*

Kar se tiče duše, sodijo mnogi, da njene narave ni lahko preiskati, in nekateri si celo upajo reči, da človeški razlogi navajajo k prepričanju, da duša premine hkrati s telesom in da se je mogoče nasprotnega nazora držati samo po veri; toda Lateranski koncil pod Leonom X. na 8. zasedanju jih obsoja in izrečno naroča filozofom, naj spodbijajo njihove dokaze in po svojih močeh dokazujejo resnico. Zato si nisem pomišljal lotiti se tudi tega.

Poleg tega vem, da večina brezbožcev samo zato noče verovati, da Bog jè in da se človeški duh razlikuje od telesa, ker pravijo, da teh trditev dosihmal ni premogel dokazati še nihče. Čeprav nikakor ne soglašam z njimi, marveč nasprotno sodim, da imajo

dokazilno moč skoraj vsi razlogi, ki so jih o teh vprašanjih zbrali veliki možje, če jih le prav razumemo, in čeprav sem prepričan, da je komajda mogoč še kak razlog, ki bi ga prej ne bil našel že kdo drug, vendarle menim, da v filozofiji ni bolj koristne in bolj odlične naloge kakor prizadevno poiskati najboljše med vsemi razlogi in jih razložiti tako skrbno in razvidno, da bo v prihodnje za vsakogar dognano, da so ti razlogi res dokazi. In naposled, ker so me močno prosili nekateri ljudje, ki jim je znano, da sem izdelal nekakšno metodo za razreševanje vsakršnih težav v znanostih — resda ni nova, kajti nič ni starejše od resnice, je pa vendarle taka, da sem jo, kot so videli, često uporabljal ne brez uspeha ob drugih priložnostih — zato sem torej štel za svojo dolžnost, poskusiti se z njo tudi v teh vprašanjih.

Vse, kar sem mogel doseči, je obseženo v pričujoči razpravi. Pa ne da bi bil skušal v nji zbrati vse različne razloge, ki bi jih bilo mogoče navajati v dokaz; kaže, da bi bilo to vredno truda samo tam, kjer ni nikakršnih dovolj trdnih dokazov. Ne, šel sem samo za prvimi in najpomembnejšimi, tako da bi se jih že upal postaviti kot najbolj gotove in razvidne dokaze. Naj še pristavim: takšni so, da se po mojem človeški pameti ne odpira še kaka pot, po kateri bi bilo kdaj mogoče najti boljše, zakaj nujnost stvari in slava Boga, ki se nanj vse to nanaša, me silita, da govorim o sebi nekoliko bolj prostodušno, kakor je moja navada. A najsi so po mojem še tako gotovi in razvidni, zato vendar še nisem prepričan, da so primerni za vsakogaršnjo dojemljivost.

To je tako kot v geometriji, kjer je mnogo dokazov, ki so jih zapisali Arhimed, Apolonij, Papus in drugi; vsi jih sicer štejejo za gotove in razvidne, saj ni v njih

prav ničesar, kar bi se ne dalo umeti samo zase kar se da zlahka, in tudi ničesar, v čemer se poznejše ne bi natanko ujemalo s prejšnjim. Ker pa so ti dokazi vendarle precej dolgovezni in terjajo vso bralčevo pazljivost, jih vendar razume le prav majhno število ljudi. Ravno tako sicer menim, da so dokazi, ki jih uporabljam tukaj, po zanesljivosti in razvidnosti enaki geometričnim ali da jih celo prekašajo, ali navzlic temu se bojim, da jih mnogi ne bi mogli dojeti popolnoma, ker so tudi oni precej dolgi in odvisni eden od drugega, zlasti pa še, ker zahtevajo duha povsem brez predsodkov, ki bi se zlahka odrekel družbi čutov. Zatrdno tudi na svetu ni toliko ljudi primernih za študij metafizike kakor za študij geometrije. Razložek je vrhu tega v tem: vsi so prepričani, da je v geometriji po navadi zapisano samo to, kar se da zagotovo dokazati; in zato neizkušeni ljudje bolj pogostoma grešijo v tem, da se zadovoljijo z lažnim in hočejo ustvariti videz, ko da stvar razumejo, kakor pa v tem, da bi spodbijali resnično — medtem ko jih v filozofiji zelo malo išče resnico, saj nasploh velja mnenje, da je ni stvari, ki se o nji ne bi dalo razpravljati na obe plati, še veliko več pa se jih drzne spodbijati najboljše misli in s tem hlasta za poceni slavo, češ: bistre glave smo.

Kakršni koli že so tedaj lahko moji razlogi — ker se vendar tičejo filozofije, se ne nadejam, da si bom z njimi pridobil kaj prida zaslug, če mi ne boste pomagali s svojo zaščito. Toda prav vsi tako visoko cenijo Vašo fakulteto in ugled *Sorbone* je tolikšen, da ni bilo, če izvzamem svete cerkvene zборе, nobeni družbi dano tolikšno zaupanje ne le v vprašanjih vere, ne, po splošnem prepričanju tudi v človeški filozofiji nikjer drugje ni več ostroumnosti in zanesljivosti, več poštenja in modrosti v sodbah. Bla-

govolite vsaj toliko poskrbeti za ta spis, *prvič*, da ga popravite — zakaj svest si ne le svoje človeške zmotljivost, ampak predvsem tudi svoje nevednosti ne trdim, da v njem ni zmot — *drugič*, da dostavite, dopolnite in pojasnite bodisi Vi sami, kar manjka ali ni dovolj dodelano ali terja širšo razlago, ali pa da storim to vsaj jaz sam po Vaših pripombah, in *naposled* — potem ko bodo razlogi v spisu, ki dokazujejo, da Bog jè in da je duh drugačen od telesa, spopolnjeni do take preglednosti, do kakršne jih je mogoče razviti, kakor zatrdno upam, se pravi, potem ko bodo morali veljati za kar najtrdnejše dokaze — da torej *naposled* to razglasite in javno potrdite. V tem primeru namreč ne dvomim, da bodo vse zmote, kar jih je kdaj bilo o teh vprašanih, v kratkem izginile iz človeških duš. Zakaj resnica sama bo zlahka dosegla, da se bodo Vaši sodbi pridružile tudi druge umne in učene glave, Vaš ugled pa, da se bodo brezbožci, ki so po navadi bolj nevedni kot umni in učeni, premislili oporekati: da bodo razloge, ki jih bodo znali vsi z razumom obdarjeni ljudje šteti za dokaze, morda celo sami branili, da bi se ne zdelo, ko da jih ne razumejo. In navsezadnje bodo vsi drugi zlahka verjeli toliko pričevanjem in ne bo ga več pod soncem, ki bi si drznil zbujati dvom o bivanju božjem ali realni razliki med človeško dušo in telesom. Kolikšen prid bi bil to, morete ob svoji izredni modrosti najbolje presoditi Vi sami. Tudi bi se mi ne podalo, ko bi bolj na široko priporočal stvar Vere in Boga Vam, ki ste bili vselej najtrdnejši steber katoliške Cerkve.

PREDGOVOR BRALCU

Vprašanj o Bogu in človeški duši sem se nekoč že dotaknil v *Razpravi o metodi, kako pravilno voditi razum ter v znanostih iskati resnico*, objavljeni v francoščini leta 1637, ne sicer zato, da bi jih nadrobno obdelal, temveč zgolj za poskušnjo in zato, da bi se iz sodb svojih bralcev poučil, kako bi jih bilo treba obravnavati kdaj kasneje. Zakaj zdelo so se mi tako pomembna, da bi po mojem kazalo o njih razpravljati več ko enkrat. Toda pot, ki jo ubiram, ko razlagam ta vprašanja, je tako malo shojena in splošni rabi tako odmaknjena, da se mi ne bi zdelo koristno učiti jo na široko v francoskem spisu, dostopnem kar vsakomur brez razločka, to pa s tem namenom, da ne bi mogle tudi šibkejšje glave meniti, da se morajo tudi same odpraviti po nji.

V omenjeni razpravi sem prosil vse, ki bi v mojih spisih zadeli ob kaj graje vrednega, naj bodo tako prijazni in me opozore; ali kar se tiče vprašanj, ki sem se jih bil dotaknil, sta omembe vredna samo dva ugovora. Nanju bom z nekaj besedami odgovoril tukaj, preden se polotim nadrobne razlage.

Prvi ugovor je takle: čeprav vase naravnani človeški duh ne zaznava, da je kaj drugega kot misleča stvar, iz tega ne sledi, da obstaja njegova narava ali *bistvo* samo v tem, da je misleča stvar, tako da bi beseda

samo izključevala vse drugo, o čemer bi nemara tudi mogli reči, da spada k naravi duše. Na ta ugovor odgovarjam, da tam tudi nisem hotel izključiti tega, kar zadeva samo resnico stvari (kajti o njej tedaj nisem razpravljaj), marveč samo to, kar zadeva moje spoznavanje. Misel je bila potemtakem, da ne spoznavam prav ničesar, o čemer vem, da spada k mojemu bistvu, razen tega, da sem misleča stvar ali stvar, ki ima v sebi možnost mišljenja. V nadaljevanju pa bom pokazal, kako iz tega, da spoznavam, da k mojemu bistvu ne spada nič drugega, sledi, da k njemu tudi zares ne spada nič drugega.

Drugi ugovor: iz tega, da imam v sebi idejo, popolnejšo, kot sem jaz, ne sledi, da je ta ideja popolnejša od mene, in še veliko manj, da biva tisto, kar se po tej ideji kaže predstavi. Na to odgovarjam, da je tukaj dvoumnost v besedi »ideja«. Zakaj razumemo jo lahko bodisi materialno kot operacijo uma, in v tem pomenu ni mogoče reči, da je popolnejša od mene, bodisi objektivno, če označimo stvar, predstavljeno s pomočjo zgoraj omenjene operacije, in četudi ne predpostavljamo, da ta stvar biva zunaj uma, je vendar lahko popolnejša od mene zaradi svojega bistva. Kako pa samo iz tega, da je v meni ideja stvari, popolnejše od mene, sledi, da ta stvar resnično biva, bom obširno razložil v nadaljevanju.

Poleg tega sem pregledal še dva kar zajetna spisa. Predmet napadata z argumenti, sposojenimi iz trditiv, ki so skupne brezbožcem, pa v njih niso toliko moji razlogi kolikor moji sklepi o teh vprašanjih. Ali ker takile argumenti ne morejo veljati pri tistih, ki bodo razumeli moje razloge, in ker je pri prenekaterih ljudeh presodljivost postavljena na glavo in tako slabotna, da se dajo bolj prepričati mnenjem, ki so jih slišali na začetku, najsi so še tako zmotna

in nespametna, kakor pa resnični in utemeljeni ovržbi, ki pa so jo slišali šele pozneje, ne maram odgovarjati nanje, da bi mi jih ne bilo treba poprej še navajati. Le čisto na splošno naj povem: vse tisto, s čimer udelavajo brezbožci, da bi spodbili bivanje Boga, temelji zmeraj na tem, da bodisi podtikajo Bogu človeške afekte, bodisi prisojajo naši pameti tolikšno moč in modrost, da skušamo določiti in doumeti, kaj da Bog more in mora storiti. Zatorej nam ti ugovori ne bodo delali nikakršnih težav, če se le zavedamo, da je treba šteti našega duha za končnega, Boga pa za nedoumljivega in neskončnega.

Potem ko sem torej takole spoznal sodbe ljudi, se v drugo lotevam taistih vprašanj o Bogu in človeški duši ter hkrati s tem načel celotne prve filozofije. Pri tem ne računam ne na odobravanje množice ne na veliko število bralcev, saj pa tudi pišem samo za take bralce, ki bodo mogli in hoteli resno premišljati z mano ter odvrniti duha od čutov in s tem od vseh predsodkov; dovolj dobro vem, da jih je presneto malo. Kar se tiče ljudi, ki jim ni mar dojeti povezavo in sklop mojih razlogov, ljudi, ki se bodo, kot je marsikomu v navadi, trudili modrovati samo o posameznih stavkih — ti od branja tega spisa ne bodo imeli posebne koristi. In čeprav bodo marsikje imeli priložnost za zabavljanje, mi vendar zlepa ne bodo česa odvrnili, kar bi me spravilo v zadrego ali bilo vredno ugovora.

Toda ker ne morem obljubiti, da bom kar od vsega začetka v vsem zadovoljil tudi vse druge, in ker si ne domišljam, da morem naprej videti vse, kar se bo komu zdelo težavno, bom v Meditacijah najprej razložil vse tiste misli, s pomočjo katerih sem po svojem mnenju prišel do gotovega in razvidnega spo-

znanja resnice, da bi izvedel, ali morem z istimi razlogi, ki so prepričali mene, prepričati tudi druge. Potlej bom odgovoril na ugovore nekaterih mož, slovečih po ostroumnosti in učenosti, ki sem jim pred natisom poslal v pretres te meditacije. Kar precej različnih ugovorov so imeli, tako da si drznem upati, da zlepa ne bo več prišlo komu kaj na misel, vsaj kaj pomembnega ne, česar bi se oni že ne bili dotaknili. Zatorej še in še prosim bralce, naj o Meditacijah ne sodijo, dokler ne blagovolijo prebrati vseh zgoraj omenjenih ugovorov in njih ovržbe.

PREGLED NASLEDNJIH ŠESTIH MEDITACIJ

V prvi meditaciji so razloženi vzroki, zavoljo katerih moremo dvomiti o vseh stvareh — vse dotlej namreč, dokler nimamo kakih drugih temeljev znanosti razen dozdajšnjih. Toda čeprav se korist tako globokega dvoma ne pokaže na prvi pogled, je ta korist vendarle največja v tem, ker nas osvobaja vseh predsodkov in nam kaže najlažjo pot, po kateri odvrnemo duha od čutov, in naposled doseže, da ne moremo več dvomiti o tistem, kar bomo pozneje spoznali za resnično.

V drugi meditaciji predpostavlja duh, uporabljajoč svojo lastno svobodo, da ne biva vse tisto, o česar bivanju bi mogel še tako malo dvomiti, in opaža, kako je povsem nemogoče, da bi sam pri tem ne bival. Tudi to je nadvse koristno, kajti na ta način zlahka razločuje, kaj spada k njemu, se pravi k umski naravi, in kaj k telesu. Toda ker utegne marsikdo na tem mestu pričakovati razloge za nesmrtnost duše, menim, da ga moram tukajle opozoriti, da sem skušal napisati samo to, kar neizpodbitno

dokažem, in zato sem se mogel ravnati edinole po tistih pravilih, ki so običajna pri geometrih: najprej namreč navajam vse tisto, od česar je odvisen stavek, ki ga iščemo, preden iz njega kar koli sklepam. Prva in nadvse pomembna zahteva za spoznanje neumrljivosti duše pa je ustvariti si o njej kar najbolj razviden, od vsakršnega pojma o telesu popolnoma različen pojem. To smo storili v tej meditaciji. Poleg tega je treba vedeti, da je vse tisto, kar umevamo jasno in razločno, resnično na prav tisti način, kakor le-to umemo. Tega ni bilo mogoče dokazati pred četrto meditacijo. Nadalje je treba imeti razločen pojem o telesni naravi; ta pojem dobimo deloma v drugi, deloma tudi v peti in šesti meditaciji. Iz tega je treba sklepati, da so vse stvari, ki jih pojmuje jasno in razločno kot različne substance, npr. tako, kakor pojmuje duha in telo, v resnici med seboj realno različne substance. To je sklep šeste meditacije. Ta sklep je tam potrjen tudi s tem, da lahko umemo edinole deljivo telo in v nasprotju s tem samo nedeljivega duha: zakaj ne moremo pojmovati polovice kakega duha, kakor je to mogoče pri katerem koli še tako drobnem telesu; in tako imamo njuni naravi ne le za različni, ampak na neki način tudi za nasprotni. Vendar v tem spisu nisem razpravljajal o tem vprašanju bolj nadrobno, deloma zato, ker zadošča, če pokažem, da iz razpada telesa ne sledi smrt duše, in dam umrljivim ljudem upanje na onstransko življenje, deloma pa tudi zato, ker so premise, iz katerih je mogoče sklepati na neumrljivost duše, odvisne od razlage celotne fizike; kajti treba je vedeti, prvič, da so sploh vse substance ali stvari, ki jih mora Bog ustvariti, da bi bivale, neminljive po svoji naravi in da nikoli ne morejo prenehati bivati, razen če jih zniči taisti Bog, ki

jim daje svojo pomoč; in drugič, misliti je treba na to, da je telo na splošno vzeto sicer substanca in da potemtakem tudi nikoli ne premine, da pa je človeško telo, kolikor se razlikuje od drugih teles, samó sestavljeno iz določene konfiguracije svojih udov in drugih podobnih naključnih pritik, človeški duh pa ne sestoji iz kakih naključnih pritik, temveč je čista substanca. Zakaj četudi bi se spremenile vse njegove pritike, tako da bi na primer umel druge stvari, hotel drugo, čutil drugo itn., duh sam zavljo tega vendar ne bo drugačen, medtem ko se človeško telo spremeni že samo zato, ker se spremeni narava katerega izmed njegovih delov. Iz tega sledi, da telo zlahka premine, da pa je duh po naravi neumrljiv.

V tretji meditaciji sem — zdi se mi, da dovolj na široko — razložil svoj poglavitni dokaz za bivanje božje. Toda ker si nisem hotel pomagati s primerami, posnetimi po telesnih stvareh, da bi tako kar najbolj odvrnil bralce od čutov, je morda ostalo precėj nejasnosti; upam pa, da jih bom popolnoma odstranil pozneje v odgovorih na ugovore, med drugim na primer tole nejasnost: kako to, da ima lahko ideja nadvse popolnega bitja, ki je v nas, toliko objektivne realnosti, da mora izvirati iz nadvse popolnega vzroka? Tam to pojasnujem ob primerjavi z zelo popolnim strojem, katerega ideja je v duhu nekega umetnika. Zakaj kakor ni mogoče, da bi objektivna umetnost te ideje ne imela nekega vzroka, namreč vednosti tega umetnika ali koga drugega, od katerega se je je umetnik naučil, tako ni mogoče, da bi ideja Boga, ki je v nas, ne imela za vzrok Boga samega.

V četrti meditaciji dokazujem, da je resnično vse tisto, kar dojemamo jasno in razločno, in hkrati razlagam, v čem je razlog lažnosti. To je treba nujno vedeti tako za potrditev poprejšnjih kakor tudi za

razumevanje preostalih izvajanj. (Vendar je treba tam pripomniti, da nikakor ne gre za greh ali zmoto, zagrešeno ob prizadevanju za dobrim in zlim, temveč samo za zmoto ob presoji o resničnem in lažnem. To tudi ne zadeva stvari, ki se tičejo vere ali življenjskega načina, temveč samo spekulativne in edinole s pomočjo naravne luči spoznane resnice.)

