

## Korespondenca med Henryjem Morom in Renéjem Descartesom (1648–1649)

Besedilo je prevedel in z opombami opremil Kajetan Škraban. Strokovno redakcijo prevoda je opravil Matjaž Vesel.

### Uredniško poročilo

Osnova za prevod korespondence med Morom in Descartesom je bila izdaja Jeana-Pascala Anfraya, ur. in prev., *Correspondence René Descartes – Henry More* (Pariz: Éliott, 2023), ki je služila tudi kot primarni primerjalni prevod (v opombah: francoski prevod), vendar pogosto v primerjavi s temeljno sodobno znanstveno izdajo, ki sta jo oskrbela Adam in Tannery v petem zvezku Descartesovih zbranih del leta 1903, nato pa jo je v okviru popravljene izdaje René Descartes, *Œuvres de Descartes* (Pariz: Vrin, 1964–74), ki je izšla pod vodstvom Constabela in Rochota, ažuriral Alan Gabbey, in z latinskim tekstom iz Morovih postumnih del, ki so dostopna na spletu v okviru projekta, ki se ukvarja s cambriškimi platonisti: »Cambridge Platonists Project«, The Cambridge Platonism Sourcebook, <https://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/>. Tu je mogoče brati tudi sholiije, ki jih je More naknadno pripisal k pismom in še nekoliko podrobneje razlagajo njegova stališča, in prevod Christiana Hengstermanna (v opombah: angleški prevod), ki pa ga – podobno kot njihov latinski tekst – težijo nekatere napake, tako prevodne kakor »tiskarske«.

Pri pisanju opomb, ki so vse uredniške, smo se opirali tudi na opombe Jeana-Pascala Anfraya, iz prej omenjene izdaje, in opombe v drugih sodobnih izdajah njune korespondence.

Dodatki v <koničastih oklepajih> so prevajalski in naj omogočijo lažje razumevanje besedila.

---

<sup>1</sup> Prevod je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0014 »Pogoji in problemi sodobne filozofije«, ki ga financira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije.



## Prvo pismo: More piše Descartesu, 11. decembra 1648

Henry More, Anglež  
piše imenitnemu gospodu  
Renéju Descartesu

Razen vas samih, imenitni gospod, ne more nihče niti ugibati, s kolikšno naslado se je napolnil moj duh ob branju vaših spisov.

Jaz pa bi si drznil trditi, da me pri tem, ko sem preiskoval in razumel vaše imenitne teoreme, ni prevevala nič manjša radost, kakor je vas, ko ste jih pisali, in da so mi čudoviti sadovi vašega duha enako dragi in sem jih enako vzljubil, kakor če bi jih bil porodil moj lasten duh. Zdi se mi, da se je v nekem smislu to tudi zgodilo, saj sem se nazadnje trudoma prebil do istih prepričanj in misli, ki jih je vaš darežljivi duh prvi zasnoval in dokazal. In ker so te misli tako prikladne mojemu umu in presoji, da ne morem upati, da bi mogel kdaj naleteti na kaj, kar bi mu bilo bolj pridruženo ali naravno, potem nikakor ne morejo biti tuje pameti prav nikogar, čigar pamet ne bi bila enako tuja zdravemu razumu.

Naj prostodušno povem, kaj si mislim: vsi svečeniki skrivnosti narave, ki so kdaj obstajali ali obstajajo še danes, se v primerjavi z vašim genijem zdijo kot pritlikavci ali pigmejci; jaz pa sem, ko sem le prelistal sadove vašega filozofskega nočnega truda, dognal, da vaša imenitna učenka, Vzvišena princesa Elizabeta,<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Princesa Elizabeta (1618–1680) je bila najstarejša hči Friderika V., palatinskega grofa in češkega kralja. Med letoma 1643 in 1650 je z Descartesom vzdrževala obsežno filozofsko korespondenco. Čeprav je bila do Descartesa tudi kritična, ga je zelo cenila, zato je postal tudi njen učitelj; leta 1644 ji je posvetil svoje *Principje filozofije*. Ko v opombah navažam Descartesova besedila, najprej navedem naslov besedila, nato poglavje ali del knjige ter člen, če ga ima, na koncu pa še stran iz slovenskega prevoda, če ta obstaja. V oklepajih, ki sledijo, navedem še zvezek in stran v izdaji, ki sta jo uredila Adam in Tannery (René Descartes, *Œuvres de Descartes*, 11 zv. [Pariz: J. Vrin, 1964–74]). Opiram se na naslednje slovenske prevode Descartesovih del: *Meditacije z Ugovori in odgovori*, prev. Primož Simoniti in Kajetan Škraban (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2021); *Principi filozofije: Prvi in drugi del*, ur. Matjaž Vesel, prev. Nataša Homar, Matej Hriberšek in Miha Marek (Ljubljana, Založba ZRC, 2023); *Razprava o metodi za pravilno vodenje razuma in is-*

ni postala modrejša le od vseh evropskih žena, ampak tudi filozofskih mož. To se mi je kmalu razkrilo še bolj razvidno, ko sem začel vaše spise preiskovati in dojemati nekoliko globlje.

Nazadnje mi je jasno posvetila kartezijska luč, se pravi, svoboden, razločen in v sebi skluden razum, ki je čudežno razsvetlil naravo prav tako kakor vaše strani, in to tako, da ne preostane noben ali komaj kak kotiček ali mesto, ki jih ni razkrila tista plemenita bakla, ali pa tega ne bo, če lahko tako rečem, v kratkem naredila z res najmanjšim trudom. Kajti v vaših *Principih filozofije*,<sup>3</sup> v *Dioptriki* in v *Meteorologiji*<sup>4</sup> je vse tako izpiljeno, v sebi skladno in v sozvočju z naravo, da bi si človeški duh in razum težko želela kak prijetnejši in veselejši pogled.

V svoji *Razpravi o metodi*,<sup>5</sup> ki je sicer kratkočasna, a premore tisto elegantno podvrsto skromnosti, pokažete, da ste človek takšne čudi in genija, da si ni mogoče namisliti ali iskati kaj slajšega ali prijetnejšega, kaj bolj vzvišenega in darežljivega.

Čemu vse te besede? Ne mislim si, imenitni gospod, da te besede koristijo vam ali literarni republiki, ampak jih pišem preprosto, ker zavedanje o čudoviti sladkosti in sadu, ki sem ga utrgal iz vaših spisov, terja to pričevanje o hvaležnosti, ki jo čutim do vas, pa naj je še tako nepomembno; poleg tega pa tudi zato, da vas obvestim, da so tudi pri Angležih ljudje, ki vas in vaše spise močno cenijo ter na vso moč čislajo ter občudujejo božanske darove vašega duha, a da ni človeka, ki bi vas mogel bolj ljubiti in se tesneje oklepati vaše odlikovane filozofije.<sup>6</sup>

---

kanje resnice v znanostih, prev. Saša Jerele (Ljubljana: Založba ZRC, 2007); *Svet ali Traktat o svetlobi*, prev. Miha Marek (Ljubljana: Založba ZRC, v pripravi).

<sup>3</sup> *Principia philosophiae* so Descartesova filozofska suma v štirih delih. Izšli so leta 1644.

<sup>4</sup> *La dioptrique* in *Les météores* skupaj z *La géométrie* tvorita tri eseje, ki so izšli skupaj z *Razpravo o metodi* leta 1637. Prva obravnava »dioptriko« ali optiko, ki je bila v 17. stoletju večinoma sinonim za raziskavo o naravi svetlobe, vendar Descartes v njej razvije tudi teorijo vida in čutnega spoznanja. Druga obravnava »vremenske« pojave, kot so oblaki in mavrica; tretja pa prinaša njegove napredke na področju analitične geometrije.

<sup>5</sup> *Discours de la méthode* izide leta 1637 in spremlja tri zgoraj omenjene naravoslovne eseje ter utemeljuje metodologijo, ki naj bi jo rabil pri svojih znanstvenih odkritjih. Obenem ponuja tudi metafizične premisleke, ki v veliki meri že napovedujejo *Meditacije* (zlasti *cogito*).

<sup>6</sup> Dolg Morovov uvod danes učinkuje domala zafrkljivo in nekoliko presega celo tedanje retorične uzance, vendar vemo, da je bil More v tem obdobju v resnici predan kartezijski filozofiji, čeprav jo je kasneje začel zavračati. Recepcija kartezijskega filozofije – samo ime gibanja dolgu-

Toda, imenitni Descartes, da vas ne zavajam, vam priznavam, da mi je, četudi ginevam od ljubezni do čudovitega telesa in bistva vaše filozofije, v drugem delu *Principov* ušlo nekaj malenkosti, ki jih moj duh zaradi svoje počasnosti ne more zares dojeti, ali pa jih ne more sprejeti, ker je usmerjen v druge stvari.

Vendar Suma vaše imenitne filozofije<sup>7</sup> s tem ni nikakor ogrožena, saj so te malenkosti takšne vrste, da jih morda lahko bodisi upravičeno sodimo za lažne ali pač le za negotove, a to ne zadeva bistva in temeljev vaše filozofije, saj lahko ti prav brez težav stojijo tudi brez njih.<sup>8</sup> Naj vam zdaj na kratko razložim, če vam ni odveč, za katere malenkosti gre.

Prvič, postavljate definicijo materije oziroma telesa, ki je mnogo širša, kot je upravičeno.<sup>9</sup> Zakaj zdi se, da sta tedaj razsežni stvari tudi Bog in angel; zares, vsaka stvar, ki subsistira po sebi, tako da se zdi, da pojem razsežnosti obsega enako kot absolutno bistvo stvari,<sup>10</sup> čeprav se ta lahko razlikuje, pač v skladu z različnostjo samih bistev. Da je Bog na svoj način razsežen,<sup>11</sup> se mi zdi razvidno iz tega, da je vseprisoten<sup>12</sup> in da notranje<sup>13</sup> zaseda celoten ustroj sveta in vse nje-

---

jemo Moru – v Angliji je bila sicer mešane narave. Na univerzah, kot je tista v Cambridgeu, so jo začeli brati kmalu, vendar je doživela tudi precej kritik in celo preganjanja.

<sup>7</sup> Tj. *Principi filozofije*.

<sup>8</sup> S tem More gotovo zmanjšuje resnost svojih pomislekov, ki v resnici zadevajo nekatere temeljne doktrine kartezijskega dualizma, denimo identiteta telesa in razsežnosti; dualizem telesa in duha itd. Descartes sam kasneje zatrdi, morda ne le retorično, da gre za najboljše ugovore, ki jih je prejel.

<sup>9</sup> Gl. *Principi filozofije*, 2. del, 4. člen, 67 (AT VIII-1:42).

<sup>10</sup> Bolj dobesedno: »da je razsežnost omejena z istimi mejami kot absolutno bistvo stvari«; ni povsem jasno, ali so te meje konceptualne in torej More Descartesu očita, da je postala razsežnost tako abstraktna lastnost, da pomeni približno enako kot absolutno bistvo (materialnih) stvari; ali pa so meje mišljene dobesedno in je torej očitek Descartesu v tem, da je razsežnost materialno izenačil z absolutnim bistvom stvari. Problem dodatno zapleta dejstvo, da so *res* v pluralu včasih sinonim za stvarnost. Angleški prevod se ogreva za prvo, francoski pa za drugo rešitev.

<sup>11</sup> Lat. *extenditur*, db. »se razteza«.

<sup>12</sup> Da je Bog vseprisoten (*omnipraesens*), je ena od teoloških dogem, s katero se je morala soočiti krščanska metafizika, čeprav je morala paziti, da iz Boga ne bi naredila razsežne stvari. More jo tu obrne proti Descartesu, in s tem ko trdi, da je v nekem smislu razsežen tudi Bog, ki pa vsekakor ni telesen, skuša porušiti kartezijsko identifikacijo razsežnosti in telesa. Zanimivo je, da More nekaj let kasneje Descartesa kritizira prav zaradi teze o razsežnosti Boga, ki jo Descartes sicer zavrača, in v njej prepozna kali spinozizma.

<sup>13</sup> Lat. *intime*.

gove posamične delce. Le kako bi namreč materiji vtisnil gibanje, kar je, trdite, nekoč storil in to še vedno počne,<sup>14</sup> če se ne bi tako rekoč od blizu dotikal, ali se vsaj nekoč dotaknil, materije vesolja? Tega pa gotovo ne bi nikoli storil, ko ne bi bil povsod in ne bi zasedal prav vsakega mesta.<sup>15</sup> Bog je torej na svoj način razsežen in se razteza; torej je razsežna stvar.

Kljub temu pa <Bog> ni tisto telo ali materija, ki jo je tisti genialni umetnik, namreč vaš duh, tako spretno zaokrožil v kroglice in žlebičaste delce.<sup>16</sup> Zato je <izraz> razsežna stvar širši kot telo.

V podporo te vaše definicije predlagate zares neposrečen in domala sofističen argument, ki mi vliva pogum, da si upam v tej stvari ne soglašati z vami.<sup>17</sup> Pravite, da bi bilo telo lahko telo tudi brez mehкости, trdosti, težkosti, lahkosti itd., ter da bi tako telesna materija ostala neokrnjena, tudi če bi iz nje odstranili vse našteje in vse ostale kvalitete, ki jih s čuti zaznavamo v njej. To je nekako tako, kot bi trdili, da bi lahko funt voska, ker je pač lahko funt voska, četudi bi mu odvzeli kroglasto, kockasto, piramidno itd. obliko, brez vsakršne oblike še vedno ostal

<sup>14</sup> Gl. *Principi filozofije*, 2. del, 36. člen, 93 (AT VIII-1:61–62). Gre za Descartesovo teorijo o božjem »rednem sodelovanju«, po kateri Bog ni le ustvaril sveta, ampak ga v vsakem posamičnem trenutku tudi ohranja v bivanju.

<sup>15</sup> Lat. *plagas*.

<sup>16</sup> *Globuli* oz. kroglice in *particulae striatae* oz. vdolbinasti ali žlebičasti delci spadajo v *Principih filozofije* med temeljne gradnike materije. Po Descartesu obstajajo trije elementi; predstavi jih v 5. delu *Sveta (Le monde)*, nato pa do *Principov* igrajo sorazmerno majhno vlogo. Gre za ogenj oz. prvi, zrak oz. drugi in zemljo oz. tretji element, s čimer je – z izjemo vode – ohranil tri od štirih tradicionalnih elementov, čeprav je močno spremenil njihovo razlagalno logiko, ki odslej temelji predvsem na obliki, gibanju in velikosti elementarnih delcev. Kroglice so okrogli delci drugega elementa, žlebičasti delci pa so največji delci prvega elementa, ki se vrinejo v »trikotne« prostore med kroglicami. Gl. *Principi filozofije*, 3. del, 90. člen (AT VIII-1:145). »Trikotnost« izhaja iz dvodimenzionalne reprezentacije treh krogov, katerih središča tvorijo enakostranični trikotnik, zato med njimi ostane prostor v obliki lika, ki ga opisujejo trije delni obodi krogov – od tod »vdolbine«. Vendar si moramo žlebičaste delce seveda predstavljati kot telesa, zato gre za približen opis. Descartes v *Principih filozofije* te delce opisuje, kot da imajo obliko stebra ali valja z utorom ali žlebičem, najverjetneje zato, ker je izhajal iz abstrakcije, po kateri nad in pod opisanimi tremi krogami ni nobene druge, zato je delec »valjaste« oblike, vendar se vanj v obliki vbočenega utora zajedajo tri kroglice.

<sup>17</sup> Gre za slovito analizo koščka voska iz druge meditacije: *Meditacije*, »Druga meditacija«, 43–47 (AT VII:30–33).

neokrnjen funt voska – to pa je nemogoče.<sup>18</sup> Zakaj čeprav morda ta ali ona oblika ni tako tesno povezana z voskom, da bi je ne bilo mogoče izrjavati iz voska, pa je vendar največja in neizogibna nujnost to, da ima vosek sploh neko obliko. Čeprav tako materija ni nujno mehka, trda, topla, mrzla, pa je kar najbolj nujno, da je čutno zaznavna; ali – če vam je tako ljubše – dotakljiva, kot je to izvrstno opredelil Lukrecij:

Kajti le, kar je telo, izvaja in čuti dotiko.<sup>19</sup>

Takšno pojmovanje se ne bi smelo upirati vašemu duhu, ko pa vaša filozofija, skupaj z antičnimi filozofi, ki jih omenja Teofrast v delu *O zaznavi*,<sup>20</sup> trdi, da vsako čutenje sestoji iz dotika.<sup>21</sup> Da je to docela resnično, bom sam sprejel brez težav. A če ne želite definirati telesa glede na odnos do naših čutov,<sup>22</sup> pa naj bo ta »dotakljivost« širša in splošnejša in naj označuje medsebojni stik in možnost dotika med katerimakoli telesoma, naj imata dušo ali ne. Naj bo torej <definirana kot> neposredna sopostavljenost površin dveh ali več teles. To nam nakazuje še eno lastnost materije oziroma telesa, ki jo lahko imenujemo nepredirnost: da

<sup>18</sup> Tu se prevodi nekoliko razhajajo. Čeprav More piše v precej lepi, klasični latinščini, pa angleški prevajalec tu pretirava s klasično definicijo in izraz prevaja z »waxen pair of scales«: *libra* je v klasični latinščini seveda res tehtnica, vendar je v 17. stoletju po metonimiji izraz – zlasti v angleškem okolju – že sprejel pomen oznake za težo in po navadi označuje funt. Edini argument za angleški prevod je, da More pravi »to je nekako tako, kot bi trdili«, kar je v resnici nekoliko nenavadno, saj je to *natanko to*, kar trdi Descartes. Vendar je alternativa, po kateri bi More govoril o voščeni tehtnici, malo verjetna: gre seveda za analizo koščka voska iz druge meditacije. Gl. prejšnjo opombo.

<sup>19</sup> Lat. *tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res*. Lukrecij, *De rerum natura (O naravi sveta)*, prev. Anton Sovrè (Ljubljana: Slovenska matica, 1959) 1. knj., verz 304, 10. Isti verz je, v nekoliko spremenjeni obliki, ki pa nanese na isti pomen, citiral tudi Gassendi v *Meditacije*, »Peti ugovori«, 287 (AT VII:341).

<sup>20</sup> Περὶ αἰσθήσεως. Razprava je pomembna za preučevanja teorije čutnosti v antiki. Gl. Herman Diels, ur., *Doxographi Graeci* (Berlin: Reimer, 1879), 497–527. Ni povsem jasno, od kod je More poznal to delo.

<sup>21</sup> Na teorijo taktilnosti čutenja, tj. na nauk, da pri vsakem čutenju pride do nekakšnega dotika čutnega organa, se je namreč skliceval Descartes sam v *Meditacije*, »Četrty ugovori«, 223 (AT VII:251). V korpuskularistični filozofiji, kjer ne obstaja nikakršen vpliv »na daleč«, so čuti nazadnje zvedeni na dotik ali stik delcev s čutilnim organom. Takšen program je Descartes v resnici zagovarjal v svojih fizioloških delih; po drugi strani pa druga meditacija skuša utemeljiti pogled, po katerem je slednjič celo čutenje tudi umska dejavnost, če pretendira na dejansko spoznanje predmeta.

<sup>22</sup> Lat. *ad habitudine ad sensus nostros*.

namreč ne more predreti drugih teles, niti ne more biti samo predrto od drugih. Iz tega je povsem razvidna razlika med božjo in telesno naravo, saj prva lahko predre drugo, druga pa ne more predreti same sebe. In zato se mi zdi, da je Vergilij, sledeč svojim platonistom, filozofiral z večjo mero sreče kakor sam Descartes, ko je takole predstavil njihovo stališče:

... in duša svetovna se zliva  
v eno z vesoljstvom, preveva mu ude in giblje po volji.<sup>23</sup>

Druge lastnosti božje razsežnosti, ki so še imenitnejše, tu puščam ob strani, saj jih na tem mestu ni treba razlagati. Že to malo, kar sem povedal, naj zadošča za dokaz, da bi bilo materijo mnogo varneje definirati kot dotakljivo, ali – kot sem ravnokar razložil – nepredirno, kakor pa kot razsežno stvar. Omenjena dotakljivost ali nepredirnost pripada telesu adekvatno; vaša definicija pa krši zakon καθόλου πρώτων,<sup>24</sup> saj ni recipročna definirani stvari.

Drugič, namigujete, da se niti po božji moči ne bi moglo zgoditi, da bi obstajala praznina v strogem pomenu; in da bi se, če bi iz posode odstranili vsakršno telo, stene posode nujno staknile.<sup>25</sup> To se mi ne zdi le neresnično, ampak tudi v neskladju s tem, kar ste povedali prej. Če namreč Bog v materijo vtisne gibanje, kot ste učili še malo prej, mar ni tedaj zmožen pritisniti stene posode v nasprotno smer in preprečiti, da se staknejo? Toda, <pravite>, protislovno je, da bi stene posode stale vsaksebi, ne da bi med njimi kaj ležalo. Učena antika, z Epikurjem, Demokritom, Lukrecijem in drugimi, ni mislila tako. A če ob stran postavim šibko naravo tega argumenta, trdim, da med stenami leži božja razsežnost in da je vaša predpostavka, da se razteza samo materija, neosnovana; da se, kot rečeno, stene ne bodo staknile po logični, ampak naravni nujnosti; in da more to stakni-

<sup>23</sup> Lat. *totamque infusa per artus / mens agitat molem, et magno se corpore miscet*. Gl. Vergil, *Eneida*, prev. Fran Bradač (Ljubljana: Mihelač, 1992), 6. knj., verza 626–27, 141. Bolj dobeseden prevod bi se glasil: »Duh pa, razpršen po vseh kotičkih, giblje vso gmoto snovi in se meša z velikim telesom.« Vsekakor ni govora o posamezni duši, ampak prej o platonsko, stoiško ali pitagorejsko inspirirani »svetovni« duši, ki preveva vso svetovno »materijo«.

<sup>24</sup> Db. »splošno prvotno«. Gre za pojem iz Aristotelove *Druge analitike* (prev. Jera Marušič [Ljubljana: Založba ZRC, 2012], 1. knj., 4. pogl., 21–23, 73b26–74a3). Na kratko, gre za lastnosti, ki veljajo za vse primere nekega rodu in samo zanje. Dejstvo, da imajo, na primer, trikotniki vsoto notranjih kotov, ki je enaka dvema pravima, velja za vse trikotnike in le za trikotnike.

<sup>25</sup> Gl. *Principi filozofije*, 2. del, 18. člen, 77, 79 (AT VIII-1:50).

tev preprečiti le Bog. Ker so namreč delci zlasti prvega, pa tudi drugega elementa, gnani s tako divjim gibanjem, je nujno, da planejo naravnost tja, od koder se materija umakne, tiste, ki se jih dotikajo, pa odnesejo s sabo.

Prav nesrečno je torej, da tako lepo teorijo, kot je ta o razredčenju in zgoščevanju,<sup>26</sup> ki jo iz drugih vzrokov sicer sodim za nadvse resnično, opirate na tako spolzek temelj.

Tretjič, ne razumem edinstvene tenkoumnosti dokaza, da ne obstajajo atomi, se pravi, delci, ki so nedeljivi po svoji naravi. Pravite, da je Bog morda že naredil tako, da teh delcev ne more razdeliti nobena ustvarjena stvar, da pa si nikakor ni mogel odvzeti sposobnosti, da jih razdeli sam, saj se ne more zgoditi, da bi si zmanjšal lastno moč. Z istim argumentom bi lahko dokazali, da ni Bog nikdar storil, da je vzšlo včerajšnje Sonce, saj njegova moč zdaj ne more doseči, da včerajšnje Sonce ni vzšlo; pa tudi, da ne more ubiti niti najbolj ničvredne mušice, [razen]

ako mogoče je to, mrtev da človek ni umrl,<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Descartes se je moral kot »plenist«, tj. kot zagovornik teorije, po kateri v praznina ali vakuum ne obstaja in je vsa realnost docela »polna« delcev, soočiti z zdravorazumsko teorijo redčenja in zgoščevanja, po kateri je redčenje telesa znak, da se med delce vriva nekakšna praznina in da se je torej razsežnost redkejšega telesa povečala. Od pisma Mersennu leta 1630 (AT I:119) do *Sveta*, 5. pogl., in navedenih členov *Principov filozofije*, se je pri razlagi opisa redčenja (in zgoščevanja) opiral na primerjavo z gobastim tkivom: ko se goba napije vode, se njena razsežnost (bistveno) ne poveča, prav tako njene pore ne (p)ostanejo prazne, ampak se preprosto napolnijo z delci drugačne vrste. Redčenje gostega telesa torej za Descartesa pomeni to, da se njegove pore povečajo in napolnijo z materijo iz delcev, ki imajo drugačno obliko.

