

Malebranchev okazionalizem, ali o filozofiji v paradižu

Miran Božovič

Naš duh je po Malebranchu umeščen in tako rekoč nenehno razpet med Bogom in telesom. Povezan je z obema, se pravi tako z Bogom kot s telesom. Vsako od povezav našega duha obvladujejo in urejajo povsem določeni zakoni, namreč »zakoni povezave med dušo in telesom« in »zakoni povezave duše z Bogom, tj. z intelegibilno substanco univerzalnega razuma.« Bolj ko povezuje našega duha z našim telesom raste in se krepi, bolj njegova povezava z Bogom upada in slabi; in obratno. Svojo vez z Bogom utrjujemo s spoznavanjem resnice – vse tisto, česar smo deležni preko telesa, pa nas od Boga oddaljuje.

I. Pire que le néant

Po Malebranchu obstoj teles – kot seveda tudi obstoj vseh ostalih božjih stvaritev oziroma kar celotnega univerzuma – ni nujen, ampak arbitraren. To je tudi razlog, da obstoja teles ni mogoče dokazati – kar je po Malebranchu mogoče dokazati, je, nasprotno, sama nemožnost dokaza za obstoj teles.¹ Prav volja Boga je tista, ki telesom in vsem ostalim stvaritvam podeljuje bivanje. Po Malebranchu pa trenutek stvarjenja – v očeh Boga – nikoli ne mine: Bog namreč s svojo voljo telesa ne le ustvari, ampak jih od stvarjenja naprej tudi iz trenutka v trenutek vzdržuje oziroma ohranja v bivanju. Telesa torej obstajajo enostavno zato, ker je Bog hotel, da bi obstajala; če pa telesa obstajajo še naprej tudi po trenutku stvarjenja, potem obstajajo zato, ker Bog še naprej hoče, da bi obstajala; če pa v nekem trenutku ne bi več hotel, da bi obstajala, potem bi enostavno prenehala obstajati.² Z drugimi besedami, podobno kot Descartesov tudi Malebranchev Bog ne more ustvarjati neodvisnih stvaritev, se pravi stvaritev, ki bi bile od trenutka stvarjenja naprej neodvisne od njegove volje.

To pa seveda pomeni, da Bog ne more hoteti, da bi neko telo obstajalo in da ga obenem s svojo voljo ne bi ustvaril *in ohranjal* na nekem določenem mestu. Neko telo je torej tam, kjer je, prav po volji Boga. In s tega mesta ga ni mogoče

¹ *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, v: *Oeuvres Complètes de Malebranche* (odslej OC), izd. A. Robinet, J. Vrin, Pariz 1972-84, vol. XII-XIII, str. 137.

² *Ibid.*, 156.

prestaviti nekam, kamor ga ne bi prestavil Bog. Moč tistega, ki bi hotel neko še tako majhno telo premakniti z mesta, na katerem ga v bivanju vzdržuje oziroma ohranja Bog, bi namreč morala biti ne le enaka, ampak celo večja od moči vsemogočnega Boga, kar pa je seveda absurdno. Samo tisti, ki telesom podeljuje bivanje, jih lahko postavi na mesta, ki jih zasedajo v univerzumu. Tako denimo krogle na ravnini ni mogoče spraviti v gibanje s še tolikšno močjo, *si Dieu ne s'en mesle*, če Bog ne poseže vmes.³ Gibalna sila nekega telesa torej ni nič drugega kot *l'efficace de la volonté de Dieu, qui le conserve successivement en differens lieux*, učinkovitost volje Boga, ki to telo zapored ohranja na različnih točkah v prostoru.⁴ Kjerkoli že telesa so – tam, kjer so, so v vsakem trenutku prav po volji Boga. Strogo vzeto, *il n'y a que le Créateur des corps qui puisse en être le moteur*, telesa lahko premika samo njihov stvarnik,⁵ pravi Malebranche.