V peti meditaciji dokazujem poleg razlage telesne narave nasploh na nov način tudi bivanje Boga, vendar bomo v nji nemara spet naleteli na kako težavo, ki jo bomo razrešili pozneje pri odgovorih na ugovore. In naposled pokažem, v kakšnem pomenu je res, da je gotovost geometričnih dokazov samih odvisna od spoznanja Boga.

V šesti meditaciji naposled razločujemo umevanje od predstavljanja in opisujemo ločilna znamenja; dokazujemo, da se duh realno razlikuje od telesa, in kažemo, da je duh vendarle tako tesno povezan s telesom, da je z njim nekakšna celota; naštevamo vse zmote, ki po navadi izvirajo iz čutnega zaznavanja, in razlagamo načine, kako se jim ogniti. In na koncu navajamo vse razloge, iz katerih je mogoče sklepati na bivanje materialnih stvari — pa ne zato, ker bi menili, da so posebno koristni za dokazovanje tega, kar dokazujejo, da namreč jè neki svet, da ljudje imajo telesa, in podobno, ampak zato, ker pri obravnavi teh razlogov spoznaš, da niso ne tako trdni ne tako razvidni kakor tisti razlogi, s katerimi pridemo do spoznanja človeške duše in Boga, tako da so le-ti med vsemi najbolj gotovi in razvidni razlogi, kar jih more poznati človeška pamet. Dokazati edinole in samo to sem si postavil za cilj v Meditacijah. Zato tudi ne naštevam raznovrstnih vprašanj, o katerih razpravljam ob primernih priložnostih v Meditacijah.

Prva meditacija

O ČEM JE MOGOČE DVOMITI

1. Že pred nekaj leti sem opazil, koliko lažnega sem v mladih letih dopuščal za resnično in kako dvomljivo je bilo vse, kar sem potlej postavil na ta temelj, opazil sem, da je zatorej nekoč v življenju treba do tal podreti vse in začeti znova od prvih temeljev, če hočem kdaj v znanostih dognati kaj trdnega in trajnega. Toda to se mi je zdelo neznansko delo in zato sem čakal tiste starosti, ki bi bila toliko zrela, da bi za njo ne bilo nobene primernejše za temeljito ukvarjanje z znanostmi. Zato sem se tako dolgo obotavljal, da bi si v prihodnje že nalagal krivdo, če bi se še pomišljal in zapravljaj čas, kolikor mi ga še ostane za delo. O pravem času sem torej danes osvobodil svoje misli vseh skrbi, poskrbel za nemoten mir, se umaknil v samoto in tako se bom naposled resno in sproščeno posvetil podiranju svojih mnenj.

2. V ta namen pa mi ne bo treba pokazati, da so napačna prav vsa, saj bi tega bržkone ne mogel nikdar doseči. Toda ker mi pamet pravi, da moram pri ne popolnoma gotovih in nedvomnih stvareh pridržati soglasje nič manj skrbno kakor pri očitno lažnih, bo za ovržbo vseh, prvih in drugih, zadoščalo, če v vsaki posebej najdem kak razlog za dvom. Tudi

mi zato ni treba obdelati vsake posebej, zakaj tako opravilo bi ne imelo ne konca ne kraja. Ker se samo od sebe podre vse, kar stoji na spodkopanih temeljih, se bom prècej lotil prav tistih principov, ki so se nanje opirale vse moje nekdanje misli.

3. Vse, kar sem namreč doslej dopuščal kot najbolj resnično, sem dobil od čutov ali po čutih; o njih pa sem dognal, da so sem ter tja varljivi, in preudarnost veleva, da nikdar docela ne verjemimo tistim, ki so nas kdaj ogoljufali, čeprav le enkrat samkrat.

4. Ali najsi nas čuti sem ter tja še tako varajo o kakih neznatnih in oddaljenih rečeh, navsezadnje je vendar še veliko drugega, o čemer sploh ni mogoče dvomiti, četudi je zajeto iz istega vira: na primer da sem zdajle tukaj, da ogrnjen v zimski suknjič sedim ob ognju, da držim v rokah tale papir, in podobno; kako bi mogel kdo trditi, da tole niso moje roke in tole tu ni moje telo? Razen če bi se primerjal z norci, katerih že tako in tako majhni možgani so zaradi hlapov iz črnega žolča tako onemogli, da trdovratno zatrjujejo, češ da so kralji, ko nimajo več kot berač, ali da so odeti v škrlat, ko so nagi, ali da imajo glinasto glavo, da so buče, narejeni iz stekla. Toda to so blazneži in jaz bi ne bil videti nič manj nor, če bi jemal zgled zase pri njih.

5. Imenitno, zares, ko da nisem človek, ki ponoči spi in v snu doživlja natanko to ali včasih še kaj bolj neverjetnega kakor le-oni, ko bedijo! Kolikokrat mi nočni počitek pričara vtis običajnih okoliščin: da sem tu, da oblečen v suknjič sedim ob ognju, ko

vendar slečen ležim v postelji! Toda zdajle zatrdno z budnimi očmi gledam tale papir, glava, ki jo premikam, ne spi, po preudarku in vede stegnem roko in jo čutim. Tako razločno tega v snu ne doživljam. Ko da se ne bi spominjal, da so me podobne misli begale tudi kdaj v snu! Če to premislim malce bolj pozorno, čisto jasno sprevidim, da budnosti nikdar ni mogoče po zanesljivih znamenjih razločevati od spanja, tako da osupnem in mi ta osuplost skorajda potrjuje misel, da spim.

6. Prav, naj bo: sanjamo. Četudi niso resnične te nadrobnosti, da odpremo oči, premikamo glavo, stezamo roke, še več, da tudi nimamo ne takih rok ne takega telesa, vendarle je treba priznati, da so podobe iz sanj nekakšne slike, ki so lahko posnete samo po podobnosti z resničnimi stvarmi, da zatorej vsaj najbolj splošno, oči, glava, roke in vse telo, biva ne kot nekaj izmišljenega, temveč kot nekaj resničnega. Še enkrat, kadar hočejo slikarji upodobiti sirene in satire v kar se da nenavadnih oblikah, ne morejo tem bitjem pridati v vsakem pogledu nove lastnosti, temveč le pomešajo ude različnih živali. Če pa si morda kdaj izmislijo kaj tako novega, da še nihče ni videl nič podobnega in je torej to nekaj popolnoma izmišljenega in lažnega, morajo biti zagotovo resnične vsaj barve, iz katerih sestavijo podobo. Iz istega razloga je treba, četudi bi lahko bile te najbolj splošne reči kot oči, glava, roke in podobno umišljene, vendar nujno priznati, da so resnične neke druge, še bolj enostavne in obče stvari, iz katerih se kot z resničnimi barvami slikajo v naši zavesti vse bodisi resnične bodisi lažne podobe stvari.

7. Take so, kaže, telesna narava nasploh in njena razsežnost, potem oblika razsežnih stvari pa njihova kolikost ali velikost in število, pa kraj, na katerem bivajo, čas, v katerem trajajo, in podobno.

8. Iz tega bi smeli torej bržkone po pravici sklepati, da so fizika, astronomija, medicina in vse druge vede, odvisne od opazovanja sestavljenih stvari, sicer dvomljive, da pa aritmetika, geometrija in druge vede te vrste, ki obravnavajo samo najbolj enostavne in najbolj obče stvari, ter puščajo vnemar vprašanje, ali te stvari v naravi so ali jih ni, vsebujejo nekaj gotovega in nedvomnega. Zakaj če bedim ali spim, dva in tri je pet, kvadrat nima več stranic kakor štiri in nemogoče se zdi, da bi se porodil sum o lažnosti tako očitnih resnic.

9. Vendar je v moji duši zakoreninjeno staro mnenje, da je Bog, ki more vse in me je ustvaril takega, kakršen sem. Odkod pa vem, da ni storil tako, da zemlje sploh ni, da ni neba, da ni nobene razsežne stvari, nobene oblike, nobene velikosti, nobenega kraja, in da se vendar zdi, da vse to biva nič drugače, kakor se mi kaže zdaj? Še celo to: kakor sem ter tja menim, da se drugi motijo o stvareh, ki jih po svojem mnenju poznajo kar se le da popolno, se morda motim, kadar seštevam dva in tri ali štejem stranice kvadrata, ali kar si je že mogoče misliti še lažjega? Morda pa me Bog ni hotel tako varati, saj pravijo, da je nadvse dobroten. Toda če bi bilo v nasprotju z njegovo dobroto, da me je ustvaril takega, da se zmeraj motim, bi se zdelo s to njegovo dobroto neskladno tudi to, da dovoljuje, da se včasih motim. In vendar tega slednjega ni mogoče reči.

10. Pa vendar najbrž so ljudje, ki bi rajši trdili, da ni kakega tako mogočnega Boga, kakor verjeli, da so vse druge stvari negotove; toda z njimi se ne prepirajmo in recimo, da je vse to, kar bomo povedali o Bogu, izmišljeno. Najsi že predpostavljajo, da sem prišel do tega, kar sem, po usodi ali po naključju ali po nepretrganem zaporedju stvari ali na kakršen si že bodi drug način — ker se zdi, da motiti se in biti v zmoti pomeni neko nepopolnost, bo toliko bolj verjetno, da sem tako nepopoln, da se zmeraj motim, kolikor manj moči bodo pripisovali povzročitelju mojega nastanka. Na te razloge nimam kaj odgovoriti in tako sem naposled prisiljen priznati, da med stvarmi, ki sem jih nekoč štel za resnične, ni ničesar, o čemer ne bi bilo dovoljeno dvomiti, in to ne iz nepremišljenosti in lahkomiselnosti, temveč iz tehtnih in preišljenih razlogov. Tudi pri teh stvareh moram zatorej nič manj kakor pri očitno lažnih zaenkrat skrbno zadržati soglasje, če hočem najti kaj gotovega.

11. Toda ni še dovolj, da sem to opazil, skrbeti moram, da se bom tega zavedal, zakaj mnenja, ki sem jih navajen, se vztrajno vračajo in se domala celo proti moji volji polaščajo moje lahkovernosti, ko da bi jo bila z dolgotrajno rabo in zaupnimi vezmi priklenila nase. In nikdar se jim ne bom odvadil pritrjevati in zaupati, dokler jih bom imel za taka, kakršna v resnici so, namreč — kakor sem pravkar pokazal — do neke mere dvomljiva, pa vendar nič manj verjetna, taka, da je dosti bolj pametno verjeti jim, kakor pa jih zanikati. Mislim, da zatorej storim prav, če obrnem svojo samovoljo v nasprotno smer, se sam nalašč motim in si za nekaj časa izmislim, da so ta mnenja popolnoma lažna in izmišljena,

dokler ne spravim predsodkov na obeh plateh v ravnovesje, tako da nobena razvada ne bo več odvrčala moje sodbe od pravilnega spoznavanja stvari. Saj vendar vem, da se iz tega ne more poroditi nikaka nevarnost ali zmota in da čez pravo mero ne smem popuščati nezaupljivosti, ko mi zdaj pač ne gre za delovanje, temveč za spoznavanje.

12. Denimo torej, da se ni dobrotni Bog, studenec resnice, temveč neki hudoben, kar se da mogočen in prekanjen duh z vso vnemo zavzel za to, da bi me zapeljal v zmoto; mislil bom, da nebo, zrak, zemlja, barve, oblike, zvoki in vse vnanje stvari niso nič drugega kakor varljiva sanjska igra in da je z njimi nastavlil zanko moji lahkovernosti; samega sebe bom gledal, ko da nimam rok, oči, mesa, krvi, nobenega čuta, ko da imam vse to le po svoji zmotni misli. Trdovratno bom vztrajal pri takem mišljenju in tako bom — čeprav ne bo v moji moči, da bi spoznal kaj resničnega — trdno odločen pazil, da ne bi soglašal z lažnim in da mi ta varljivec, kolikor je že mogočen in prekanjen, ne bi mogel vsiliti kaj lažnega. Toda to početje je naporno in nekakšna lagodnost me vleče nazaj k običajnemu načinu življenja. Kakor se jetnik, ki je v sanjah užil umišljeno svobodo, boji zbuditi, ko začčenja slutiti, da samo spi, in se lenobno predaja prijetnim utvaram, tako sam od sebe zdrknem nazaj v stara mnenja in se bojim prebujenja, da mi ne bi bilo treba v prihodnje preživljati trudapolne budnosti po blaženem počitku ne v neki luči, temveč v neizprosni temi pravkar razloženih težav.

Druga meditacija

O NARAVI ČLOVEŠKEGA DUHA: BOLJ SPOZNATNA JE KAKOR TELO

1. V tako hude dvome me je pahnilo včerajšnje razmišljanje, da jih ne morem več pozabiti, in vendar ne vidim, kako naj jih razrešim; ko da bi bil nena doma padel v globok vrtinec, sem tako zmeden, da ne morem najti nogi opore na dnu ali splavati na površje. Vendar si bom prizadeval in skušal spet prehoditi taisto pot, ki sem se bil po njej odpravil včeraj: odstranjeval bom vse, kar dopušča še tako neznanen dvom, natanko tako, ko da bi dognal, da je popolnoma lažno. Naprej bom šel vse dotlej, dokler ne spoznam kaj gotovega ali, če nič drugega, priznam za gotovo vsaj to, da ni nič gotovega. Samo točko je hotel imeti Arhimed, ki bi bila trdna in nepremična, da bi z nje premaknil vso zemljo. Tako se smem nadejati česa velikega, če najdem še tako neznanstveno stvar, ki bo gotova in neomajna.

2. Predpostavljam tedaj, da je vse, kar vidim, lažno, verjamem, da nikdar ni bilo ničesar, kar mi kaže lažnivi spomin, sploh nimam čutov; telo, oblika, razsežnost, gibanje in prostor so izrodki domišljije. Kaj je tedaj resnično? Morda le to, da ni nič gotovo.

3. Toda odkod vem, da ni ničesar, kar bi bilo drugačno od vsega pravkar naštetega, o čemer ne bi bilo niti najmanjšega povoda dvomiti? Ali biva neki Bog,

ali kakorkoli naj ga že imenujem, ki vsaja vame te misli? Zakaj naj bi to mislil, ko bi bil vendar lahko sam njihov avtor? Sem nemara vsaj jaz nekaj? Toda dejal sem že, da nimam ne čutov ne telesa. A tu obtičim, kajti kaj sledi iz tega? Sem morda tako prikovan na telo in čute, da ne morem obstajati brez njih? Toda dopovedal sem si, da na svetu ni sploh ničesar, da ni neba, zemlje, duš, teles: ali torej tudi mene ni? Nikakor, jaz sem gotovo bil, če sem si kaj dopovedal. 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. A naj me goljufa kolikor more, nikdar ne bo dosegel, da bi ne bil nič, dokler bom mislil, da sem nekaj. Tako moram naposled, ko vse to premislim več kot dovoljkrat, skleniti, da je stavek: » Jaz sem, jaz bivam«, kolikorkrat ga že izrečem ali zasnujem v duhu, nujno resničen.

4. Ne razumem pa še dovolj, kdo sem tedaj jaz, ki nujno bivam, in v prihodnje moram tudi paziti, da sebe ne bom nepremišljeno zamenjeval s čim drugim ter se tako motil v spoznanju, o katerem trdim, da je med vsemi najbolj gotovo in razvidno. Zato bom zdaj znova premislil, kaj sem mislil, da sem, preden sem se zatopil v te misli. Od tega bom potlej odstranil vse, kar bi mogli zgoraj omenjeni razlogi kakor koli, pa če še tako malo, omajati, in tako bo naposled ostalo natanko to, kar je gotovo in neomajno.

5. Kaj sem torej poprej mislil, da sem? Pač človek. A kaj je človek? Naj rečem, da umno bitje? Ne, ker bi potlej moral vprašati, kaj je bitje in kaj umno, in tako bi se iz enega vprašanja zapletel v več še

težjih vprašanj. Pa tudi časa nimam toliko, da bi ga lahko tratil za takole dlakocepstvo. Tu bom raje pazil na to, kaj se je moji misli ponujalo samo od sebe in po naravi, kadar sem premišljeval o tem, kaj sem. Predvsem se mi je ponujala misel, da imam obraz, roke, lahti in ves ta ustroj udov, kakršnega vidim tudi na mrtvem truplu in ki sem ga imenoval telo. Poleg tega se mi je ponujala misel, da jem, hodim, čutim in mislim, in te dejavnosti sem povezoval z dušo. A kaj neki je ta duša — na to bodisi nisem bil pozoren ali pa sem si jo predstavljal kot nekaj neznatnega, podobnega sapi, ognju ali etru, nekaj, kar je vdahnjeno v moje gostejše dele. O telesu pa nisem dvomil, temveč menil, da razločno poznam njegovo naravo, ki bi jo bil, ko bi jo bil skušal opisati, kakor si jo zamišljam, razložil takole: »S telesom mislim vse tisto, kar je lahko omejeno z neko obliko in opisano s prostorom in kar tako zapolnjuje prostor, da iz njega izključuje vsako drugo telo: kar se more zaznavati po otipu, vidu sluhu, okusu ali vohu in se gibati na več načinov, in to ne samo od sebe, temveč po nečem drugem, kar se telesa dotakne.« Sodil sem namreč, da nikakor ne spada k naravi telesa, da bi imelo moč samodejnega gibanja, in prav tako tudi ne moč čutenja ali mišljenja. Še več: čudil sem se, da se v nekaterih telesih najdejo take zmožnosti.

6. Kaj pa je s tistim, kakor predpostavljam, mogočnim in, če smem tako reči, hudobnim varljivcem, ki se pri vsem na moč trudi, da bi me preslepil? Ali morem trditi, da imam vsaj kaj prav neznatnega od vsega tistega, o čemer sem pravkar dejal, da spada k naravi telesa? Pozorno premišljam in premišljam — ničesar se ne domislim in ne ljubi se mi spet raz-

pletati cele štrene. Kaj pa tisto, kar sem pripisal duši: da jem ali hodim? Če že nimam telesa, je tudi to zgolj umišljeno. Pa čutenje? Tudi čutenja ni brez telesa in v snu se mi je zdelo, da čutim veliko reči, o katerih sem potlej sprevidel, da jih nisem čutil. Pa mišljenje? Tu najdem trdno točko: samo mišljenja ni mogoče odtrgati od mene. Jaz sem, jaz bivam, to je gotovo. Toda kako dolgo? Kolikor dolgo mislim kajpada, zakaj utegnilo bi se zgoditi, da bi taisti hip prenehal biti, ko bi tudi nehal misliti. Toda zdaj ne dopuščam ničesar razen nujno resničnega. Natanko vzeto sem tedaj zgolj misleča stvar, se pravi duša ali duh ali um ali razum — izrazi, katerih pomen mi je bil poprej neznan. Torej sem resnična in resnično bivajoča stvar — vendar kakšna stvar? Dejal sem že: misleča.