<sup>27</sup> Gl. Ovidij, »Žalostinke (Tristia)«, v: *Pisma iz pregnanstva: Žalostinke in Pontska pisma*, prev. Josip Jurca (Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1959), 1. knj., 4. elegija, 28. verz, 31. Lat. *si modo qui periit, non periisse potest* dobesedno pomeni: če bi tisti, ki je že umrl (Ovidij se tu nanaša na svoje izgnanstvo, metaforično smrt), lahko ne umrl (tj. če ga lahko »reši« ženska). More precej genialno latinski *modo*, ki je v originalu uporabljen kot »če tisti, ki je že umrl«, iztrga iz konteksta in uporabi v pomenu »razen če«, ki ga tu dodajamo prevodu; francoski (*S'il est vrai que celui qui meurt, ne peut avoir été mort*) in angleški (*If only he who has died may not have died*) prevod sta tako morda pravilna prevoda Ovidijevega verza, ne sodita pa v Morov kontekst, saj naredita argument nesmiseln: More hoče reči, da v skladu z Descartesovo napačno argumentacijo Bog mušico lahko ubije le, če se ne odpove možnosti, da jo ponovno pokliče v življenje; tj. »ne more je ubiti, razen če



kakor se je tako večje o sebi izrazil Ovidij; pa tudi, da Bog ni ustvaril materije, saj je ta deljiva v delce, ki so tudi sami vselej deljivi dalje, in tako Bog ne bi mogel nikdar dokončati in zaključiti te delitve. Vedno bi namreč ostal delec, ki se ne bi razdelil, naj je še tako deljiv, in bi tako v večnost izigral božjo moč, ki se ne bi mogla v celoti izvesti in doseči cilja.

Četrtrič, ne razumem vaše nedoločene razsežnosti sveta.<sup>28</sup> Ta nedoločena razsežnost je namreč bodisi neskončna enostavno bodisi le v razmerju do nas. Če razumete razsežnost kot neskončno v absolutnem smislu, zakaj tedaj vašo misel zakrivate s preveč zadržanimi in skromnimi besedami? Če pa jo razumete kot neskončno le v razmerju do nas, bo razsežnost v resnici končna, saj naš duh ni merilo ne stvarnosti ne resnice. In tako se bo, ker obstaja še neka druga razsežnost, ki je neskončna v absolutnem smislu, namreč <razsežnost> božjega bilstva, materija vaših vrtincev odmaknila od njihovih središč in ves ustroj sveta se bo razblinil v razpršene atome in begava zrnca prahu.<sup>29</sup>

Res, tem bolj se čudim vaši skromnosti in obotavljanju pri tem, da bi se zavezali neskončnosti materije, ko pa ste, v členih 34<sup>30</sup> in 35,<sup>31</sup> sami priznali, da so delci dejansko tako neskončno<sup>32</sup> majhni kot razdeljeni. A tudi če tega ne bi storili, se zdi, da bi vas lahko v to prisilili na sledeč način: če je namreč količina<sup>33</sup> deljiva v neskončnost, mora imeti dejansko neskončno mnogo delov. Zakaj kakor je z nožem ali katerimkoli drugim instrumentom ἀμέχανον oziroma nemogoče mehansko razrezati telo na otipljive dele, ki dejansko niso takšni; tako je, četudi le v

---

jo lahko ponovno oživi«. Angleški prevod sicer govori o tem, da mušica ne more umreti, kar je prav tako nesmiselno, saj stoji stavek v kontekstu božjega delovanja in moči.

<sup>28</sup> Gl. *Principi filozofije*, 2. del, 21. člen, 81 (AT VIII-1:52).

<sup>29</sup> Vrtinci so ključni del kartezijske kozmologije. Gre za vrtince materije, ki tvorijo predele vesolja, kakršno je naše osončje. Ti vrtinci so postavljeni tesno eden ob drugega in tako tvorijo nekakšno satovje. Središče našega osončja tvori Sonce, ki ga sestavlja materija prvega elementa, okoli katerega se vrtinčijo kroglice, tj. delci drugega elementa.

<sup>30</sup> *Principi filozofije*, 2. del, 34. člen, 91, 93 (AT VIII-1:59–60).

<sup>31</sup> *Principi filozofije*, 2. del, 35. člen, 93 (AT VIII-1:60).

<sup>32</sup> Lat. *infinitas*. Alternativni prevod: »da jih je neskončno mnogo«, vendar Descartes v navedenih členih govori le o njihovi neskončni deljivosti in posledično neskončni ali nedoločni majhnosti.

<sup>33</sup> Lat. *quantum*.

duhu, povsem ἄλογον oziroma neskladno z razumom, količino razdeliti na dele celote, ki ne obstajajo realno in dejansko.<sup>34</sup>

K temu je dalje mogoče dodati, da hipoteza, po kateri je svet absolutno in resnično neskončen, enako dobro pojasni, pa tudi dokaže naravo redčenja in zgoščevanja, kakršno ste predlagali v členih 6 in 7, kakor tisti vaš princip, da je razsežno le telo in da se »nič« ne more raztezati. Isto, kar v enem primeru kaže nujnost logike oziroma protislovja, bo namreč v drugem primeru nadvse gotovo pokazala nujnost fizike ali mehanike.<sup>35</sup>

Če je vse v neskončnost nabito polno materije oziroma teles, bo zakon predirnosti preprečil, da nastane pri redčenju neki razmik brez teles ali da pri zgoščevanju delci staknejo, ne da bi pri tem izvrgli delce, ki ležijo med njimi.

In kar sem povedal do sedaj, se zdi mojemu duhu in razumu nadvse razvidno in mnogo, mnogo bolj gotovo od vašega stališča.

Kar se tiče drugega, se mojemu duhu – zaradi moje mehkode in nežnosti – med vašimi stališči nobeno ne upira tako zelo kakor vaše ubijalsko in morilsko prepričanje, ki ste ga zagovarjali v *Razpravi o metodi*<sup>36</sup> in ki vse živali oropa življenja in občutij,<sup>37</sup> ali bolje: ki jih tega oropa že vnaprej, saj ne dopuščate niti, da so sploh kdaj živele. V tem me vaša sijajna ostroumnost ne navdaja s spoštovanjem, ampak z grozo, saj me usoda živali navdaja s skrbjo, in tako ugotavljam, da vaš duh ni le oster, ampak tudi trd in okruten kakor meč, saj tako rekoč z enim sunkom skoraj ves rod živalskih bitij prikrajša za življenje in jih oropa občutij ter jih tako spremeni v marmorne kipe in naprave.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Alternativni prevod: »na dele, ki v celoti ne obstajajo realno in dejansko«.

<sup>35</sup> Latinska slovnica nakazuje, da je Morova alternativa logična, Descartesova pa fizikalna, čeprav bi po smislu lahko rekli tudi obratno.

<sup>36</sup> Gl. *Razprava o metodi*, 5. del, 84–87 (AT VI:56–59).

<sup>37</sup> Lat. *sensus* je tu rabljen v širšem smislu in ne le kot »čutna zaznava«; More na besedo obesa tudi širše, celo moralne pomene, ki so v kasnejši angleški semantiki besede *sense* prav tako prisotni, zato besedo prevajam kot »občutje«.

<sup>38</sup> More je še en od Descartesovih sogovornikov, ki se mu je zdelo njegovo prepričanje o živalih kot mehanizmi povsem nesprejemljivo. V *Ugovorih* so takšno ali drugačno obliko kritike Descartesovega stališča o živalih izrazili tudi Mersenne, Hobbes in zlasti Gassendi, npr. v *Meditacije*, »Peti ugovori«, 236–37 (AT VII:269–70). Klasična latinščina pravzaprav nima nevtralnega izraza za žival: *animal* je namreč preširok izraz, ki – zlasti v filozofiji –

Oglejva si, prosim, kakšen je vaš razlog, da do brezumnih živali zastopate tako ostro stališče. Vsekakor ne znajo govoriti in se zagovarjati pred tribunalom, čeprav – kar njihov zločin še oteži – razpolagajo z organi, primernimi za govoricu, kot je to očitno pri srakah in papagajih.<sup>39</sup> Zato jim moramo odvzeti življenje in občutja.

In vendar, kako je mogoče, da papagaji in srake oponašajo naše glasove, če ne slišijo in s svojimi čuti ne zaznajo, kaj govorimo? Vendar, pravite, ne razumejo, kaj pomenijo glasovi, s katerimi se oponašaje oglašajo. A zakaj ne bi dovolj razumeli, kaj sami hočejo – namreč hrano, ki jo od gospodarjev izprosijo s to veščino. Očitno so torej prepričane, da prosjačijo za hrano, saj je njihovim željam zaradi te zgovornosti tolikokrat zadoščeno. In čemu, vas vprašam, ptice pevke tako pozorno poslušajo, kakor lahko opazimo, če ničesar ne občutijo in opažajo? Od kod lisicam in psom njihova pregovorna zvitost in premetenost? Kako je mogoče, da grožnje in besede obrzdajo divje zveri? In zakaj se sestradan pes, kadar kaj kradoma izmakne, pritajeno skrije, kakor bi se zavedal svojega dejanja ter hodi boječe in nezaupljivo, ne da bi pozdravil mimoidoče, ampak ob srečanju pobesi gobec in se obrne stran, se jim izogne in mahne svojo pot, nezaupljivo in pazljivo, da ga ne bi kaznovali za izvršeni zločin? Kako je to mogoče, če nima notranjega zavedanja dejanja? Dolga vrsta anekdot, s katerimi so nekateri dokazovali,<sup>40</sup> da imajo živali razum, dokazuje vsaj to, da imajo

---

označuje vse, kar ima duha ali dušo v najširšem smislu (tj. »živo bitje«; vendar brez rastlin) in torej označuje tudi človeka (ta je npr. pogosto definiran kot *animal rationale*). V filozofiji se za »nečloveške živali« običajno uporablja izraz (*animalia* oz. *animantia*) *bruta*, ki označuje »brezumne« živali; tj. živali, ki nimajo človeškega razuma, vendar je takšen prevod pri Moru nekoliko deplasiran. Tako so izrazi, ki jih uporablja More, večinoma prevedeni preprosto kot »žival«.

<sup>39</sup> Ptice, ki znajo oponašati človeško govoricu, so bile *topos* že v antiki. Za papagaje v poeziji gl. Ovidij, *Ljubezni*, prev. Marko Marinčič (Ljubljana: Mladinska knjiga, 2006), 2. knj., 6. elegija, 53–55; Stacij, *Silvae*, 2. knj., 4. pesem. »Znanstveni« opis je priskrbel Plinij Starejši, *Naravoslovje 3: Knjige 9–11; Zoologija in primerjalna anatomija*, prev. Matej Hriberšek (Ljubljana, Založba ZRC, 2016), 10. knj., 58. člen, 173; za srake, ki naj bi bile še bolj zgovorne kakor papagaji, gl. Plinij Starejši, 10. knj., 59. člen, 173. V 17. stoletju je bila živalska govoricu pomembna tema polemik, nastajala so celo dela, ki so utemeljevala, da živali v resnici poznajo svojo govoricu. Gl. denimo dela Girolama Fabricija d'Acquapendenteja *De locutione* in predvsem *De brutorum loquela*, ki ju je mogoče najti v izdaji, ki sta jo uredila Stefano Gensini in Michela Tardella (Pisa: Edizioni ETS, 2016).

<sup>40</sup> V antični Grčiji je bilo vegetarijanstvo pogosto povezano s filozofijo. Pri Pitagori domnevno zaradi teorije o metempsihozi, nato pri Empedoklu in morda pri Teofrastu. Ni naključje, da

občutja in spomin. Vendar bi trajalo v nedogled, če bi vam te anekdote našteval tule. Dobro pa vem, da je med njimi veliko tako preprečljivih in prodornih, da jih težko zavrnete.<sup>41</sup>

Vendar dobro vidim, kaj vas žene, da štejete živali za naprave: vaš način dokazovanja nesmrtnosti naših duš, ki pod predpostavko, da telo nikakor ne more misliti, sklene, da mora, kjerkoli je mišljenje, biti substanca, ki je od telesa realno različna in zato nesmrtna. Od tod sledi, da imajo živali, če mislijo, pridružene nesmrtnne substance.

Toda povejte mi, prosim, bistrourni mož: če je zaradi takšnega načina dokazovanja nujno, da živali bodisi oropamo občutij bodisi jim podelimo nesmrtnost, zakaj jih raje razglasite za neoduhovljene naprave kakor z nesmrtnimi dušami udejanjena telesa?<sup>42</sup> Sploh ker se prva možnost nikakor ne sklada z naravnimi pojavi in je doslej zato tudi še nihče ni predlagal; drugo pa so zagovarjali in dokazali najmodrejši od Starih, na primer Pitagora, Platon in drugi. In gotovo bo vse platoniste v njihovem prepričanju o nesmrtnosti živalskih duš utrdilo to, da se je tako izjemen um zapletel v takšne težave, da mora, če ne prizna nesmrtnih duš živali, vse živali po nujnosti razglasiti za nečuteče naprave.

To so, veliki Descartes, malenkosti, v katerih se mi je zdelo prav, da vam ugovarjam. Ostali nauki mi tako ugajajo so se mi tako prikupila, da mi ni nič v večjo naslado, in so tako skladni in sorodni najintimnejšim občutjem mojega duha,

---

so bili živalim najbolj naklonjeni platonisti. Ta tradicija je doživela svoj vrh v Porfirijevem delu *De abstinentia usu animalium* (*O odrekanju prehranjevanju z živalmi*). Že nekaj prej pa je največji slavospev živalim v antiki napisal Plutarh v delu *O razumu živali: katere živali so pametnejše, kopenske ali vodne* (*De sollertia animalium*), ki je vir mnogokatero »anekdote«, ki se je zapisala v tradicijo proživalskih spisov. Gl. Plutarh, *Spisi o živalski psihologiji*, prev. Barbara Zlobec (Celje in Gorica: Celjska Mohorjeva družba in Goriška Mohorjeva družba, 2023), 83–177. V novem veku je najzanimivejši spis, ki zagovarja razumnost živali, nemara prispeval Montaigne, »Apologija Rajmonda Sebonda«, v: *Eseji*, prev. Branko Madžarevič, 3 zv. (Ljubljana: Beletrina, 2023), 2:121–291.

<sup>41</sup> Po smislu tu sledim francoskemu prevodu, ki lat. *earum* prevaja, kakor da se veže na *narratiunculae* in ne na živali, saj je najbližja odnosnica *animalia*, tj. beseda srednjega spola. Angleški prevod razume stavek v smislu: »da težko zanikamo ostrino razuma živali«.

<sup>42</sup> Po aristotelski terminologiji je človeška duša *actus corporis organici* (tj. udejanjenje organskega telesa). More se, kot platonist, tu želi nekako prilagoditi Descartesu in uporabi splošno uveljavljene definicije duše.

da sem prepričan, da bi jih mogel ne le zlahka razložiti nekoliko počasnejšim, ampak bi jih tudi uspešno branil pred kritiki, če bi se za to pokazala potreba.

Kar se tiče drugega, vas moram prositi, imenitni gospod, da moje pripombe sprejmete v dobri veri in da me ne osumite nikakršne lahkomiselnosti ali nečimrnega častihlepja, češ da iščem poznanstva in prijateljstva z imenitnimi možmi, zakaj tudi če bi bil tega zmožen, ne bi želel zasloveti, saj sodim, da slava le prinaša težave in je velika sovražnica zasebnega miru.

A čeprav sem vam še tako naklonjen in privržen, vam tega nikdar ne bi sporočil, če bi me k temu ne pripravili drugi, ampak bi se zadovoljil s tem, da bi vas in vaše spise spremljal s skrito ljubeznijo in tihim čaščenjem.

Niti od vas ne zahtevam neomajno, da mi odpišete, saj sem prepričan, da ste vrh glave zaposleni z vzvišenimi mislimi in eksperimenti, ki so nadvse uporabni, pa tudi zahtevni.

Odločitev torej prepuščam vaši presoji, da ne bi škodoval širšemu občestvu. Če pa boste vendarle blagovolili s kakršnimkoli odgovorom počastiti tale moja vprašanja, naj so še tako skromna, pa boste s tem izkazali nemajhno čast meni, ki sem

nadvse vdan častilec vaše neposnemljive modrosti,  
Henry More,  
Cambridge, Christ College, 11. december 1648

## Drugo pismo: Descartes piše Moru, 5. februarja 1649

René Descartes piše  
nadvse učenemu in blagohotnemu  
Henryju Moru

Hvala, ki ste jo nagrmadili nadme, nadvse ljubeznivi gospod, ne priča toliko o mojih zaslugah, ki ji nikdar ne bi mogle biti enake, ampak prej o vaši dobrohotnosti do mene. Vaša dobrohotnost pa, ki ste jo razvili le iz branja mojih spisov, kaže iskrenost in plemenitost vašega duha tako odkrito, da sem vam postal predan, čeprav vas doslej nisem poznal. Zato vam bom z veseljem odgovoril na vaša vprašanja.

1. Prvo je, zakaj v definiciji telesa raje rečem, da je razsežna substanca kakor da je čutno zaznavna, dotakljiva ali nepredirna? A kakor vas opozarja stvar sama: če ji rečemo čutno zaznavna, potem je *definirana glede na odnos do naših čutov*, in na ta način je razložena le neka njena lastnost, ne pa vsa njena narava, ki – ker bi mogla obstajati, tudi če ne bi obstajal noben človek – gotovo ni odvisna od naših čutov. Zato tudi ne uvidim, zakaj trdite, da je kar najbolj pomembno, da je vsakršna materija čutno zaznavna. Kajti, nasprotno, vsa materija je docela čutno nezaznavna, če jo razdelimo na delce, ki so mnogo manjši od delcev naših živcev in če se vsak od njih giblje dovolj hitro in živahno.

Moj argument pa, ki ste ga označili za *neposrečen in domala sofističen*, sem navedel le za to, da bi ovrigel stališče tistih, ki tako kot vi menijo, da je čutno zaznavno vsako telo, in ki ga po moji presoji očitno in demonstrativno ovrže. Telo lahko namreč v celoti ohrani svojo telesno naravo, pa čeprav ni za čute mehko, trdo, hladno, ali toplo, in tudi, če nazadnje nima nobene čutno zaznavne kvalitete.

114

Da pa bi padel v tisto zmoto, ki mi jo očitno želite pripisati s primerjavo z voskom, za katerega je sicer res možno, da ni ravno kockasto ali kroglasto, ni pa možno, da ne bi imel sploh nobene oblike, bi moral, zaradi tega, ker po mojih principih vse čutno zaznavne lastnosti sestojijo le v tem, da se delci telesa na določene načine premikajo ali mirujejo, bi moral torej, pravim, skleniti, da telo lahko obstaja, čeprav se noben njegov delec ne giblje in ne miruje: to pa mi nikdar ni prišlo na pamet. Telesa torej ni prav definirati kot čutno zaznavno substanco.

Oglejmo si sedaj, ali je slučajno mogoče primerneje reči, da je nepredirna ali dotakljiva substanca, v smislu, kot ste to razložili vi.

Toda še enkrat: dotakljivost in nepredirnost sta v telesu le (kot zmožnost smeha v človeku) lastnost v četrtem smislu,<sup>43</sup> v skladu z razširjenimi zakoni logike, ne pa resnična in bistvena razlika, za katero trdim, da je razsežnost, in zato se, tako kot se človek ne definira kot smeha zmožno živo bitje, ampak kot razumno živo bitje, tudi telo ne definira prek nepredirnosti, ampak prek razsežnosti. To potrjuje dejstvo, da sta dotakljivost in nepredirnost v razmerju do delov in predpostavljata pojem delitve in meje; vendar pa lahko pojmujeemo tudi zvezno telo, ki je nedoločene velikosti ali nedoločeno, v katerem ne motrimo ničesar razen razsežnosti.

Toda, pravite, Bog in angel, pa tudi sleherna druga stvar, ki subsistira po sebi, je razsežna, zato je vaša<sup>44</sup> definicija širša kot njen predmet. Ni mi v navadi prerekati se o besedah in če bo kdo zato, ker je Bog povsod, rekel, da je na nek način razsežen, zaradi mene to lahko stori. Vsekakor pa zanikam, da je v Bogu, v angelih, v našem duhu ali nazadnje v katerikoli substanci, ki ni telesna, moč najti resnično razsežnost, kakor jo v splošnem pojmujejo vsi. Kajti z razsežnim bitjem<sup>45</sup> v splošnem vsi razumejo nekaj predstavljivega (pa najsi je bitje razuma ali stvarno bitje, to zaenkrat puščam odprto),<sup>46</sup> in v tem bitju lahko v predstavljanju ločimo različne delce določene velikosti in oblike, od katerih noben delec ni identičen drugemu,<sup>47</sup> in ene delce lahko v predstavljanju prenesemo na

<sup>43</sup> Gre za referenco na Evstahija od sv. Pavla, »Logica«, v: *Summa philosophiæ quadripartita* (Cambridge: Roger Daniel, 1649), 1. zv., 2. traktat, 4. razdelek, 1. vprašanje, 39: »[q]uod soli, toti, et semper convenit, ut, eidem homini, aptum esse ad risum.« Gl. tudi Porfirij, »Uvod«, prev. Boris Vezjak, *Filozofski vestnik* 25, št. 1 (2004): 4. pogl., 18–19, kjer je definirano to, kar v latinski tradiciji postane *proprium*, tj. »zasebna lastnost«. Četrta vrsta takšne lastnosti velja za vse elemente vrste, vendar ne na bistven način. Klasični primer, ki ga rabi že Porfirij, velika večina sholastike, pa tudi Descartes, je *risibilitas*, tj. zmožnost smejanja, ki jo imajo vsi ljudje, vendar – za razliko od razumnosti – ne predstavlja bistvene razločevalne razlike človeka do drugih živih bitij.

<sup>44</sup> Tj. Descartesova.

<sup>45</sup> Lat. *ens* prevajam kot »bitje«; gre za particip glagola *esse*, ki bi ga mogli prevajati tudi kot »bivajoče«, vsekakor nima nobene (nujne) povezave z »živim bitjem«.

<sup>46</sup> *Ens rationis* je za razliko od *ens reale* sholastična oznaka za vrsto bitja, ki nima zunanjega ali »realnega« obstoja, ampak ima obstoj le v človeškem duhu. V novoveški filozofiji so oznako pogosto uporabljali v manj tehničnem pomenu besede; tj. v pomenu »izmislek«, vendar jo Descartes tu uporablja bolj zavezujoče.

<sup>47</sup> Lat. *una nullo modo alia sit*.

mesto drugih, ne moremo pa si predstavljati dveh delcev hkrati na enem samem mestu.<sup>48</sup> In vendar o Bogu, pa tudi o našem duhu, ni mogoče reči nič takega: ni namreč predstavljen, ampak le umljiv, poleg tega ga ni mogoče razdeliti na delce, še zlasti ne na delce, ki bi imeli določene velikosti in oblike. Nazadnje tudi zlahka umemo, da so lahko človeški duh, Bog, pa tudi več angelov obenem, hkrati na enem in istem mestu. Iz tega je mogoče razvidno sklepati, da ni nobena netelesna substanca razsežna v strogem smislu. Te substance prej razumem kot neke moči ali sile, ki sicer delujejo na razsežne stvari, a zato še niso razsežne, tako kakor ogenj sicer je v razbeljenem železu, a zato še ni sam železo. To pa, da mnogi mešajo pojem substance s pojmom razsežne stvari, se dogaja zaradi napačnega predsodka, po katerem menijo, da ne obstaja ali da ni umljivo nič, kar ni tudi predstavljlivo; v resnici pa ne pade pod predstavljanje nič, kar ni na nek način razsežno. In kakor je mogoče reči, da zdravje pripada le samemu človeku, čeprav po analogiji tudi za zdravilo, mil zrak in mnogo drugih stvari pravimo, da so zdrave;<sup>49</sup> tako pravim tudi, je razsežno le tisto, kar je predstavljlivo, saj ima dele, ki so drug drugemu zunanji<sup>50</sup> in ki imajo določeno velikost in obliko, čeprav bi tudi drugim po analogiji lahko rekli razsežna.