Vzemimo zdaj naše lastno telo in nek njegov poljuben gib. Po Malebranchu sami po sebi ne moremo premakniti niti svoje roke, se premakniti z mesta ali izgovoriti enozložne besede – z eno besedo, sami po sebi ne moremo povzročiti niti najmanjše spremembe v univerzumu. Če nam Bog ne bi priskočil na pomoč, bi bilo vse, kar bi lahko sami ves čas počeli, zgolj to, da bi se zaman naprezali – z eno besedo, zmožni bi bili zgolj *des desirs impuissans*, nemočnih želja.⁶

Namreč kako je po Malebranchu mogoče napraviti nek telesni gib? Nek telesni gib je, čisto fiziološko vzeto, mogoče napraviti samo s pomočjo tako imenovanih *les esprits animaux*, tj. »najmanjših delcev krvi in telesnih sokov,«⁷ ki po živcih potujejo v mišice in jih skrčijo ter tako premaknejo kost, ki se je držijo. A četudi bi anatomijo in delovanje svojega telesnega mehanizma poznali enako natančno kot urar pozna ustroj in delovanje urnega mehanizma, sami po sebi giba nikakor ne bi mogli izpeljati. Namreč zakaj? Enostavno zato, ker sami *les esprits animaux* niso nič drugega kot telesa – *ces esprits sont des corps*, ti duhovi so telesa,⁸ pravi Malebranche –, tj. najmanjši še *razsežni* delci krvi in telesnih sokov, kot take pa jih lahko seveda premika edinole Bog. Bog torej nek gib našega telesa izpelje tako, da *les esprits animaux* »zapored ohranja« na vseh točkah njihove poti iz možganov skozi živce do mišic.

Kakorkoli si že zamišljamo domnevno povezavo med dušo in telesom, če Bog svojih *volontez toujours efficaces*, vedno učinkovitih volja, ne bi bil voljan uskladiti z našimi *desirs toujours impuissans*, vselej nemočnimi željami, bi bili

³ *Ibid.*, 161.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, 165; prim. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, OC X, 50.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Méditations chrétiennes*, OC X, 62.

mrtvi in negibni,⁹ pravi Malebranche. Edino, kar je torej v naši moči, je to, da manipuliramo z božjo močjo. Moč, ki jo imamo nad svojim telesom, ni naša lastna, ampak moč samega Boga. Bog nam svojo moč zgolj posreduje, to pa v nekem zelo zoženem smislu, namreč v smislu, da je določene modalitete našega duha vzpostavil kot okazionalne vzroke, ki determinirajo učinkovanje njegove volje, ki je edina gibalna sila vseh teles, vključno z najmanjšimi delci naše krvi in telesnih sokov. Povedano naravnost, Bog je določene modalitete našega duha vzpostavil kot okazionalne vzroke, se pravi kot vzroke tistih učinkov, ki jih proizvaja on sam. Strogo vzeto, moči nimamo neposredno nad telesom, ampak nad tistim, ki ima sam moč nad njim. S tem, ko tako ali drugače determiniramo voljo Boga, s svojim telesom zgolj posredno krmilimo, saj ne vplivamo nanj, ampak aktiviramo neko njemu in nam vnanjo moč. Čeprav se zdi, kot da nas telo uboga na najmanjšo željo, čeprav je videti, kot da ga obvladujemo s samimi mislimi, pa ni telo tisto, ki bi vplivali nanj, ampak Bog. Naše telo je, strogo vzeto, zgolj stroj, ki zaradi tega, ker je popoln, ni nič manj stroj.

Da se torej naša roka premakne natanko v trenutku, ko jo želimo premakniti, je posledica splošnih zakonov povezave med dušo in telesom, ki jih je vzpostavil Bog. Z vzpostavitvijo teh zakonov nam je Bog posredoval *svojo* moč – in *vs* svojo moč nad lastnim telesom dolgujemo prav tem zakonom. Svojo moč pa nam je posredoval tako, da je določene modalitete našega duha vzpostavil kot okazionalne vzroke določenih modalitet našega telesa, se pravi našo željo, da bi premaknili svojo roko, kot okazionalni vzrok giba naše roke. Ker pa so okazionalni vzroki tisti vzroki, katerih učinke proizvaja Bog sam, ker torej za vsakim gibom našega telesa stoji vselej učinkovita volja Boga, seveda nikakor ni vseeno, s kakšnim namenom želimo stegniti roko – ali z namenom, da bi nekomu dali miloščino, ali pa z namenom, da bi pokončali svojega sovražnika. Čeprav Bog dajanje miloščine zapoveduje, umor pa prepoveduje, bo učinek, tj. gib roke, proizvedel v obeh primerih, ker »svojim potem pač noče odvzeti njihove enostavnosti in splošnosti.«¹⁰ Ker v drugem primeru Boga s svojo željo prisilimo, da vsled splošnih zakonov, ki si jih je predpisal, stori nekaj, česar ne želi storiti in ga s tem tako rekoč napravimo sokrivega umora, v očeh Boga, razumljivo, nismo krivi samo umora, ampak tudi »zlorabe« moči, ki nam jo je z vzpostavitvijo splošnih zakonov posredoval. Ne le za umor, ko pride čas božjega maščevanja, bomo odgovarjali tudi za to »zlorabo«. Prav tako se tudi tisti, ki mu grozimo z mečem, nikakor ne sme bati meča – meču se mora izogibati, bati pa se mora edinole Boga.¹¹