7. Pa naprej? Naj vprežem domišljijo: nisem tisti sklop udov, ki se imenuje človeško telo: tudi nisem nekakšen droban zrak, vdahnjen v te ude, nisem sapa, ogenj, para, dah ali karkoli bi si že izmislil, saj sem postavil, da vse to ni nič. Ta postavka ostane, in vendar sem nekaj. Toda nemara je tako, da se prav te reči, o katerih domnevam, da niso nič, ker so mi neznane, vendar v resnici ne razlikujejo od tistega »jaza«, ki ga poznam? Ne vem, in zdaj o tem ne razpravljam. Sodim lahko le o tem, kar mi je znano. Vem, da bivam, sprašujem, kdo je tisti jaz, ki ga poznam. Popolnoma gotovo je, da poznavanje tega natanko tako razumljivega jaza ni odvisno od tega, česar bivanja še ne poznam, in torej ni odvisno od ničesar, kar si še umišljam v predstavi. In ta beseda *umišljati si* me opozarja na mojo zmotu: kajti zares bi si kaj domišljal, če bi si predstavljal, da sem nekaj, zakaj predstavljam si kaj,

ne pomeni nič drugega kakor opazovati obliko telesne stvari ali njeno podobo, predstavo. Zatrdno pa vem, da sem, in tudi to vem, da vse te podobe in sploh vse, kar se nanaša na naravo telesa, ni morebiti nič drugega kakor sanje. Če to spoznam, se zdi, da je prav tako neumno reči: »Vpregel bom svojo domišljijo, da bi bolj razločno spoznal, kdo sem«, kakor če bi rekel: »Sicer sem se že zbudil in vidim marsikaj resničnega, a ker še ne vidim jasno, bom skušal zaspati, da bi sanje vse to pokazale bolj resnično in razvidno.« Spoznavam torej, da prav nič od tistega, kar morem zapopasti s pomočjo predstavljanja, ne spada k tej vednosti, ki jo imam o sebi, in da moram svojega duha skrbno odvrniti od tega, da bi tako kar najbolj razločno dojel svojo naravo.

8. Kaj sem torej? Misleča stvar. Kaj je to? Stvar, ki dvomi, ume, zatrjuje, zanikuje, hoče, noče, si tudi predstavlja in čuti.

9. Zares ni malo, če vse to spada k meni! In le kako mi ne bi pripadalo? Mar nisem jaz sam ta, ki zdajle dvomi domala o vsem, ki vendarle marsikaj razume, ki zatrjuje, da je resnično samo to, in ostalo zanikuje, ki si želi vedeti več, ki se noče motiti, ki si mnogokaj predstavlja celo nehote in zaznava mnogokaj, kar prihaja od čutov? Ali je med vsem tem kaj, kar — pa naj tudi ves čas spim, pa naj me tudi ta, ki me je ustvaril, slepi, kolikor more — ni enako resnično kakor to, da sem? Kaj od tega se razlikuje od mojega mišljenja? O čem bi mogel reči, da je ločeno od mene samega? Zakaj da sem jaz tisti, ki dvomim, ki razumem, ki hočem, je tako očitno, da ne more biti bolj razvidno razloženo prav z ničimer. Toda

jaz sem tudi taisti, ki si predstavljam, kajti četudi po moji predpostavki ni resnična nobena stvar, ki si jo predstavljam, vendar v resnici biva predstavljalna moč in je del mojega mišljenja. Navsezadnje sem jaz taisti, ki čutim ali ki tako rekoč po čutih zaznavam telesne stvari. Zdajle vendar vidim luč, slišim hrup, čutim toploto! Ne, ne — to je lažno, saj spim! A zagotovo se zdi, da vidim, slišim in se grejem. To ne more biti lažno, prav to je tisto, kar se v meni imenuje čutenje: in to v natanko tem pomenu ni nič drugega kakor mišljenje.

10. Iz tega začenjam res nekoliko bolje spoznavati, kdo sem. Ali doslej se še zdi, in ne morem se ubraniti te misli, da veliko bolj razločno spoznavam telesne stvari, katerih predstave se oblikujejo v moji zavesti in, ki jih raziskujejo čuti sami, kakor tisto neznano na meni, kar ni predmet predstave, čeprav je zares čudno, da bolj razločno opažam stvari, ki jih dojemam kot dvomljive, neznane in tuje, kakor to, kar je resnično, kar je spoznano, skratka, kakor samega sebe. A že vidim kako je s tem: moja misel se rada zgublja na stranpota, ne mara še, da bi jo utesnjevale moje resnice. Pa bodi tako! Še enkrat ji pustimo vajeti, da jih bomo lahko o pravem času spet pritegnili in se bo dala laže voditi.

11. Poglejmo si tiste stvari, o katerih na splošno velja, da jih dojemamo med vsemi najbolj razločno: to so telesa, ki se jih dotikamo, jih gledamo, in sicer ne telesa nasploh, zakaj take obče zaznave so po navadi nekoliko bolj zmedene, pogledjmo eno samo telo zase. Vzemimo na primer tale kos voska. Pred kratkim so ga dobili iz satja, ni še čisto zgubil okusa po medu, malce še diši po cveticah, iz katerih

so ga nabrale čebele; njegova barva, oblika in velikost so očitne: trd je, hladen, zlahka ga primeš v roko, če udariš po njem s koščico, zazveni. Kaže, da ima vse lastnosti, da ga lahko kar najbolj različno spoznamo kot neko telo. A glej, medtem ko govorim, ga približam k ognju, kolikor je bilo duha, se je razgubil in razblinil, barva se spreminja, zgublja obliko, večja se in topi, vroč je, komajda ga še držim, in če potrkam po njem, ni več glasu. Ali je še zmeraj vosek? Seveda, nihče ne bo oporekal, nihče ne bo mislil drugače. Kaj je bilo torej v njem, kar sem dojemal tako različno? Zagotovo nič takega, kar mi je bilo dosegljivo po čutih, zakaj vse, kar je bilo predmet okusa, voaha, vida, otipa ali sluha, se je že spremenilo — in vendar je to slej ko prej vosek.

12. Morda je bilo v njem to, kar mislim zdajle, namreč da vosek sam ni bila ne sladkost medu, ne vonj po rožah, ne belina, ne oblika, ne zvok, temveč neko telo, ki se mi je malo prej razvidno kazalo po takih, zdajle pa spet po drugačnih lastnostih? Kaj je pravzaprav to, kar si tako predstavljam? Pazimo, odstranimo vse, kar ne spada k vosku, poglejmo, kaj ostane: nič drugega ne ostane, kakor nekaj razsežnega, gibljivega, spremenljivega. Kaj pa je to gibljivo, spremenljivo? Mar to, kar si nazorno predstavljam: da se ta vosek lahko iz okrogle oblike spremeni v pravokotno ali iz pravokotne v trikotno? Nikakor ne, zakaj dobro vem, da je zmožen neštivilnih sprememb te vrste, in vendar jih, saj jih je nešteto, ne morem vseh preleteti v predstavi; pojem voska torej ne nastane iz zmožnosti predstavljanja. Kaj je razsežno? Je mar tudi razsežnost razsežnega

sama neznana? Razsežnost se namreč veča, če se vosek topi, še bolj se veča, če vre, in še narašča, če se vročina še stopnjuje. Moja sodba o tem, kaj je vosek, tudi ne bo pravilna, če ne bom menil, da po razsežnosti dopušča še več različic, kakor jih je bila kdaj zaobjela moja nazorna predstava. Priznati moram tedaj, da si sploh ne morem nazorno predstavljati, temveč lahko samo v duhu dojamem, kaj je ta vosek. To pravim o tem posebnem kosu voska, kajti ta trditev je še jasnejša, če se nanaša na vosek vobče. Kaj pa je ta vosek, ki ga je mogoče dojeti samo v duhu? Taisti vosek, ki ga gledam, tipam, si ga predstavljam, prav tisto je, kar sem mislil od vsega začetka — toda, in to si kaže zapomniti, zaznavanje voska ni gledanje, tipanje, predstavljanje voska in to tudi nikdar ni bilo, čeprav se je prej tako zdelo, temveč edinole in zgolj motrenje duha, ki je lahko bodisi nepopolno in zmedeno, kakršno je bilo prej, bodisi jasno in razločno, kakršno je zdaj, kakor pač bolj ali manj skrbno pazim na njegove sestavine.

13. Zelo pa se čudim, kako močno je moj duh nagnjen k zmotam, zakaj če vse to tehtam še tako potihoma in brez glasu, se vendar oklepam besed in se dam domala zmotiti besedni rabi, saj pravimo: »Vidimo vosek, če je tu«, ne pa: »Po barvi ali obliki sodimo, da je tu.« In iz tega bi kar prècej sklepal, da spoznavam vosek po gledanju očesa in ne po motrenju duha. Ravno kar vidim z okna ljudi, ki hodijo po trgu in tudi o njih imam prav kakor o vosku navado reči, da jih vidim — a kaj vidim razen klobukov in oblek, pod katerimi bi se lahko skrivali avtomati? In vendar sodim, da so pod njimi

ljudje. Kar dozdevoma gledam z očmi, dojemam samo in edinole po zmožnosti, da sodim, in ta zmožnost je v mojem duhu.

14. Ali kdor bi rad bil pametnejši od množice, naj se sramuje, če išče dvom v izrazju, ki ga je iznašla množica. Nadaljujmo tedaj in pazimo na to, če sem bolj popolno in razvidno dojemal, kaj je vosek, ko sem ga ugledal prvič in menil, da ga spoznavam po vnanjem čutu ali vsaj po tako imenovanem zdravem, občem občutku, se pravi, po predstavljalni moči, ali zdaj, ko sem skrbno preiskal po eni plati, kaj je vosek, in po drugi, kako se spoznava. Zares bi bilo nespametno dvomiti o tem, kajti kaj je bilo razločnega v oni prvi zaznavi? Kaj je bilo takega, česar bi ne mogla imeti katera koli žival? Kadar pa razločujem vosek od njegovih vnanjih oblik in ga opazujem golega, ko da bi bil prej z njega slekel obleko, ga zares ne morem zaznavati brez človeškega duha, pa četudi bi v moji sodbi še zmeraj bila kaka zmota.

15. Kaj pa naj rečem o duhu ali o sebi samem, saj za zdaj ne dopuščam, da bi v meni bilo še kaj drugega razen duha? Jaz, ki si mislim, da tako razločno dojemam ta vosek, mar jaz ne spoznavam samega sebe ne le mnogo bolj resnično, mnogo bolj gotovo, temveč tudi mnogo bolj razločno in razvidno? Zakaj če iz tega, da vidim vosek, sodim, da vosek biva, tedaj prav iz tega, da vidim vosek, še bolj razvidno sledi, da bivam jaz sam. Mogoče je namreč, da to, kar vidim, v resnici ni vosek, mogoče je, da še oči nimam, s katerimi bi gledal; ni pa mogoče, da bi jaz, ki mislim, ne bil nekaj, medtem ko vendar gledam ali (in to mi zaenkrat ni nič dru-

gega) mislim, da gledam. In podobno: če sodim, da vosek je, ker se ga dotikam, iz tega sledi prav isto, namreč da sem; in če tako sodim zato, ker si ga predstavljam, ali če tako sodim iz katerega koli drugega vzroka, sledi spet isto. Ravno to, kar zapažam o vosku, pa smem povezati z vsemi drugimi rečmi zunaj mene. Dalje: če se je zdela zaznava voska bolj razločna, potem ko sem ga spoznal ne le po ogledu in otipu, temveč po celi vrsti vzrokov, koliko bolj razločno — tako bo treba priznati — poznam samega sebe, saj vendar vsi razlogi, ki lahko pripomorejo k spoznavi voska ali katerega koli drugega telesa, še toliko boljše potrjujejo naravo mojega duha. Toda poleg tega je v mojem duhu še toliko drugega, po čemer more postati njega spoznava razločnejša, da je komajda treba upoštevati vse, kar iz telesa prihaja vanj.

16. In glej, sam od sebe sem se vrnil tja, kamor sem hotel priti! Zakaj ker mi je zdaj znano, da teles pravzaprav ne zaznavajo čuti ali predstavljalna zmožnost, temveč edino um, da se telesa ne zaznavajo po tem, da jih tipamo ali gledamo, temveč edino po tem, da jih dojemamo z umom — zato čisto očitno spoznavam, da ne morem ničesar zaznati laže in bolj razvidno kakor svojega duha. Toda ker se ni moči tako hitro otresti starega mnenja, ki sem ga navajen, se mi zdi prav, če se ob tem pomudim nekoliko dlje, da bi si to novo spoznanje z daljšim premišljanjem globlje vtisnil v spomin.

Tretja meditacija

O BIVANJU BOGA

1. Zdaj bom zaprl oči, si zatisnil ušesa, odvrnil vse čute, iz zavesti bom zbrisal tudi vse predstave o telesnih stvareh ali jih, ker je to komajda mogoče, vsaj štel za prazne in lažne; samo s seboj bom govoril, se zazrl globoko vase in skušal polagoma postajati sam sebi bolj znan in domač. Sem misleča stvar, se pravi stvar, ki dvomi, zatrjuje, zanikuje, nekaj malega razume, marsičesa ne ve, ki hoče, noče, si tudi predstavlja in čuti. Čeprav namreč — kot rečeno — reči, ki jih čutim ali si jih predstavljam zunaj sebe, niso nič, vendar zagotovo vem, da v meni so tisti načini mišljenja, ki jih imenujem občutke in predstave, kolikor so zgolj neki načini mišljenja.

2. S temi nekaj besedami sem naštel vse, kar resnično vem, ali vsaj vse, kar vem po svojem dozdejšnjem opažanju. Zdaj bom še bolj skrbno pregledal, ali je morda v meni še kaj, česar doslej še nisem upošteval. Gotov sem tega, da sem misleča stvar — ali tedaj tudi že vem, kaj je potrebno, da sem kake stvari gotov? V tem prvem spoznanju ni namreč nič drugega kakor neko jasno in razločno dojetje tega, kar trdim; to bi res še ne zadoščalo za mojo popolno gotovost o resničnosti kake stvari, če bi se

kdaj lahko zgodilo, da bi bila kaka stvar, ki bi jo dojemal jasno in razločno, lažna. Zato se mi zdi, da smem za splošno pravilo postaviti trditev, da je resnično vse tisto, kar dojemam zelo jasno in razločno.

3. Toda nekoč sem priznaval za zelo gotovo in očitno marsikaj, o čemer sem pozneje dognal, da je vendarle dvomljivo. Katere reči so bile to? — Zemlja, nebo, zvezde in vse drugo, kar sem zaznaval s čuti. In kaj sem jasno dojemal pri njih? Da so bile pred mojimi duhovnimi očmi ideje ali misli o takih stvareh. A tudi zdaj ne pravim, da tiste ideje niso v meni. Toda nekaj drugega je bilo, kar sem trdil in o čemer sem iz privajene vere menil, da jasno dojemam, česar pa v resnici nisem dojemal: da so namreč zunaj mene neke stvari, iz katerih izvirajo tiste ideje in so jim popolnoma podobne. In to je bilo tisto, v čemer sem se motil ali, če sem prav sodil, kar zagotovo ni izviralo iz moči mojega doje-manja.

4. Kaj pa če sem v aritmetiki ali geometriji opazoval kaj zelo enostavnega in lahkega, na primer, da je dva in tri pet in podobno, ali nisem vsaj tega sprevidel dovolj jasno in mogel trditi, da je resnično? Pozneje sem sodil, da je treba o teh rečeh dvomiti samo zato, ker mi je prišlo na misel, da je utegnil kak bog vsaditi vame tako naravo, da se motim tudi o tistih rečeh, ki se zde kar najbolj očitne. Toda kadar koli se mi porodi to poprej sprejeto mnenje o najvišji božji mogočnosti, ne morem mimo priznanja, da Bogu, če tako hoče, sploh ni težko doseči, da se motim tudi o stvareh, ki o njih mislim, da jih s svojimi duševnimi očmi sprevidim kar najbolj popolnoma. Kadar koli pa se obrnem k

stvarem, o katerih menim, da jih dojemam zelo jasno, se jim dam tako docela prepričati, da mi same od sebe privro na jezik besede: naj me goljufa, kdor me hoče, nikdar ne bo dosegel, da bi bil nič, dokler bom mislil, da sem nekaj, ali da bi bilo kdaj res, da me nikoli ni bilo, ko je vendar zdajle res, da sem, ali na primer, da je dva in tri več ali manj kot pet in podobno, v čemer vidim očitno neskladnost. In ker zatrdno ni povoda za misel, da biva neki goljufivi bog, in za zdaj sploh še ne vem dovolj dobro, ali je kak bog, zato je samo od tega predsodka odvisni razlog za dvom zelo šibak ali tako rekoč metafizičen. Da pa bi odpravil tudi ta dvom, moram ob prvi ugodni priložnosti preiskati, ali biva Bog, in če biva, ali je lahko goljufiv. Zakaj dokler je to neznano, se mi zdi, da tudi nobene druge stvari ne bom mogel biti gotov.

5. Red pa najbrž terja, da vse svoje misli razdelim na določene vrste in se vprašam, v katerih med njimi pravzaprav obstaja resničnost in lažnost. Nekatere med njimi so nekakšne podobe stvari in samo njim pravzaprav pritiče ime »ideja«, če si na primer mislim človeka, himero, nebo, angela ali Boga. Nekatere druge imajo poleg tega še neke druge oblike: kadar na primer hočem, se bojim, zatrjujem ali zanikujem, si zmeraj predstavljam kako stvar kot predmet svoje misli, toda z mislijo zaobjamem nekaj več kakor podobnost s tisto stvarjo. In med temi stvarmi se ene imenujejo hotenja ali afekti, druge pa sodbe.

6. Kar se tiče idej, pravzaprav ne morejo biti lažne, če jih opazujem v njih samih in jih ne vežem na kaj drugega. Zakaj če si predstavljam kozo ali

himeru: nič manj ni res, da si predstavljam eno, kakor da si predstavljam drugo. Tudi v volji ali afektih se ni treba bati lažnosti, zakaj če si lahko še tako želim kaj izprijenega ali celo kaj sploh neobstoječega, zato vendar še ni nič manj res, da si to želim. Preostanejo potemtakem samo sodbe. Pri njih moram paziti, da se ne bi motil. Poglavitna in najpogostejša zmota, ki jo je mogoče najti v sodbah, je v tem, da sodim, da so ideje, ki so v meni, podobne ali enake stvarjem zunaj mene. Zakaj dejansko je tako: če bi štel ideje samo za nekakšne moduse svojega mišljenja in jih ne bi vezal s čim drugim, bi mi komajda mogle dati snov za zmoto.