2. Preidimo k drugi težavi, ki jo navajate: če preučimo, kaj je tisto razsežno bitje, ki sem ga opisal,<sup>51</sup> bomo ugotovili, da je povsem identično prostoru, ki se v splošnem kdaj obravnava kot poln, kdaj kot prazen, kdaj kot stvaren, kdaj pa kot <le> predstavljliv. V prostoru namreč, čeprav morda v <le> predstavljlivem in praznem, si vsi zlahka predstavljajo različne dele<sup>52</sup> določene velikosti in oblike, in lahko v predstavljanju ene dele prenesejo na mesto drugih, nikakor pa ne mo-

<sup>48</sup> Descartes sicer stavek oblikuje tako, da je osebek v tretji osebi množine, vendar je iz pomena jasno, da to lahko storimo vsi in da gre za lastnost predstavljlivega v splošnem, ne le za mnenje določenih ljudi.

<sup>49</sup> Gre za tako imenovano *denominatio extrinseca* oz. »zunanje poimenovanje«. Poimenovanje »zdrav« je notranje, če na primer žival imenujemo zdravo (tu je poimenovanje notranje, ker je žival zdrava sama po sebi, v razmerju do same sebe); zunanje pa, če npr. zdravo imenujemo hrano: hrana je zdrava, ko pomaga živali do zdravja in ni »zdrava« ali »pri močeh« sama po sebi.

<sup>50</sup> Lat. *habens partes extra partes*. Ta formulacija se pojavi še večkrat: gre za to, da ima vsaka razsežna stvar dele (tu niso nujno mišljeni le delci enega od treh elementov), ki so drug do drugega v mereološko kompleksnem odnosu zunanosti.

<sup>51</sup> Tj. telo.

<sup>52</sup> Lat. *pars* navadno prevajamo kot »delec«, saj je v korpuskularistični filozofiji sinonim za fizični delec, vendar si je tu treba predstavljati »delec« ali »del prostora«, ki mu lahko pripišemo poljubno velikost ali obliko.



rejo na enem in istem mestu pojmovati dveh delcev, ki se medsebojno predirata, saj bi bilo protislovno, da bi se to zgodilo, ne da bi se del prostora odstranil. Ko pa sem menil, da so takšne realne lastnosti lahko le v realnem telesu, sem si drznil zatrditi, da ni nobenega docela praznega prostora in da je vsako razsežno bitje resnično telo. In nisem se obotavljal v tem nasprotovati velikim možem, kot so Epikur, Demokrit in Lukrecij. Videl sem namreč, da ti niso sledili trdnemu razumu, ampak napačnemu predsodku, ki smo se ga vsi navzeli v zgodnjem otroštvu. Kajti čeprav nam naši čuti ne kažejo vselej zunanjih teles, kakršna so v vseh vidikih, ampak le, kolikor so v odnosu do nas in nam morejo koristiti ali škoditi, kakor sem opozoril v 3. členu 2. dela,<sup>53</sup> smo, ko smo bili še otroci, vsi sodili, da na svetu ni nič drugega kot to, kar nam kažejo čuti, ter da posledično ni nobenega telesa, ki ni čutno zaznavno, ter da so vsa mesta, v katerih nismo zaznavali ničesar, prazna. Ker tega predsodka Epikur, Demokrit in Lukrecij niso nikdar zavrnil, njihovi avtoriteti ne smem slediti.

Čudim pa se, da sicer tako bistroumen mož, ko vidi, da ne more zanikati, da je v vsakem <delu> prostora neka substanca, saj se v njem v resnici nahajajo vse lastnosti razsežnosti, raje trdi, da božja razsežnost napolnjuje prostor, v katerem ni nobenega telesa, kakor da prizna, da sploh ne more biti nobenega prostora brez telesa. Kajti, kot sem že dejal, ta domnevna božja razsežnost na noben način ne more biti subjekt resničnih lastnosti, ki jih nadvse razločno dojemamo v vsakem prostoru. Bog namreč ni predstavljen ali deljiv na delce, ki bi bili merljivi in bi imeli neko obliko.

Vendar pa brez težav priznavate, da po naravni poti ne more biti nobene praznine. Skrbi vas božja moč, za katero mislite, da lahko odstrani vse tisto, kar je v neki posodi, obenem pa prepreči, da se stene posode ne staknejo. Jaz pa, ker vem, da je moj um končen, božja moč pa neskončna, te nikdar ne zamejujem; ukvarjam se le s tem, kaj morem in česa ne morem dojeti, in skrbno pazim, da kakšna moja sodba ne skrene od dojetanja. Zaradi tega drzno trdim, da Bog zmore vse tisto, kar dojemam, da je možno; nisem pa po drugi strani tako drzen, da bi zanikal, da more storiti tisto, kar je protislovno mojemu pojmovanju, ampak pravim le, da vsebuje protislovje.<sup>54</sup> In tako, ker vidim, da je v protislovju z mojim

<sup>53</sup> *Principi filozofije*, 2. del, 3. člen, 67 (AT VIII-1:41–42).

<sup>54</sup> Ni povsem jasno, za kaj Descartes trdi, da vsebuje (db. implicira) protislovje: za Morovo izjavo (tako angleški prevod) ali za vse, kar se ne sklada z njegovim pojmovanjem (francoski

pojmovanjem, da bi bilo iz posode odstranjeno sleherno telo in bi v njej vseeno ostala razsežnost, ki se ne bi pojmovala drugače, kakor sem prej pojmoval telo, ki je bilo v posodi, zato pravim, da je protislovno, da bi takšna razsežnost tam ostala po tem, ko je odstranjeno telo, in da se morajo stene posode zato stakniti. To je povsem skladno z mojimi siceršnjimi stališči. Nekje drugje namreč pravim,<sup>55</sup> da je vse gibanje na nek način krožno, iz česar sledi, da ne moremo razločno umevati, da Bog neko telo odstrani iz posode, ne da bi obenem umevali, da v krožnem gibanju na isto mesto stopi drugo telo ali same stene posode.

3. Na isti način, pravim, bi bilo protislovno tudi, da bi bivali kakšni atomi, ki bi se pojmovali hkrati kot razsežni in kot nedeljivi. Kajti čeprav bi jih Bog lahko naredil takšne, da jih ne bi mogla razdeliti nobena ustvarjena stvar, pa gotovo ne moremo umevati, da bi se mogel prikrajšati za sposobnost, da jih razdeli sam. Tudi vaša primerjava z načelom, da to, kar je bilo narejeno, ne more biti spet nenarejeno, ne vzdrži. Ne štejemo namreč kot znamenje nemoči, če kdo ne more storiti tega, za kar ne umevamo, da je mogoče, ampak le, če kdo ne more storiti česa, kar razločno dojemamo kot mogoče. Vendar pa dojemamo, da je mogoče razdeliti atom, glede na to, da predpostavljamo, da je razsežen. In tako bomo, če bomo sodili, da ga Bog ne more razdeliti, sodili tudi, da Bog ne more storiti nečesa, kar smo prej dojemali kot mogoče. Po drugi strani pa ne dojemamo na isti način, da je možno, da je tisto, kar je narejeno, spet nenarejeno, ampak nasprotno dojemamo, da je to popolnoma nemogoče; in da posledično dejstvo, da Bog tega ne stori, nikakor ni njegova hiba. Kar pa se tiče deljivosti materije, je stvar drugačna: čeprav ne bi mogel naštetih vseh delcev, na katere se lahko razdeli, in njihovo število zato imenujem nedoločeno, pa ne morem zatrditi, da Bog nikdar ne dokonča njihove delitve, saj vem, da zmore Bog storiti več, kot zmorem jaz zaobjeti s svojim mišljenjem. In v 34. členu sem priznal, da se ta nedoločena delitev nekaterih delcev materije v resnici tudi pogosto zgodi.

4. Po moji sodbi pri tem, da nekatere stvari imenujem nedoločene namesto neskončne, ne gre za afektirano skromnost, ampak za nujno previdnost. Zgolj Boga namreč umevam kot pozitivno neskončnega; o ostalem, kot o razsežnosti sveta, o številu delov, na katere je mogoče razdeliti materijo, in o podobnem, pa

---

prevod). Po smislu je verjetnejša druga možnost, čeprav je metafizično mnogo drznejša.

<sup>55</sup> Gl. *Principi filozofije*, 2. del, 33. člen, 89, 91 (AT VIII-1:58–59). Enako tezo je Descartes zagovarjal že v 4. poglavju *Sveta*.

priznam, da ne vem, ali so neskončna v absolutnem pomenu ali ne. Vem le, da v njim ne prepoznam nobene meje,<sup>56</sup> zato jih v odnosu do mene imenujem nedoločene.<sup>57</sup>

In čeprav naš duh ni merilo stvarnosti ali resnice, pa mora gotovo biti merilo tistega, kar zatrjujemo ali zanikamo. Je namreč kaj bolj absurdnega ali bolj nepremišljenega kot želeči presojati o stvareh, za katere priznavamo, da se njihovega dojetja naš duh ne more dotakniti?

Čudim pa se, da – kot se zdi – ne samo želite storiti natanko to, ko pravite, *da če je razsežnost neskončna le v razmerju do nas, bo v resnici končna itd.*, ampak si poleg tega želite predstavljati tudi neko božjo razsežnost, ki naj bi se raztezala<sup>58</sup> dlje kot razsežnost teles, in tako predpostavljati, da ima Bog dele, ki so drug drugemu zunanji, in da je deljiv, ter mu tako pripisati prav vse bistvo telesne stvari.

Da pa ne bi na tem mestu ostal kakšen pomislek, ko pravim, da je razsežnost materije nedoločena, mislim, da takšna opredelitev v zadostni meri preprečuje, da si ne bi bilo mogoče zunaj nje predstavljati kakšnega mesta, kamor bi mogli uiti delci mojih vrtincev. Kjerkoli že pojmujeemo ta prostor, je tam – sledeč mojemu stališču – neka materija; kajti s tem, ko pravim, da je nedoločno razsežna, pravim, da se razteza širše kot vse tisto, kar more pojmovati človek.

Kljub temu pa sem prepričan, da je velika razlika med obsegom<sup>59</sup> te telesne razsežnosti in obsegom božje, ne rečem razsežnosti, saj te v strogem smislu ni, ampak božje substance ali bistva; in zato slednjo imenujem neskončno v absolutnem smislu, prvo pa nedoločeno.

Poleg tega ne sprejemam tega, kar mi naklanjate v svoji edinstveni ljubeznivosti, da namreč moja preostala stališča lahko obstanejo, čeprav bi bilo ovrženo to, kar sem napisal o razsežnosti materije. Zakaj gre za enega izmed poglavitnih in po moji presoji tudi najbolj gotovih temeljev moje fizike. In priznavam, da me v tej fiziki ne bi zadovoljil noben argument, ki ne bi vključeval nujnosti, ki jo

<sup>56</sup> Lat. *finem*. Tudi: »konca«.

<sup>57</sup> Lat. *indefinita*.

<sup>58</sup> Lat. *pateat*.

<sup>59</sup> Lat. *amplitudinem*.

imenujete logično ali izhajajočo iz protislovja, z izjemo zgolj tistega, kar je mogoče spoznati samo prek izkustva, kot na primer to, da je okrog te Zemlje le eno Sonce ali ena Luna in podobno.<sup>60</sup> In ker v drugih stvareh ne izražate nestrinjanja z mojimi prepričanji, upam, da boste brez oklevanja soglašali tudi v tej stvari, če boste le preučili, da gre pri naslednjih stvareh za predsodek: pri tem, da mnogi menijo, da razsežno bitje, v katerem ni ničesar, kar bi zganilo naše čute, ni resnična telesna substanca, ampak le prazen prostor; in da ni telesa, ki ni čutno zaznavno; ter da ni substance, ki ne bi mogla biti predmet predstavljanja in bi bila posledično razsežna.

5. Toda nobenemu predsodku se nismo vsi privadili bolj kot tistemu, ki nas je v ranem otroštvu prepričal, da brezumne živali mislijo.

K temu prepričanju nas gotovo ne žene noben razlog, ampak zgolj to, da vidimo, da se mnogi udi živali od naših ne razlikujejo dosti v zunanji obliki in gibanjih; in ker verjamemo, da je v nas princip tistih gibanj, namreč duša, ki giblje telo in misli, tako ne dvomimo, da se tudi v njih nahaja takšna duša.

Toda potem ko sem ugotovil, da moramo razlikovati dva različna principa naših gibanj – enega, ki je popolnoma mehaničen in telesen in ki je odvisen le od sile hlapov in oblikovanosti udov, in ga lahko imenujemo telesna duša; in drugega, tj. netelesni princip, namreč duha oziroma tisto dušo, ki sem jo definiral kot mislečo substanco – sem pazljivo proučil, ali gibanja živali izvirajo iz obeh teh principov ali le iz enega. In ko sem jasno spregledal, da je mogoče, da vsa izvirajo le iz tistega, ki je telesen in mehanski, sem štel za gotovo in dokazano, da ne moremo na noben način dokazati, da je v živalih kakšna misleča duša. In tako me prav nič ne zanima zvitost in premetenost psov in lisic, niti karkoli drugega, kar naredijo živali z ozirom<sup>61</sup> na hrano, občevanje ali strah. Trdim namreč, da lahko zlahka razložim, kako vse to izvira zgolj iz oblikovanosti udov.

A čeprav štejem za pokazano, da ni mogoče dokazati, da je v živalih kakšno mišljenje, pa zato še ne menim, da je mogoče dokazati, da ga ni, saj človeški duh

<sup>60</sup> Descartesova latinščina je tu nekoliko okorna: čeprav uporabi izraz *circa hanc terram*, ne namiguje na geocentrični sistem.

<sup>61</sup> Lat. *propter*. Ni povsem jasno, ali je predlog mišljen vzročno ali finalno: tj. »zaradi« ali »s ciljem«.

ne seže v njihova srca. A ko preučujem, kaj je pri tem vprašanju najbolj verjetno, ne vidim nobenega razloga, da bi zagovarjali mišljenje živali, razen tegale, da je, ker imajo oči, ušesa, jezik in ostale čutilne organe kakor mi, verjetno, da čutijo kakor mi; in ker je v našem načinu čutenja vključeno tudi mišljenje, moramo podobno mišljenje pripisati tudi njim. In ker je ta argument nadvse očitni, je zasedel duhove vseh ljudi že v najzgodnejšem otroštvu. Vendar pa so drugi argumenti, mnogo številčnejši in močnejši, čeprav morda niso vsem tako očitni, ki dokazujejo natanko nasprotno. Med njimi ima mesto tudi ta, da je manj verjetno, da so vsi črvi, komarji, gosenice in vse ostale živali obdarjene z nesmrtno dušo, kakor da se gibljejo kot naprave.

Prvič zato, ker je gotovo, da so v telesih živali, tako kot v naših, kosti, živci, mišice, kri, življenjski hlapi, in ostali organi urejeni tako, da lahko sami, brez vsakršnega mišljenja, zgagejo vsa gibanja, ki jih opazimo v živalih. To je mogoče opaziti pri krčih, ko se ustroj telesa v nasprotju z voljo duha in sam od sebe giblje pogosto precej bolj nasilno in na močno drugačne načine, kakor se navadno giblje s pomočjo volje.

Drugič pa, ker umetnost posnema naravo in ker ljudje lahko izdelajo različne avtomate, v katerih je gibanje brez vsakršnega mišljenja, se zdi skladno z razumom, da narava izdeluje svoje avtomate, namreč vse živali, le da so ti mnogo odličnejši od teh, ki so izdelani umetno. Toliko bolj, ker ne najdemo nobenega razloga, da bi morale biti tam, kjer je takšna oblikovanost udov, kakršno vidimo pri živalih, tudi mišljenje; in tako je bolj čudenja vredno, da se neko mišljenje nahaja v vsakem človeškem telesu, kakor da ni nobenega mišljenja v nobeni živali.

Toda po moji presoji je med vsemi argumenti, ki nas prepričujejo, da zveri ne posedujejo mišljenja, poglaviten ta, da, čeprav so med njimi ene popolnejše od drugih iste vrste – nič drugače kot pri ljudeh –, kakor je to mogoče videti pri konjih in psih, med katerimi nekateri mnogo uspešneje usvojijo, kar jih učijo; in čeprav nam vse brez težav sporočajo svoje naravne vzgibe, kot so jeza, strah, lakota in podobno, bodisi z glasom bodisi z drugimi telesnimi gibanji, doslej še nikoli ni bilo opaženo, da bi kakšna brezumna žival dosegla takšno stopnjo popolnosti, da bi uporabljala resnično govorico, se pravi, da bi z glasom ali s kretnjo sporočila kaj, kar bi nakazovalo le mišljenje, ne pa naravni vzgib. Takšna govorica je namreč edino gotovo znamenje, da je v telesu skrito mišljenje, in uporabljajo jo vsi ljudje, naj so še tako neumni ali duhovno omejeni, ali spet

oropani jezika in govornih organov, ne uporablja pa je nobena žival; in zato je mogoče govorico šteti za resnično razliko med ljudmi in živalmi.

Ostale argumente, ki živalim odrekajo mišljenje, tu zaradi jedrnatosti puščam ob strani. Vendarle pa bi želel opomniti, da govorim o mišljenju, ne pa o življenju ali občutju: nobeni živali namreč ne odrekam življenja, saj trdim, da to se stoji le v toploti srca. Niti jim ne odrekam občutja, saj je to odvisno od telesnega organa. In tako to moje stališče ni toliko okrutno do živali, kot je prej naklonjeno ljudem, če pač niso predani praznoverju pitagorejcev, saj jih osvobaja suma zločina, vsakič ko jedo ali ubijejo živali.

Vse to pa sem morda napisal bolj na široko, kot bi to terjala ostrina vašega duha. Na ta način sem želel pokazati, da mi je doslej le redkokdo predložil ugovore, ki bi mi bili tako dragi kot vaši, vaša blagohotnost in iskrenost pa sta vam prinesla prijateljstvo mene, ki sem

častilec vseh navdušencev nad resnično modrostjo,  
René Descartes,  
Egmond pri Alkmaarju, 5. februarja 1649

## Tretje pismo: More piše Descartesu, 5. marca 1649

Henry More, Anglež  
imenitnemu gospodu in odličnemu filozofu  
Renéju Descartesu  
v odgovor

Ne obžalujem visokega mnenja, imenitni gospod, ki sem si ga ustvaril o vas in ga izpričal v svojem nedavnem pismu, niti ga – kolikor vem sedaj – ne bom nikoli obžaloval. Še več, občudovanje, ki ga čutim do vas, le še raste, saj se osupljivi širjavi vašega duha in božanski ostroumnosti pridružujeta še tako mil značaj in skromnost. Čeprav me o tem nikdar ni obhajal kak dvom, imam zdaj v najtrdnejši dokaz tega vaše nadvse učeno pismo. Sicer pa, da ne boste obžalovali veličine svoje usluge in da se vam ne bo zdelo, da ste jo naklonili suženjski glavi in da se vam ljubezen in spoštovanje, ki ju čutim do vas, ne upreta, češ da pripadata nizkotnemu in sprijenemu duhu, bom odprto in naravnost priznal, kakor to pritiče svobodnemu možu, v kolikšni meri so me vaši odgovori zadovoljili. Da pa s tem ne bom vam in sebi nalagal nepotrebnega dela, bom v ta namen opustil ocvetličeni slog ter vse to skrčil v obliki krajših instanc ali vsaj v obliki zapiskov o posameznih težavah vaših odgovorov.

### K odgovorom glede prve težave

I. *Je definirana glede na odnos do naših čutov itd.*

Na tole je mogoče odvrniti, da je, ker korenina in bistvo vseh stvari leži zakopana v večnih teminah,<sup>62</sup> vsako stvar nujno definirati glede na nek odnos.<sup>63</sup> Temu odnosu pri substancah lahko rečemo lastnost, ker sam ni substanca,<sup>64</sup> čeprav rad priznam, da nekatere lastnosti predhajajo drugim. Želel sem reči le, da je gotovo bolje neko stvar definirati prek neke adekvatne lastnosti kot prek neke forme, ki je, kakor se reče, širša od predmeta definicije. Dalje, ko sami definirate telo kot razsežno stvar, naj dodam vrh tega še, da ta sama razsežnost sestoji v

<sup>62</sup> Morda gre za referenco na Demokrita: »V resnici pa ne vemo ničesar; kajti resnica je v globini.« Demokrit, prev. Jan Ciglencčki, v: *Fragmenti predsokratikov*, ur. Gorazd Kocjančič, 3 zv. (Ljubljana: Študentska založba, 2012), 2:911 (DK B 117).

<sup>63</sup> Lat. *ab habitatione aliqua*. Alternativni prevod: »v odnosu do nečesa«.

<sup>64</sup> Alternativni prevod: »temu odnosu lahko rečemo lastnost v substancah, ker sam ni substanca«.

nekem medsebojnem odnosu delcev, kolikor so eni ustvarjeni zunaj drugih; očitno je, da ta odnos ni nekaj absolutnega.

## II. *Tudi če ne bi obstajal noben človek*

Če bi vsi ljudje zatisnili oči, sonce ne bi izgubilo svoje zmožnosti biti videno, brž ko bi zopet odprli oči, kakor tudi sekira ne bi izgubila zmožnosti sekanja, ko bi ji spet ponudili les ali kamen.<sup>65</sup>

## III. *Ki so mnogo manjši od delcev naših živcev ...*

Menim, da je Bog dovolj dober rokodelec, da zmore tudi nadvse drobne živce prilagoditi tistim drobnim delcem materije in s tem čutno zaznavnost materije, ki je na ta način zmanjšana, ohraniti neokrnjeno. Dalje je mogoče, da se ti delci prenehajo gibati in se spojijo ter jih na ta način lahko naši živci ponovno zaznajo, to pa za netelesno substanco nikakor ne velja.

## IV. *Pa čeprav ni za čute mehko itd.*

Gotovo je, da bo <telo> trdo ali mehko itd. za naše čutne živce ali vsaj za te vrste živcev, ki bi jih Bog, če bi želel, mogel ustvariti, kot smo ravno opozorili; in to je dovolj, čeprav Bog ne bo nikdar ustvaril te vrste živcev. S tem je kot z delci zemlje: ti, ki se nahajajo v bližini središča Zemlje, so v resnici vidni sami na sebi, čeprav nikdar ne bodo izkopani na površje in ugledali sončne luči, niti se ne bo nikdar nihče spustil tja dol z lučjo ali baklo.

## V. *Kot zmožnost smeha v človeku, lastnost v četrtem smislu*

Če bi razum pripadal tudi drugim živim bitjem, bi bilo človeka bolj pravilno definirati kot smeha sposobno živo bitje, kakor kot razumno. Nihče pa še ni dokazal, da sta dotakljivost in nepredirnost svojski afekciji<sup>66</sup> razsežne substance, čeprav bo vsakdo priznal, da sta svojski afekciji telesa. Sam vsekakor lahko jasno pojmem razsežno substanco, ki nima prav nobene dotakljivosti ali nepredirnosti. Torej dotakljivost ali nepredirnost ne sledita neposredno iz razsežne substance, kolikor je razsežna.

<sup>65</sup> Primer je nekoliko nenavaden: verjetno je More z *aptitudo* mislil na nekaj takšnega, kot je *potentia*, in s tem želel povedati, da se zmožnost ne neha, tudi če je izpolnjena.

<sup>66</sup> Lat. *proprias affectiones*.



*VI. Zanikam pa, da je mogoče najti resnično razsežnost itd.*

Z resnično razsežnostjo razumete tisto, ki jo spremljata dotakljivost in nepredirnost. Tudi sam trdim, da takšne razsežnosti ni mogoče najti v Bogu ali v golem duhu oziroma angelu. Ob tem pa vendarle trdim, da imamo še eno enako resnično razsežnost, čeprav morda ni enako splošno poznana in je ne gulijo v šolah: ta ima v angelih in človeškem duhu tako meje kot tudi obliko, le da se ta na ukaz angela in duha lahko spreminja. Trdim tudi, da se lahko duhovi oziroma naše duše in angeli skrčijo in se ponovno razširijo do določenih mej, a pri tem vendarle ostanejo ena in ista substanca.

*VII. Ni umljivo nič, kar ni tudi predstavljlivo itd.*

Sam sem nekoliko bolj naklonjen tisti Aristotelovi sentenci, ὅτι ἄνευ τῶν φαντασμάτων οὐκ ἔστι νοῆσαι.<sup>67</sup> A naj glede tega vsakdo preizkusi moči lastnega duha.

**K odgovorom glede druge težave***I. Lahko v predstavljanju prenesemo na mesto drugih itd.*

Moje predstavljanje tega sicer ne zmore; niti ne zmore pojmovati, da v primeru, da bi se res prenesli, eni delci praznega prostora ne bi posrkali drugih, z njimi popolnoma sovpadli ter se medsebojno predrli.