⁹ *Entretiens sur la métaphysique*, OC XII-XIII, 165.

¹⁰ *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, OC XV, 29.

¹¹ *Eclaircissements*, OC III, 124.

Tisto, s čimer je naš duh neposredno povezan oziroma združen, torej ni naše telo, ampak prav Bog. S telesom pa smo povezani zgolj posredno, se pravi preko povezave našega duha z Bogom: *ce n'est que par l'union que l'on a avec Dieu que l'âme est blessée lorsque le corps est frappé*, takrat, kadar telo utрпи udarec, je duša prizadeta samo preko svoje zveze z Bogom.¹²

Ne le, da brez Boga ne moremo napraviti niti najmanjšega giba z lastnim telesom – po Malebranchu brez Boga tudi spoznati ne moremo ničesar. Torej ne le, da nimamo nikakršne moči v materialnem svetu – tudi v intelgebilnem svetu nimamo prav nikakršne moči.¹³ Kot smo torej z ozirom na gibanje svojega telesa povsem odvisni od božje volje, tako smo tudi z ozirom na spoznavno dejavnost svojega duha popolnoma odvisni od božjega razuma. Torej ne le, da telesa, tj. najbolj nizkotne izmed vseh substanc, ne morejo biti resnični vzrok ničesar – tudi duhovi, tj. najbolj vzvišene izmed vseh božjih stvaritev, so povsem brez moči. Po Malebranchu namreč duhovi *ne peuvent rien connaître si Dieu ne les éclaire*, ne morejo ničesar spoznati, če jih Bog ne razsvetli, in *rien sentir si Dieu ne les modifie*, ničesar čutiti, če jih Bog ne modificira.¹⁴ Prav zavezanost našega spoznanja božjemu razumu, tj. dejstvo, da so nam vse bitnosti dostopne samo zato, ker nam je Bog pripravljen razodeti *ce qu'il y a dans lui qui les représente*, tisto, kar jih v njem reprezentira,¹⁵ se pravi svoje ideje, po zgledu katerih je ustvaril bitnosti, nas po Malebranchu postavlja »v popolno in največjo možno odvisnost od Boga.«¹⁶

O epistemološki odvisnosti našega duha od Boga po Malebranchu dovolj zgovorno priča dejstvo, da lahko namreč kadarkoli (po)mislimo na karkoli hočemo. To namreč pomeni, da mora biti našemu duhu v vsakem trenutku na voljo neskončno mnogo idej. Hkratno prisotnost neskončnega števila idej našemu končnemu duhu pa je mogoče razložiti samo s prisotnostjo Boga našemu duhu, se pravi s prisotnostjo tistega, *qui renferme toutes choses dans la simplicité de son être*, ki vsebuje vse stvari v enostavnosti svoje biti.¹⁷ Duh je potemtakem zmožen mišljenja samo na osnovi svoje zveze z Bogom.¹⁸

Torej tisti trenutek, ko želimo pomisliti na neko stvar, Bog našemu duhu razodene idejo te stvari – in že o tej stvari mislimo. Ker Bog ob tem našemu duhu razodene *svojo* idejo, se pravi idejo, s katero o tej stvari misli on sam, ima po eni strani seveda vsaka ideja, ki je prisotna našemu duhu, status razodetja – prihaja namreč neposredno od Boga. Kot je, po drugi strani, *l'attention*,

¹² *Recherche de la vérité*, Galerie de la Sorbonne, Pariz 1991, 646.

¹³ *Méditations chrétiennes*, OC X, 65.

¹⁴ *Recherche*, 795.

¹⁵ *Ibid.*, 408.

¹⁶ *Ibid.*, 410.

¹⁷ *Ibid.*, 411.