7. Med temi idejami pa so, se zdi, ene vrojene, druge pridobljene, spet druge od mene narejene. Zakaj da razumem, kaj je stvar, kaj je resnica, kaj je mišljenje — tega nimam od drugod, temveč iz svoje narave, tako se zdi. Da pa zdaj slišim hrup, vidim sonce, čutim ogenj, to po moji sodbi izvira iz stvari zunaj mene; in naposled: sirene, krilate konje in podobno si izmišljam sam. Lahko bi tudi menil, da so vse ideje pridobljene ali da so vse prirojene ali vse narejene, kajti za zdaj še nisem jasno sprevidel njihovega resničnega izvora.

8. Toda tu je treba predvsem pri tistih idejah, ki jih opazujem, ko da sem jih povzel po stvarih, bivajočih zunaj mene, raziskati, kateri razlog me pravzaprav pripravlja do domneve, da so podobne tem stvarjem. Videti je namreč, da me tako uči narava, poleg tega pa mi izkušnja kaže, da niso odvisne od mene in potemtakem ne od moje volje, zakaj pogostoma se mi porajajo, če hočem ali nočem. Tako na primer zdaj čutim toploto in zato menim,

da prihaja ta občutek ali ideja toplote od nečesa, kar je drugačno od mene, namreč od ognja, ob katerem sedim, in nič ni bolj očitnega, od sodbe, da tista stvar izžareva vame nekakšno svojo podobnost in ne kaj drugega.

9. Prècej bom pogledal, ali so ti razlogi dovolj trdni. Ko tukaj pravim, da me tako uči narava, s tem mislim, da me do tega prepričanja pripravlja zgolj neki samodejen nagib, ne mislim pa, da mi kaka naravna luč kaže, da je to resnično. To dvoje se namreč močno razlikuje; zakaj vse, kar se mi kaže po naravni luči — kot na primer misel, da sem, sledi iz tega, da dvomim, in podobno — nikakor ne more biti dvomljivo, ker ni mogoče, da bi bila še kaka zmožnost, ki bi ji zaupal prav toliko kot tej luči in ki bi me mogla učiti, da to ni resnično. Kar pa se tiče mojih naravnih nagibov, sem že prej velikokrat sodil, da so me pognali v slabo, kadar je šlo za izbiro dobrega, in ne vidim razloga, zakaj naj bi jim bolj zaupal pri kateri koli drugi zadevi.

10. Dalje: četudi tiste ideje niso odvisne od moje volje, zato še ni dognano, da nujno izvirajo iz stvari zunaj mene. Kakor se namreč zdi, da so tisti nagibi, o katerih sem pravkar govoril, vendarle različni od moje volje, čeprav so v meni, tako je morda v meni še kaka druga zmožnost, ki mi za zdaj še ni dovolj znana, ki pa ustvarja te ideje — kakor se mi je tudi doslej zmeraj zdelo, da nastajajo v meni, medtem ko spim, brez kakršnega koli sodelovanja vnanjih stvari.

11. In navsezadnje: četudi bi izvirale iz stvari, drugačnih od mene, iz tega ne sledi, da bi morale biti podobne le-onim stvarim. Še več, zdi se mi, da v

mnogih večkrat naletim na veliko razliko. Tako na primer nahajam pri sebi dve različni ideji sonca: eno sem tako rekoč zajel iz čutov in še najbolj jo moram šteti med ideje, ki so po mojem mnenju pridobljene; po tej ideji se mi sonce zdi zelo majhno. Drugo sem povzel iz astronomskih izračunov, se pravi, dobil iz nekih pojmov, ki so mi prirojeni ali sem jih naredil na kak drug način. Ta druga ideja mi kaže, da je sonce nekajkrat večje od zemlje. Res pa ne more biti tako ena kakor tudi druga podobna taistemu soncu, ki biva zunaj mene, in razum me prepriča o tem, da je soncu najmanj podobna tista ideja, ki se o njej zdi, da je izšla iz sonca kar najbolj naravnost.

12. Vse to mi dovolj jasno dokazuje, da sem dosihmal ne po trdni sodbi, temveč le po nekem slepem nagibu verjel, da bivajo neke stvari, drugačne od mene, ki da pošiljajo vame svoje ideje ali podobe po čutnih organih ali kakor si že bodi drugače.

13. Toda ponuja se mi še neka druga pot, po kateri lahko raziščem, ali bivajo zunaj mene nekatere izmed stvari, katerih ideje so v meni. Kolikor so namreč te ideje zgolj neki modusi mišljenja, med njimi ne vidim nikakršne neenakosti in o vseh se zdi, da izhajajo iz mene na enak način. Kolikor pa kaže ena ideja eno stvar in druga drugo stvar, je jasno, da sta med seboj močno različni. Zakaj nedvomno so tiste, ki mi kažejo substance, nekaj več in vsebujejo, če se tako izrazim, več objektivne realnosti kakor tiste ideje, ki kažejo le moduse ali akcidence. In prav tako ima ideja, po kateri pojmujem nekega najvišjega, večnega, neskončnega, vsevednega, vsemogočnega Boga, stvarnika vsega, kar biva

razen njega, v sebi zares več objektivne realnosti kakor tiste ideje, po katerih se kažejo končne substance.

14. Že po naravni luči pa je očitno, da mora biti v celotnem učinkujočem vzroku vsaj prav toliko, kolikor je v učinku tega istega vzroka, zakaj — vprašam — odkod neki bi namreč učinek mogel dobiti svojo realnost, če ne od vzroka? In kako bi mu jo vzrok mogel dati, ko bi je sam ne imel? Iz tega pa sledi, da nekaj ne more nastati iz ničā, in tudi, da nekaj bolj popolnega, se pravi nekaj, kar vsebuje več realnosti, ne more nastati iz nečesa, kar je ima manj. In to očitno drži ne le pri tistih učinkih, katerih realnost je aktualna ali formalna, temveč tudi pri idejah, v katerih opazujemo zgolj objektivno realnost. To se pravi: ne le, da na primer kamen, ki ga prej ni bilo, ne more zdajle začeti bivati, če ga ne ustvari neka stvar, v kateri je bodisi formalno bodisi na eminenten način vse tisto, kar je položeno v kamen — tudi toploto more na predmet, ki prej ni bil topel, prenesti edinole taka stvar, ki ima vsaj tolikšno mero popolnosti kakor toplota. In tako je tudi pri vsem drugem. Toda poleg tega ne more biti v meni ideja toplote ali kamna, če je ni vame položil neki vzrok, ki je v njem vsaj toliko realnosti, kolikor si je zamišljam v toploti ali kamnu.

Zakaj čeprav ta vzrok ne preliva ničesar od svoje aktualne ali formalne realnosti v mojo idejo, zato še ne smemo meniti, da mora biti ta vzrok manj realen; ne, narava ideje same je taka, da iz sebe ne terja nobene druge formalne realnosti razen tiste, ki si jo sposoja od mojega mišljenja, katerega modus je. Da pa vsebuje ta ideja to ali ono objektivno realnost in ne kake druge, mora to zares imeti od

nekega vzroka, v katerem mora biti vsaj toliko formalne realnosti, kolikor ima sam objektivne realnosti. Če namreč za primer postavimo, da je v ideji najti nekaj, česar ni bilo v njenem vzroku, tedaj ima ideja to iz nič. Kakor je že nepopoln ta način bivanja, na katerega je stvar po ideji objektivno v umu, vendar zagotovo ni nič in zato ne more izvirati iz nič.

15. Ker je realnost, ki jo opazujem v svojih idejah, zgolj objektivna, tudi ne smemo domnevati, da ni potrebno, da bi bila taista realnost formalno v vzrokih teh idej, temveč da zadošča, če je v njih tudi objektivno. Kajti kakor se ta objektivni modus bivanja ujema z idejami po njihovi lastni naravi, tako se formalni modus bivanja ujema z vzroki idej, vsaj s prvimi in poglobitnimi, po njihovi naravi. In četudi se nemara more ena ideja roditi iz druge, se to porajanje ne more nadaljevati v neskončnost, temveč je treba priti do neke prve ideje, katere vzrok je nekakšna izvirna podoba, arhetip, v katerem je formalno vsebovana vsa realnost, ki je v ideji zgolj objektivno. In tako mi je po naravni luči razvidno, da so ideje v meni kot nekakšne podobe, ki sicer lahko zastajajo za popolnostjo stvari, od katerih so bile povzete, ne morejo pa vsebovati nič večjega ali popolnejšega.

16. In bolj ko vse to pretresam na dolgo in kar mogoče skrbno, jasneje in bolj razločno spoznavam, da je resnično. A kaj naj sklepam iz tega? Če je objektivna realnost katere izmed mojih idej tolikšna, da sem prepričan, da ta realnost ni v meni ne formalno ne eminentno in da zato je jaz sam

ne morem biti vzrok te ideje, iz tega nujno sledi, da na svetu nisem sam, temveč da biva tudi neka druga stvar, ki je vzrok te ideje; če pa v meni ni najti nobene take ideje, ne bom imel nobenega dokazila, ki bi mi dajalo gotovost o bivanju kake stvari, drugačne od mene, saj sem nadvse marno pregledal prav vse in do zdaj nisem mogel najti nič drugega.

17. Med temi mojimi idejami pa je razen tiste ideje, ki mi kaže mene samega in glede katere tukaj pač ni nobene težave, še neka druga ideja, ki mi kaže Boga, med njimi so ideje, ki mi kažejo telesne stvari brez duše, pa ideje, ki mi kažejo angele, in še druge ideje, ki mi kažejo živali, in naposled tudi ideje, ki mi kažejo druge, meni podobne ljudi.

18. Kar se tiče idej, ki mi kažejo druge ljudi ali živali ali angele, zlahka razumem, da bi lahko bile sestavljene iz tistih idej, ki jih imam o samem sebi, o telesnih stvareh in o Bogu, čeprav bi razen mene ne bilo na svetu nobenih ljudi in tudi živali in angelov ne.

19. Kar pa se tiče idej telesnih stvari, v njih ne nastopa nič tako velikega, kar, kot se zdi, ne bi moglo izvirati iz mene samega. Če jih namreč pregledam bolj temeljito in jih raziščem tako, kakor sem včeraj preiskal idejo voska, vidim, da je le zelo malo takega, kar v njih spoznavam jasno in razločno, namreč velikost ali razsežnost po dolžini, širini in globini, obliko, ki izvira iz omejitve te razsežnosti, lego, ki jo liki zavzemajo v medsebojnem odnosu, in gibanje ali spreminjanje te lege. Dodamo lahko substancò, trajanje in število; ostalo, na primer svetlobo, zvoke, vonj, okus, toploto in mraz ter druge otipljive lastnosti pa si zamišljam le zelo zmedeno

in nejasno, tako da tudi ne vem, če so resnične ali lažne, se pravi, če so ideje, ki jih imam o njih, ideje nekih stvari ali ničesar. Čeprav je mogoče najti lažnost v pravem pomenu besede ali formalno lažnost samo v sodbah, kakor sem zapisal malo prej, je vendar v idejah neka druga materialna lažnost, kadar namreč predstavljajo stvar, ki ni stvar, kakor da bi to bila. Tako sta na primer ideji, ki ju imam o toploti in mrazu, tako malo jasni in razločni, da se iz njiju ne morem poučiti, ali je mraz zgolj pomanjkanje toplote oziroma toplota pomanjkanje mraza ali pa je tako eno kot drugo realna kvaliteta oziroma ne. Toda ideje ne morejo biti nič drugega kakor ideje stvari, in če je res, da mraz ne more biti nič drugega kakor pomanjkanje toplote, tedaj je idejo, ki mi predstavlja mraz kot nekaj realnega in pozitivnega, prav mogoče upravičeno označiti za lažno, in isto velja za vse ostale primere.

20. Seveda pa ni treba, da bi tem idejam pripisoval nekega povzročitelja, drugačnega od sebe. Zakaj če so neresnične, se pravi, če ne predstavljajo nobenih stvari, mi je po naravni luči znano, da ne izvirajo iz ničesar, se pravi, da so v meni samo zato, ker moji naravi nekaj manjka in ker ta moja narava ni čisto popolna. Če pa so resnične, ne vidim razloga, zakaj bi ne mogle izvirati iz mene samega, saj mi vendar kažejo tako malo realnosti, da še te neznatne realnosti ne morem razločevati od neobstoječe stvari.

21. Od tega, kar je v idejah telesnih stvari jasno in razločno, pa bi si mogel nekaj sposoditi iz ideje mene samega, namreč substanco, trajanje, število in

če je še kaj podobnega. Zakaj kadar mislim, da je kamen substanca ali stvar, ki je zmožna bivati sama po sebi, in prav tako, da sem substanca tudi jaz, sicer zlahka umem, da sem misleča in ne razsežna stvar in da je kamen razsežna in ne misleča stvar, da je torej med obema pojmomoma kar največja razlika, vendar pa se ujemata v tem, da sta oba substanca. Ko spoznavam, da zdajle sem in se tudi spominjam, da sem nekaj časa bival tudi poprej, ko imam razne misli, katerih število poznam, si prav tako pridobim ideji trajanja in števila, ki ju lahko nato prenesem na katero koli drugo stvar. Vse drugo, iz česar sestojе ideje telesnih stvari, namreč razsežnost, oblika, lega in gibanje, pa pravzaprav formalno ni vsebovano v meni, ker nisem nič drugega kakor misleča stvar, toda ker so zgolj neki modusi substance in ker sem jaz substanca, se zdi, da bi lahko bili vsebovani v meni na eminenten način.

22. Preostane tedaj edinole ideja Boga, pri kateri velja pretehtati, ali je nekaj, kar ni moglo iziti iz mene samega. Z imenom »Bog« mislim neko neskončno, neodvisno, nadvse umno, nadvse mogočno substanco, od katere sem bil ustvarjen tako jaz sam kakor tudi vse drugo bivajoče, če kaj drugega biva. To pa je zares takšno, da bolj ko skrbno preiščam, manj se mi zdi mogoče, da bi bilo moglo iziti iz mene. Zatorej je iz zgoraj povedanega nujno treba sklepati, da Bog biva.

23. Zakaj čeprav je ideja substance v meni prav zato, ker sem substanca, bi vendar ta ideja zato še ne bila ideja neskončne substance, saj sem končen, ko bi ne izvirala iz neke substance, ki bi bila v resnici neskončna.

24. Ne smem tudi misliti, da neskončnega ne dojemam po resnični ideji, temveč zgolj po zanikanju končnega, kakor dojemam mirovanje in temo po zanikanju gibanja in svetlobe. Zakaj, prav narobe, očitno razumem, da je več realnosti v neskončni substanci kakor v končni in da je zatorej pojem neskončnega na neki način pred pojmom končnega, se pravi pojem Boga pred pojmom mene samega. Kako naj bi namreč vedel, da dvomim, želim, se pravi, da mi nekaj manjka in da nisem docela popoln, ko bi v meni ne bila nobena ideja nekega popolnejšega bitja, ki bi v primerjavi z njim spoznaval svoje pomanjkljivosti?

25. Tudi ni mogoče reči, da je ta ideja Boga nemara lažna in da zatorej more izvirati iz nič, kakor sem prej ugotovil o idejah toplote, mraza in podobnega; nasprotno, ker je najbolj jasna in razločna in vsebuje več objektivne realnosti kakor katera koli druga, ni nobena druga bolj resnična po sebi, ni nobene druge ideje, v kateri bi našli manjši sum lažnosti. Ta ideja nadvse popolnega in neskončnega bitja je, pravim, najbolj resnična, kajti četudi bi si bilo mogoče izmisliti, da tako bitje ne biva, si vendar ni mogoče misliti, da mi njegova ideja ne kaže nič realnega, kakor sem popreje dejal o ideji mraza. Ta ideja je tudi najbolj jasna in razločna, zakaj vse, o čemer jasno in razločno dojemam, da je realno in resnično in da prinaša neko popolnost, je v njej obseženo v celoti. Ni s tem v nasprotju, da ne dojemam neskončnega ali da je v Bogu nešteto drugega, česar ne morem ne razumeti ne se kakor koli dotakniti z mislijo; v bistvu neskončnega je namreč, da ga jaz, ki sem končen, ne dojamem, in dovolj je, če razumem in sodim prav to, da je bodisi formalno bo-

disi na eminenten način v Bogu vse tisto, kar zaznavam jasno in o čemer vem, da vsebuje neko popolnost, ter nemara tudi nešteto vseh tistih drugih stvari, ki jih ne poznam — dovolj je torej, da bi bila ideja, ki jo imam o tem, najbolj resnična, najbolj jasna in razločna med vsemi mojimi idejami.

26. Toda nemara sem nekaj večjega, kakor mislim sam, in morda so vse tiste popolnosti, ki jih pripisujem Bogu, kot možnost na neki način v meni, čeprav se še niso razvile in udejanjile, saj mi izkušnja kaže, da moje spoznanje že zdaj polagoma narašča; tudi ne vidim, kaj naj bi branilo, da ne bi čedalje bolj naraščalo v neskončnost, in zakaj si ne bi mogel s tako pomnoženim spoznanjem pridobiti vseh ostalih božjih popolnosti. In navsezadnje, zakaj zmožnost za te popolnosti, če je že v meni, ne bi zadoščala, da se v meni porodi njih ideja?

27. In vendar ne more biti tako, zakaj prvič: če je tudi res, da moje spoznanje narašča stopnjema in da je v meni po možnosti marsikaj, česar dejansko še ni, vendar še nič od tega ne spada k ideji Boga, zakaj v njej sploh ni ničesar možnostnega, saj je ravno stopnjevito naraščanje najbolj zanesljiv dokaz nepopolnosti. Drugič: četudi bi moje spoznanje vse bolj naraščalo, zato še nič bolje ne vidim, da bo kdaj zato dejansko neskončno, ker nikdar ne bo prišlo tako daleč, da bi ne bilo zmožno še večjega naraščanja. O Bogu pa sodim, da je dejansko tako neskončen, da njegovi popolnosti ni mogoče ničesar dodati. In naposled: spoznavam, da more objektivno bit ideje ustvariti ne le možnostna bit, ki pravzaprav ni nič, temveč edinole aktualna ali formalna bit.

28. Resnično, v vsem tem ni ničesar, kar bi ne bilo očitno po naravni luči, če sem le dovolj skrben in pozoren. Ker pa se, kadar nisem dovolj pazljiv in podobe čutnih stvari zaslepljujejo ostrino duha, ne spominjam zlahka, zakaj ideja od mene popolnejšega bitja nujno izvira iz nekega bitja, ki je resnično popolnejše, bi rad vprašal: ali bi mogel bivati jaz sam, ki imam to idejo, ko bi ne bivalo tako bitje?