*II. In nisem se obotavljal v tem nasprotovati velikim možem, kot so Epikur, Demokrit itd.*

Niti malo ne dvomim, da z vso pravico ne soglašate z njimi, saj ste po mojem mnenju mnogo večji in bolj vzvišen ne le od njih, ampak od vseh razlagalcev Narave.

*III. Da je v vsakem delu prostora neka substanca itd.*

Na to sem pristal le z avoljo miru, vendar mi ni docela jasno. Kajti če bi Bog izničil to celotno vesolje<sup>68</sup> in mnogo kasneje iz nič ustvaril novo, bi imelo to medsvetje ali odsotnost sveta neko svoje trajanje, merljivo v toliko in toliko dneh, letih, stoletjih. Neobstoječe torej ima svoje trajanje, ki je neka razsežnost. Obseg

<sup>67</sup> Aristotel, *O duši*, prev. Valentin Kalan (Ljubljana: Slovenska matica, 1993), 3. knj., 7. pogl., 219, 43a16: »Iz tega razloga duša nikoli ne misli brez neke podobe.«

<sup>68</sup> Lat. *mundi universitatem*. Db. »vesoljnost sveta«.

Niča, se pravi, praznine, je torej mogoče meriti v pedeh ali sežnjih, kakor se trajanje neobstoječega v njegovem neobstoju meri v urah, dneh in mesecih. Toda, čeprav me v to niste prisilili <z argumenti>, dopuščam, da je v vsakem prostoru neka substanca, le da ni telesna; saj je božja razsežnost oziroma prisotnost lahko podvržena merljivosti. Trdim, da, na primer, božja prisotnost oziroma razsežnost zaseda ta ali oni seženj, v tej ali oni praznini, da pa iz tega nikakor ne sledi, da je Bog telesen; to je razvidno iz tega, kar je bilo povedano zgoraj, v 5. instanci.<sup>69</sup> Toda o tem velja razpravljati drugje.

*IV. Pravim, da je protislovno, da bi takšna razsežnost itd.*

Toda na tem mestu bi rade volje poizvedel, mar je res nujno, da je razsežnost takšna, kakršno pojmuje v telesu, ali pa je sploh ni? Dalje, ker sprejemate, da so poleg teles na svoj način razsežne tudi druge stvari, mar ne bi tista razsežnost, ki ji pravite analoška, mogla nadomestiti telesno razsežnost in tako zgladiti ostrino protislovja? Tem bolj, ker se ta analoška razsežnost tako približa razsežnosti v strogem smislu, da je merljiva in da zaseda določeno število pedi in sežnjev.

*V. Da je vse gibanje na nek način krožno ...*

Priznavam, da to sledi nujno, namreč iz fizikalne nujnosti, a le pod predpostavko, da je vse polno teles in da nobena druga razsežnost ne presega celote razsežnosti sveta, o čemer sem dovolj prepričan; priznam pa, da nisem zares zapopadel nepremagljive moči protislovja.<sup>70</sup>

### **K odgovorom glede tretje težave**

*Ki bi se pojmovali hkrati kot razsežni in kot nedeljivi.*

Če svoje stališče razložite tako, med nama ni več nobenega nestrinjanja.

126

### **K odgovorom glede četrte težave**

*I. Priznam, da ne vem, ali so neskončna v absolutnem pomenu ali ne.*

In vendar vam ne more biti skrito, da so bodisi neskončna v absolutnem pomenu bodisi v resnici končna, čeprav ne morete zlahka določiti, ali so eno ali drugo. A

<sup>69</sup> K Descartesovemu odgovoru na prvo vprašanje.

<sup>70</sup> Najbrž se zadnji del povedi nanaša na protislovje glede obstoja nedeljivih atomov, ki sledi v 3. točki citiranega dela Descartesovega prejšnjega pisma.

dejstvo, da vaši vrtinci ne počijo ali razpadejo, se mi zdi dovolj jasen indic, da je svet zares neskončen. Toda sam brez težav priznam, da lahko smelo soglašam s temle aksiomom: *svet je končen ali ni končen* – oziroma, kar je isto, *neskončen* –, da pa kljub temu ne morem z duhom zares zaobjeti neskončnosti katerekoli že stvari. Mi pa na pamet pride to, kar Julij Scaliger nekje zapiše o razširjanju in krčenju angelov:<sup>71</sup> da se ne morejo raztezati v neskončnost, niti se zgostiti v οὐδενότητα<sup>72</sup> <ene> točke. Ne vidim pa, zakaj bi se kdo, ki pripoznava, da je Bog pozitivno neskončen, tj. da obstaja povsod, kakor to po pravici napravite vi, obotavljal – če mu je dopuščen svoboden razum – nemudoma zatrditi, da Bog ni bil prav nikjer nedejaven, ampak je ustvaril materijo povsod, in to z enako pravico in enako lahkotnostjo, s kakršno je ustvaril tole našo materijo, v kateri živimo, oziroma povsod tam, kamor prodrejo naše oči in naš duh. A skoraj sem se razpisal bolj, kot sem se namenil: ta vzgib bom zatrl, da vam ne bom odveč.

II. *Ko pravite, da »če je razsežnost neskončna le v razmerju do nas, bo v resnici končna«.*

Tako pravim, povrh pa dodajam še, da je to nadvse razvidna posledica, saj članek »le« popolnoma izključuje vsakršno neskončnost iz stvari, za katero je rečeno, da je neskončna le v odnosu do nas, in da bo posledično razsežnost v resnici končna. Moj duh pa tukaj dosega tisto, o čemer govorim, saj mi je povsem razvidno, da je svet bodisi končen bodisi neskončen, kot sem namignil malo prej.

III. *In tako predpostavljati, da ima Bog dele, ki so drug drugemu zunanji, in da je deljiv, ter mu tako pripisati prav vse bistvo telesne stvari.*

Tega mu nikakor ne pripisujem. Zanikam namreč, da razsežnost pripada telesu, kolikor je telo, ampak mu pripada le, kolikor je bitje, ali vsaj substanca. Poleg tega, ker je Bog, kolikor Boga zapopade človeški duh, ves povsod<sup>73</sup> in ker je njegovo celotno bistvo prisotno na vsakem mestu oziroma v vsakem prostoru in v vseh točkah prostorov, zato ne sledi, da ima dele, ki so drug drugemu zunanji, ali – posledično – da je deljiv, čeprav tesno in od blizu<sup>74</sup> zaseda vsa mesta, ne da bi pri tem ostal kakšen razmik. Zato pripoznavam, da je božja prisotnost oziroma obseg, kot pravite sami, merljiv; nikakor pa ne, da je Bog sam deljiv.

<sup>71</sup> Gl. Julius Scaliger, *Exotericarum exercitationum liber quintus de subtilitate, ad Hieronimum Cardanum* (Pariz: Michael Vascosan, 1557), *exercitatio* 359, 6. pogl., 463.

<sup>72</sup> Tj. »v nič«.

<sup>73</sup> Lat. *sit totus ubique*.

<sup>74</sup> Lat. *confertim*.

To pa, kar v en glas priznavajo vsi, tako nevedneži<sup>75</sup> kot filozofi, da namreč Bog zaseda prav vsako točko sveta, z duhom jasno in razločno dojemam in zaobjemam tudi sam. Božje bistvo pa se na enak način obnaša v svetu in zunaj njega, tako da se, če si zamislimo, da svet omejuje vidno zvezdnato nebo, središče božjega bistva, in vsa njegova prisotnost, zunaj zvezdnatega neba ponovi na isti način, kakor jasno pojmuje, da se ponovi in ponavlja znotraj njega. Primerno pa je, da ta ponovitev središča božjega bistva, ki zaseda svet in se razteza dlje, s seboj širi neskončne prostore onkraj vidnega neba.<sup>76</sup> In če je ne spremlja vaša nedoločena materija, bo z vašimi vrtinci konec. A da bi se to zdelo bolj sprejemljivo, preverimo naše sklepe na primeru božjega zaporednega trajanja.

Bog je večni, se pravi, božje življenje hkrati zaobjema vse veke, ki so se obrnili ter vse narave<sup>77</sup> stvari, tako preteklih kot prihodnjih in sedanjih. In vendar to večno življenje naseljuje prav vse trenutke časa in jih tako rekoč vse prejaše,<sup>78</sup> tako da lahko upravičeno in resnično rečemo, da Bog preživi v svoji večnosti toliko dni, mesecev in ur. Če, na primer, predpostavljamo, da je bil svet ustanovljen<sup>79</sup> pred stotimi leti, mar ni ta celovita in vseobsegajoča božja večnost trajala toliko ur, dni, mesecev in let (in sicer sto), ki so se zvrstila do tegale dne? In

<sup>75</sup> Lat. *idiotae*.

<sup>76</sup> Slovnično je ponovitev božjega bistva tista, ki zaseda svet in se razteza v neskončnost; gre za platonsko osnovo Morove teze o božji vseprisotnosti. Pri tem se opira na Marsilija Ficina, *Teologia platonica*, 18. knj., 3. pogl. Za »ponovitev« gre v smislu, da se božje bistvo pojavlja obenem na več mestih. Platonizem je, zlasti v srednjem in novem veku, razvil kompleksno »sferično« ali »krogelno« metafiziko, po kateri so božje bistvo, svetovna duša, pa tudi individualne duše, nekakšne sfere ali krogle. Že v srednjem veku je v t. i. *Knjigi štiriindvajsetih filozofov* mogoče najti takšno definicijo Boga (2. sentenca): »Bog je neskončna sfera, katere središče je povsod, obod pa nikjer.« (*Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia verum nusquam.*) Gorazd Kocijančič, ur. in prev., *Knjiga štiriindvajsetih filozofov* (Ljubljana: KUD Logos, 2018).

<sup>77</sup> Lat. *rationes*.

<sup>78</sup> Lat. *insident quasi atque inequitat*: lat. *inequitate* pomeni db. »jahati preko«; tako francoski kot angleški prevod iz nekega razloga prevajata ta glagol kot »zajahati«, najbrž v sklicevanju na prejšnji glagol, tj. *insidere*, ki dobesečno res pomeni »sedeti« ali »usesti se«, a v prenesenem pomenu tudi »naseljevati«, »zasedati«. Stavek je treba torej verjetno razumeti nekako v smislu, da večno življenje obsega ves kontinuum časovne premice, tj. prav vsak trenutek na njej.

<sup>79</sup> More uporablja za stvarjenje glagol *condere* (ustanoviti, sestaviti, zgraditi) namesto glagola *creare* (ustvariti), ki je v tem kontekstu tipičen. V tem dolguje svoji platonistični dediščini. Že latinski Platon v Kalcidijevem prevodu *Timaja* boga imenuje *conditor* in ne *creator*.

vendar ni Bog po ustanovitvi sveta nič drugačen, kot je bil pred ustanovitvijo sveta.

Očitno je torej, da Bogu poleg neskončne večnosti pripade tudi zaporedno trajanje. In če priznamo to, zakaj mu ne bi pripisali tudi razsežnosti, ki napolnjuje neskončne prostore, kot mu pripisujemo neskončno zaporednost trajanja?

Še več: vsakič ko pri sebi o teh stvareh razmišljam bolj poglobljeno in preiskujoče, sem mnenja, da obe vrsti razsežnosti, tako prostorska kakor časovna, lahko nebitjem pripadata ravno tako kakor bitjem. In ker je vse, kar zgrabimo s čuti ali z rokami kakor togo<sup>80</sup> in telesno, vedno razsežno, zato sklepamo, da je tudi obratno vse razsežno tudi telesno; in tako sumim, da je enako, da kak predsodek čutov naredi, da mislimo, da je kaj, kar ni telesno, razsežno.

To pa, da razsežnost pripada tudi nebitju, domnevam na podlagi tega, da »raztezati se« ne pomeni nič drugega, kot da obstajajo neki deli, ki so drug drugemu zunanji. *Del* in *celota* pa, *subjekt* in *predikat*,<sup>81</sup> *vzrok* in *učinek*, *nasprotja* in *povezana nasprotja*,<sup>82</sup> *nasprotujoče si*<sup>83</sup> in *umanjkanja*<sup>84</sup> in vse, kar je še takšnega,<sup>85</sup> so logični pojmi, te pa uporabljamo tako za nebitja kot za bitja. Iz tega ne sledi, da moramo vse, kar pojmujeemo, kot da ima dele, ki so drug drugemu zunanji, pojmovati kot realno bitje.

<sup>80</sup> Lat. *crassum*.

<sup>81</sup> Lat. *adjunctum*.

<sup>82</sup> Lat. *relata*.

<sup>83</sup> Lat. *contradicentia*.

<sup>84</sup> Lat. *privantia*.

<sup>85</sup> Gre za logične pojme iz učbenikov logike, ki so bili tedaj popularni; vendar je njihov izvor težko najti. Ker jih natanko v takšni obliki ni v *Summulah* Petra Španskega, lahko pa jih najdemo v Ramusovi *Dialektiki*, lahko sklepamo, da izhajajo iz logike 16. stoletja, ki je bila popularna tudi še v 17. stoletju – kljub implicitni kritiki, kakršno ji namenja More. Če izhajamo iz ramistične logike, lahko lat. *adjunctum* v tem kontekstu pogojno prevedemo kot »predikat«, čeprav gre v resnici za »dodatek« ali »atribut«, v širšem smislu za lastnost (smeh za človeka; riganje za osla). *Relata* so pogosto definirana kot nasprotja, ki pa se ne izključujejo, ampak so za nek odnos nujna: kot je to odnos med sinom in očetom. *Contradicentia* so pojmi, ki si stojijo v protislovju: pošten in nepošten. *Privantia* so pojmi, ki nasprotujejo nekemu *habitusu* (tj. imetju, posedovanju), a so njegovo nasprotje v smislu umanjkanja: kakor je slepota nasprotje ali umanjkanje imetja ali posedovanja vida, ki ga živali in ljudje običajno imajo.

A kolikokrat se človeški duhovi v teh stvareh borijo s svojimi sencami ali se, kakor razposajeni kužki, igrajo s svojim repom?<sup>86</sup> Kajti naš duh sam izumlja te boje in igrice, s tem ko ne opazi, da so logična pravila in modusi, prek katerih motri zunanje stvari, samo njegovi modusi mišljenja, ampak meni, da so nekaj, kar je ločeno od njega in je v stvareh samih,<sup>87</sup> in s tem tako rekoč grabi lasten rep in se tako do onemoglosti igračka in nesrečno zapleta v lastne mreže. Vendar sem tule nepremišljeno klepetal več, kot sem hotel, zato hitim k naslednjim točkam.

#### IV. *Kjerkoli že pojmuje ta prostor, je tam neka materija.*

Res, kako previden človek ste in kako izbrano skromni v tem vprašanju! A nazadnje dovolj, da je svet neskončen, če je Aristotel v *Fiziki*, III. knjiga, pravilno definiral neskončno: οὐ ἀεί τι ἕξω ἐστίν,<sup>88</sup> kot to, čemur je vedno nekaj zunanje. Zdaj torej ni več nič drugega, glede česar bi se razhajala.

#### V. *Kljub temu pa sem prepričan, da je velika razlika med obsegom te telesne razsežnosti*

Tako kot vi sem tudi sam mnenja, da se božji in telesni obseg neznansko razlikujeta. Prvič, ker prvi ne more pasti pod čute, drugi pa pod čute lahko pade. Drugič, ker je prvi neustvarjen in neodvisen, drugi odvisen in ustvarjen. Dalje je prvi prediren in preveva vse, drugi pa je tog in neprediren. In nazadnje, ker je prvi nastal iz vseprisotne ponovitve vsega in celovitega bistva Boga, drugi pa iz zunanjega, vendar neposrednega stika in sopostavljenosti delcev.<sup>89</sup> In tako ne more nihče, če ni ravno popolnoma svinčene glave in izjemno počasen, sumničiti,

<sup>86</sup> Zanimivo je, da tu More, kljub svoji siceršnji platonski usmerjenosti, zagovarja nekakšen nominalizem, kolikor trdi, da logičnih »bitij razuma« ne smemo motriti kot dejanskih bitnosti. V tem smislu so lahko univerzalije torej problematične tudi za platoniste. Obenem gre tudi za kritiko logiškega nominalizma in njihovih razdelanih konceptualnih orodij.

<sup>87</sup> Lat. *in rebus ipsis* lahko razumemo kot »v samih stvareh« (tj. kot kritiko konceptualizma, po katerem so univerzalije v stvareh, ki jih uprimerjajo), lahko pa tudi kot »v stvarnosti«; lat. *res* v pluralu moramo včasih razumeti tudi kot »realnost«, »stvarnost«; v tem primeru bi tu imeli kritiko realizma, ki postulira realni status univerzalij.

<sup>88</sup> Aristotel, *Fizika: Knjige 1, 2, 3, 4*, prev. Valentin Kalan (Ljubljana: Slovenska matica, 2004), 3. knj., 6. pogl., 178, 207a1–2: »Ne tisto, pri čemer ni nič izven, temveč tisto, pri čemer je vedno nekaj izven, to je neskončno.«

<sup>89</sup> Lat. *ab externa, sed immediata, partium applicatione et juxtapositione*; tu je besedo *applicatio* potrebno razumeti dobesedno: delci se naslanjajo in skladajo eden na drugega.

češ da moj bo sestav zapletel nas v zanke brezbožne,  
speljal na grešno nas pot,

kakor pravi pesnik.<sup>90</sup> In to zlasti zato, ker so med teologi tudi takšni, ki so mor-  
da v drugih stvareh precej previdni in natančni, a kljub temu priznavajo, da bi  
Bog, če bi bil to hotel, lahko svet ustvaril od vekomaj.<sup>91</sup> In vendar se zdi enako  
nesmiselno pripisovati svetu neskončno trajanje kot pripisovati mu neskončno  
velikost.

VI. *Zakaj gre za enega izmed poglavitnih in po moji presoji tudi najbolj gotovih  
temeljev moje fizike ...*

Dovolj dobro razumem, da je med vsemi najbolj nujen temelj vaše fizike to, da  
je materija vsaj nedoločeno razsežna in da ni nobene praznine, in vsekakor ne  
dvomim, da je tudi resničen. Nisem pa popolnoma prepričan, da ste ubrali pra-  
vilno pot dokazovanja, saj je temeljni princip tega dokazovanja to, da je vse raz-  
sežno neko realno in telesno bitje, s čemer se, priznam, ne strinjam popolnoma,  
iz razlogov, ki sem jih navedel zgoraj. Še več: naj vam iskreno priznam, da mi je  
na misel prišlo, da če ne gol prostor, kolikor to zahteva vaš dokaz, ne Bog nima-  
ta nikakršne razsežnosti, potem vaši filozofiji ni potrebna niti nedoločeno <raz-  
sežna> materija: zadostovalo bi že določeno in končno število stadijev. Stranice  
tega končnega sveta se ne bodo imele kam umakniti in vrtinci na sredini se ne  
bodo mogli razklati, saj bi se tako razširil vmesni prostor in bi nebitje zavzelo  
nove dimenzije. Vendar me naravni vzgib žene drugam, namreč v to, da verjamem,  
da božja rodovitnost, ki ni nikjer nedejavna, povsod in na vsakem mestu  
proizvedla materijo, brez slehernih, še tako ozkih intervalov.

In ker te stvari priznavam tako zlahka, se vaša filozofija v mojih očeh ne bo zru-  
šila zaradi hibe prej omenjenega temelja. Povsem jasno mi je, da se resničnost  
vaše fizike ne razgalja odkrito in razvidno v tem ali onem členu, ampak sije iz  
tesne povezanosti vseh členov, kakor sami nadvse pravilno opozarjate v 4. delu,

<sup>90</sup> Lukrecij, *De rerum natura (O naravi sveta)*, 1. knj., verza 81–82, 5. More navaja nekoliko spremenjen tekst: *impia nos rationis inire elementa, viamque indogredi sceleris*; Lukrecij ima namesto *nos* (»nas«) zaimek *te* (»tebe«).

<sup>91</sup> Gre za tako imenovano *aeternitas a parte ante*, tj. za preteklo večnost. V krščanski metafizi-  
ki je takšna večnost pridržana le za Boga, ki je na neki točki ustvaril tudi svet. V srednjem  
veku so nekateri t. i. »latinski averoisti« na nivoju eksegeze vztrajali pri Aristotelovem sta-  
lišču, da je svet neustvarjen in večn.

205. člen.<sup>92</sup> Za človeka, ki celotno obličje vaše filozofije uzre v enem trenutku, je to tako izdelano in tako skladno s seboj in s pojavi stvari, da si upravičeno predstavlja, da je v tem zglajenem ogledalu zagledal odblesk same stvariteljice narave.

## K odgovorom glede zadnje težave

I. *Toda nobenemu predsodku se nismo vsi privadili bolj itd.*

Popolnoma prepričan sem, da to velja vsaj zame; čutim namreč, da se iz zank tega predsodka ne morem nikakor izviti.

II. *Trdim namreč, da lahko zlahka razložim, kako vse to izvira zgolj iz oblikovanosti udov.*

Kako veselo in prijetno nalogo ste si zadali! Če jo izpolnite – in verjamem, da jo boste, kolikor je tega zmožen človeški duh, izpolnili v petem ali šestem delu *Fizike*, ki ste ju, kot slišim, skoraj že dokončali in izgotovili, in ju goreče pričakujem in za katera vas na kolenih prosim, da ugledata luč takoj, ko bo to mogoče, tako da bomo, bolje rečeno, v njima najvišjo luč narave ugledali mi; a naj se vrnem k temi – če jo, pravim, izpolnite, vam priznam, da ste dokazali, da nihče ne more dokazati, da je v brezumnih živalih duša. Medtem pa naj velja, kakor ste namignili tudi sami, da doslej niste dokazali, niti nikakor ni mogoče dokazati, da v živalih ni duše.

III. *Razen tegale, da je, ker imajo oči, ušesa itd.*

Po moji presoji je najmočnejši argument to, kako pretanjeno pazijo nase in kako pazljive so, kar bi vam lahko, če bi imel čas, dokazal opirajoč se na anekdote, ki so enako resnične, kot so osupljive. Vendar verjamem, da ste tudi sami kdaj naleteli na podobne pripovedi: le da mojih ni mogoče najti v nobeni knjigi.<sup>93</sup>

132

<sup>92</sup> *Principi filozofije*, 4. del, 205. člen (AT VIII-1:327–28).

<sup>93</sup> Vir teh anekdot, na katere bi lahko naletel tudi Descartes, je verjetno spet Plutarh, gl. opombo 40. Podobne anekdote najdemo tudi pri stoikih, npr. v Senekovem 121. pismu, gl. Lucij Anej Seneka, *Pisma prijatelju Luciliju*, prev. Fran Bradač (Ljubljana: Modrijan, 2004), 20. knj., str. 546–51. Vendar je pri stoikih ta »previdnost« dokaz gona in prve prisvojitve (gr. *hormé* in *oikeíosis*) in ne razuma. Ker pa More trdi, da svojih anekdot ni našel v knjigah, je verjetno, da je živali opazoval tudi sam: vsekakor je videti, da je bila njegova »mekoba in nežnost« do živali iskrena.



*IV. Da je manj verjetno, da so vsi črvi, komarji, gosenice itd.*

Razen če si morda predstavljamo, da so te duše ali življenja sveta, kot jih imenuje Ficino,<sup>94</sup> kot pesek ali prah in da domala neskončna množica duš iz te shrambe vselej pada v pripravljeno materijo sledeč nekemu usodnemu gonu. Vendar priznam, da je to laže reči kot dokazati.

*V. Da bi z glasom ali s kretnjo sporočila kaj, kar bi nakazovalo le mišljenje itd.*

Mar psi ne izražajo strinjanja z repi, kot mi z glavami? Mar se ne zgodi pogosto, da pri mizi na kratko zalajajo in tako prosjačijo za hrano? Še več: se mar ne zgodi kdaj, da se pes s šapo dotakne gospodarjevega komolca, kakor spoštljivo le more, in ga tako s tem nežnim znakom opomni, da je gospodar pozabil nanj?

*VI. Naj so še tako neumni ali duhovno omejeni, itd., ne uporablja pa je nobena žival itd.*

Niti je<sup>95</sup> ne uporabljajo dojenči, vsaj v obdobju prvih nekaj mesecev, čeprav jokajo, se smeji, jezijo itd. Pa vendar, si mislim, ne zanikate, da so otroci oduševljeni in imajo mislečo dušo.