29. Od kod namreč moje bivanje? Od mene kaj-pada ali od mojih staršev ali od česar koli drugega, manj popolnega kakor Bog, saj ni mogoče misliti ali si izmisliti nič popolnejšega in tudi nič enako popolnega.

30. Toda ko bi imel svoje bivanje od samega sebe, bi ne dvomil, ne želel in nasploh bi mi ne manjkalo nič, zakaj sam bi si bil dal vse popolnosti, o katerih bi imel v sebi kako idejo, in tako bi bil jaz sam Bog. Tudi ne smem misliti, da bi si bilo moči teže pridobiti tiste stvari, ki mi manjkajo, kakor stvari, ki so že v meni, saj je ravno narobe očitno, da je bilo meni, se pravi misleči stvari ali substanci, mnogo teže vznikniti iz ničā kakor pa si pridobiti spoznanje o mnogih neznanih mi stvareh, ki so zgolj akcidence te substance.

Zagotovo pa bi si, ko bi imel tisto večje od sebe, ne odrekel vsaj tistega, kar je mogoče lažje imeti, pa tudi ne nič drugega od tistih stvari, o katerih vem, da so vsebovane v ideji Boga, ker se mi zares ne zdi nič težavnejšega. Ko pa bi kaj res bilo težavnejše, bi se mi tudi zdelo težavnejše — če postavim, da imam vse ostalo, kar imam, od sebe — ker bi me pač izkušnja učila, da so v tem načrtane meje moji môči.

31. Neogibnosti teh razlogov tudi ne morem uteči, če domnevam, da sem morda zmeraj bil tak, kakršen sem zdaj, ko da bi iz tega sledilo, da ni treba iskati nobenega povzročitelja mojega bivanja. Ves svoj življenjski čas lahko namreč razdelim na nešteto delov, katerih sleherni nikakor ni odvisen od ostalih delov, in zato iz tega, da sem bil malo prej, ne sledi, da zdajle moram biti, razen če me neki vzrok tako rekoč spet ustvari za ta trenutek, se pravi, me ohrani. Kdor bo opazoval naravo časa, bo namreč razvidel, da je potrebna taista sila in dejavnost za ohranitev katere koli stvari, ki naj bi trajala v posameznih trenutkih, kakor za novo stvarjenje te stvari, če še ni bivala. Da se ohranjevanje razlikuje od stvarjenja samo po drugačnem vidiku, je potemtakem tudi ena izmed tistih misli, ki so razvidne po naravni luči.

32. Zdaj se moram zatorej vprašati, ali imam kako silo, po kateri bi mogel doseči, da bom jaz, ki zdajle bivam, bival tudi nekoliko kasneje. Ker namreč nisem nič drugega kakor misleča stvar ali ker vsaj zdajle natanko vzeto razpravljam zgolj o tistem svojem delu, ki je misleča stvar, bi se brez dvoma zavedal take sile, če bi bila v meni. Toda izkušnja me uči, da take sile ni in iz tega kar se da razločno spoznam, da sem odvisen od nekega bitja, drugačnega od mene.

33. Toda to bitje morda ni Bog in rodili so me starši ali pa me ustvarili kakršni koli drugi vzroki, manj popolni kakor Bog. Ampak, kakor sem že dejal, razvidno je, da mora biti vsaj toliko v vzroku, kolikor je v učinku; ker sem misleča stvar in imam v sebi neko idejo Boga, moram priznati, da je, kakršen koli vzrok sebe že navedem, tudi ta vzrok misleča

stvar in da ima idejo vseh popolnosti, ki jih pripisujem Bogu. In tako se spet lahko tudi o tem vzroku zastavi vprašanje, če biva sam po sebi ali po kakem drugem vzroku. Če namreč biva po sebi, je iz povedanega jasno, da je prav ta vzrok Bog; ker ima v sebi moč, da biva po sebi, ima nedvomno tudi moč, da dejansko premore vse popolnosti, katerih idejo ima v sebi, se pravi premore vse popolnosti, o katerih sodim, da so v Bogu. Če pa biva zavoljo drugega vzroka, je treba o tem drugem vzroku spet vprašati, ali biva po sebi ali po drugem, dokler naposled ne pridemo do poslednjega vzroka, ki bo Bog.

34. Dovolj jasno je namreč, da tu ni mogoče nadaljevati v neskončnost, zlasti ker ne razpravljam le o vzroku, ki me je nekoč rodil, temveč ravno tudi o vzroku, ki me ohranja v zdajšnjem času.

35. Ni si tudi mogoče izmisliti, da se je na primer združilo in me ustvarilo več delnih vzrokov in da sem od enega izmed njih dobil idejo ene izmed Bogu pripisanih popolnosti, od drugega idejo kake druge popolnosti, tako da bi sicer nahajal vse te popolnosti nekje v vesoljstvu stvari, vendar ne združene v enem samem bitju, ki bi bilo Bog. Nasprotno, enost, enostavnost ali neločljivost vsega, kar je v Bogu, je namreč ena izmed poglobitvenih popolnosti, ki jih spoznavam v njem. In zatrdno ideje enotnosti vseh njegovih popolnosti vame ni mogel vsaditi kak vzrok, od katerega bi ne imel tudi idej drugih popolnosti, saj ta vzrok ne bi mogel storiti, da bi bile popolnosti, kakor jih razumem, združene in neločljive, ko ne bi hkrati storil, da spoznam, za katero popolnost gre.

36. Kar se tiče staršev, je pač res vse, kar sem kdaj o njih mislil, in vendar me starši zares ne ohranjajo in, kolikor sem misleča stvar, tudi nikakor niso moji povzročitelji, temveč so le vsadili neke zasnutke v tisto materijo, v kateri prebiva moj jaz, se pravi moj duh, zakaj zgolj duha jemljem zdajle za svoj jaz. Zatorej tu ni mogoča nobena težava, temveč je treba sklepati, da je zgolj iz tega, da bivam in da je v meni neka ideja najpopolnejšega bitja, se pravi Boga, kar se da razvidno dokazano, da biva tudi Bog.

37. Preostane mi le še, da raziščem, kako sem dobil to idejo od Boga. Nisem je namreč zajel iz čutov in nisem je dobil proti pričakovanju, kakor se to ponavadi godi z idejami čutnih stvari, ki mi pritekajo po vnanjih čutilih ali se o njih vsaj zdi, da mi tako pritekajo. Tudi izmislil si je nisem, saj ji ne morem ničesar odvzeti in ničesar dodati. Preostane tedaj samo to, da mi je prirojena, kakor mi je prirojena tudi ideja mene samega.

38. Nikakor tudi ni čudno, da je Bog, ko me je ustvaril, vsadil vame to idejo, da bi bila nekakšen pečat, ki ga umetnik vtisne svojemu delu. Sicer pa tudi ni treba, da bi bil ta pečat kaka stvar, ki bi se razlikovala od dela; že samo po tem, da me je Bog ustvaril, je zelo verjetno, da sem ustvarjen nekako po njegovi podobi in sličnosti z njim in da to sličnost, v kateri je obsežena ideja Boga, dojemam po taisti zmožnosti, po kateri dojemam samega sebe, se pravi tako, da uperim ostrino svojega duha vase in s tem razumem ne le, da sem nepopolna stvar, odvisna od drugega, ki si brez konca prizadeva za večjim in še večjim ter boljšim, temveč da hkrati tudi

razumem, da ima tisti, od katerega sem odvisen, v sebi vse to višje in boljše ne le v brezkončni stopnjevitosti in kot možnost, temveč dejansko in neskončno, da je potemtakem Bog. Vsa sila dokaza je v tem, da vem, da se ne more zgoditi, da bi bival s tako naravo, kakršno imam, namreč z idejo Boga v sebi, ko bi v resnici ne bival tudi Bog — taisti Bog, pravim, čigar ideja je v meni, to je Bog, ki ima vse tiste popolnosti, ki jih sicer ne morem zapopasti, se jih pa morem nekako dotakniti z mislijo, Bog, ki ni podvržen nikakršnim pomanjkljivostim. Iz tega je dovolj jasno, da ne more biti varljiv, zakaj vsakršna prevara in goljufija je, kakor očitno kaže naravna luč, odvisna od neke pomanjkljivosti.

39. Toda preden se lotim skrbne raziskave in hkrati pretresem druge resnice, ki jih je mogoče iz tega izluščiti, bi se rad tukajle malce pomudil pri motrenju Boga samega, pretehtal njegove lastnosti, ki jih imam sam, ter se zazrl v lepoto te neizmerne luči, kolikor prenese pogled mojega brljavega duha — se zazrl vanjo, jo občudoval in molil. Zakaj kakor po nauku vere verujemo, da je edinole v tem motrenju božjega veličastja najvišja blaženost onstranskega življenja, tako tudi že zdaj skusimo, da moremo iz zdajšnjega, dasi mnogo manj popolnega motrenja doživljati največjo slast, kar smo jih zmožni v tem življenju.

Četrta meditacija

O RESNIČNEM IN LAŽNEM

1. Tako sem se te dni navadil odvracati misel od čutov, tako temeljito se je v meni utrdila zavest, da resnično dojemamo o telesnih stvareh neznansko malo, o človeškem duhu pa da umemo mnogo več in še veliko več o Bogu, da že zdaj brez vsake težave odvrnem misel od imaginabilnih stvari domišljije in jo, ločeno od vsakršne materije, uperim zgolj k inteligibilnim. In res imam mnogo bolj razločno idejo človeškega duha, kolikor je misleča stvar, ki ni razsežna po dolžini, širini in globini in nima nobene druge telesne lastnosti, kakor idejo kakršne koli telesne stvari. Če pazim na to, da dvomim ali da sem nepopolna in odvisna stvar, pridem do take jasne in razločne ideje neodvisnega in popolnega bitja, to je Boga. In samo iz tega, da je v meni taka ideja ali da bivam in imam to idejo, očitno sklepam, da biva tudi Bog in da je od njega vsak hip odvisno vse moje bivanje — in tako sem trdno prepričan, da ni mogoče ničesar spoznati bolj razvidno in gotovo od človeškega duha. Že se mi dozdeva, da vidim neko pot, po kateri prideš od tega motrenja resničnega Boga, v katerem so skriti vsi zakladi znanosti in modrosti, do spoznanja drugih stvari.

2. Predvsem namreč spoznavam, da se ne more zgoditi, da bi me kdaj varal; kajti v vsakršni pre-

vari ali goljufiji najdeš nekakšno nepopolnost. In čeprav bi se zdelo, da je »moči varatic« nekakšno znamenje ostroumja ali moči, vendar »hoteti varatic« priča bodisi o zlobi bodisi o šibkosti in potemtakem ne spada k Bogu.

3. Poleg tega imam izkušnjo, da je v meni neka zmožnost presoje, ki sem jo, kakor tudi vse drugo, kar je v meni, prejel od Boga, in ker me ta noče varati, mi zagotovo ni dal take zmožnosti, da bi se mogel motiti, če jo pravilno uporabljam.

4. O tem bi ne preostal noben dvom, če se ne bi zdelo, da iz tega sledi, da se torej nikdar ne morem motiti: zakaj če imam prav vse, kar je v meni, od Boga in če mi Bog ni dal nobene zmožnosti, da bi se motil, tedaj se zdi, da se nikdar ne morem motiti. Resnično, dokler mislim samo o Bogu, se ves usmerim vanj, ne odkrijem nobenega vzroka zmotne ali lažnosti. Toda ko se potlej obrnem k sebi samemu, skusim, da sem vendar podvržen neštetim zmotam, in ko iščem njih vzroke, ugotovim, da je pred mano ne le realna in pozitivna ideja Boga ali nadvse popolnega bitja, temveč tudi, če smem tako reči, neka negativna ideja nič ali tega, kar je na vso moč daleč od vsakršne popolnosti, in da sem tako rekoč postavljen na sredo med Boga in nič ali med najvišje bitje in ne-bitje; tako sicer, kolikor me je ustvarilo najvišje bitje, v meni ni ničesar, po čemer bi se motil ali kar bi me zavajalo v zmoto; kolikor pa sem na neki način deležen tudi nič ali ne-bitja, se pravi, kolikor jaz sam nisem najvišje bitje in mi manjka kar največ, ni čisto nič čudno, da se motim. In tako zatrdno doumem, da zmota kot zmota ni neka realna

bit, odvisna od Boga, temveč zgolj pomanjkljivost in da torej za to, da se motim, ne potrebujem posebne zmožnosti, ki bi mi jo v ta namen podelil Bog, ampak da zaidem v zmoto zato, ker zmožnost resnične presoje, ki mi je dana od Boga, v meni ni neskončna.

5. Toda to me še ne zadovoljuje docela, zakaj zmota ni čista negacija, temveč privacija ali pomanjkanje nekega spoznanja, ki bi nekako morala biti v meni. Če skrbno opazujem božjo naravo, se mi zdi, da ni mogoče, da bi bil Bog vame postavil kako zmožnost, ki v svoji vrsti ne bi bila popolna ali bi bila oropana neke popolnosti, katera bi ji pravzaprav pripadala. Če namreč umetnik ustvarja toliko popolnejša dela, kolikor bolj vešč je — kaj more ustvariti ta najvišji povzročitelj vseh stvari, kar bi ne bilo v vsakem pogledu popolno? In nedvomno bi me bil Bog mogel ustvariti takega, da se ne bi nikdar motil; nedvomno tudi zmeraj hoče najboljše. Ali je tedaj boljše, da se motim, kakor da se ne motim?

6. Ko pazljivo pretresem ta vprašanja, mi pride najprej na misel, da se ne smem čuditi, če Bog stori kaj takega, čemur ne razumem razloga, in da zato še ne smem dvomiti o njegovem bivanju, ker mi na primer izkušnja kaže, da so še druge stvari, o katerih ne vem, zakaj in kako jih je ustvaril. Ker namreč že vem, da je moja narava zelo šibka in omejena, narava Boga pa da je neizmerna, nedoumljiva in neskončna, iz tega dovolj dobro vem tudi to, da Bog zmore nešteto stvari, katerim vendar ne poznam vzrokov. In že samo iz tega razloga menim, da vsa tista vrsta vzrokov, ki jih ponavadi izpeljujejo iz

smotra, v prirodnih vedah ni uporabna, zakaj menja sem, da božjih smotrov ne moreš raziskovati čisto brez neke predrzne lahkomišljenosti.

7. Na misel mi pride tudi, da je treba opazovati ne le kako stvar samo zase, temveč vesoljstvo stvari, kadar koli raziskujemo, ali so božja dela popolna. Kar bi se morda zdelo po pravici zelo nepopolno, ko bi bilo samo zase, je kar najpopolnejše, kolikor ima na svetu le lastnost dela. In čeprav sem odtlej, odkar sem sklenil dvomiti o vsem, zatrdno dognal, da razen mene in Boga ne biva nič, vendar zdaj, ko sem spoznal neskončno božjo moč, ne morem trditi, da je ustvaril ali da vsaj more ustvariti mnogo drugih stvari, tako da bi jaz imel samo vlogo dela v vesoljstvu stvari.

8. Dalje: če se približam samemu sebi in iščem, kakšne so moje zmote (zakaj edinole zmote pričajo o neki nepopolnosti v meni), ugotovim, da so odvisne od dveh hkrati učinkujočih vzrokov, in sicer od moje spoznavne zmožnosti ter od zmožnosti izbiranja ali svobodne odločitve, se pravi od uma in hkrati od volje. Zakaj po umu samem zase dojemam le ideje, o katerih lahko izrekam sodbo, in če opazujem um v tem smislu, natanko vzeto v njem ni nobene zmote v pravem pomenu besede; zakaj četudi bi utegnilo obstajati še toliko stvari, katerih idej bi ne bilo v meni, pravzaprav vendar ni mogoče reči, da sem jih oročan, temveč se sme le negativno trditi, da jih nimam. Ne morem namreč navesti nobenega razloga, s katerim bi dokazal, da bi mi bil Bog moral dati večjo spoznavno zmožnost, kakor mi jo je dal. Četudi poznam še tako izvedenega umetnika, zato še ne mislim, da bi bil moral položiti v vsako svoje

delo vse popolnosti, ki jih lahko položi v nekatera. Ne smem se tudi pritoževati, da od Boga nisem prejel dovolj velike in popolne volje ali svobode odločanja, saj na samem sebi skusim, da je ne omejujejo nikakršne meje. Pa še to, kar se mi zdi zelo omembe vredno: nič drugega ni v meni tako popolnega ali velikega, da si ne bi mogel misliti še popolnejšega ali še večjega. Če na primer opazujem zmožnost umevanja, takoj spoznam, da je ta zmožnost v meni prav neznatna in zelo omejena, in hkrati si ustvarim idejo mnogo večje, kar največje in neskončne zmožnosti. In ravno iz tega, da morem oblikovati nje idejo, spoznam, da spada k naravi Boga. Če preiščem zmožnost spomina ali predstavljanja ali katero koli drugo zmožnost, zatrdno ne najdem nobene, o kateri ne bi spoznal, da je v meni šibka in omejena, v Bogu pa neskončna. Edinole volja ali svoboda odločitve je po moji izkušnji v meni tolikšna, da ne morem zapopasti ideje nobene večje volje, tako da je zlasti ta ideja tisto, po čemer umem, da sem podoba Boga in Bogu sličen. Zakaj dasi je brez primere večja v Bogu kakor v meni, tako glede spoznanja in moči, ki sta z njo povezana in po katerih je trdnejša in bolj učinkovita, kakor tudi glede na predmet, ker na njem obseže več, se vendar v sebi, če jo opazujemo formalno in natančno, ne zdi večja, ker obstaja samo v tem, da moremo isto delati ali ne delati (se pravi zatrjevati ali zanikovati, težiti za čim ali se česa ogibati), ali pravzaprav zgolj v tem, da si to, kar postavlja um pred nas, prizadevamo zatrjevati ali zanikovati, za njim težiti ali se mu ogibati, tako da se ne čutimo od nobene zunanje sile za to determinirani. Da bi bil svoboden, namreč ni treba, da bi se mogel nagibati na obe plati, temveč nasprotno, kolikor bolj se nagibam na eno stran,

bodisi ker tam očitno vidim znamenje resničnega in dobrega, bodisi ker je Bog tako uredil moje najgloblje misli, toliko svobodnejša je moja izbira. Božja milost in naravno spoznanje pač nikdar ne manjšata svobode, temveč jo večata in krepita. Tista neodločnost, ki jo skusim, kadar me noben razlog ne vleče na eno plat bolj ko na drugo, je najnižja stopnja svobode in ne priča o njeni popolnosti, marveč le o neki pomanjkljivosti ali negaciji v spoznanju. Ko bi namreč zmeraj jasno sprevidel, kaj je resnično in dobro, bi nikoli ne premišljal o tem, kaj bi bilo treba soditi ali si izbrati, in tako bi nikoli ne mogel biti neodločen, dasi bi bil popolnoma svoboden.

9. Iz tega pa sprevidim, da moč hotenja, ki jo imam od Boga, sama po sebi ne more biti vzrok mojih zmot, saj je nadvse obsežna in v svoji vrsti popolna; ta vzrok tudi ne more biti moč umevanja, zakaj vse, kar umem, umem — ker mi je umevanje dano od Boga — brez dvoma pravilno in pri tem se ne more zgoditi, da bi se motil. Od kod tedaj moje zmote? Samo od tod: ker sega volja širje kakor um, je ne zadržujem v taistih mejah, temveč jo razširjam tudi na stvari, ki jih ne umem. Ker pa je um glede teh reči neodločen, do njih ravnodušen, se zlahka oddalji od resničnega in dobrega in tako se motim in grešim.

10. Ko sem na primer v teh dneh raziskoval, ali na svetu biva kar koli, in pri tem opazil, da iz dejstva samega, da to raziskujem, očitno sledi, da bivam, se nisem mogel vzdržati sodbe, da je to, kar umem tako jasno, tudi resnično — pa ne zato, ker bi me bila k temu prisilila kaka vnanja sila, temveč ker se je iz velike jasnosti v mojem umu porodila

velika nagnjenost v moji volji, in zato sem to toliko rajši in bolj svobodno verjel, kolikor manj sem bil do prav tega ravnodušen. Zdaj pa vem ne le, da bivam, kolikor sem neka misleča stvar, temveč je pred mojimi očmi tudi neka ideja telesne narave, in tako dvomim, če je misleča narava, ki je v meni oziroma katera sem jaz sam, drugačna od tiste telesne narave ali če sta obe naravi isto. Če predpostavljam, da moj um doslej še ni naletel na noben razlog, ki bi me bolj prepričal o enem kakor o drugem, sem prav zaradi tega neodločen, ali naj zatrjujem ali zanikujem eno ali drugo ali pa o tem sploh ne sodim.

11. Ta neodločnost celo ne zajema zgolj tistih reči, o katerih moj um ne spoznava ničesar, temveč nasploh vse, česar um ne spoznava dovolj razvidno ob tistem času, ko o tem premišlja volja. Najsi me namreč na eno stran vlečejo še tako verjetne domneve, že zgolj spoznanje, da so le domneve, ne pa trdni in nedvomni razlogi, zadošča, da se moje soglasje uperi v nasprotno smer. To sem dovolj dobro skusil te dni, ko sem vse stvari, v katerih resničnost sem nekoč neomajno verjel, predpostavljaj kot popolnoma lažne samo zato, ker sem se bil zavedel, da je o njih kakor koli mogoče dvomiti.

12. Kadar torej ne dojemam dovolj jasno in razločno, kaj je resnično, je očitno, da storim prav in se ne motim, če se vzdržim sodbe, in da napak uporabljam svobodno odločitev, če kaj trdim ali zanikam. Če bi se odločil za tisto stran, ki je lažna, bi bila moja zmota popolna, če za nasprotno stran, bi sicer po naključju zadel resnico, toda ne bil bi brez krivde, ker je po naravni luči očitno, da mora

biti umsko spoznanje zmeraj pred odločitvijo volje. In v tej napačni rabi svobodne odločitve je tista pomanjkljivost, ki tvori pojem zmote; tista pomanjkljivost, pravim, je v dejavnosti sami, kolikor izhaja iz mene, ne pa v zmožnosti, ki sem jo dobil od Boga, in tudi ne v dejavnosti, kolikor je odvisna od njega.

13. Nikakršnega razloga za pritožbe ni, da mi Bog ni dal večje umske moči ali večje naravne luči, kakor mi jo je dal, ker je končen um tak, da marsičesa ne razume, in ustvarjen um tak, da je končen. Nasprotno, njemu, ki mi ni bil nikoli ničesar dolžan, moram biti hvaležen za to, kar mi je podaril, ne pa misliti, da mi je odvzel, česar mi ni dal, ali me tega oropal.

14. Nobenega vzroka tudi nimam, da bi se pritoževal, ker mi je dal voljo, ki sega širje kakor razum; zakaj ker je volja nekaj enotnega, tako rekoč nedeljivega, se zdi, da njena narava ne dovoljuje, da bi ji bilo mogoče kar koli odvzeti; in res, kolikor širnejša je, toliko večjo hvalo sem dolžan njenemu darovalcu.

15. Naposled se tudi ne smem pritoževati, da Bog sodeluje z mano pri vzbujanju tistih aktov volje ali sodb, v katerih se motim. Ti akti so namreč popolnoma resnični in dobri, kolikor so odvisni od Boga, in v meni je na neki način večja popolnost, ker jih morem vzbuditi, kakor če jih ne bi mogel. Pomanjkanje, v katerem edinem je formalni razlog lažnosti in krivde, ne potrebuje sodelovanja Boga, ker ni nič stvarnega in ker ga glede na Boga kot vzrok ni mogoče imenovati pomanjkanje, temveč le negacija. V Bogu namreč nikakor ni nikakršne nepopolnosti,

ker mi je dal svobodo, da soglašam ali ne soglašam z nekaterimi stvarmi, katerih jasnega in razločnega spoznanja ni položil v moj razum, brez dvoma pa je nepopolnost v meni, ker te svobode ne uporabljam pravilno in sodim o stvareh, ki jih ne razumem dobro. Vidim pa, da bi bil Bog zlahka storil, da bi se jaz nikdar ne motil, čeprav bi bil slej ko prej svoboden in bi imel končno spoznanje — namreč ko bi bil vsadil v moj razum jasno in razločno spoznanje vseh stvari, o katerih bom kdaj premišljeval, ali ko bi bil vsaj tako krepko vtisnil v moj spomin zapoved, naj nikdar ne sodim o nobeni stvari, ki je ne razumem jasno in razločno, da bi tega nikdar ne pozabil. Tako zlahka sprevidim, da bi bil kot celota popolnejši, kakor sem, ko bi me bil Bog naredil takega. Pa vendar zato ne smem tajiti, da je v veseljstvu stvari nekakšna večja popolnost, ker so nekateri njegovi deli dostopni za zmoto in drugi ne, kakor če bi si bili vsi podobni, in nikakor se nimam pravice pritoževati, ker je Bog hotel, naj na svetu prevzamem vlogo, ki ni najpoglavitnejša in najpopolnejša.

16. In vrhu tega: četudi se ne morem vzdržati zmot na prvi način, ki je odvisen od razvidnega spoznanja vseh tistih stvari, o katerih je treba premišljati, se jih vendar morem vzdržati na drugi način, ki je odvisen samo od tega, da se spominjam zapovedi, naj se vzdržim sodbe, kadar mi resnica stvari ni jasna. Čeprav mi namreč izkušnja kaže, da je v meni ta šibkost, da ne morem trdno vztrajati pri enem in istem spoznanju, lahko vendar s pozornim in večkratnim premislekom dosežem, da imam to spoznanje v spominu, kadar je treba, in si tako pridobim nekakšno navado, da se ne motim.

17. Ker je v tem največja in poglobitna človekova popolnost, menim, da sem nemalo pridobil z današnjim premišljanjem, ko sem raziskoval vzrok zmote in lažnosti. In res vzrok ne more biti nič drugega kakor to, kar sem razložil, zakaj zmeraj, kadar pri presojanju tako brzdam svojo voljo, da obseže samo to, kar ji jasno in razločno kaže razum, se zagotovo ne more zgoditi, da bi se motil. Vsako jasno in razločno spoznanje je namreč brez dvoma nekaj in zatorej ne more izvirati iz nič, temveč ima nujno za povzročitelja Boga, tistega nadvse popolnega Boga, s katerim je varljivost nezdržljiva — in zato je nedvomno resnična. Danes sem se tudi naučil ne le, da se moram varovati, da se ne bi nikdar zmotil, temveč tudi, kaj moram storiti, da bi prišel do resnice. Zares pa bom prišel do nje, če bom le dovolj skrbno pazil na vse, kar popolnoma razumem, in to ločeval od ostalega, kar dojemam bolj zmedeno in temno. V prihodnje se bom temu marljivo posvetil.

Peta meditacija

O BISTVU MATERIALNIH STVARI IN ŠE ENKRAT O BIVANJU BOŽJEM

1. Ostalo je še veliko stvari, ki jih moram raziskati o božjih atributih, in veliko o naravi mene samega ali mojega duha. Ali tega se nemara polotim kdaj drugič; za zdaj se mi zdi, da je najbolj nujno — ko sem dognal, česa se moram varovati in kaj delati, da pridem do resnice — da se poskusim izkopati iz dvomov, v katere sem se zapletel pred nekaj dnevi, in pogledam, ali si je mogoče pridobiti kaj trdne gotovosti o materialnih stvareh.

2. Preden začnem iskati, ali bivajo zunaj mene take stvari, moram opazovati njihove ideje, kolikor so v mojem mišljenju, in pogledati, katere med njimi so razločne in katere zmedene.

3. Razločno si predstavljam kolikost, ki ji filozofi po navadi pravijo nepretrgana, se pravi razsežnost te kolikosti ali boljše razsežnost tolikšne stvari po dolžini, širini in globini. V njej štejem razne dele in tem delom pripisujem vsakršno velikost, obliko, lego in premikanje, premikanju pa vsakršno trajanje.

4. Te oznake v tem splošnem oziru so mi ne le popolnoma znane in očitne; če sem pazljiv, spoznam tudi nešteto nadrobnosti o oblikah, številu, gibanju

in podobnem, katerih resničnost je tako očitna in tako v skladu z mojo naravo, da se mi, ko jih odkrivam, dozdeva, da ne spoznavam nič novega, temveč se zgolj spominjam stvari, ki sem jih vedel že prej, ali da sem šele zdaj pozoren na nekaj, kar je bilo že dolgo v meni, čeprav tja še nikdar nisem usmeril svojega duhovnega očesa.

5. Posebne pozornosti pa je po mojem pri tem vredno, da pri sebi nahajam nešteto idej nekih stvari, o katerih, dasi morda zunaj mene ne bivajo nikjer, vendar ni mogoče reči, da niso nič. In čeprav jih nekako mislim po mili volji, si jih vendar ne izmišljam, temveč imajo svoje resnične in nespremenljive narave: kadar si na primer predstavljam trikotnik, morda takega lika ni nikjer na svetu razen v moji zavesti in ga nikdar ni bilo, pa vendar resnično ima neko določeno naravo ali bistvo ali obliko, nespremenljivo in večno, ki si je nisem izmislil in ki ni odvisna od moje misli, kakor je razvidno iz tega, da je mogoče pri tem trikotniku dokazati razne lastnosti, recimo, da so njegovi trije koti enaki dvema pravima, da leži njegovemu največjemu kotu nasproti najdaljša stranica in podobno. Te lastnosti spoznavam jasno, če hočem ali ne, pa čeprav o njih sploh nisem premišljal, ko sem si predstavljal trikotnik, in potemtakem si jih nisem izmislil.

6. Pri tem je brez pomena, če rečem, da sem to idejo trikotnika nemara dobil od vnanjih stvari po posredovanju čutil, ker sem kdaj videl telesa trikotne oblike. Zamišljam si namreč lahko nešteto drugih oblik, ker nesporno ni mogoče, da bi bile kdaj prišle vame po čutih, in vendar lahko pri njih nič manj kakor pri trikotniku dokažem razne nji-

hove lastnosti. Vse te lastnosti so nedvomno resnične, saj jih spoznavam jasno, in zatorej so nekaj, ne pa prazen nič. Zakaj jasno je, da tisto, kar je resnično, tudi je nekaj. Bolj na široko sem že dokazal, da je resnično vse, kar jasno spoznavam. Pa ko bi tega tudi ne bil dokazal, je zagotovo narava mojega duha taka, da to moram priznavati vsaj dotlej, dokler te stvari jasno dojemam. Spominjam se tudi, da sem zmeraj, tudi pred zdajšnjim časom, ko sem še zelo veliko dajal na čutne predmete, štel take jasno spoznane resnice o likih ali številih ali druge, aritmetike ali geometrije ali nasploh čiste in abstraktne matematike tičoč se resnice za najbolj nespodbitne.

7. Sicer pa, če že samo iz tega, da lahko dobim idejo kake stvari iz svoje zavesti, sledi, da k stvari v resnici spada vse, kar po mojem jasnem in razločnem spoznanju spada k njej — mar ni iz tega mogoče tudi dobiti dokaza za bivanje božje? Brez dvoma nahajam idejo Boga, to je nadvse popolnega bitja, v sebi nič manj kakor idejo katere koli oblike ali števila: prav tako jasno in razločno umem, da k njegovi naravi spada tudi to, da zmeraj biva, kakor umem, da spada to, kar dokazujem o kaki obliki ali številu, nujno k naravi te oblike ali števila. Četudi bi zatorej ne bilo resnično vse to, kar sem premišljal zadnje dni, bi moralo bivanje Boga zame imeti vsaj tako stopnjo gotovosti, kakršno so do zdaj imele matematične resnice.

8. Ta misel resda na prvi pogled ni povsem razvidna in je na videz nekakšen varav sklep. Ker sem namreč navajen v vseh drugih stvareh razločevati bivanje od bistva, si zlahka dopovem, da ga je mogoče ločevati tudi od bistva Boga in si je tako

Boga mogoče misliti kot nebivajočega. Toda če sem bolj pozoren, se mi razkrije, da bivanja ni mogoče ločevati od bistva Boga nič bolj kakor velikosti treh kotov trikotnika, enakih dvema pravima kotoma, od njegovega bistva ali idejo doline od ideje gore. Misliti Boga (to je nadvse popolno bitje) ki bi mu manjkalo bivanje (se pravi, ki bi mu manjkala neka popolnost), je prav tako nesmiselno kakor misliti si goro, ki bi ji manjkala dolina.

9. Toda postavimo misel: resda si ne morem misliti Boga brez bivanja, kakor si ne morem misliti gore brez doline; zagotovo pa iz tega, da si mislim goro z dolino, ne sledi, da je na svetu kaka gora — in tako tudi iz tega, da si mislim Boga kot bivajočega, ne sledi, da Bog biva, vsaj zdi se tako. Moja misel namreč stvarem ne nalaga nikakršne nujnosti. In kakor si nekako morem predstavljati krilatega konja, čeprav noben konj nima kril, tako bi lahko tudi Bogu pritaknil izmišljeno bivanje, čeprav bi ne bival noben bog.

10. Ne, tu je skrit varav sklep. Zakaj iz tega, da ne morem misliti gore brez doline, ne sledi, da kje bivata gora in dolina, temveč samo, da gore in doline ni mogoče ločiti druge od druge, pa če bivata ali ne. Toda iz tega, da morem misliti Boga samo kot bivajočega, sledi, da je bivanje neločljivo od Boga in da zatorej Bog v resnici biva, ne zato, ker bi moja misel to povzročila ali sploh kaki stvari naložila neko nujnost, temveč nasprotno zato, ker me nujnost te stvari, namreč bivanja božjega, determinira, da to mislim. Zakaj ni mi dano na prosto izbiro, da bi mislil Boga brez bivanja (se pravi nad-

vse popolno bitje brez najvišje popolnosti), kakor mi je dovoljeno, da si predstavljam konja s krili ali brez kril.

11. Tu tudi ne smem reči, da sicer nujno moram postavljati bivanje Boga, če sem postavil, da ima vse popolnosti, saj je bivanje ena izmed teh popolnosti, da pa prva postavka ni bila nujna; tako ni nujno, da mislim, da je mogoče vse četverokotne like občrtati s krogom — če pa sem postavil tako misel, bom moral nujno priznati, da je mogoče romb obkrožiti s krogom, kar je vendar očitno zmeta. Čeprav namreč ni nujno, da bi se mi kdaj porodila misel o Bogu, je vendar, kadar koli hočem razmišljati o prvem in najvišjem bitju in tako rekoč zajeti njegovo idejo iz zakladnice mojega duha, nujno, da mu prisodim vse popolnosti, četudi tisti hip ne naštejem vseh in se ne posvečam vsaki posebej. Ta nujnost pa popolnoma zadošča, da pozneje, ko spoznam, da je bivanje popolnost, pravilno sklepam, da biva prvo in najvišje bitje. Tako tudi ni nujno, da bi si kdaj predstavljal kak trikotnik, toda kadar hočem opazovati lik s premimi stranicami, ki ima samo tri kote, je nujno, da mu prisodim tiste lastnosti, iz katerih pravilno sklepam, da njegovi trije koti niso večji od dveh pravih, čeprav tedaj tega ne opazim. Kadar pa raziskujem, katere like je mogoče občrtati s krogom, mi nikakor ni nujno meniti, da spadajo sem četverokotniki. Nasprotno, tega si še izmisliti ne morem, dokler hočem dopuščati samo to, kar dojemam jasno in razločno. Zato je velik razloček med takimi lažnimi postavkami in resničnimi, prirojenimi idejami, med katerimi je prva in poglobljena ideja Boga. Zakaj na zelo mnogo načinov sprevidim, da ta ideja ni nekaj izmišljenega, od mojega duha

odvisnega, temveč da je podoba resnične in nespremenljive narave. Predvsem zato, ker si ne morem izmisliti nobene stvari, h katere bistvu bi spadalo bivanje, razen edinole Boga; nadalje zato, ker ne morem umeti dveh ali več takih bogov, in zato, ker — če postavim, da zdaj biva en Bog — jasno sprevidim nujnost, da je bival tudi prej od vekomaj in da bo ostal na veke; in naposled zato, ker v Bogu spoznavam mnogo stvari, od katerih ne morem ničesar odvzeti ali jih spremeniti.

12. Toda najsi uporabljam ta ali oni način dokazovanja, zmeraj ugotovim, da me popolnoma prepriča edinole tisto, kar doumem jasno in razločno. In čeprav so nekatere stvari, ki jih tako doumem, vsakomur očitne, odkrijejo nekatere druge stvari le tisti, ki si jih ogledajo pobliže in jih skrbno raziščejo. Toda ko so odkrite, veljajo za nič manj gotove kakor one prve. Čeprav na primer ni tako zlahka razvidno pravilo, da je v pravokotnem trikotniku kvadrat osnovnice enak vsoti kvadratov obeh stranic, kakor pravilo, da leži osnovnica nasproti največjemu kotu tega trikotnika, vendar prvega pravila ne verjamem manj kakor drugega, če sem to enkrat za vselej dognal. Kar se tiče Boga, bi zagotovo ne spoznal ničesar prej in laže, ko bi ne tičal globoko v predsodkih in bi moja zavest ne bila od vseh plati napolnjena s predstavami čutnih stvari. Le kaj je namreč samo po sebi bolj očitno, kakor da najvišje bitje jè ali da biva Bog, k čigar edinega bistvu spada bivanje?