To so odgovori, imenitni gospod, ki se mi jih je zdelo primerno dati vašim odličnim odgovorom. Nikakor pa ne morem predvideti, ali vam bodo enako dragi kot moji nedavni ugovori.

Zaradi vaše prijaznosti, ki ste jo izkazali do njih, pa tudi zaradi dolgotrajnejšega spoznavanja z vašimi spisi, sem postal pogumnejši, zato se bojim, da vam bo moje pisanje preobsežno in odvečno.

Skoraj sem pozabil na svoj prvotni načrt: ta pa ni bil izmenjevati si z vami neskončne odgovore; vse prej sem si želel, ko sem ravno dobil priložnost za to, tiho poslušati sodbe tako imenitnega moža o filozofskih temah, ki se pojavijo, in predvsem imeti vas samega za interpreta v primerih, ko med branjem vaših knjig naletim na kakšno težavo. Če mi blagovolite nakloniti to uslugo, vam bom zavezan v največji meri.

<sup>94</sup> Gl. Marsilio Ficino, *Teologia platonica*, 4. knj., 1. pogl.

<sup>95</sup> Tj. govornice.

In ker ste me tako ustrežljivo pripustili k svoji izjemni veščini in znanju, zdaj čutim enako željo, da ju v nekaj kratkih točkah preizkusim.<sup>96</sup>

Moje prvo vprašanje je, ali bi mogel Bog določiti oz. ali bi se lahko zgodilo na kak drug način, da bi bil svet končen, tj., da bi bil zamejen na neko določeno število milj. To, da skoraj vsi menijo, da ni mogoče, da bi bil svet neskončen, se ne zdi slab argument za to, da je lahko končen.

Moje drugo vprašanje je naslednje: če bi kdo sedel na robu tega sveta, ali bi lahko svoj meč potisnil čez stranice sveta vse do ročaja, tako da bi skoraj ves meč gledal čez zidove sveta? Po eni strani se zdi, da tega ne bi bilo težko storiti, saj zunaj sveta ni nič, kar bi se upiralo; ker pa zunaj sveta ni nič razsežnega, kar bi lahko [meč] sprejelo, se to s tega vidika zdi nemogoče.

Moje tretje vprašanje se nanaša na 29. člen 2. dela:<sup>97</sup> če se telo AB prenese stran od telesa CD, zakaj je tako očitno, da je ta prenos vzajemen? Predpostavimo, da je CD stolp, AB pa zahodnik, ki piha mimo stranic stolpa. Stolp CD pa miruje, ali se vsaj ne oddaljuje od vetra AB. Če se oddaljuje, ali kot pravite vi, če ga prenaša neko gibanje, se giblje proti zahodu. Vendar ga ne žene proti zahodu, saj se tako Zemlja kot veter ženeta proti vzhodu. Glede na veter se torej zdi, da miruje, saj od njega ne prejema nobenega gibanja. In vendar pravite, da sta prenos (in ta prenos je gibanje) tega stolpa in prenos vetra vzajemna. Glede na ta isti veter bi se torej stolp in gibal in miroval, kar je zelo blizu protislovja. Če jaz sam sedim, kdo drug pa se peš od mene oddalji, na primer za tisoč korakov, bo ves rdeč iz izmučen, mene pa, ki sedim, se ne bo polotila ne rdečica ne utrujenost: to jasno kaže, da se je gibal le on, jaz pa sem v tem času miroval. Sam zavzamem le pojmoven odnos do njegovega gibanja glede na spremenjeno razdaljo, ne pa nobenega realnega in fizičnega gibanja.

134

Četrtrič, glede 149. člena 3. dela:<sup>98</sup> *In tako bo dosegla, da se Zemlja vrti okoli svoje osi itd.* Kako bo Luna dosegla, da Zemlja svojo obrat opravi v enem dnevu, ko pa

<sup>96</sup> More očitno hoče reči, da je doslej v svojem pisanju podajal le »eksegetična« vprašanja, ki zadevajo črko Descartesove filozofije. V naslednjih točkah pa ponuja nekaj sistemskih vprašanj, s katerimi se loteva srčike Descartesove filozofije.

<sup>97</sup> *Principi filozofije*, 2. del, 29. člen, 85, 87 (AT VIII-1:55–56).

<sup>98</sup> *Principi filozofije*, 3. del, 149. člen (AT VIII-1:197–98).

sama za svoja obhode potrebuje skoraj trideset dni? To, kar piše v 151. členu,<sup>99</sup> po mojem tega vprašanja ne zadeva.

Petič, kako so se ti zviti delci, ki jih vi imenujete žlebičasti, mogli tako zviti, ne da bi se pri tem razcepili na neskončno mnoge drobce in atome? Kakšno gibkost in trpežnost si lahko predstavljamo v tisti prvi materiji, ki je v vsakem svojem delu podobna sebi in homogena? Kaj je razlog, da so bili ti delci najprej mehki in so se nato strdili?<sup>100</sup>

Šestič, glede 189. člena 4. dela:<sup>101</sup> *dušo ali duha, ki je notranje*<sup>102</sup> *povezan z možgani*. Nadvse rad bi na tem mestu slišal vaše mnenje o združitvi duše s telesom: se združi z vsem telesom ali le z možgani, ali pa je morda sklopljen le v češeriko, kakor v nekakšno majhno ječo?<sup>103</sup> Potem ko sem se o tem poučil pri vas, priznavam, da je češerika sedež skupnega čuta,<sup>104</sup> ἀκρόπολις<sup>105</sup> duše. Vendar pa sem v dvomih, ali morda duša ne navdaja celotnega telesa.<sup>106</sup> Dalje vas sprašujem,

<sup>99</sup> *Principi filozofije*, 3. del, 151. člen (AT VIII-1:198).

<sup>100</sup> Tako Anfray, ki izhaja iz tega, da je *mollescebat* v imperfektu, *obduruerunt* pa v perfektu. Angleški prevajalec oboje prevaja perfektivno: »zakaj so se najprej zmečali in nato strdili«. Razlika je pomembna, saj podaja Morovo razumevanje Descartesove prve materije: je bila ta trda, mehka ali onkraj takšnih kategorij? Proti Anfrayjevemu branju govori dejstvo, da je *mollesco* inkohativni glagol in torej pomeni primarno »zmečati se«, »postati mehek«; v njegov prid pa, da je kot on besedilo prevajal že francoski prevajalec iz »pariške« izdaje.

<sup>101</sup> *Principi filozofije*, 4. del, 189. člen (AT VIII-1:315–16).

<sup>102</sup> Lat. *intime*.

<sup>103</sup> Tu morda odzvanja stara platonška besedna igra med gr. besedama *séma* (ječa) in *sóma* (telo), po kateri je telo tako ali drugače ječa za dušo.

<sup>104</sup> Izdaje tiskajo: *sedem sensus communem*, kar dobesedno pomeni skupni sedež čuta; vendar razen Anfrayja, ki prevaja dobesedno, skoraj vsi prevajalci posegajo po prevodu »sedež skupnega čuta«, ki je kontekstualno bolj smiseln.

<sup>105</sup> Tj. citadela.

<sup>106</sup> More sam je razvil več modelov razsežnosti duše. Kasneje, denimo v *Enchiridion metaphysicum* (1671), iznajde ime holenmerizem za nauk, po katerem je neka entiteta v vsakem delcu materije, vendar pri tem ne gre za prisotnost po principu *partes extra partes*, ki zaznamuje mereološko kompleksne razsežne entitete, ampak za princip, po katerem je vse bistvo neke nematerialne entitete v vsakem delcu materije. Takšen je v korespondenci z Descartesom v grobem njegov nauk o božji vseprisotnosti, tu pa namiguje, da je to tudi način, kako se duša povezuje s telesom. Tezo, da je duša razpršena po vsem telesu, je sicer zagovarjal tudi Gassendi v *Petih ugovorih*, vendar tam ne gre za holenmerizem v strogem smislu, opisanem zgoraj. Kot nasprotje te teze More postavlja More nulibilizem, tj. stališče, po katerem duše ali kakšne druge nematerialne entitete ni na *nobenem* mestu materije, tako stališče pa pripíše Descartesu; s čimer se lahko strinjamo, čeprav se je v nekaterih

kako se lahko duša tako tesno združi s telesom, ko pa nima vejastih ali kavljastih delcev. Dalje poizvedujem, ali nastaja v naravi kaj, česar se ne da pojasniti mehanično. Na kakšen način nastane tisti ἀντεξούσιον,<sup>107</sup> ki se ga zavedamo v sebi? Kakšna je narava oblasti, ki jo ima naša duša nad življenjskimi hlapi, kako jih lahko odpošilja v ta ali oni del telesa? Kako si duhovi čarovnic, ki jih imenujemo domači,<sup>108</sup> lahko materijo tako pripravno prilagodijo in jo oblikujejo tako, da se tem prekletim starkam pokažejo v vidni in otipljivi obliki? Da se to dogaja, mi niso priznale le stare vešče, ampak tudi številne mlade čaravnice, popolnoma prostovoljno in ne da bi jih v to kako prisilil.<sup>109</sup>

Dalje, mar ne izkušamo v svojih dušah na nek način tega tudi mi sami, saj lahko po lastni volji ženemo in ustavljamo, pošiljamo in priklicujemo svoje življenjske duhove? Sprašujem torej, ali bi bilo res nevredno filozofa, da bi priznal v veseljstvu stvari neko sicer netelesno substanco, ki pa bi mogla vse ali vsaj večino telesnih afekcij, kot so gibanje, oblika, lega delcev itd., vtisniti v neko telo, tako kakor to medsebojno počnejo telesa sama; in ki bi mogla – ker to za gibanje in mirovanje skoraj gotovo drži – dodati to, kar izhaja iz gibanja, na primer deljenje, spajanje, razprševanje in oblikovanje delcev; nato pa razporediti oblikovane delce, razporejene vrteti ali gibati na poljuben način, vrteče pa umiriti in vse, kar je še podobnega, in kar je nujno, da nastanejo svetloba, barve in ostali predmeti čutov, sledeč vaši odlični filozofiji.

Ker dalje nič, najsi je telesno ali netelesno, ne more delovati na kaj drugega razen z uporabo svojega bistva, je nadalje sklepati, da mora bistvo tistega, kar na prej omenjene načine deluje na materijo, najsi gre za angela, demona, dušo ali Boga, tako rekoč zajahati tiste delce materije, na katere deluje, ali kakšne druge,

---

formulacijah tudi Descartes včasih približal holenmerizmu. V svoji zreli filozofiji More sicer zavrne holenmerizem in trdi, da sta tako telo kot duh razsežni substanci, le da je telo nepredirna in razdeljiva (angl. *discerpible*; Morov neologizem) substanca, duh pa predirna in nerazdeljiva substanca.

<sup>107</sup> Stoiški izraz na svobodno voljo; lahko bi ga prevedli kot samodoločanje.

<sup>108</sup> V evropski mitologiji, ki je bila zelo razširjena tudi na Otokih, so domači duhovi oz. angl. *familiar spirits* ali le *familiars* po verovanju bitja magičnih moči, ki naj bi pomagala čarovnicam.

<sup>109</sup> V literaturi o tem bizarnem odlomku ni napisanega veliko. Res je, da je More povsod po svojem opusu precej pisal o čarovništvu, duhovih itd., obenem pa je bil čas pisanja teh pisem obdobje vrha preganjanja čarovnic. Kdo so mlade čaravnice, s katerimi je imel očitno opravka More, na žalost ni jasno.

ki na one delujejo s prenosom gibanja, še več, da je včasih [to bistvo] prisotno v vsej materiji, ki jo upravlja in modificira, kot je očitno pri duhovih,<sup>110</sup> bodisi dobrih ali zlih, ki so se razkrili človeškim očem: kako drugače bi mogli ukrotiti materijo in jo zamejiti v to ali ono obliko?

In končno, ker ima netelesna substanca tako osupljivo zmožnost, da lahko z golo uporabo same sebe, brez jermenov ali kavljjev, brez zank ali zagozd, stiska, razgrinja, deli, izteza in hkrati zadržuje materijo, se mar ne zdi verjetno, da se lahko sesede sama vase, saj je nikakor ne ovira nepredirnost, in se nato spet razširi in kar je še takšnega?

Prosim vas, učeni mož, da, kolikor vam dopušča čas, blagovolite objasniti te stvari, saj vem, da ste preiskovali tako notranje kot zunanje misterije narave in jih boste zato lahko zlahka razjasnili.

Sedmič, o eteričnih kroglicah sprašujem tole: ko bi bil Bog ustanovil svet od vekomaj, mar se ne bi ti delci zaradi medsebojnih trkov in obrabe že davna leta nazaj razdrobili in razlomili v nedoločno drobcene delce, in tako že davno privzeli podobo prvega elementa, tako da bi celotni svet že pred stoletji razplamtel v en sam ogromen plamen?<sup>111</sup>

Osmič, glede tekočih,<sup>112</sup> dolgih, gladkih in gibkih delcev, sprašujem, ali imajo pore? To se mi ne zdi niti malo verjetno, saj so enostavna telesa, in sicer prvi delci, ki niso sestavljeni iz nobenih drugih delcev, ampak so drobci, ki jih je izločila prva materija v celoti in so zato povsem homogeni. Zato dvomim, da bi se lahko ukrivili, ne da bi se njihove dimenzije medsebojno predirale. Predpostavimo denimo, da bi se kdaj ukrivili v nekaj podobnega prstanu: v tem primeru bi bila vbočena površina manjša kakor izbočena itd. Gotovo razumete, v čem je težava, zato ni razloga, da bi se pri tem zadrževal še dlje.

<sup>110</sup> La. *Geniis*.

<sup>111</sup> V antični kozmologiji so takšno mnenje zagovarjali stoiki, ki so govorili o cikličnem kozmičnem požaru. More tu najbrž namiguje na to teorijo, čeprav zanjo podaja kartezijske razloge: če bi delci postali nedoločno majhni, bi vsi postali delci, ki pri Descartesu tvorijo ogenj.

<sup>112</sup> Lat. *aqueis*. Db. vodnih.

A tudi če bi prisiljeno vztrajali, da imajo pore – in nikakor ne mislim, da počnete kaj takšnega –, to ne bi rešilo težave. V tem primeru bi se namreč zastavilo vprašanje o robovih ali straneh por: nujno bi se moralo kriviti nekaj, kar nima por.

Vendar ta težava ne zadeva le vaših podolgovatih delcev, ampak tudi vse druge, ki so vejasti, in skoraj vse druge, ki se morajo nujno kriviti, ne da bi se zlomili.

Devetič in zadnjič: ali se materija – pa naj si umišljamo, da je večna, ali pa, da je bila ustvarjena včeraj –, če je prepuščena sama sebi in ne dobi od zunaj nobenega impulza, giblje ali miruje? Dalje, ali je mirovanje privativni ali pozitivni modus telesa? In najsi trdite, da je privativni ali spet pozitivni modus, kako vemo, kateri izmed njiju je? In končno, ali ima lahko neka stvar po naravni poti in po sebi neko takšno afekcijo, da je je lahko tudi oropana ali jo pridobi od kod drugod?<sup>113</sup>

Vse doslej sem se igral, ali, bolje rečeno, se mučil, s splošnimi temelji vaše odlične *Fizike*; če bo vaša pripravljenost in prijaznost to spodbujala ali vsaj dovolila, pa se bom premaknil naprej k bolj specifičnim vprašanjem. Mislim, da boste imeli za to potrpljenje, če sem – navsezadnje gre za prve principe – vse preiskal nadvse pazljivo in tako rekoč tipal pot pred seboj ter vse natanko pretipal in se prebijal dalje z želvjim korakom. Vidim namreč, da je človeški duh napravljen tako, da v naravi veliko lažje opazi posledice kakor prve resnice. Naše stanje se ne razlikuje veliko od tistega Arhimedovega stavka: Δὸς ποῦ στῶ, καὶ κινήσω τὴν γῆν.<sup>114</sup> Veliko bolj utrudljivo je ugotoviti, kam najprej stopiti, kakor nato nadaljevati, ko to mesto enkrat najdemo.

Kar pa se tiče tistih občudovanja vrednih struktur, ki ste jih zgradili na svojih splošnih principih, so se sicer na prvi pogled zdele tako vzvišene in tako oddaljene od našega pogleda, da se je vse zdelo zagrnjeno v oblake in temo, vendar je <svetloba> dneva zmanjšala težavnosti in postopoma so se te nejasnosti raz-

<sup>113</sup> Vprašanje ni trivialno in bi ga morda klasično metafizično govorico lahko prevedli tudi: ali lahko substanca poraja akcidence? Zanimivo je, da se More vprašanju kasneje v korespondenci odpove. Descartes je s svojo teorijo modusov substance želel odgovoriti ravno na takšno vprašanje: s tem, ko je tradicionalne akcidence zamenjal z modusi, tj. načini biti substance, je skušal pokazati, kako so lastnosti substance, na primer barva nekega telesa, mehansko in imanentno odvisni od nje in niso le njen zunanji privesek.

<sup>114</sup> Tj. »Daj mi mesto, kamor naj se postavim, in premaknil bom Zemljo.«

blinile, tako da sedaj, v primerjavi s tem, kar je bilo prej, le še redke ostajajo na spregled.

To sem vam nujno želel sporočiti, da ne boste pričakovali, da vam bom povzročal večne preglavice, ampak da bi mi še rajši odgovorili in tale moja poizvedovanja sprejeli z enako vljudnostjo kakor prve ugovore, ki sem jih poslal. Če boste, odlični Descartes, storili to, bom postal

vdani in goreči občudovalec vaše blagohotnosti in modrosti,  
Henry More,  
Cambridge, Christ College, 5. marca 1649

## Četrto pismo: Descartes piše Moru, 15. aprila 1649

René Descartes odgovarja  
nadvse imenitnemu in učenemu  
Henryju Moru

Imenitni gospod, vaše razveseljivo pismo, datirano 5. marca, dobivam v času, ko me zaposluje toliko obveznosti, da sem vam prisiljen bodisi odpisati v naglici še tole uro bodisi preložiti svoj odgovor za nekaj tednov. A prevladal bo tisti del mene, ki mi narekuje naglico: raje vidim, da se zdim manj učen kot manj ustrezljiv.

### K prvim instancam

*Da nekatere lastnosti predhajajo drugim itd.*

Zdi se mi, da je čutna zaznavnost v čutno zaznavnih stvareh kvečjemu zunanje poimenovanje. Poleg tega tudi ni adekvatno stvári; kajti če se nanaša na naše čute, ne pritiče najdrobnejšim delcem materije; če pa se nanaša na druge, imaginarne <čute>, kakršne trdite, da bi mogel ustvariti Bog, bo pritikalo tudi angelom in dušam. Kajti čutni živci, ki bi bili tako pretanjeni, da bi jih lahko gibali še tako drobni delci materije, mi niso nič bolj umljivi kakor neka sposobnost, s pomočjo katere bi lahko naš duh mogel neposredno čutil ali dojemal druge duhove. A čeprav v razsežnosti zlahka zapopademo medsebojni odnos med delci, se zdi, da razsežnost izvrstno dojemam, čeprav niti malo ne mislim na medsebojni odnos med delci. To ste vi dolžni priznati še bolj kakor jaz, saj razsežnost pojmuje tako, kot da pritiče tudi Bogu, čeprav v njem ne dopuščate nobenih delov.

140

*Nihče namreč še ni dokazal, da sta dotakljivost in nepredirnost značilni afekciji razsežne substance*

Če razsežnost pojmuje prek medsebojnega odnosa med delci, se zdi, da ne morete zanikati, da se vsak izmed njenih delcev dotika drugih, ki so v bližini, in da je ta dotakljivost resnična lastnost, ki je stvari notranja, in ne tista <lastnost>, ki dobi takšno poimenovanje zaradi čuta dotika.<sup>115</sup>

<sup>115</sup> Dotakljivost tu Descartes definira kot notranjo lastnost materije, saj se vsak njen delec dotika drugih delcev v svoji bližini; s tem močno skrene od zdravorazumske definicije do-



Poleg tega ni mogoče umeti, da bi en delec razsežne stvari predril drugega, sebi enakega, ne da bi obenem umeli, da se vmesni<sup>116</sup> del njegove razsežnosti odstrani ali izniči. Vendar to, kar je izničeno, ne predira ničesar drugega; in tako se, po moji presoji, dokazuje, da nepredirnost spada k bistvu razsežnosti in ne kakšne druge stvari.

*Trdim, da imamo še eno enako resnično razsežnost.*

Nazadnje se torej o stvari sami le strinjava; ostane le še vprašanje o imenu, namreč ali moramo to drugo razsežnost imenovati enako resnično. Kar zadeva mene, ne umevam ne v Bogu ne v angelih ali našem duhu razsežnosti substance, ampak le moči;<sup>117</sup> in sicer v smislu, da more angel vršiti svojo moč zdaj v večjem, zdaj v manjšem delu telesne substance. Kajti če ne bi bilo nobenega telesa, tudi ne bi umeval nobenega prostora, ki bi mu bila angel ali Bog sorazsežna. Če pa kdo razsežnost, ki je le razsežnost moči, pripisuje substanci, menim, da je to le posledica tistega predsodka, zaradi katerega predpostavlja, da je vsaka substanca, in celo Bog sam, predstavljiva.

## **K drugim instancam**

*Eni delci praznega prostora ne bi posrkali drugih itd.*

Na tem mestu ponavljam: če so posrkani, je torej vmesni del prostora odstranjen in preneha bivati; kar pa preneha bivati, ne predre česa drugega; torej moramo v slehernem prostoru priznati nepredirnost.

*Bi to medsvetje imelo neko svoje trajanje itd.*

Menim, da je med uničenjem prejšnjega sveta in stvarjenjem novega protislovno pojmovati neko vmesno trajanje. Kajti če to trajanje navezujemo na zaporedje božjih misli ali kaj podobnega, bo to zmota uma, ne pa resnično dojetje kakšne stvari.

---

takljivosti, po kateri ta lastnost označuje zmožnost biti dotaknjen (v tem smislu bi šlo za zunanjo lastnost).

<sup>116</sup> Lat. *dimidiam* dobesedno pomeni »vmesni« ali »srednji del«; verjetno je pod tem izrazom treba razumeti »presečni del«, tj. del, ki si ga bi morala delca deliti, a to po Descartesu ni mogoče.

<sup>117</sup> Lat. *potentiae*.

Na to, kar dodajate v nadaljevanju, pa sem že odgovoril, ko sem pripomnil, da je razsežnost, ki se pripisuje netelesnim stvarem, le razsežnost moči, ne pa substance. In ker je ta moč le modus v stvari, nad katero se izvaja, zato tedaj, ko je odstranjena razsežnost, s katero soobstaja, ne more biti umeta kot razsežna.

### **K predzadnjim instancam**

*Da je Bog pozitivno neskončen, tj. da obstaja povsod itd.*

Ne priznavam tega »povsod«. Zdi se namreč, da neskončnost Boga postavljate v to, da obstaja povsod, temu pa ne pritrjujem: menim namreč, da je Bog povsod z ozirom na svojo moč; z ozirom na svoje bistvo pa nima popolnoma nobenega odnosa do mesta. Ker pa se v Bogu moč in bistvo ne razlikujeta, menim, da je v takšnih stvareh bolje kot o Bogu razmišljati o našem duhu ali o angelih, ki so bolj adekvatni našemu dožemanju.

Za vse težave, ki sledijo, se mi zdi, da izhajajo iz tistega predsodka, sledeč kateremu smo se preveč navadili prav vse substance – celo tiste, za katere zanikamo, da bi bile telesa – predstavljati si kot razsežne, in zaradi katerega o bistvih razuma filozofiramo nezmerno, tako da nebitju pripisujemo lastnosti bitja ali stvari. Vendar moramo strogo upoštevati, da nebitje sploh ne more imeti resničnih atributov ter da v odnosu do njega ne moremo na noben način umevati dela in celote, subjekta, predikata itd. To je tisto, kar utemeljuje vaš odlični sklep, da se duh tedaj, kadar motri logiška bitja, igra z lastnimi sencami.

*Zadostovalo bi že določeno in končno število stadijev itd.*

Vendar se mojemu pojmovanju upira, da bi svetu pripisal neko mejo, in glede tega, kaj moram zatrditi in zanikati, nimam drugega merila kakor lastno dožemanje. Zato torej pravim, da je svet neomejen ali nedoločen,<sup>118</sup> ker v njem ne prepoznam nobenih meja; vendar si ga ne bi drznil imenovati neskončnega, saj dojemam, da je Bog večji od sveta: ne z ozirom na razsežnost, ki je – kot sem pogosto dejal – v strogem smislu v Bogu sploh ne umevam, ampak z ozirom na popolnost.

<sup>118</sup> Lat. *indeterminatum et indefinitum*.

## K zadnjim instancam

*Če jo izpolnite itd.*

Nisem prepričan, da bo nadaljevanje moje *Filozofije* kdaj ugledalo luč, saj je odvisno od mnogih eksperimentov, za katere ne vem, ali jih bom kdaj imel možnost izvesti. Zato pa upam, da bom to poletje izdal kratko razpravo o afektih,<sup>119</sup> ki bo razjasnila moje prepričanje, da v nas samih vsa gibanja udov, ki spremljajo naše afekte, ne izhajajo iz duše, ampak izključno iz zgradbe telesa.

Pri tem pa, da *psi izražajo strinjanje z repi* itd., gre le za gibanja, ki spremljajo afekte, in menim, da jih velja natančno ločiti od govornice, ki edina dokazuje, da je v telesu skrito mišljenje.

*Niti je ne uporabljajo dojenči itd.*

Pri dojenčih in živalih ne gre za isto stvar: če ne bi videl, da imajo dojenči isto naravo kakor odrasli, ne bi sodil, da so obdarjeni z duhom; živali pa nikdar ne odrasejo do točke, ko bi lahko v njih zapazili gotova znamenja mišljenja.

## K vprašanjem

*K prvemu vprašanju.* Da bi bil svet končen ali omejen, se upira mojemu pojmovanju, oziroma, kar je isto, menim, da to implicira protislovje. Zakaj naj si predstavljamo katerokoli že mejo sveta, onkraj nje ne morem ne pojmovati prostora; ta prostor pa je za mene resnično telo. Požvižgam se na to, da ga nekateri imenujejo <predstavljivega ali> imaginarnega<sup>120</sup> in tako trdijo, da je svet končen, saj vem, iz katerih predsodkov izvira ta zmota.

*K drugemu vprašanju.* Ko si predstavljate, da zarinete meč čez meje sveta, s tem pokažete, da tudi sami ne pojmuje končnega sveta; zakaj vsako mesto, do ka-

143

<sup>119</sup> Gre za razpravo, ki je danes poznana pod imenom *Strasti duše*, ki jo Descartes res izda še istega leta (1649).

<sup>120</sup> Lat. *spatium imaginarium*. V srednje- in novoveškem aristotelizmu je to oznaka prostora, ki se razteza onkraj ustvarjenega kozmosa. Čeprav je za krščansko metafiziko svet v osnovi končen, pa bi Bog mogel ustvariti večji kozmos ali druge svetove: »imaginarni« ali »predstavljivi« prostor, kjer bi to lahko naredil, pa ima v teh debatah različno ontološko naravo: za nekatere je le bitje razuma (Suárez), za nekatere čista negacija (Fonseca); spet tretji mu pridajajo več ontološke dignitete (Coimbrčani).

terega sega meč, v resnici pojmuje kot del sveta, čeprav imenujete praznina tisto, kar pojmuje.

*K tretjemu vprašanju.* Vzajemne sile, ki je vpletena v obojestranski ločitvi dveh teles, vam ne morem pojasniti bolje, kot da vam pred oči postavim neko ladjico, ki se je zagostila v blato vzdolž rečne brežine, in dva človeka, od katerih eden stoji na bregu in z rokami poriva ladjico, da bi jo tako odmaknil od kopnega, drugi pa stoji na ladji in na povsem enak način z rokami poriva ob breg, da bi to isto ladjico tako odmaknil od kopnega. Če sta sili teh dveh ljudi enaki, potem prizadevanje<sup>121</sup> tistega, ki stoji na kopnem in je torej združen s kopnim, h gibanju ladje ne prispeva nič manj kakor prizadevanje drugega človeka, ki se prenaša z ladjo. Iz tega očitno izhaja, da dejanje, zaradi katerega se ladja odmakne od kopnega, na samem kopnem ni nič manjše kakor na ladji. Tudi primer človeka, ki se odmika od vas, ki sedite, ne predstavlja nobene težave; kajti ko tu govorim o prenosu, s tem razumem le prenos, ki se zgodi ob ločitvi dveh teles, ki se neposredno dotikata.

*K četrtem vprašanju.* Gibanje Lune determinira nebesno materijo in posledično tudi Zemljo, ki je vsebovana v njej, tako da se obrača v eno smer namesto v drugo, namreč tako, z ozirom na tam priloženo skico, da se obrača od A proti B namesto proti D, ne daje pa ji Luna hitrosti gibanja; in ker je ta hitrost odvisna od nebesne materije in ker je njena hitrost bolj ali manj enaka glede na Zemljo kot glede na Luno, bi morala Zemlja krožiti dvakrat hitreje, kakor kroži, da bi lahko približno šestdesetkrat izpolnila svoj krog v istem času, v katerem Luna izpolni svojega, ki je šestdesetkrat večji, če je <tj. Zemlje> ne bi ovirala njena velikost (kakor je rečeno 151. členu 3. dela).<sup>122</sup>

<sup>121</sup> Lat. *conatus*.

<sup>122</sup> *Principi filozofije*, 3. del, 151. člen (AT VIII-1:198). Descartes v tem členu pojasnjuje, kako je mogoče, da Zemlja naredi dnevni obrat okoli lastne osi 30-krat (tj. približno v enem mesecu), medtem ko Luna v tem času preide celoten obod kroga ABCD samo enkrat. Obod kroga ABCD je šestdesetkrat večji od poti Zemlje, kar pomeni, da se Luna giblje z dvojno hitrostjo od tiste, s katero se giblje Zemlja. Glede na to, da obe giblje ista nebesna materija, in glede na to, da se nebesna materija blizu Zemlje ne giblje nič manj hitro kot v bližini Lune, se zdi, da je vzrok večje hitrosti Lune, njena majhnost v primerjavi z Zemljo. Skratka: nebesna materija giblje Luno hitreje kot Zemlje, ker je Luna mnogo manjša od nje. Zemljo pri doseganju iste hitrosti ovira njena velikost.

*K petemu vprašanju.* V najmanjših delcih ne predpostavljam nobene druge gibkosti in trpežnosti kakor te, ki je v čutno zaznavnih in velikih [delcih], torej te, ki je odvisna od gibanja in mirovanja delcev. A treba je vzeti v obzir, da so ti žlebičasti delci oblikovani iz najfinejše materije, ki je razdeljena v nepreštevne oziroma po številu nedoločene drobce, ki se združijo skupaj, da bi jih [tj. žlebičaste delce] oblikovali, tako da v vsakem žlebičastem delcu pojmem več različnih drobcev, kakor jih večina ljudi pojmuje v drugih, precej večjih telesih.

*K šestemu vprašanju.* Večino vprašanj, ki jih tu načenjate, sem si prizadeval razložiti v razpravi o afektih. Naj dodam le, da nisem doslej naletel še na nič, kar zadeva naravo materialnih stvari, česar ne bi mogel z največjo lahkoto pojasniti na mehanični način.<sup>123</sup> In kakor za filozofa ni nespodobno meniti, da Bog lahko premika telo, čeprav ne meni, da je Bog telesen, tako zanj tudi ni nesposobno soditi nekaj podobnega o drugih netelesnih substancah. In čeprav trdim, da noben način delovanja Bogu in ustvarjenim stvarem ne pripada enoznačno, vendarle priznavam, da v svojem duhu ne najdem nobene druge ideje, ki bi reprezentirala način, kako more Bog ali angel premakniti telo, kakor tiste, ki mi kaže način, kako se zavedam, da morem prek svojega mišljenja gibati svoje telo.

Niti se ne more moj duh zdaj razširiti, zdaj skrčiti v razmerju do mesta z ozirom na svojo substanco, ampak le z ozirom na svojo moč, ki jo more rabiti za večja ali manjša telesa.

*K sedmemu vprašanju.* Če bi bil svet od vekomaj, se tale Zemlja brez dvoma ne bi ohranila od vekomaj, ampak bi bile kje druge nastale druge, niti se ne bi vsa materija spremenila v prvi element. Kajti ravno tako, kot se nekateri njeni delci razdrobijo na enem mestu, tako se na drugem mestu drugi delci združijo, in v vsem vesoljstvu stvari ni v nekem trenutku nič več gibanja ali <gibalne> dejavnosti kot v drugem.

*K osmemu vprašanju.* To, da imajo delci vode in vsi drugi delci, ki so na Zemlji, pore, razvidno sledi iz mojega opisa nastanka Zemlje, tj. iz opisa spojitve delcev materije prvega elementa. Ker namreč ta prvi element sestoji le iz nedoločeno

<sup>123</sup> Tako upravičeno prevaja večina; alternativni prevod bi bil: »nič, česar mehanske narave ne bi mogel dognati z največjo lahkoto«.

deljivih delcev, od tod sledi, da je treba pojmovati pore vse do zadnje možne delitve v vseh telesih, ki so sestavljene iz njega <prvega elementa>.<sup>124</sup>

*K devetemu vprašanju.* S tem, kar sem malo prej povedal o dveh ljudeh, od katerih se eden giblje skupaj z ladjo, drugi pa nepremičen stoji na bregu, sem zado-  
stno prikazal, da po mojem prepričanju ni v gibanju enega ni nič bolj pozitivne-  
ga kakor v mirovanju drugega.

Ne dojamem zares, kaj pomenijo tele vaše besede: *ali ima lahko neka stvar po naravni poti in po sebi stvar neko takšno afekcijo, da je je lahko tudi oropana ali jo pridobi od kod drugod?*

Sicer pa si želim, da ste utrjeni v veri, da mi bo vselej najdražje prejeti vaša vpra-  
šanja ali ugovore na moje spise, in da vam bom po svojih močeh odgovoril

vaš vdani

René Descartes

Egmond, 15. aprila, 1649

---

<sup>124</sup> Ni povsem jasno, kaj naj bi pri Descartesu pomenila »zadnja možna delitev«, saj je načeloma zagovarjal tezo, da so delci »nedoločeno« deljivi, tj. deljivi v neskončnost. Najbrž je mišljeno: do zadnje možne delitve, ki si jo lahko sploh predstavljamo.

## Peto pismo: More piše Descartesu, 23. julija 1649

Imenitnemu gospodu in prvemu med filozofi,  
Renéju Descartesu  
Henry More

Komaj sem se zadrževal, imenitni gospod, da vam ne bi odpisal v trenutku, ko sem dobil vaše pismo, čeprav to ne bi bilo vljudno, saj sem iz pisma samega dobro razumel, da je kazalo, da vas bodo v naslednjih tednih močno zaposlovali opravki. Nazadnje pa se je tudi meni v tistem obdobju zaradi smrti očeta nabralo preveč stvari, ki so mojo pozornost usmerjale drugam in tako preprečevale, da bi lahko dovolj udobno dokončal to, kar sem si najbolj želel. Zdaj pa, ko se mi je nasmehnilo nekaj miru in sem se lahko vrnil k vam in vašim spisom, vam le odgovarjam ter se iz srca zahvaljujem, da ste mi tako darežljivo in prijazno naklonili polno pravico, da sem o vaših spisih zastavil vsako vprašanje in ugovor, ki mi je padel na pamet.

Sicer pa ne bi rad vzbujal vtisa, da zlorabljam vašo izjemno vljudnost z razvlečnim pregovarjanjem (doslej sva se namreč gibala na področjih filozofije, ki nudijo več priložnosti za besedne bitke in spolzke subtilnosti, namreč pri fiziki, metafiziki in logiki), zato hitim k temam, ki omogočajo bolj gotovo in trdno sodbo.

Nekaj pripomb pa bom natresel mimogrede, in sicer najprej glede odgovorov k prvim instancam. Kar zadeva angele in <od materije> ločene duše, naj rečem tako: če svoja bistva medsebojno zapopadajo neposredno, temu ni mogoče reči čut v strogem smislu, če si umišljate, da so popolnoma netelesni. Sam pa raje sledim platonistom, cerkvenim očetom in domala vsem drugim, ki vsi priznavajo, da so duše in vsi duhovi,<sup>125</sup> tako dobri kot slabi, vsekakor telesni, in da imajo posledično čut v strogem smislu, tj. takšnega, ki nastane s posredovanjem telesa, ki si ga nadenejo.<sup>126</sup> In res, ker od vašega genija pričakujem le velikih

<sup>125</sup> Lat. *genios*. Tu so mišljeni duhovi v bolj ljudskem ali vsaj religioznem smislu, ne pa duh v smislu sopomenke za dušo ali človekovo razumsko zmožnost.

<sup>126</sup> Krščanska platoniska tradicija je v resnici izhajala iz takšne interpretacije Biblije, ki jo je bilo mogoče uskladiti s poganskim platonizmom, po katerem imajo angeli ali angelom podobna bitja nekakšno telesno podporo ali nosilec (*vehiculum*). Drugo smer je zagovarjal Psevdodionizij Areopagit ter sholastika, npr. Tomaž Akvinski, ki je gradila na njegovi angelologiji, po kateri so angeli popolnoma umska bitja. Po Moru duša ali duh zahteva neke

stvari, bi vam bil nadvse hvaležen, če bi mi strnjeno razgrnili svoje domneve na to temo, za katere sem vsled vaše bistrumnosti in ostrumnosti prepričan, da bodo naravnost genialne. Nekateri ljudje se hvalisajo s tem, da ne priznavajo nobene <od materije> ločene substance, kakor jim pravijo, kot so demoni, angeli in duše, ki preživijo smrt, in si pri tem tako gromko ploskajo, kot da bi bili opravili kakšno veliko delo in s tem postali daleč modrejši od vseh drugih smrtnikov – tega sam nikakor ne cenim. Zakaj kakor sem večkrat opazil, so ti ljudje v večini primerov bodisi bikovske krvi in nepoboljšljivi melanholiki bodisi prav zverinsko vdani čutom in poželenju,<sup>127</sup> in bi bili nazadnje ateisti, če bi jim to dopuščala njihova religija, na katero edino se vraževerno opirajo v priznanju, da biva Bog.<sup>128</sup> Sam pa se ne sramujem javno izpovedati, da bi, tudi ko bi izginila vsakršna verska oblast, prostovoljno priznaval, da bivajo tako duhovi kot Bog, pa tudi, da ne morem priznavati nobenega drugega Boga razen tega, katerega obstoja bi si želeli vsi najboljši in najmodrejši ljudje, ko bi ne bival. Zato sem tudi vselej sumil, da je ateizem triumf najbolj zavržne pokvarjenosti in največje neumnosti in da so ateisti, kadar se hvalisajo, kakor če bi najneumnejši ljudje navdušeno vzklikali in si čestitali ob smrti najmodrejšega in najbolj blagega kneza. A ne vem, kaj me je pognalo v to zastranitev, zato se vračam k temi.

Drugič, kar zadeva tisti vaš dokaz, s katerim sklenete, da je vsaka razsežna substanca dotakljiva in nepredirna, se mi zdi, da vam lahko spet vrnem žogico: v neki razsežni substanci so lahko deli, ki so drug drugemu zunanji, in to brez sleherne antitipije<sup>129</sup> ali medsebojnega upora – s tem dotakljivost v strogem smislu izgine. Dalje razsežnost hkrati s substanco preide nazaj v preostalo razsežnost in substanco in se ne izgubi nič bolj kot tisti del substance, ki se umakne v drugi del

---

vrste telo, kar je pričakovano; zanimivo pa je, da trdi, da je telo potrebno za vsako spoznanje posamičnih predmetov. S tem zamolči bogato srednjeveško teološko tradicijo, ki je angelom, pa tudi svetnikom, pripisovala umsko intuitivno spoznanje posamičnega predmeta, na primer v obliki t. i. *visio beatifica* ali *notitia intuitiva*, tj. umskega, neposrednega in nepojmovnega »zrenja« božjega obličja ali posamičnih predmetov.

<sup>127</sup> Bikovska kri je bila v antiki sinonim za strup: ker se naj bi z njo zastrupil Temistokles, je po metonimiji znamenje samomorilnosti in depresije, tj. melanholije. Teorija, po kateri duša ni večna, za Mora torej vodi bodisi v depresijo bodisi v brezbožno razuzdanost.

<sup>128</sup> V tej zapleteni povedi More najbrž kritizira krščanski »mortalizem«, tj. teorijo, po kateri človeška duša po telesni smrti do vstajenja »spi«.

<sup>129</sup> More pravi »sine ἀντιτυπία«. Beseda je v stoiški filozofiji označevala trdnost, odpornost ali tudi nepredirnost materije. V novem veku se beseda spet večkrat pojavi, npr. pri Gassendiju in Leibnizu, v bolj ali manj tehničnih pomenih.



– s tem se izgubi nepredirnost. Trdim, da to z duhom pojmem jasno in razločno. To pa, da je lahko nekaj realnega zaprto (ne da bi se v kakršnikoli meri ošibilo) v manjših ali večjih mejah, je očitno na primeru gibanja, in to izhajajoč iz vaših lastnih principov. Zakaj numerično identično gibanje zaseda, celo v skladu z vašimi principi, zdaj večji zdaj manjši subjekt. Jaz pa enako zlahka in razvidno pojmem, da je lahko dana substanca, ki se, ne da bi se kakorkoli ošibila, lahko širi in krči, pa naj se to zgodi vsled nje same ali česa drugega.

Nazadnje se torej čudim tudi temu, da vam na um ne pade, da sta bodisi človeški duh bodisi angel razsežna na prav ta način; kakor da bi bilo v tem kako protislovje. Sam prej mislim, da je protislovno to, da je razsežna moč duha, medtem ko duh sam ni razsežen na noben način. Ker je namreč moč duha notranji modus duha, ni zunaj samega duha, kakor je razvidno. Zelo primerljiv je argument glede Boga; zato me podobno čudi to, da v odgovoru k predzadnjim instancam dopuščate, da je Bog povsod z ozirom na svojo moč, ne pa z ozirom na svoje bistvo; kakor da bi božja moč, ki je modus Boga, ležala izven Boga, čeprav je vsak realni modus vselej notranji stvari, katere modus je. Iz tega izhaja, da je nujno, da je Bog povsod, če je povsod njegova moč.

Težko bi predpostavil, da želite z močjo Boga razumeti učinek, ki se prenese v materijo. Kajti če bi pod tem pojmom razumeli to, ne vidim, kako se ne bi stvar zvedla na isto. Kajti ta učinek se ne more prenašati drugače kot po božji moči, ki se dotakne sprejemajoče materije, se pravi, se z njo združi z nekim realnim modusom, in je potemtakem razsežna. In vendar se pri tem ne loči od samega božjega bistva. Zdi se namreč, da je, kot sem rekel, v tem očitno protislovje. A odločil sem se, da se pri tem ne želim več zadrževati.

Preskakujem k vprašanju, vendar moram prej povedati, kako se moj duh žalosti ob dejstvu, da ne more upati na nadaljevanje vaše *Filozofije*.<sup>130</sup> In vendar me v isti meri hrabri gotovo upanje na ono vašo tako zaželeno razpravo, ki jo bo porodilo to poletje.<sup>131</sup> Goreče si želim, da bo luč ugledala hitro in ugodno.

<sup>130</sup> Tj. na peti in šesti del *Principov filozofije*, ki v resnici nikoli nista izšla.

<sup>131</sup> Namig na *Strasti duše*, ki jih je Descartes napovedal v prejšnjem pismu.

## K odgovorom na vprašanja

Na prvo in drugo vprašanje odgovarjate stanovitno in v skladu z vašimi principi, česar bi si želel in bi hvalil pri vsakomur, dokler me ne na svojo stran ne pridobi boljše stališče.

V odgovoru na tretje vprašanje ste mi iz tiste vaše ladjice priskrbeli tole blago: (1) pri gibanju imamo vzajemni odpor<sup>132</sup> med stvarmi, za katere pravimo, da se gibljejo; (2) mirovanje je dejanje, in sicer nek odpor ali upor;<sup>133</sup> (3) da se dve telesi gibljeta, pomeni, da se neposredno ločita. (4) Ta neposredna ločitev je v strogem smislu tisto gibanje oziroma prenos.

Ko pa se dve telesi razmikata eno od drugega, bo to gibanje le zunanje razmerje, ali še kaj manj zavezujočega, razen če pojmu prenosa ali gibanja ne dodate v obe telesi neke razmikajoče ali razklepalne sile. Ločiti se namreč pomeni bodisi to, da se površine teles, ki so se še ravnokar dotikale med seboj, oddaljijo ena od druge (oddaljenost pa je le zunanje razmerje teles), bodisi pomeni to, da se telesa ne dotikajo več tega, česar so se še ravnokar, kar je zgolj neko umanjkanje ali negacija. Vsekakor mi vaše stališče na to temo ni dovolj jasno.

Jaz sam pa bi, če si lahko dovolim, sodil, da je gibanje tista sila ali dejavnost, zaradi katere se drugo od drugega medsebojno razmakneta telesi, za kateri pravimo, da se gibljeta; in da je neposredna ločitev teh teles učinek omenjenega gibanja, četudi je morda bodisi golo razmerje bodisi umanjkanje. A vam se je zdelo primernejše postopati drugače, namreč pri razlagi definicije gibanja v 25. členu 2. dela, kjer pa sam vašega stališča ne dojamem popolnoma.

<sup>150</sup>

Na vsa druga vprašanja, ki sem jih zastavil, ste odgovorili razvidno in primerno. Za boljše razumevanje težav, ki sem jih nakopičil pri šestem vprašanju, pa ostajam v pričakovanju izida vaše tako težko pričakovane knjižice o afektih.

Sicer pa, kar zadeva moje zadnje besede: *ali ima lahko neka stvar itd.*, je moj duh porajal neko bežno subtilnost, ki mi je vmes že ušla iz misli in me je ne zanima več priklicevati nazaj.

<sup>132</sup> Lat. *renixum*.

<sup>133</sup> Lat. *resistentia*.

Le tole bom ponovno vprašal: bi se materija, svobodno prepuščena sama sebi, se pravi, ne da bi prejela kak impulz od kod drugod, gibala ali bi mirovala? Če se naravno giblje po sebi, iz tega sledi – glede na to, da je materija homogena in bi bilo zato gibanje vsepovsod enako –, da bi se vsa materija, takoj ko bi začela bivati, razdrobila na tako neskončno majcene delce, da nobenemu ne bi bilo na noben način mogoče odstružiti prav ničesar več. Karkoli že si predstavljate, da bi hoteli <delcu> odstružiti, bi se bilo že razdrobilo in razpustilo zaradi notranje sile gibanja, ki bi prevevala vso materijo ali, če želite, bi bila vsajena vanjo. In nekateri delci se ne bodo nič bolj držali drug drugega ali skrenili s svoje poti kakor kateri drugi, saj so si vsi popolnoma podobni pod katerimkoli predstavljamim vidikom.

Ni si namreč mogoče namisliti nobene grobe ali oglate oblike, ki ne bi bila že razdrobljena do skrajne točke, ki bi jo lahko doseglo gibanje. Prav tako ne moremo v nobenih delcih predpostavljati nikakršne neenakosti v gibanju, saj je materija po predpostavki popolnoma homogena. Če bi se torej materija po naravi gibala, ne bi bilo v naravi ne Sonca ne neba ne Zemlje, pa tudi vrtincev ne, niti ničesar raznorodnega, čutno zaznavnega oziroma predstavljivega.<sup>134</sup> In tako bi izginila tudi vaša osupljiva umetnija, s katero ste postavili nebesa, zemlje in vse ostale čutno zaznavne stvari.<sup>135</sup>

Če pa, kot pravite, materija po sebi miruje, razen če ni gibana od zunaj, in je to mirovanje nekaj pozitivnega, tedaj bi materija trpela večno silo in naravna afekcija bi bila za vedno uničena, tako da bi prevladala nasprotna; to pa se zdi nekam neugodno. A morda ne bi bilo nič varneje trditi, da je mirovanje umanjkanje oziroma negacija gibanja; s tem bi namreč v mirujoči materiji odpadlo vsako dejanje upiranja, ki ga vendarle priznavate, čeprav tudi to mojemu umu povzroča nemalo preglavic. Ko namreč trdite, da je mirovanje dejanje materije, morate trditi tudi, da je to dejanje gibanje, saj materija deluje le tako, da se giblje ali si vsaj prizadeva gibati. Ti pomisleki me tako težijo, da vas prosim, da me jih odrešite takoj, ko morete.

151

<sup>134</sup> Najbrž zato, ker bi med stvarmi sploh ne mogli razlikovati; teoretično bi bile te stvari zaznavne, vendar ne bi bilo med njimi nobene razlike, tako da bi lahko zaznavali le eno samo homogeno materialno gmoto delcev.