13. In četudi bi moral pazljivo premišljati, da bi to doumel, sem si tega ne le prav toliko gotov kot vsega drugega, kar se mi zdi kar najbolj gotovo,

poleg tega tudi opažam, da je gotovost drugih stvari tako odvisna prav od tega spoznanja, da brez njega nikdar ni mogoče ničesar vedeti popolnoma.

14. Resda sem po naravi tak, da moram verjeti, da je kaj resnično, če le-to dojemam jasno in razločno, vendar sem po naravi tudi tak, da ne morem zmeraj uravnavati duševnih oči v isto stvar, da bi jo jasno dojemal, in često se vame vrača spomin poprejšnjih sodb, kadar nisem več pozoren na razloge, zaradi katerih je bila moja prejšnja sodba taka. Zato je mogoče pozneje navesti druge razloge, ki bi me, ko bi ne poznal Boga, zlahka odvrnile od mojega mnenja, in tako bi nikdar ne imel o nobeni stvari resnične in gotove vednosti, temveč le nedoločna in spremenljiva mnenja. Tako mi je na primer, ko opazujem naravo trikotnika — saj sem izveden v principih geometrije — povsem očitno razvidno, da so njegovi trije koti enaki dvema pravima, in ne morem si kaj, da ne bi verjel, da je to res, dokler pazim na dokaz te trditve; a brž ko odvrnem pozornost, se utegne zlahka primeriti — čeprav se še zelo jasno spominjam, da sem ga jasno sprevidel — da podvomim o njegovi resničnosti, če ne bi poznal Boga. Lahko bi si namreč dopovedal, da me je narava naredila takega, da se sem ter tja motim v stvareh, o katerih mislim, da jih dojemam kar najjasneje, zlasti če se spomnim, da sem pogostoma marsikaj štel za resnično in gotovo, o čemer sem pozneje iz drugih razlogov presodil, da je lažno.

15. Ker pa sem hkrati s tem, ko sem spoznal Boga, tudi doumel, da je od njega odvisno tudi vse drugo in da Bog ni varljiv, in tako izluščil sklep, da je nujno resnično vse, kar dojemam jasno in razločno,

četudi ne pazim več na razloge, zaradi katerih sem sodil, da je resnično, temveč se samo spominjam, da sem to spoznal jasno in razločno, ni mogoče navesti nobenega nasprotnega razloga več, ki bi me silil dvomiti, marveč imam o tem resnično in gotovo vednost. In to ne velja le o tem, temveč tudi o vsem drugem, kar sem, kot se spominjam, kdaj prej dokazal, tako na primer pri geometričnih in podobnih vprašanjih. Kaj neki naj bi namreč bil ugovor? Da sem tak, da se zmeraj motim? Ko pa vendar vem, da se v stvareh, ki jih razvidno razumem, ne morem motiti! Ali da sem sicer imel za resnično in gotovo marsikaj, kar sem pozneje spoznal kot lažno? Potem pač nisem ničesar spoznal jasno in razločno, temveč sem, ker nisem poznal pravih resnice, to verjel nemara zaradi drugih vzrokov, o katerih sem pozneje dognal, da niso trdni. Kaj je še mogoče reči? Da sem (kot sem si malo prej sam očital) morda sanjal ali da vse to, kar mislim zdaj, ni nič bolj resnično kakor stvari, ki jih doživlja človek v snu? Ampak tudi to na stvari ne spremeni ničesar: zakaj tudi ko bi spal — če je mojemu umu kaj razvidno, je zagotovo tudi resnično.

16. In tako jasno vidim, da je gotovost in resničnost vsakršne vednosti odvisna samo od spoznanja resničnega Boga, tako da nisem o nobeni stvari mogel popolnoma vedeti ničesar, preden nisem poznal Boga. Zdaj mi je lahko popolnoma znanih in gotovih nešteto stvari tako o Bogu samem in drugih predmetih čistega uma kakor o vsej telesni naravi, ki je predmet čiste matematike.

Šesta meditacija

O BIVANJU MATERIALNIH STVARI IN O REALNI RAZLIKI MED DUHOM IN TELESOM

1. Raziskati moram še, ali bivajo materialne stvari. Za zdaj vem vsaj to, da morejo bivati, kolikor so predmet čiste matematike, saj jih dojemam jasno in razločno. Zakaj ni dvoma, da je Bog zmožen ustvariti vse, kar sem jaz zmožen doumeti, in samo tedaj sem sodil, da česa ne more ustvariti, če bi bilo v nasprotju s tem, da bi jaz to spoznaval razločno. Razen tega iz zmožnosti predstavljanja, ki jo po svoji izkušnji uporabljam, kadar se ukvarjam z materialnimi stvarmi, sledi, da bivajo — vsaj zdi se tako: zakaj če skrbno pazim na to, kaj da je predstavljanje mi je jasno, da nič drugega kakor nekakšna uporaba spoznavne zmožnosti glede na telo, ki je tej zmožnosti neposredno prisotno in ki potemtakem biva.

2. Da bi bilo to čisto jasno, bom najprej raziskal razliko med predstavljanjem in čistim umevanjem. Kadar si na primer predstavljam trikotnik, razumem ne le to, da je lik, ki ga zaobjemajo tri premice, temveč tako rekoč z duševnimi očmi gledam te tri premice, ko da so pred mano, in to je tisto, čemur pravim predstavljanje. Če pa bi hotel misliti o tisočerkotniku, sicer prav tako dobro razumem, da je lik, sestojč iz tisoč stranic, kakor razumem, da sestoji trikotnik iz treh stranic, toda

zato si še ne predstavljam tistih tisoč stranic in jih ne gledam, ko da so tu pred mano. In čeprav bi si v tem primeru zaradi navade, da si pač zmeraj nekaj predstavljam, kadar mislim na telesno stvar, zmedeno predstavljal neki lik, je vendar jasno, da ta stvar ni tisočerkotnik, saj ni v ničemer drugačna od stvari, ki bi si jo predstavljal, če bi mislil na desetisočerkotnik ali kak drug lik z mnogimi stranicami. Prav nič tudi ne pomaga, da bi spoznal tiste lastnosti, po katerih se tisočerkotnik razlikuje od drugih mnogokotnikov. Če pa gre za peterkotnik, lahko razumem njegov lik kakor lik tisočerkotnika brez pomoči predstavljanja, toda lahko si ga predstavljam tako, da usmerim duševno oko na njegovih pet stranic in hkrati na ploskev, ki jo te oklepajo. In tu očitno spoznam, da mi je za predstavljanje potreben neki poseben napor duha, ki ga ne potrebujem za umevanje. Ta novi napor duha jasno kaže razliko med predstavljanjem in čistim umevanjem.

3. Ob tem opažam, da ta predstavljalna sila, kolikor se razlikuje od spoznavne sile, ni potrebna za bistvo mene samega, to je mojega duha. Zakaj četudi bi je ne imel, bi bil brez dvoma slej ko prej to isto, kar sem zdaj; zdi se, da iz tega sledi, da je ta sila odvisna od nečesa, kar je drugačno od mene; in zlahka razumem: če biva kako telo, s katerim je duh tako povezan, da ga lahko tako rekoč po mili volji opazuje, je mogoče, da si prav po njem predstavljam telesne stvari, in tako se ta modus mišljenja razlikuje od čistega umevanja samo v tem, da se duh, medtem ko umeva, nekako obrne k samemu sebi in opazuje katero od idej, ki so v njem; medtem ko si predstavlja, pa se obrne k telesu in v njem

gleda nekaj, kar ustreza ideji, ki jo bodisi sam do-
jema, bodisi čutno zaznava. Pravim, da zlahka ra-
zumem, da tako nastane predstavljanje, če seveda
biva telo; in ker ne najdem za razlago predstavlja-
nja nobenega drugega enako ustreznega načina, od
tod po verjetnosti sklepam, da telo biva. Toda le
po verjetnosti, in če to še tako natanko preiščem,
vendar ne sprevidim, da bi bilo mogoče iz te raz-
ločne ideje telesne narave, ki jo najdem v svojem
predstavljanju, zajeti kakršen koli dokaz, po katerem
bi nujno sklepal, da kako telo biva.

4. Toda navado imam predstavljam si še marsi-
kaj poleg te telesne narave, ki je predmet čiste ma-
tematike, na primer barve, zvoke, vonjave, bole-
čino in podobno, vendar ničesar tako razločno; in
ker to bolj zaznavam po čutu, od katerega je s po-
močjo spomina prišlo do predstavljanja, moram za-
voljo lažjega razpravljanja obravnavati tudi
čutno zaznavanje in pogledati, ali lahko dobim iz
tega, kar dojemam na tisti način mišljenja, ki ga
imenujem čutno zaznavanje, kak trden dokaz za bi-
vanje telesnih stvari.

5. Najprej bom sam pri sebi ponovil, kaj je tisto,
kar sem imel kot čutno zaznano za resnično, in za-
kaj sem tako mislil. Nato bom pretehtal tudi vzroke,
zaradi katerih sem potlej o njih zdvomil, in nazad-
nje bom premislil, kaj moram misliti o njih zdaj,

6. Najprej sem torej čutil, da imam glavo, roke,
noge in druge ude, iz katerih sestoji to moje telo, ki
sem ga štel tako rekoč za del sebe ali morda celo
kar za celoto mene samega; čutil sem, da je to telo
med mnogimi drugimi telesi, ki lahko nanj vplivajo

na razne prijetne ali neprijetne načine, in to prijetnost sem meril z nekim občutkom ugodja, neprijetnost pa z občutkom bolečine. Poleg bolečine in ugodja pa sem v sebi čutil tudi lakoto, žejo in druge podobne željnosti in tako tudi neka telesna nagnjenja k vedrosti, žalosti, jezi in druge podobne afekte; zunaj sebe pa sem razen razsežnosti, oblike in gibanja teles čutil v njih tudi trdnost, toploto in druge otipne lastnosti, poleg tega pa svetlobo, barve, vonjave, okus, zvoke, in po njih različnosti sem razlikoval zemljo, morje in druga telesa drugo od drugega. Seveda nisem brez razloga zaradi idej vseh teh lastnosti, ki so se kazale moji zavesti in ki sem jih edine zaznaval naravnost in neposredno, menil, da čutim neke stvari, popolnoma drugačne od moje zavesti, namreč telesa, iz katerih so izhajale one ideje. Zakaj izkušnja mi je kazala, da jih imam brez vsakršnega sodelovanja, tako da tudi ne bi mogel čutiti nobenega predmeta, četudi bi ga hotel, ko bi ta občutek ne bil navzoč v čutilu; prav tako pa sem ga moral čutiti, kadar je bil navzoč. In ker so čutno zaznane ideje mnogo bolj žive in izrazite ter na svoj način tudi mnogo bolj razločne kakor katerakoli ideja, ki sem jo imel po preudarnem in vedečem premisleku ali je bila vtisnjena v moj spomin, se je zdelo, da ni mogoče, da bi izhajale iz mene samega. Preostal je torej le še sklep, da sem jih dobil od nekih drugih stvari. Ker pa sem te stvari poznal samo iz teh idej samih, mi ni moglo priti na misel prav nič drugega kakor to, da so prve podobne drugim. Ker sem se tudi spominjal, da sem prej uporabljal čute kakor razum, in videl, da ideje, ki sem si jih sam zamišljal, niso tako izrazite kakor tiste ideje, ki sem jih zaznaval s čuti, in da večinoma sestojе iz njihovih delov, sem se zlahka prepričal, da sploh nimam v

umu nobene ideje, ki je ne bi bil prej imel v čutih. Zakaj ne brez razloga sem menil, da spada tisto telo, ki sem ga z neko posebno pravico imenoval svoje, bolj k meni kakor katero koli drugo telo. Od njega se namreč nikdar nisem mogel ločiti tako kakor od drugih. Vse željnosti in afekte sem čutil v njem in zanj. In naposled sem čutil bolečino in mik volje v njegovih delih, ne pa v drugih telesih zunaj njega. Zakaj pa se iz tistega, ne vem, kako bi mu rekel, občutka bolečine poraja duševna žalost in iz občutka ugodja veselje ali zakaj me neka vzburjenost želodca, ki je ne znam opisati in jo imenujem lakota, opominja, naj zaužijem hrano, zakaj me suho grlo spominja na pijačo in tako naprej — na ta vprašanja res nisem mogel navesti nobenega drugega razloga kakor mnenje, da me je tako naučila narava. Med vzburjenostjo želodca in željo po hrani vsaj po mojem ni nobene sorodnosti, prav tako tudi ne med občutkom stvari, ki me navdaja z bolečino, in zavestjo iz njega izvirajoče žalosti. Toda tudi o vsem ostalem, kar sem čutil o čutnih predmetih, se je zdelo, da me tega uči narava, kajti da je tako, sem bil prepričan, preden sem pretehtal kateri koli razlog, ki bi to dokazoval.

7. Pozneje pa je vrsta izkušenj omajala vse zapanje, ki sem ga imel do čutov, kajti včasih se je izkazalo, da so stolpi, ki so se mi od daleč zdeli okrogli, od blizu štirioglati; in mogočni kipi na vrhu njih so bili s podnožja videti majhni. Dognal sem, da se sodba vnanjih čutov moti pri neštetihih takih stvareh. A ne le vnanjih, tudi notranjih, kajti kaj je lahko bolj znotraj kakor bolečina? Kljub temu sem nekoč slišal od ljudi, ki so jim odrezali nogo ali roko, da jih še včasih boli tisti del telesa, ki ga nimajo,

tako da se tudi meni ni zdelo gotovo, da me kak ud zares boli, čeprav sem v njem čutil bolečino. K tem razlogom, ki vzbujajo dvom, sem pred kratkim dodal še dva kar najbolj splošna vzroka. Prvi je bil, da sem mislil, da bedeč nikdar ne čutim ničesar, o čemer ne bi mogel misliti, da lahko čutim tudi kdaj v snu; in ker o tem, kar čutim v snu, ne mislim, da prihaja k meni od stvari zunaj mene, nisem sprevidel, zakaj naj bi to mislil o stvareh, ki jih, kot se mi zdi, čutim, ko bedim. Drugi vzrok je bil tole: ker še nisem poznal povzročitelja svojega nastanka ali sem si vsaj domišljjal, da ga ne poznam, se mi je zdelo, da nič ne brani, da bi ne bil po naravi zmotljiv tudi v stvareh, ki so se mi zdele na vso moč resnične. Kar se tiče razlogov, po katerih sem se prej prepričal o resničnosti čutnih stvari, ni bilo težko odgovoriti nanje. Ker se je namreč zdelo, da me narava sili v marsikaj, kar mi je um odsvetoval, sem menil, da ne smem prav zaupati temu, kar me je naučila narava. In četudi bi čutne zaznave ne bile odvisne od moje volje, se mi zato vendar ni zdelo, da moram sklepati, da izvirajo te zaznave iz drugih stvari in ne iz mene, saj bi nemara utegnila biti v meni kaka čeprav zaenkrat še neznana zmožnost, ki bi jih vzbujala.

8. Ko zdaj začenjam bolje spoznavati samega sebe in povzročitelja svojega nastanka, pa mislim, da ne smem brez premisleka dopuščati vsega in tudi ne dvomiti o vsem, kar sem dobil od čutov.

9. Ker pa predvsem vem, da Bog lahko vse, kar umem jasno in razločno, ustvari tako, kakor to umem, je dovolj, če lahko umem eno stvar brez druge jasno in razločno, da si pridobim gotovost, da je ena

različna od druge, ker ju lahko vsaj Bog postavi vsaksebi. Ni važno, katera moč povzroči, da veljata za različni stvari. Ravno iz tega, da vem, da bivam, in da zaenkrat opažam, da k moji naravi ali mojemu bistvu ne spada nič drugega razen tega, da sem misleča stvar, zatorej pravilno sklepam, da obstaja moje bistvo samo v tem, da sem misleča stvar. In čeprav morda (ali bolje: zagotovo, kakor bom razložil kasneje) imam telo, ki je zelo tesno združeno z mano, je vendar — ker imam na eni strani jasno in razločno idejo samega sebe, kolikor sem samo misleča, ne razsežna stvar, in na drugi strani jasno idejo telesa, kolikor je telo zgolj razsežna, ne misleča stvar — je torej vendar gotovo, da sem v resnici različen od svojega telesa in da brez njega ne morem bivati.

10. Poleg tega naletim v sebi na posebne vrste miselne zmožnosti, namreč zmožnosti predstavljanja in čutenja, brez katerih se lahko vsega jasno in razločno umem, ne pa narobe teh zmožnosti brez sebe, se pravi, brez misleče substance v kateri prebivajo. V svojem formalnem pojmu namreč vsebujejo nekakšno umevanje, in iz tega spoznavam, da se razlikujejo od mene kakor modusi od stvari. Spoznavam tudi nekatere druge zmožnosti, na primer zmožnost, da se premikam, se spreminjam po obliki in podobno, ki jih ni mogoče nič bolj kakor zgoraj omenjenih razumeti brez neke substance, v kateri prebivajo, in ki zatorej tudi ne morejo obstajati brez nje. Jasno je, da morajo, če obstajajo, prebivati v telesni ali razsežni, ne pa misleči substanci, ker je v njih jasnem in razločnem pojmu obsežena neka razsežnost, nikakor pa ne mišljenje.

Resda je v meni neka trpna zmožnost čutenja ali sprejemanja in spoznavanja idej čutnih stvari, a ne mogel bi je uporabljati, ko bi ne bilo bodisi v meni bodisi v čem drugem tudi neke tvorne zmožnosti, ki poraja ali povzroča te ideje. Toda zagotovo ne more biti v meni samem, saj ne predpostavlja sploh nobenega umevanja, te ideje pa ne nastajajo brez mojega sodelovanja, ampak celo velikokrat proti moji volji: preostane tedaj, da je v neki drugi substanci, drugačni od mene. Ker mora biti v tej substanci bodisi formalno bodisi eminentno vsa realnost, ki je objektivno v idejah, ustvarjenih od te zmožnosti (kakor sem povedal zgoraj), je ta substanca bodisi telo ali telesna narava, v kateri je formalno obseženo vse, kar je objektivno v idejah, bodisi Bog ali kako drugo plemenitejše ustvarjeno bitje, v katerem je vse to obseženo na eminenten način. Ker pa Bog ni varljiv, je popolnoma jasno, da ne pošilja teh idej vame ne sam po sebi neposredno, ne po posredovanju kakega drugega bitja, v katerem bi bila njihova objektivna realnost obsežena ne formalno, temveč samo eminentno. Ker mi namreč ni dal sploh nobene zmožnosti, da bi to spoznaval, temveč veliko nagnjenje k mnenju, da prihajajo te ideje iz telesnih stvari, ne sprevidim, kako bi si bilo mogoče misliti, da ni varljiv, če bi te ideje prihajale od drugod in ne iz telesnih virov. Telesne stvari potemtakem bivajo. Morda res ne bivajo vse čisto tako, kakor jih čutno zaznavam, saj je to čutno zaznavanje v marsičem zelo temno in zmedeno, toda v njih je vsaj vse to, kar umem jasno in razločno, se pravi (v čisto splošnem pomenu), vse, kar je obseženo v predmetu čiste matematike.