<sup>135</sup> Sklic na začetne člene četrtega dela *Principov filozofije*, v katerih Descartes pojasnjuje hipotetični nastanek vesolja.

Sicer pa te prve principe pretresam tako natančno, da se mi že vsiljuje nov problem o naravi gibanja. Če je gibanje telesa modus, tako kakor oblika, lega delcev itd., kako je tedaj mogoče, da preide z enega telesa na drugo bolj kakor drugi telesni modusi? In na splošno moje predstavljanje ne more zapopasti, kako je mogoče, da bi se karkoli, kar ne more bivati izven subjekta (takšni so vsi modusi), preselilo v drug subjekt. Sprašujem dalje: ko eno telo naleti na drugo telo, ki je manjše, a mirujoče, in ga odnese s seboj, mar tedaj mirovanje mirujočega telesa ne preide na telo, ki ga odnese, tako kot preide gibanje gibajočega se v mirujoče? Mirovanje se namreč zdi tako nedejavna in leniva stvar, da se mu pot upira. Ker pa je <mirovanje> enako realno kakor gibanje, nas razum sili v sklep, da se prav tako prenaša.

In končno, popolnoma me osupne, ko pomislim, da lahko tako drobcena in ničvredna stvar, kot je gibanje, ki jo je mogoče celo ločiti od subjekta in se lahko prenaša <na drugega> in ki je tako šibke in begotne narave, da bi prešla takoj, ko je ne bi podpiral subjekt, <svoj> subjekt vendarle tako močno meče naokrog in tako silovito suva sem ter tja. Sam sem bolj naklonjen prepričanju, da sploh ni nobenega prenosa gibanj; ampak da se zaradi impulza enega telesa drugo telo tako rekoč prebudi v gibanje, kot se ob tej ali oni priložnosti duša prebudi v mišljenje, in da telo ne toliko prejme gibanje, kakor se zgane<sup>136</sup> v gibanje, ko ga na to opozori drugo telo; in da je, kot sem rekel malo prej, gibanje v odnosu do telesa to, kar je mišljenje v odnosu do duha, v smislu, da nobeno od njiju ni sprejeto <od zunaj>, ampak se oba porodita v subjektu, v katerem se nahajata. In vse, kar se imenuje telo, je živo na nek brezumen in pijan način, kolikor trdim, da je <telo> zadnja in najnižja senca ter podoba<sup>137</sup> božjega bistva, za katero menim, da je najpopolnejše življenje, čeprav je kot telo oropana čuta in zmožnosti zapažanja.<sup>138</sup>

152

Sicer pa tale vaš prenos gibanj iz subjekta v subjekt, in sicer od večjega v manjšega in obratno, kot sem že opomnil, izvrstno ilustrira naravo mojih razsežnih

<sup>136</sup> Lat. *exerat*, ki ga je najti v izdajah, nima veliko smisla, mogoča je emendacija v *exerceat*.

<sup>137</sup> Lat. *idolum*.

<sup>138</sup> Lat. *animadversione*. More tu nadaljuje svojo teorijo, ki jo je že razvijal v delu *Democritus platonissans*, po kateri je celo telesni ali snovni del sveta nekako živ, čeprav v nižji meri. Človek lahko čuti in tudi reflektira oz. zapaža [*animadvertere*] prek čutov dobljeni material; živali zmorejo le čutiti, snovni svet pa ne premore ne ene ne druge zmožnosti.

Duhov,<sup>139</sup> ki se morejo skrčiti in spet razširiti; zlahka predreti materijo, a je obnem ne napolniti; jo na nek način vznburjati in gibati, in to brez slehernih priprav ali vezave s kavljji.<sup>140</sup>

\* \* \*

Vendar pa sem se pri tem zadržal dlje, kot sem se nameraval: namesto tega hitim k zadanemu: namreč k temu, da vam zastavim nova vprašanja o posamičnih členih vaših *Principov filozofije*, katerih pomena ne razumem v celoti.

**K 8. členu I. dela: Zelo jasno vidimo itd.**<sup>141</sup>

Ne vidimo zelo jasno, da spadajo razsežnost, oblika in mestno gibanje k naši naravi; niti ne vidimo jasno, da ne spadajo k njej. Ko bi le tule na kratko dokazali, da nobeno telo ne more misliti!

**K 37. členu**<sup>142</sup>

Mar ni to, da lahko človek hoče le tisto, kar je zanj najbolje, večja popolnost kakor to, da more hoteti tudi nasprotno, ko pa je vendar bolje biti zmeraj srečen, kakor da nas včasih ali celo vedno kujejo v nebo z največjimi hvalnicami.

**K 54. členu**<sup>143</sup>

Tu spet ponavljam, da bi bilo treba dokazati, da nič razsežnega ne more misliti, ali – kar se bo zdelo preprosteje – da ne more misliti nobeno telo. Gre za argument, vreden vašega genija.

**K 60. členu**<sup>144</sup>

Čeprav lahko duh samega sebe motri kot mislečo stvar, tako da je iz tega koncepta izključena vsa telesna razsežnost, to ne dokazuje nič drugega, kot da je duh lahko bodisi telesen bodisi netelesen, ne pa, da je dejansko netelesen. Torej vas

153

<sup>139</sup> Lat. *spiritorum*. Gre za duhove ali strahove v »mitološkem« oz. religijskem smislu, ne pa za Descartesove življenjske hlape.

<sup>140</sup> Tu se neha del pisma, ki ga je še bral in nanj odgovarjal Descartes v svojem sledečem pismu oz. njegovem osnutku.

<sup>141</sup> *Principi filozofije*, 1. del, 8. člen, 17 (AT VIII-1:7).

<sup>142</sup> *Principi filozofije*, 1. del, 37. člen, 35 (AT VIII-1:19).

<sup>143</sup> *Principi filozofije*, 1. del, 54. člen, 45 (AT VIII-1:25–26).

<sup>144</sup> *Principi filozofije*, 1. del, 60. člen, 49 (AT VIII-1:28–29).

je treba ponovno poprositi, da iz nekih delovanj človeškega duha, ki ne morejo biti pripisane telesni naravi, dokažete, da je ta naš duh netelesen.

**K 25. členu II. dela:** *In ne sila ali dejavnost – tisti, ki prenaša, da pokažem, da je ono gibanje vedno v gibajočem se telesu itd.*<sup>145</sup>

Mar torej sama sila in dejavnost gibanja nista v gibani stvari?

**K 26. členu**<sup>146</sup>

Je torej v mirujočih <telesih> neka večna statična sila ali dejavnost, s katero ustavljajo sama sebe in se utrjujejo proti vsem vzgibom,<sup>147</sup> ki bi lahko ločili njihove delce in jih razpršili ali celo iztrgali celotno telo in ga prenesli drugam? Tako bi lahko mirovanje pravilno definirali kot neko telesu notranjo silo ali dejavnost, zaradi katere so delci telesa tesno povezani drug z drugim, tako da so posledično zaščiteni pred tem, da bi jih lahko impulz tujega telesa razdelil ali odnesel. Iz takšne zastavitve bi izšla posledica, ki je zelo blizu mojemu mišljenju: da je namreč materija neko temačno življenje (kolikor menim, da je zadnja senca Boga) in da ne sestoji zgolj v razsežnosti delcev, ampak vselej v neki dejavnosti, to je, bodisi v mirovanju bodisi v gibanju, za katera oba sami priznavate, da sta rešnični dejavnosti.

**K 30. členu**<sup>148</sup>

Zdi se, da ta člen vsebuje kar najbolj razviden dokaz, da prenos ali mestno gibanje (razen, če je le zunanje razmerje teles) ni na noben način razmerje med telesi.<sup>149</sup>

**K 36. členu**<sup>150</sup>

Sprašujem se: mar človeški duh, ko segreva hlape s tem, ko misli pozorneje in dlje, in tako vrh tega segreva še samo telo, ne povečuje gibanja veselja?

154

<sup>145</sup> *Principi filozofije*, 2. del, 25. člen, 83 (AT VIII-1:53–54).

<sup>146</sup> *Principi filozofije*, 2. del, 26. člen, 83, 85 (AT VIII-1, 54–55).

<sup>147</sup> Lat. *impetus*.

<sup>148</sup> *Principi filozofije*, 2. del, 30. člen, 87 (AT VIII-1:56–57).

<sup>149</sup> Lat. *respectus corporum*. Db. »razmerje teles«, vendar je to mogoče prevesti tudi »razmerje med telesi«.

<sup>150</sup> *Principi filozofije*, 2. del, 36. člen. 93, 95 (AT VIII-1:61–62).

**K 55. členu**<sup>151</sup>

Ali se torej popolnoma trda in popolnoma ravna kocka, ki se giblje na mizi, pri čemer predpostavljamo, da je tudi ta popolnoma trda in popolnoma ravna, v tistem trenutku, ko se preneha gibati, združi z mizo enako trdno, kot so drug z drugim združeni delci kocke ali mize? Ali po drugi strani vselej ostane ločena od mize, ali pa vsaj nekaj časa po tem, ko začne mirovati? Kocka namreč na mizo nikakor ne pritiska, če si predstavljamo, da to gibanje poteka v praznini, na mizi, ki stoji onkraj zidov sveta (če bi bilo to mogoče), kjer potemtakem ni mesta za težkost ali lahkost, in <če si predstavljamo>, da se gibanje ustavi tam, kamor je stremela kocka.

Videti je torej, da bosta kocka in miza, ker sta že ločeni in ker ni dano nobeno realno dejanje, po katerem bi se združili, po zakonu narave vselej ostali dejansko ločeni.

**K 56.<sup>152</sup> in 57. členu**<sup>153</sup>

Ne vidim potrebe, da opisujete tako obširna kroženja in igrice<sup>154</sup> delcev okrog telesa B. Zadostuje namreč, se zdi, da si mislimo, da posamične delce vode giblje fina materija<sup>155</sup> s podobnim impulzom in da so velikosti delcev enake. Iz tega namreč sledi, da ko v B iz katerekoli strani trči nadvse kratko krožno ali polkrožno gibanje ali katerakoli druga vrsta gibanja delcev, ki ga obkrožajo najbliže, bo <B> nujno miroval in se ne bo premaknil v eno smer nič bolj kot v drugo.

**K 57. členu, vrstica 19: *In ne bodo se premikali po tako ravnih črtah itd.***<sup>156</sup>

Kaj? Da se zdaj bolj približujejo krožni obliki, medtem ko so prej opisovali bolj ovalno obliko? Tega ne razumem povsem.

<sup>151</sup> *Principi filozofije*, 2. del, 55. člen, 107 (AT VIII-1:71).

<sup>152</sup> *Principi filozofije*, 2. del, 56. člen, 109, 111 (AT VIII-1:71).

<sup>153</sup> *Principi filozofije*, 2. del, 57. člen, 111, 113. (AT VIII-1:71).

<sup>154</sup> Beseda *lusus* pomeni lahko pomeni le »igra«, »šala« itd. Kljub temu francoski (*tours*) in angleški (*rounds*) prevod iščeta tehnični prevedek, vendar je kontekst najbrž bolj preprost: More verjetno namiguje na »prekompleksno« Descartesovo teorijo.

<sup>155</sup> Lat. *subtili materia*.

<sup>156</sup> *Principi filozofije*, 2. del, 57. člen, 111, 113 (AT VIII-1:73–75).

**K 60. členu:** *Ampak da, v kolikor so gnani hitreje, vodijo v katerekoli druge smeri.*<sup>157</sup> Lahko torej hitrost gibanja in njegova determinacija utrpita ločitev? To bi bilo nekako tako, kot če bi si namislili popotnika, ki ubere svojo pot proti Londonu, medtem ko bi hitrost poti vodila v Cambridge ali Oxford. To je subtilnost, ki je ne bo razumela nobena od teh univerz, razen če z besedico »vodijo« morda ne razumete »spraviti v gibanje« ali »prizadevati si, da nekje nastane gibanje«.

**K 16. členu III. dela**<sup>158</sup>

Mar se ne bi v skladu s ptolemajsko teorijo tudi svetloba Venere, tako kot svetloba Lune, lahko zdaj zmanjšala, zdaj povečala, čeprav ne tako močno?

**K 35. členu**<sup>159</sup>

Kako je mogoče, da vsi planeti, vključno s Sončevimi pegami, ne krožijo na isti ravnini, (tj. na ravnini ekliptike), ali vsaj na ravninah, ki so vzporedne z ekliptiko? In zakaj Luna sama ne kroži vzdolž ekvatorja ali vsaj na ravnini, vzporedni z ekvatorjem, če <nobenega od teh nebesnih teles> ne usmerja kakršnakoli notranja sila, temveč jih le poganja zunanji impulz?<sup>160</sup>

<sup>157</sup> *Principi filozofije*, 2. del, 60. člen, 115 (AT VIII-1:76).

<sup>158</sup> *Principi filozofije*, 3. del, 16. člen (AT VIII-1:85). Descartes že v 15. členu omeni tri hipoteze, ki skušajo razložiti nebesne pojave. Kot je razvidno iz nadaljnjih členov ima v mislih: Ptolemajevo geocentrično hipotezo (Zemlja, Luna, Merkur, Venera, Mars, Jupiter, Saturn), heliocentrično hipotezo Nikolaja Kopernika (Sonce, Merkur, Venera, Zemlja z Luno, Mars, Jupiter in Saturn) in geo-helicentrično hipotezo Tycha Braheja, po kateri je Zemlja v središču vesolja (okoli nje kroži Luna), okoli njiju kroži Sonce, okoli njega pa vsi prostali planeti (Merkur, Venera, Mars, Jupiter in Saturn). V 16. členu pravi, da je ptolemajsko hipotezo zavrnila že tradicija, »ker nasprotuje mnogim pojavom (predvsem povečanju in zmanjšanju svetlobe, kar lahko opazimo tako pri Veneri kot pri Luni)«. »Povečanje in zmanjšanje svetlobe« se nanaša na Lunine mene, ki pa jih je Galileo pri svojih teleskopskih opazovanjih opazil tudi na Veneri.

<sup>159</sup> *Principi filozofije*, 3. del, 35. člen (AT VIII-1:94–95). Descartes pravi, da planeti krožijo okoli sonca v krožnih oblikah, vendar ne na isti ravnini, kakor izhaja iz dvodimenzionalne reprezentacije 31. člena, na katerega se navezuje. O Sončevih pegah je Descartes bral pri jezuitu patru Scheinerju, čigar delo je močno odobral: za njegovo razpravo je rekel, da dokončno dokazuje, da se Sonce ne giblje.

<sup>160</sup> »Zunanji impulz«, ki poganja planete in sončeve pege oz. madeže, je gibanje materije v vrtincu našega osončja.



**K 36. in 37. členu**<sup>161</sup>

Želel bi si tudi, da mi razložite vzroke afelijev<sup>162</sup> in perihelijev<sup>163</sup> planetov ter pove-  
ste, zakaj takoj potem vsi zamenjajo mesta, zlasti še, ker so vsi v istem vrtincu?<sup>164</sup>  
Zakaj se afeliji in periheliji vseh primarnih planetov ne nahajajo na istih mestih?  
Kako lahko, v skladu z vašimi načeli, pride do precesije enakonočij? Tu bi lahko  
vi razložili resnične naravne vzroke teh pojavov, medtem ko drugi predlagajo le  
izmišljene hipoteze.

**K 55. členu:** *Ki se gibljejo v krogu*<sup>165</sup>

A kako so takšna neznanska prostorja materije na začetku sploh pričela krožiti  
in oblikovati vrtince?

**K 57. členu:** *Tisti del <gibanja kamna>, ki ga ovira prača itd.*<sup>166</sup>

Zdi se precej težko razumeti, da bi <prača> ovirala kamen A pri premikanju proti  
D, ker tja dejansko nikoli ne bi došel in se tja ne bi premaknil niti naravno, če  
bi oviro odstranili. Premaknil bi se namreč le v smeri proti C.

**K 59. členu**<sup>167</sup>

Tu pravite, da se pridobi nova sila gibanja, a da se prizadevanje<sup>168</sup> kljub temu  
obnovi. Nisem prepričan, da sta ti trditvi združljivi. Če se pridobi in doda nova  
sila, to ni obnova, ampak povečanje gibanja. Kajti, če kroglica A z gibanjem po-

<sup>161</sup> *Principi filozofije*, 3. del, 36. člen (AT VIII-1:95); 37. člen (AT VIII-1:95–96). V teh dveh členih  
Descartes razlaga gibanje planetov: po njegovi teoriji planeti niso vselej enako oddaljeni  
od središča. Morov namig na Descartesova »načela« se nanaša na odlomek iz 36. člena,  
kjer Descartes zatrdi, da je mogoče z njegovimi principi pojasniti vse astronomske pojave.

<sup>162</sup> Položaj planeta, ko je najbolj oddaljen od Sonca.

<sup>163</sup> Položaj planeta, ko je najbliže Soncu.

<sup>164</sup> Tj. da se premaknejo iz prisončja v odsončje in obratno. Kako lahko vrtinec našega oson-  
čja, ki vendar deluje stanovitno in enako na vse, povzroči to spremembo mesta?

<sup>165</sup> *Principi filozofije*, 3. del, 55. člen (AT VIII-1:108). Kroglice drugega elementa in materija pr-  
vega elementa si prizadevajo odmakniti se od središča; v tem sestoji tudi narava svetlobe.

<sup>166</sup> Descartes v *Principih filozofije* (3. del, 57. člen [AT VIII-1:108–9]) predstavi primer kamna, ki  
ga prača, preden ga izvrže, giblje v krožnem gibanju.

<sup>167</sup> *Principi filozofije*, 3. del, 59. člen (AT VIII-1:111–12). Silo *conatusa* Descartes ilustrira na  
primeru cevke, ki kroži okoli središča E, v kateri je kroglica A. Kroglica se po Descartesu  
oddaljuje od središča; večja ko je hitrost obračanja cevke, večja je po Descartesu hitrost  
odmikanja kroglice od središča. Količino gibalne sile lahko torej merimo v skladu z *con-  
atusom* kroglice.

<sup>168</sup> Lat. *conatus*.

veča gibanje, ki obstaja v isti točki palice<sup>169</sup> [kajti ta primer se nanaša na kroglice vrtinca],<sup>170</sup> zakaj se gibanje s tem, ko giblje samo sebe, ne bo vselej segrelo in povečalo? A na ta način bi vse že zdavnaj izginilo v ogenj.<sup>171</sup>

### **K 62. členu**<sup>172</sup>

Tu sprašujem naslednje: ker se prizadevanje kroglic, iz katerega sestojita svetloba in luč, dogaja po vsem obsegu vrtinca, tako da je mogoče, da je osnova trikotnika BFD lahko veliko večja kot DB; in če bi bila osnova podaljšana na obeh straneh premera DB in bi se njena dolžina povečala za, na primer, desetkrat ali stokrat, bi bile kroglice potisnjene v nekakšno konico pri F, tj. pri očesu nekega opazovalca: zakaj se torej svetloba, na primer svetloba Sonca, ne zdi večja kakor tista, ki je znotraj kroga DCB?

### **K 72. členu**<sup>173</sup>

Ne razumem povsem domislice, v skladu s katero se snov prvega elementa zavrtinči v spiralne ali polžaste oblike, še posebej na mestih, ki so nekoliko bolj oddaljena od osi – razen če se to zgodi ne zaradi dejstva, da se kroglice zavrtinčijo okoli delcev prvega elementa, temveč zato, ker se sam prvi element, ki ga morda v rotacijo nežno determinirajo same kroglice, zvrtniči znotraj teh trikotnih prostorov, ter tako opiše spiralne črte. Prosim vas, da podrobneje obrazložite svoje stališče. Vendar se iz tega zastavlja še en dvom. Če so zvrtničeni delci sestavljeni iz najdrobnejših delcev, ki se gibljejo z zelo visoko hitrostjo, kako se lahko ti najdrobnejši delci sploh združijo v kakršnokoli obliko večje velikosti, še posebej, če upoštevamo, kako izkrivljeno in krivo je gibanje pri oblikovanju teh žlebičastih delcev?

<sup>169</sup> Alternativni prevod: »pri čemer sama obstane v isti točki palice«.

<sup>170</sup> Stavek v oklepaju je mogoče najti le v prvi kambriški izdaji Morovih spisov *A Collection of Several Philosophical Writings* (London: James Flesher, 1662), 92.

<sup>171</sup> Gibanje je razumljeno kot vzrok toplote, ki na določeni stopnji toplote povzroči ogenj.

<sup>172</sup> *Principi filozofije*, 3. del, 62. člen (AT VIII-1:113). Za Descartesa svetloba sestoji iz nebesne materije, ki obkroža Sonce in zvezde in si prizadeva oddaljiti se od teh svetlobnih teles, tj. vseh zvezd in Sonca. Toda, »sila svetlobe ne sestoji v nekem trajanju gibanja, ampak le v pritisku ali prvi pripravi h gibanju.« *Principi filozofije*, 3. del, 63. člen (AT VIII-1:114–15).

<sup>173</sup> *Principi filozofije*, 3. del, 72. člen (AT VIII-1:125) opisuje, kako se giblje materija, ki sestavlja Sonce. Delci, ki se gibljejo od enega do drugega tečaja vrtinca in tako tvorijo spiralo ter se zgostijo okoli njegovega središča in tako tvorijo Sonce oz. zvezdo.

**K 82. členu:** *Tako najvišje kot najnižje kroglice*<sup>174</sup>

Hiter tek najvišjih kroglic se mi zdi naravnost čudežen, še posebej, če ga primerjam z gibanjem srednjih. Poleg tega se zdi, da daleč presega vzroke, ki jih nava-jate v prejšnjem členu. Zelo bi vam bil hvaležen, če bi lahko našli še kaj, kar bi lahko ta nauk nekoliko omehčalo.

**K 84. členu:** *Zakaj repi kometov itd.*<sup>175</sup>

Nestrpno hlastnem po sleherni priložnosti, da mi kaj razložite: prosim vas, da na tem mestu na kratko razložite tudi to stvar.

**K 108. členu:** *Prisiljeni so se oddaljiti v nebo prek bližnjih delov ekliptike QH*<sup>176</sup>

Kako je mogoče, da se tja ne oddaljijo tako rekoč vsi <delci prvega elementa>, namesto da s premikanjem od enega do drugega pola tvorijo to, kar imenujete vrtinec?

**K 121. členu:** *In ta <determinacija> se lahko ves čas spreminja zaradi različnih razlogov itd.*<sup>177</sup>

Katerih razlogov?

**K 129. členu, 15. vrstica:** *Se <vrtinec> tam ne pojavi, preden itd.*<sup>178</sup>

Zakaj materija, ki obkroža komet, preprečuje, da bi ga videli, čeprav je popolnoma prosojna? Materija, ki obkroža planet Jupiter, ga ne zakriva našim očem.

<sup>174</sup> *Principi filozofije*, 3. del, 82. člen (AT VIII-1:137). Do neke razdalje od Sonca so kroglice drugega elementa, ki med drugim tvorijo vrtinec, tem manjše in hitreje, čim bližje so bližje Soncu, in večje ter počasnejše, če so od njega bolj oddaljene; ne neki točki se izenačijo, onkraj te točke pa velja natanko obratno. To med drugim pojasnjuje, zakaj se planeti, ki so bližje Soncu, gibljejo hitreje kot tisti, ki so od njega bolj oddaljeni.

<sup>175</sup> *Principi filozofije*, 3. del, 84. člen (AT VIII-1:138–40). Descartes skuša tu razložiti, zakaj se zdijo repi kometov včasih ravni, včasih pa krivi.

<sup>176</sup> *Principi filozofije*, 3. del, 108. člen (AT VIII-1:155–56). Čeprav je zvezda sama zgoščenina prvega elementa, ta ves čas kroži v nekakšnem vrtincu. V tem členu želi Descartes pokazati, kako prvi element vstopa v zvezdo in iz nje, in obenem pokazati, da so Sončeve pege konglomerati žlebičastih delcev, ki v obliki »madeža« zakrivajo površino Sonca.

<sup>177</sup> *Principi filozofije*, 3. del, 121. člen (AT VIII-1:170–72). Gre za determinacijo delcev prvega in drugega elementa, ki vselej prihajata v zvezdo in iz nje odhajata.

<sup>178</sup> *Principi filozofije*, 3. del, 129. člen (AT VIII-1:170–72). Po Descartesu je razlog za to, da so kometi vidni le v nekem vrtincu oz. osončju celotnega vesolja, v tem, da za razliko od zvezd ne oddajajo lastne svetlobe, ampak jo le odbijajo.