11. Kar se tiče ostalega — na primer nadrobnosti, recimo take in take velikosti ali oblike sonca, ali manj jasno razumljenih stvari kot so svetloba, zvok, bolečina in podobno — je resda vse to zelo dvomljivo in negotovo; vendar mi prav to, da Bog ni varljiv in da zatorej ni mogoče, da bi se v mojih mnenjih našla kaka lažnost, če mi ni od Boga dana tudi neka zmožnost, da to lažnost spregledam in popravim, mi torej prav to kaže upanje, da bom v teh rečeh našel resnico. In zares ni dvoma, da ima vse to, kar me uči narava, v sebi nekaj resnice, zakaj z naravo v tem splošnem pomenu zdaj ne mislim nič drugega kakor bodisi Boga samega bodisi od Boga postavljeni red ustvarjenih stvari, z naravo v posebnem pomenu pa nič drugega kakor zaobsežek vsega tistega, kar mi je dano od Boga.

12. Ničesar pa me ta narava ne uči bolj izrazito od tega, da imam telo, ki mu gre slabo, kadar čutim bolečino, ki potrebuje hrane ali pijače, kadar trpim lakoto ali žejo, in podobno. Potemtakem ne smem dvomiti, da je v tem nekaj resničnega.

13. Po teh občutkih bolečine, lakote, žeje itd. me narava tudi uči, da pri svojem telesu nisem navzoč kakor mornar na ladji, temveč da sem z njim kar se da tesno združen, tako rekoč pomešan z njim, tako da sestavljam z njim neko enotnost. Drugače bi namreč, če si poškodujem telo, ne čutil bolečine, saj sem vendar misleča stvar, temveč bi s čistim umom dojel poškodbo, kakor mornar z očmi vidi, če se je na ladji kaj zlomilo; kadar bi telo potrebovalo hrane ali pijače, bi to izrazito razumel in ne bi imel zmedenih občutkov lakote in žeje. Zakaj ti občutki

lakote, žeje, bolečine itn. niso nič drugega kakor neki zmedeni modusi mišljenja, izvirajoči iz združitve in tako rekoč pomešanosti duha s telesom.

14. Razen tega me narava uči, da bivajo okoli mojega telesa razna druga telesa, med katerimi moram nekatera skušati doseči, drugim se izogibati. Iz tega, da čutim zelo različne barve, zvoke, vonjave, okuse, toploto, trdoto in podobno, pravilno sklepam, da so v telesih, iz katerih prihajajo k meni te razne čutne zaznave, neke tem zaznavam ustrezne, čeprav ne podobne lastnosti. In iz tega, da so mi nekatere med temi zaznavami prijetne in nekatere ne, je popolnoma gotovo, da lahko telesa okoli mene ugodno ali neugodno vplivajo na moje telo ali pravzaprav name celega, kolikor sem sestavljen iz duha in telesa.

15. Pa še veliko drugega je, česar, čeprav se zdi, da me tako uči narava, nisem dobil od nje, temveč po neki navadi, da nepremišljeno sodim — in tako se zlahka primeri, da je pri tem marsikaj lažno, na primer to, da je ves prostor, v katerem ni ničesar, kar bi zganilo moje čute, prazen; ali da je na primer v toplem telesu nekaj, kar je čisto podobno ideji toplote, ki je v meni; da je v belem ali zelenem telesu taista belina ali zelenost, ki jo zaznavam, v grenkem ali sladkem telesu isti okus in podobno; da so zvezde in stolpi in kakršni koli oddaljeni predmeti samo tako veliki in take oblike, kakršni se kažejo mojim čutom, in podobno. Toda da ne bi pri tem česa mislil premalo razločno, moram bolj natančno opredeliti, kaj pravzaprav mislim, kadar pravim, da me narava česa uči. Tu namreč jemljem

naravo v ožjem pomenu, ne kot zaobsežek vsega, kar mi je dano od Boga. V tem zaobsežku je namreč zajetega marsikaj, kar spada samo k duhu, kot na primer spoznanje, da nekaj, kar je bilo narajeno, ne more biti nenarajeno, in vse drugo, kar je znano po naravni luči in o čemer tu ne teče beseda. Zajetega je tudi marsikaj, kar se tiče samo telesa, na primer to, da telo teži navzdol in podobno, o čemer tudi ne razpravljam. Govorim samo o tem, kar mi je bilo dano od Boga kot nečemu iz duha in telesa sestavljenemu. Tako me narava sicer uči, naj se ogibljem stvarjem, ki povzročajo bolečino, in skušam doseči, kar vzbuja občutek ugodja, in podobno; ni pa razvidno, da nas poleg tega uči, naj iz teh čutnih zaznav brez poprejšnje razumske presoje kaj sklepamo o stvareh zunaj nas, saj se zdi, da spada resnična vednost samo k duhu, ne pa k celoti. Čeprav na primer zvezda ne aficira mojega očesa nič bolj kakor ogenj majhne bakle, v tem vendar ni nobene realne ali pozitivne nagnjenosti k misli, da zvezda ni večja, temveč sem tako sodil brez razloga že od mladih nog. Čeprav čutim toploto, če se približam ognju, in bolečino, če mu pridem preblizu, zares ni nobenega razloga, ki bi mi svetoval misel, da je v ognju nekaj tej toploti podobnega; saj mi tudi ne svetuje misli, da je v njem kaj bolečini podobnega, pove mi samo, da je v njem nekaj, kar koli že, kar v nas vzbuja občutek toplote ali bolečine. Četudi v kakem prostoru ni ničesar, kar bi zganilo moje čute, iz tega še ne sledi, da v njem ni nobenega telesa. Sprevidim pa, da sem v teh in mnogih drugih rečeh navajen sprevračati naravni red; kajti čutne zaznave so mi pravzaprav po naravi dane samo zato,

da bi opozorile duha, kaj je za celoto, katere del je duh, ugodno ali neugodno, in toliko so zaznave dovolj jasne in razločne, uporabljam jih kot neka zanesljiva pravila za neposredno ugotavljanje, kaj je bistvo stvari zunaj mene, o katerem mi pa vendar sporočajo le nekaj zelo temnega in zmedenega.

16. Toda že prej sem dovolj jasno sprevidel, kako je kljub božji dobroti mogoče, da so moje sodbe lažne. Tu pa nastane nova težava ravno glede tištega, kar mi narava kaže kot nekaj, kar naj skušam doseči ali čemur naj se ogibam, in tako tudi glede notranjih čutov, ki sem jih, se mi zdi, zalotil pri zmoti: na primer, če koga zapelje prijeten okus hrane, da zaužije v njej skriti strup. Toda v tem primeru ga narava sili samo k temu, da hoče zaužiti to, v čemer je dobri okus, ne pa tudi strupa, ki zanj sploh ne ve. Iz tega je mogoče sklepati samo to, da moja narava ni vsevedna. Nič čudnega: zakaj ker je človek omejena stvar, pritiče tudi njegovi naravi le omejena popolnost.

17. In vendar se neredko motimo tudi v stvareh, h katerim nas žene narava, na primer kadar hoče bolnik jed ali pijačo, ki mu potlej škoduje. Tu bi se nemara lahko reklo, da se moti, ker je njegova narava pokvarjena, vendar to ne odpravi težave, saj bolnik ni nič manj od Boga ustvarjeno bitje kakor zdrav človek; tudi se ne zdi smiselno, da bi bil od Boga dobil varljivo naravo. Kakor se ura, sestavljena iz kolesc in uteži, nič manj skrbno ne ravna po vseh naravnih zakonih, če je slabo izdelana in ne kaže časa prav kakor tedaj, kadar v vsem ustreza želji svojega izdelovalca, tako je tudi s človeškim te-

lesom, če ga opazujem kot nekakšen stroj, ki je tako sestavljen iz kosti, kit, mišic, žil, krvi in kože, da bi, tudi če bi v njem ne bilo duha, izvajal vse tiste gibe, ki jih izvaja samodejno brez ukaza volje in ki ne izvirajo iz duha, temveč preprosto iz razporeditve njegovih organov. Tako zlahka spoznam, da bi bilo za telo prav tako nevarno, da bi, če bi bilo na primer vodenično, čutilo taisto suhoto v grlu, ki po navadi v zavesti zbuja občutek žeje; da bi ta suhota tako vplivala na njegove živce in druge telesne dele, da bi pilo, kar bi še poslabšalo bolezen. Prav tako naravno bi bilo, kakor če bi ga, ne da bi bila v njem bolezen, podobna suhota v grlu spodbudila, da bi pilo pijačo, ki bi mu koristila. Če bi upošteval vnaprej zamišljeno uporabo ure, bi sicer lahko rekel, da se je oddaljila od svoje narave, ker časa ne kaže prav, in tako bi tudi o človeškem telesu, če bi ga opazoval kot nekakšen stroj, narejen za gibanja, ki so v njem, mislil, da se je tudi oddaljilo od svoje narave, če je njegovo grlo suho, čeprav pijača ni v prid njega ohranitvi — toda kljub temu vidim, da se ta slednji pomen besede narava močno razlikuje od prejšnjega. Narava v slednjem pomenu namreč ni nič drugega kakor od mojega mišljenja odvisna oznaka, ki primerja bolnika in slabo izdelano uro z idejo zdravega človeka in pravilno izdelane ure, in ta oznaka je stvar, o katerih je govor, nekaj vnanjega. Z naravo v prejšnjem pomenu pa mislim nekaj, kar se dejansko najde v stvareh in kar potemtakem ima nekaj resničnosti.

18. Toda čeprav je ta izraz glede na vodenično telo zgolj vnanja oznaka, če pravimo, da je njegova

narava pokvarjena, ker ima suho grlo in mu vendar ni potrebna pijača, je vendar glede na celoto, se pravi na duha, združenega s takim telesom, ne le oznaka, temveč resnična zmeta narave, da ga žeja, čeprav mu bo pijača škodovala. Treba je torej še raziskati, kako da božja dobrota ne prepreči tega, da je narava v tem pomenu varljiva.

19. Tu najprej opažam, da je velik razloček med duhom in telesom v tem, da je telo po svoji naravi zmeraj deljivo, duh pa popolnoma nedeljiv. Ko namreč opazujem duhá ali samega sebe, kolikor sem misleča stvar, ne morem v sebi razločevati nobenih delov, temveč vidim, da sem popolnoma ena celovita stvar. In čeprav se zdi, da je celotni duh združen s celotnim telesom, vendar spoznavam, da ni duhu odvzetega nič, če odsekam nogo, roko ali kak drug del telesa. Pa tudi o zmožnostih hotenja, čutenja, umevanja itn. ni mogoče reči, da so deli duha, kajti en sam duh je, ki hoče, čuti, ume. V nasprotju s tem pa si ne morem misliti nobene telesne ali razsežne stvari, ki je v mislih ne bi zlahka delil na dele in po tem spoznal, da je deljiva. Že to bi me dovolj dobro poučilo, da je duh povsem drugačen od telesa, ko bi tega ne bil že sicer dovolj dobro vedel.

20. Nadalje opažam, da na duha ne vplivajo vsi telesni deli neposredno, temveč le možgani ali morda le neki njihov neznaten del, namreč tisti, ki je v njem obči čut. Kadar koli je ta del uravnan na enak način, kaže duhu isto, čeprav so drugi telesni deli medtem v drugačnem stanju, kakor dokazuje nešteto poskusov, ki mi jih tu ni treba razkladati.

21. Poleg tega opažam, da je narava telesa taka, da nobenega njegovega dela ne more gibati kak drug oddaljen del, ne da bi ga mogel na enak način gibati tudi kateri koli izmed vmesnih delov, četudi bi oni oddaljeni del ne učinkoval nanj. Če na primer pri vrvi ABCD potegneš za njen zadnji del D, se bo prvi del A premikal prav tako, kakor bi se lahko, če povlečeš za enega izmed vmesnih delov B ali C in če se zadnjega dela D ne dotakneš. Podobno je, če me boli v nogi; naravoslovje me uči, da ta občutek nastane zaradi živcev, ki se prepletajo po nogi in kot nekakšne vrvice segajo do možganov; če jih kaj napne v stopalu, povlečejo tudi za najbolj notranje dele možgan, do katerih segajo, in v njih sprožijo neko gibanje, ki je po naravi tako, da aficira duha z občutkom bolečine, ko da bi bil v stopalu. Ker pa morajo živci teči skozi piščal, stegno, ledja, hrbet in vrat in tako segati do možgan, je mogoče, da nastane v možganih enako gibanje čeprav ni prizadet noben njihov del v stopalu, temveč le kateri izmed vmesnih delov, enako gibanje torej, ki nastane, če si poškoduješ stopalo. Duh bo zatojrej nujno čutil taisto bolečino. In isto je treba meniti o katerem koli drugem občutku.

22. Naposled opažam še to: ker sleherno izmed gibanj, nastajajočih v tistem delu možgan, ki neposredno aficira duha, prinese do duha le en sam občutek, si pri tem ni mogoče misliti nič boljšega kakor to, da mu med vsemi občutki, ki jih more prinašati, prinaša ravno tiste, ki kar najbolj in najpogosteje pripomagajo ohraniti človeka zdravega. Toda izkušnja potrjuje, da so vsi čuti, ki so nam bili dani od narave, taki in da zatojrej v njih

ni najti sploh ničesar, kar ne bi potrjevalo božje moči in dobrote. Če se na primer živci v stopalu zganejo silovito in na nenavaden način, dá njihovo gibanje, ki sega prek hrbtenjače v najbolj notranje dele možgan, duhu znamenje, po katerem ta káj čuti, recimo bolečino, ko da je bolečina v stopalu; ta občutek spodbudi duha, da odstrani njen vzrok kot nekaj stopalu nevarnega. Bog bi sicer lahko uredil človekovo naravo tako, da bi taisto gibanje opozorilo duha na karkoli drugega, na primer nase, kolikor je v možganih ali v stopalu ali kjer koli vmes; toda nič drugega bi ne pripomoglo enako dobro k ohranitvi telesa. Tudi če smo potrebni pijače, nastane v grlu nekakšna suhota, ki vpliva na živce grla in po njih na notranjost možgan, in to gibanje aficira duha z občutkom žeje, ker je pri vsej tej zadevi za nas najbolj koristno vedeti, da nam je za ohranitev zdravja potrebna pijača — in to velja tudi v drugih primerih.

23. Iz tega je popolnoma očitno, da mora biti, ne da bi bila s tem prizadeta neizmerna božja dobrota, človeška narava kot celota, sestavljena iz duha in telesa, sem ter tja varljiva. Zakaj če kak vzrok, ki ni v nogi, temveč v katerem koli vmesnem delu, skozi katere se raztezajo živci od noge do možgan, ali tudi v možganih samih, sproži čisto isto gibanje, ki nastane, če se udariš po nogi, občutimo bolečino, ko da je v nogi, in kajpada se bo čut motil. Ker namreč lahko čisto isto gibanje zmeraj prinese duhu edinole čisto isti občutek in ker to gibanje nastaja veliko pogosteje zaradi vzroka, ki poškoduje nogo, kakor zaradi kakega drugega vzroka, ki bi bil kje drugje, je bolj v skladu s pametjo, da zme-

raj opozarja duha bolj na bolečino v nogi kakor pa v kakem drugem telesnem delu. In če izvira suhota v grlu ne kot običajno iz tega, da potrebuje telo za zdravje tekočino, temveč iz kakega nasprotnega vzroka, na primer pri vodeničnem bolniku, je veliko boljše, da nas v tem primeru vara, kakor če bi nas varal zmeraj, kadar je telo zdravo. Tako tudi v ostalih primerih.

24. To razmišljanje mi zelo pomaga, da opazim ne le vse zmote, ki jim je podvržena moja narava, temveč da jih lahko tudi popravim ali pa se jim ognem. Ker namreč dobro vem, da mi vsi čuti kažejo glede tega, kar je dobro za telo, veliko pogosteje resnico kakor laž, ker lahko skoraj zmeraj za ugotavljanje istega uporabljam več čutov in poleg njih še spomin, ki povezuje sedanost s preteklostjo, ter razum, ki je že dognal vse vzroke zmot, se mi ni treba več bati, da bi bilo to, kar mi vsak dan kažejo čuti, lažno, temveč smem vse pretirane dvome prejšnjih dni zavreči kot nekaj smešnega. Zlasti smem zavreči svoj najbolj izraziti pomislek o snu, ki ga nisem razločeval od budnosti. Zdaj namreč opažam, da je med njima zelo velika razlika v tem, da spomin nikdar ne povezuje doživljajev v sanjah z resničnimi doživljaji tako kakor stvari, ki jih doživljam buden; zakaj če bi se mi budnemu nenedoma kdo prikazal in takoj nato izginil, kakor se godi v sanjah, ko ne vidim, od kod je prišel in kam je odšel, bi po pravici sodil, da je prikazen ali v mojih možganih porojen privid in ne resničen človek. Kadar pa doživljam stvari, o katerih razločno zaznavam, od kod, kje in kdaj prihajajo, in katerih zaznave brez vsake vrzeli povezujem z vsem ostalim

življenjem, sem si popolnoma gotov, da jih ne doživljam v sanjah, temveč buden. O njih resničnosti še malo ne smem dvomiti, če mi potem vsi čuti, spomin in razum, ki sem jih pozval, da to doženejo, ne sporoče ničesar, kar bi bilo z ostalim v nasprotju. Iz tega, da Bog ni varljiv, vsekakor sledi, da se v takih rečeh ne motim. Toda ker mi neodložljivost stvari, ki jih moram storiti, ne dovoljuje zmeraj tako skrbnega tehtanja, je treba priznati, da je človeško življenje v nadrobnostih često podvrženo zmotam, in pripoznati šibkost naše narave.

FILOZOFSKA KNJIŽNICA

13

René Descartes
MEDITACIJE

Drugi reprint izdaje iz leta 1973

Poslovenil
Primož Simoniti

Uvod napisal
Mirko Hribar

Za založbo
Joža Mahnič

Izdala Slovenska matica v Ljubljani
2004

Za tisk pripravil
Medit d.o.o., Notranje Gorice

Natisnila tiskarna
Dravska tiskarna d.o.o., Maribor

Izid knjige je podprl
Petrol, d.d.