In zakaj je nujno, da se od tam prikaže samo, če je prekrit z materijo vrtinca, ki ga zapušča?

**K 130. členu, 21. vrstica:** *Se sicer zmanjša itd.*<sup>179</sup>

Zakaj se raje popolnoma ne izniči, če vrtinec AEIO pritiska na sosednje vrtince močnejše ali enako močno, kakor ti pritiskajo nanj?

**K 149. členu:** *Bo <Luna> kmalu dospela do A itd.*<sup>180</sup>

Zakaj se namesto tega ne usmeri proti F<sup>181</sup> in ne trči v samo Zemljo?

**Prav tam:** *Ker se bo tako manj odvrnila od ravne črte.*

Ne vidim, da bi črta NA, če se nadaljuje v AB, tvorila bolj ravno črto kot ista črta NA, ki se nadaljuje v AD. Ko pa se Luna odmika od središča S, kot to počnejo nebesne kroglice, se zdi veliko bolj naravno, da se vzpne proti B, kot da se spusti proti D.<sup>182</sup>

**K 22. členu IV. dela:** *In Zemlje ne žene lastno gibanje itd.*<sup>183</sup>

Ne vidim, zakaj bi bilo pomembno, od kod izvira to krožno gibanje, dokler je <to> le na Zemlji. Prav tako ne morem dojeti, zakaj izjemno hitro kroženje<sup>184</sup> Zemlje vseh stvari na njej ne bi potisnilo proti nebu – tudi če njeno gibanje ne bi bilo lastno njej, ampak bi izviralo iz notranje nebesne materije – če živahno gibanje etra, ki leži okoli nje in za katerega predpostavljate, da je mnogo hitrejše, ne bi preprečilo tega usodnega izida. In ne zdi se, da ima Zemlja naravo mirujočega telesa, vsaj če vzamemo v obzir prizadevanje njenih delov, da bi se premi-

<sup>179</sup> *Principi filozofije*, 3. del, 130. člen (AT VIII-1:180–82). Svetloba drugih zvezd se z našega stališča »zmanjša« zaradi odpora snovi v našem vrtincu, tj. osončju.

<sup>180</sup> *Principi filozofije*, 3. del, 149. člen (AT VIII-1:197–98). V tem členu Descartes pojasnjuje, zakaj Luna kroži okoli Zemlje. Verjetno je mišljena točka T (*terra*) in ne točka A.

<sup>181</sup> Na skici, ki spremlja Descartesov 149. člen, sicer ni narisane točke F; More je zelo verjetno meril na točko T, torej Zemljo.

<sup>182</sup> Gre za nesporazum: Descartes z »ravno črto« misli tangento na točko A.

<sup>183</sup> *Principi filozofije*, 4. del, 22. člen (AT VIII-1:213): »In Zemlje ne žene lastno gibanje. ampak jo giblje nebesna materija, ki jo obdaja in napolnjuje vse njene pore«. To je razlog, da Descartes na tem mestu Zemlji nekoliko presenetljivo pridaja naravo mirujočega telesa (*habet rationem corporis quiescentis*).

<sup>184</sup> Picotov prevod *Principov* to krožno gibanje izrecno definira kot rotacijo, vendar je besedilo bolj smiselno, če si pod kroženjem predstavljamo Zemljino letno revolucijo. Prim. komentar *ad loc.* v angleškem prevodu *Principov*. More uporablja dvoumno besedo *gyros*.

kali stran od središča (to se namreč zdi nujna značilnost vseh teles, ki se krožno gibljejo). Ker pa <Zemlja> kroži skupaj z okoliškim etrom in se površine <Zemlje in okoliškega etra> ne ločijo, bi morda lahko v tem smislu rekli, da Zemlja miruje. To pravim, da bi z vašo pomočjo razumel, ali ni morda razlog, da se delci Zemlje ne razsujejo,<sup>185</sup> le v hitrosti gibanja delcev etra.

**K 25. členu:** *Lahkost je v njih <tj. v tekočih telesih> zaradi gibanja njihovih delcev.*<sup>186</sup> Kaj torej menite o mrzlem in razbeljenem železu? Katero je težje? Dalje, kako lahko gmota vode postane lažja zaradi gibanja delcev, ko pa je gibanje teh delcev zaradi kroglic nazadnje determinirano navzdol? Zdi se namreč, da iz tega sledi, da se spuščanje telesa zato pospešuje, in da bomo zato težkost ocenili kot večjo. In na tak način bo voda težja od zlata.

**K 27. členu:** *Razen če morda kakšen zunanji vzrok itd.*<sup>187</sup> Prosim, če vsaj na kratko namignete, kakšni so ti vzroki.

**K 133. členu:** *Ki so vzporedne z osjo*<sup>188</sup>

Omemba vzporednosti me opominja na nekatere druge težave, ki se mi zdijo skoraj nerazrešljive. Prvič, zakaj se vaši vrtinci ne oblikujejo kot stolp ali valj namesto kot elipsa, ko pa je vsaka točka osi tako rekoč središče, od katerega se nebesna materija oddaljuje, in to, kolikor vidim, s popolnoma enakim impulzom?<sup>189</sup>

<sup>185</sup> Alternativni prevod: »da se Zemlja ne razsuje na delce.«

<sup>186</sup> *Principi filozofije*, 4. del, 25. člen (AT VIII-1:214–15). Težkost in lahkost sta po Descartesu v telesih odvisna od hitrosti gibanja njihovih delcev: hitreje ko se delci gibljejo, lažje je telo; in obratno.

<sup>187</sup> *Principi filozofije*, 4. del, 27. člen (AT VIII-1:216–17). V tem členu Descartes pravi, da so delci prvega in drugega elementa, ki sestavljajo nebesno materijo, sicer zganjeni od mnogih različnih gibanj, vendar se ti vzgibi nekako izenačijo, tako da se nebesna materija giblje bolj ali manj usklajujejo, in sicer v smeri stran od trdne materije, razen če to prepreči kakšen zunanji vzrok.

<sup>188</sup> *Principi filozofije*, 4. del, 133. člen (AT VIII-1:275–76). Descartes tu razpravlja o naravi magnetov: ker v njegovi fiziki ni sil, ki delujejo »na daleč«, magnetizem razlaga kot nekakšno kolono žlebičastih delcev, ki se od enega pola do drugega pomikajo čez pore v Zemlji, ki so vzporedne njeni osi, in se nato vračajo na svoj izvorni pol ter tako tvorijo nekakšen vrtinec. Glede prevoda iztočnice se izdaje razlikujejo; v angleški izdaji Mora je lat. iztočnica *axi parallellos*, kar bi se nanašalo na AT VIII-1:275, v. 27; francoska izdaja korespondence pa navaja *axi parallelas*, kar bi se nanašalo na AT VIII-1:276, v. 17. V prevodu sledimo francoski izdaji in izdaji AT.

<sup>189</sup> Namreč: vzdolž celotne osi z enakim impulzom.

Drugič, če upoštevamo, da se morajo kroglice od osi povsod odmikati z enako silo, zakaj se na enak način prvi element ne razteza v obliki valja vzdolž celotne osi, ampak je stisnjen v sferično obliko in skoraj povsem omejen na osrednji del osi? Kajti prvi element, ki prihaja z obeh polov vrtinca, ne preprečuje, da bi celotna os svetila v raztegnjenem plamenu. Kajti če se kroglice vsake osi povsod enako oddaljujejo z enako silo, bo zanje lažje, da bodo drsele ena mimo druge in v premočrtnem obilnem toku hitro odšle proti nasprotnim polom najdrobnejše snovi,<sup>190</sup> kakor da si bodo v nekem delu osi izdolble vedno širši prostor, ki je večji od tega, kar bi trenutno stabilno krožno gibanje sploh dopuščalo, kaj šele prostovoljno ponudilo.

Tretjič in nazadnje, ker se nebesne kroglice prenašajo okoli osi vrtinca *παράλληλως*<sup>191</sup> tako na os kot ena na drugo, in ker ne izgubijo vzporednosti, ko med seboj nekoliko menjajo mesto, se zdi nemogoče, da bi prišlo do kakršnegakoli zasuka žlebičastih delcev, razen če bi se ti žlebičasti delci v teh trikotnih prostorih sami vrteli okoli lastnih osi. A kot sem že omenil zgoraj, ne vidim, kako bi lahko zlahka prišlo do tega.

**K 187. členu:** *Nobenih čudežev simpatije ali antipatije itd.*<sup>192</sup>

Bi lahko na tem mestu razložili, če je to mogoče storiti na kratko, kako je mogoče mehanično razložiti naslednji primer: imamo dvoje strun, ki morda celo pripadata dvema različnima inštrumentoma, a sta uglašeni bodisi na isti ton bodisi na glasbeni interval, imenovan *διαπασῶν*;<sup>193</sup> in ko na enem zabrenkamo na struno, bo struna na drugem zavibrirala, medtem ko se druge strune, ki so bližje ali manj napete, celo če so napete na istem inštrumentu, na katerem smo zabrenkali na struno, sploh ne premaknejo? To je razširjen in zelo znan poskus, vendar se zdi, da se noben drug primer simpatije ne izmika mehanski razlagi bolj kot to skladanje dveh strun.

162

<sup>190</sup> Alternativni prevod: »v premočrtnem obilnem toku najdrobnejše snovi hitro odšle proti nasprotnim polom«.

<sup>191</sup> Tj. vzporedno.

<sup>192</sup> *Principi filozofije*, 4. del, 187. člen (AT VIII-1:314–15). Descartes v tem členu trdi, da je mogoče tudi glasbene učinke pojasniti povsem mehanično, brez sklicevanja na »okultna« načela simpatije med stvarmi, ki naj bi se skladale »na daljavo«.

<sup>193</sup> Tj. diapazon; v tem kontekstu gre verjetno za t. i. pitagorejski interval.

**K 188. členu:** *In šestega o človeku itd.*<sup>194</sup>

Nadaljujte, božanski mož, in gojite ter dokončajte to delo. Popolnoma sem namreč prepričan, da ne bo nikoli ugledalo luči nič, kar bi bilo literarni republiki dražje ali zanjo koristneje. In ne sklicujte se na pomanjkanje eksperimentov: kar se tiče našega telesa, sem namreč od zaupanja vrednih avtorjev slišal, da ste nadvse natančno preiskali vse, kar se tiče anatomije človeškega telesa.<sup>195</sup> Kar pa se tiče duše, ste se sami rodili s takšno, ki se je prebudila v najbolj vzvišene in široke misli, in ker imate kar najbolj gibke in drobne hlape, se bo vaš plemeniti duh oprl na svojo vrojeno moč in nebeško čilost, kakor se kemiki opirajo na svoj ogenj, in se bo natanko pretresel ter prevzel različne oblike, tako da bo zlahka sam sebi laboratorij neskončnih eksperimentov.

**K 195. členu:** *In v Meteorologiji sem razložil itd.*<sup>196</sup>

Res ste v *Meteorologiji* podali nadvse lepo razlago barv. Vendar se mi glede te reči zastavlja neka ogromna težava, ki moje predstavlanje spravlja v veliko zadrego. Trdite, da različnost barv izhaja iz razmerja med krožnim in premočrtnim gibanjem kroglic, zato se bo nujno zgodilo, da bo nekoč celo v istih kroglicah krožno gibanje premagalo premočrtno, premočrtno gibanje pa obenem krožno. Na primer: na dveh nasproti stoječih zidovih, izmed katerih je eden prebarvan z rdečo, drugi pa s črno barvo, se bodo kroglice, ki ležijo med njima, zaradi<sup>197</sup> rdečega zidu v krogu gibali hitreje kakor v ravni črti; zaradi modrega zidu pa se bodo v ravni

<sup>194</sup> *Principi filozofije*, 3. del, 188. člen (AT VIII-1:315). Descartes tu zapiše, da bi moral, če bi hotel *Principe* napisati v popolnosti, napisati še peti del o živih bitjih, tj. o živalih in rastlinah; in šesti del o človeku. V redkem izkazu skromnosti pa pravi, da mu vse, o čemer bi v teh dveh delih želel pisati, še ni popolnoma jasno, zato namesto tega ponuja še nekaj členov o čutih in čutnih kvalitetah.

<sup>195</sup> Descartes ni nikoli študiral medicine, a je vso kariero gojil precejšnje zanimanje za anatomijo. Ko je leta 1629 začel pisati *Razpravo o človeku*, je pričel z branjem medicinskih učbenikov, pa tudi z lastnimi opazovanji in obsežnim seciranjem. Zaradi vpliva kartezijanstva v desetletjih po Descartesovi smrti je bila njegova, sicer napačna, teorija o delovanju srca v Franciji precej popularna, tako kot njegova kozmologija in nasploh naravoslovje, ki je včasih celo preseglo vpliv njegove metafizike.

<sup>196</sup> *Principi filozofije*, 4. del, 195. člen (AT VIII-1:319). Ta člen na kratko obrazloži teorijo vida, sicer pa se sklicuje na *Meteorologijo* in *Dioptriko*. V osnovi gre pri vidnem čutenju za to, da delci drugega elementa vzdražijo skrajne končiče živcev, ki tvorijo retino očesa. Gl. odlomke: *Dioptrika*, 6. razprava (AT VI:130); *Meteorologija*, 8. razprava (AT VI:325) in 9. razprava (AT VI:345).

<sup>197</sup> Lat. *ob* lahko prevajamo kavzalno; mogoče pa je predlog prevesti tudi v mestnem smislu: »pri rdečem zidu« itd.

črti gibale hitreje kakor v krogu – in to v enem in istem trenutku, kar je povsem ἀσύστατα.<sup>198</sup> Ali drugače: vzemimo isti zid, katerega prvi, na primer, desni, del je rdeč, srednji črn, levi pa moder: ker se za oko vselej zgodi neko križanje,<sup>199</sup> bodo vse kroglice, ker se žarki stečejo skupaj, prevzele razmerje gibanja vsake posamične kroglice, namreč <razmerje> krožnega do premočrtnega; tako se bodo vse barve nujno pomešale in zmedle na dnu očesa. Ne morem se domisliti nobenega načina za razrešitev tega problema, razen če je morda treba predpostaviti, da je to krožno gibanje zgolj nekakšno prizadevanje za kroženje, ne pa pravo gibanje, ki se resnično dogaja v premočrtnem gibanju omenjenih kroglic.

Kar pa se tiče večine drugih problemov, ki sem vam jih že zastavil, bom morda nekakšne rešitve našel z lastnimi sredstvi. Toda ker mi je vaša blagohotnost namenila to uslugo in ker me je vaša edinstvena spretnost pri razreševanju takšnih ugank, ki sem jo razpoznal v vaših nedavnih odgovorih, nadalje spodbudila (čeprav sem opazil, da ste odgovarjali strnjeno, pač zaradi časovne stiske, v kateri ste bili tedaj, me v odgovorih tako zadovoljite in občutja mojega duha vznemirjate tako močno, kakor da bi bili poleg mene in me držali za roko); in nazadnje, ker bodo vaša lastna pojasnila nosila največjo avtoriteto, tako pri meni kot pri drugih, če bi se za to pokazala potreba; zato sem, skratka, menil, da je v mojo korist, da vse te težavnosti predložim vam samim. In ko jih boste razrešili, bom, če se strašno ne motim, zares do kraja razumel vse *Principe* vaše filozofije. In skoraj neverjetno je, kako veliko mi to pomeni. Ko pa boste odstranili te zagonetke (in prej, ko boste to storili, bolj mi bo zaradi nebogljene ljubezni, ki me grabi ob vaših delih, to v veselje), vam bom kmalu poslal nova vprašanja glede vaše *Dioptrike*,<sup>200</sup>

največji ljubitelj vaše filozofije,  
Henry More

<sup>198</sup> Tj. neskladno.

<sup>199</sup> Lat. *ad oculum semper fiat decussatio*. More želi najbrž namreč povedati, da oko barv nikoli ne zaznava izolirano, ampak vselej nekoliko pomešano.

<sup>200</sup> To tudi stori v svojem naslednjem pismu, na katero pa Descartes ni odgovoril.



## Šesto pismo: Descartes piše Moru, avgusta 1649

Ko sem prejel vaše pismo, datirano 23. julija, sem se ravno pripravljaj na plovbo proti Švedski itd.<sup>201</sup>

### 1. Ali imajo angeli čut v strogem pomenu ter ali so telesni – ali ne?

Odgovarjam, da od telesa ločeni človeški duhovi nimajo čuta v strogem pomenu; kar pa se tiče angelov, izhajajoč zgolj iz naravnega razuma ni povsem očitno, ali so ustvarjeni podobno kot od teles ločeni duhovi ali podobno kot tisti <duhovi>, ki so združeni s telesom; sam pa o tistem, o čemer razumsko ne morem biti gotov, nisem nikdar rekel ničesar določnega niti odmeril prostora za domneve. Odobravam vašo trditev, da moramo Boga motriti le kot takšnega, kakršnega bivanje bi si želeli vsi dobri ljudje, ko bi ne bival.

2. Genialna je vaša instanca o pospešku gibanja, s katero želite dokazati, da lahko substanca zaseda zdaj večje in zdaj manjše mesto; a vendar se <od mojega pojmovanja> močno razlikuje, namreč v tem, da gibanje ni substanca, ampak modus, in sicer takšen modus, da lahko notranje pojmuje, kako se lahko na enem in istem mestu zmanjšuje ali povečuje. Posamična bitja pa imajo neke svojske pojme,<sup>202</sup> o katerih je treba soditi le izhajajoč iz njih samih, ne pa iz primerjave z drugimi:<sup>203</sup> tako k obliki ne spada isto kot h gibanju, k enemu in drugemu pa ne isto kot k razsežni stvari. Kdor pa je enkrat samkrat zares sprevidel, da »nič« nima nobenih lastnosti,<sup>204</sup> in da tako tisto, kar se v splošnem imenuje prazen prostor, ni kar nič, ampak je resnično telo, razgaljeno vseh svojih akcenc (oziroma tistih, ki so lahko prisotne ali odsotne, ne da bi <njihov> subjekt propadel); in kdor bo opazil, kako je sleherni delec tistega prostora oziroma telesa različen od vseh drugih in neprediren, bo zlahka dojel, da te deljivost, dotakljivost in nepredirnost ne morejo spadati k nobeni drugih stvari.

<sup>201</sup> Pisma Descartes nikoli ni poslal, verjetno zato, ker se je ravno odpravljaj na Švedsko, kjer je kmalu umrl. Kot piše Clerselier, je bil osnutek najden med Descartesovim gradivom, zato ga je vključil v prvo izdajo te korespondence. Descartes je zapustil Egmont 31. avgusta ali 1. septembra 1648 in odšel najprej v Amsterdam, potem pa na Švedsko.

<sup>202</sup> Lat. *propriae notiones*.

<sup>203</sup> Tj. bitji ali bivajočimi stvarmi in njihovimi pojmi.

<sup>204</sup> Gl. *Meditacije*, »Argumenti, ki dokazujejo obstoj Boga in razloček med dušo in telesom, urejeni po geometrijski metodi«, 5. definicija, 165 (AT VII:161); *Principi filozofije*, 1. del, 11. člen, 19 (AT VIII-1:8–9); Descartesovo pismo Arnauldu, 29. julija 1648 (AT V:219).

3. Rekel sem, da je Bog razsežen z ozirom na svojo moč, in sicer, ker se ta moč razodeva, ali se vsaj lahko razodeva, v razsežni stvari. Gotovo je, da mora biti božje bistvo povsod prisotno, da bi se mogla njegova moč tam razodevati; zanikam pa, da bi bila moč tam na način razsežne stvari, tj. na način, kakor sem malo prej opisal razsežno stvar.

4. Med blagom, ki ste ga, kot pravite, dobili z moje ladjice, se mi zdita dve ponarejeni: prvo je, da je *mirovanje dejanje oziroma nek odpor*. Kajti čeprav ima mirujoča stvar prav v tem, da miruje, ta odpor, pa ta odpor zato še ni mirovanje. Drugo pa je, *da to, da se dve telesi gibljeta, pomeni, da se neposredno ločita*. Kajti pogosto za enega od teles, ki se ločita, pravimo, da se giblje, za drugo pa, da miruje, kot sem razložil v 25. in 30. členu 2. dela.<sup>205</sup>

5. Ta prenos, ki ga imenujem gibanje, ni stvar nič manjše bitnosti kakor oblika: je namreč modus v telesu. Gibalna moč<sup>206</sup> pa je lahko moč Boga, ki ohranja toliko prenosa v materiji, kolikor ga je vanjo položil v prvem trenutku stvarjenja, ali pa je lahko <moč> ustvarjene substance, kot je to naš duh, ali katerekoli druge stvari, ki ji je podelil moč gibanja telesa. In ta moč je v ustvarjeni substanci njen modus, ne pa tudi v Bogu. Ker tega vsi ne morejo razumeti tako zlahka, o tej stvari nisem hotel razpravljati v svojih spisih, da ne bi bilo videti, kot da sem naklonjen prepričanju tistih, ki Boga motrijo kakor svetovno dušo, združeno z materijo.<sup>207</sup>

6. Menim, da je *materija, ki je svobodno prepuščena sama sebi in ne prejme nobenega impulza od kod drugod*, popolnoma mirujoča. Vendar jo <v gibanje> požene Bog, ki v njej ohranja toliko gibanja ali prenosa, kolikor ga je vanjo položil na začetku. In ta prenos ni do materije nič bolj nasilen kakor mirovanje: beseda »nasilen« se namreč nanaša le na našo voljo, za katero rečemo, da trpi silo, ko se zgodi kaj, kar se ji upira. V naravi pa ni nič nasilno, ampak je telesom enako naravno, da se medsebojno ženejo <v gibanje> ali razsujejo, kadar tako naleti, kakor je naravno, da mirujejo. Menim, da ste sami v tem našli problem zato, ker

<sup>205</sup> *Principi filozofije*, 2. del, 25. člen, 83 (AT VIII-1:53–54); 30. člen, 87 (AT VIII-1:56–57).

<sup>206</sup> Lat. *vis movens*. Lat. *vis* navadno prevajamo kot »sila«, tu je beseda rabljena drugače, zato je v tem kontekstu rabljen prevedek »moč«.

<sup>207</sup> Med drugimi se ta namig morda nanaša na Giordana Bruna, »O vzroku, počelu in Enem«, v: *Kozmološki dialogi*, prev. Mojca Mihelič, ur. Marko Uršič (Ljubljana: Slovenska matica, 2004), 2. dialog, 161–79.

v mirujočem telesu pojmuje neko silo,<sup>208</sup> s katero se upira gibanju, kakor da bi bila ta sila nekaj, namreč neko dejanje, ločeno od samega mirovanja, čeprav ni prav nič drugega kot modalna bitnost.

Pravilno opazate, da gibanje, kolikor je modus telesa, ne more preiti z enega <telesa> na drugo. A tega tudi nisem zapisal: nasprotno menim, da se gibanje, kolikor je takšen modus, vseskozi spreminja. Modus v prvi točki telesa A, zaradi katerega se to telo loči od prve točke telesa B, je ena stvar; tisti <modus>, zaradi katerega je ločen od druge točke, je nekaj drugega; spet tretji je nekaj tretjega itd. Ko pa sem rekel, da v materiji vedno ostane enako gibanja, sem s tem meril na silo, ki <v gibanje> žene njene delce, in ta sila enkrat deluje na ene delce materije, drugič na druge, v skladu s pravili, ki sem jih postavil v 45. in sledečih členih drugega dela.<sup>209</sup> In tako vam ni treba skrbeti o preseljevanju mirovanja iz enega subjekta v drugega, ko pa se niti gibanje, kolikor je modus, nasproten mirovanju, ne preseljuje na tak način.

8. Kar dodajate, namreč *da je telo živo na nek brezumen in pijan način* itd., štejem za duhovitost. In v imenu prostodušnosti, ki mi jo naklanjate, naj tule enkrat za vselej povem, da nas nič ne odvrča bolj od iskanja resnice, kakor to, da za resnično postavimo tisto, v kar nas ne prepričuje noben pozitivni razlog, ampak zgolj naša volja, se pravi, kadar smo si izmislili ali predstavljali neko stvar, nato pa nam naš izmislek ugaja, kakor vam telesni angeli, senca božjega bistva in podobno. In takšnih stvari se ne sme oprijemati nihče, saj si s tem za pre pot do resnice.

<sup>208</sup> Lat. *vim*.

<sup>209</sup> *Principi filozofije*, 2. del, 45.–52. člen., 103, 105 (AT VIII-1:67–70).