¹⁸ *Ibid.*, 597.

pozornost našega duha, tj. »napor« oziroma »naprezanje,« s katerim 'prikličemo' ideje, *une prière naturelle*, naravna molitev duha¹⁹ – s svojo pozornostjo se namreč naslavljamo naravnost na Boga oziroma na intellegibilno substanco univerzalnega razuma. In Bog molitev duha praviloma 'usliši' in mu razodene ustrezno idejo. A pazimo: Bog ideje ne proizvede v našem duhu, tj. ne modificira našega duha, ampak nam zgolj razodene svojo idejo, se pravi idejo, ki jo ima o stvari, o kateri želimo misliti, on sam. Ideja je našemu duhu sicer prisotna (*présente à*) – ni pa prisotna v njem: naš duh jo dobesedno vidi *zunaj* sebe, namreč v Bogu oziroma intellegibilni substanci univerzalnega razuma. Ko torej mislimo, dobesedno mislimo z idejami nekoga drugega. In v tem smislu je Malebranchev Bog *la Raison universelle des esprits*, univerzalni razum duhov, saj vsi končni duhovi mislimo z njegovimi idejami – res je, da mislimo s svojo glavo, vendar pa so ideje zmeraj ideje nekoga drugega.

Kadar želimo torej rešiti kak geometrijski problem ali pa pretresti kak metafizični princip, se moramo samo zbrati oziroma postati pozorni – in »luč,« tj. spoznanje, se bo v nas širila sorazmerno s stopnjo naše pozornosti. Ker »luč« prihaja od Boga, je seveda prav Bog tisti, ki je »stvarnik« vseh naših spoznanj.²⁰ Karkoli si že filozofi mislijo o svojih spoznanjih – »prav Bog je tisti, ki filozofe razsvetljuje s spoznanji, ki jih nehvaležneži imenujejo naravna, čeprav le-ta prihajajo z neba,«²¹ pravi Malebranche. Oziroma kot pravi Beseda subjektu *Krščanskih in metafizičnih meditacij*:

*Brez mene ne bi mislil na nič, ničesar ne bi videl in si ničesar zamišljal. Vse tvoje ideje so v moji substanci in vsa tvoja spoznanja pripadajo meni.*²²

Skicirajmo na hitro razliko med Malebranchem in Berkeleyem. Prvič. Medtem ko Berkeleyev Bog idejo proizvede v meni, ta ideja pa obstaja samo, kolikor jo zaznavam, pa mi Malebranchev Bog zgolj razodene idejo, ki, strogo vzeto, obstaja zunaj mene, namreč v njem, to pa povsem neodvisno od tega, ali jo zaznavam ali ne, saj tvori intellegibilno substanco univerzalnega razuma in je potemtakem konsubstancialna z Bogom. Po Malebranchu imajo torej naše ideje določeno realnost povsem neodvisno od našega mišljenja – obstajajo namreč tudi takrat, kadar ne mislimo na njih.²³ Drugič. Medtem ko mora v primeru, ko ima več ljudi idejo iste stvari, Berkeleyev Bog proizvesti toliko numerično distinktnih idej, kolikor je tistih, ki imajo idejo te stvari – on sam pa ima o tej stvari spet svojo idejo –, pa Malebranchev Bog vsem razodene zgolj eno samo idejo, namreč tisto, ki jo ima o stvari on sam.

¹⁹ *Méditations chrétiennes*, OC X, 144.

²⁰ *Ibid.*, 13.

²¹ *Recherche*, 410.

²² *Méditations chrétiennes*, OC X, 125.

²³ *Entretiens sur la métaphysique*, OC XII-XIII, 41.

Poglejmo zdaj, kakšno je razmerje med idejami in občutki. Naš duh ideje vidi zunaj sebe – *comme de loin*, tako rekoč od daleč,²⁴ pravi Malebranche – in te ideje ga »niti ne aficirajo niti ne modificirajo.« Ideje, s katerimi mislimo, namreč niso modalitete našega duha, ampak se nahajajo v Bogu, ki nam ob pozornosti našega duha zgolj »razodeva« svoje ideje, se pravi ideje, s katerimi misli on sam. Čeprav se ideje nahajajo v Bogu, pa vendarle niso modalitete božjega razuma, saj Bog sam »ni zmožen modifikacij.«²⁵ Ideje so prav *la substance efficace de la Divinité*,²⁶ se pravi sama božja učinkovita substanca.

Občutki pa so naši duši neprimerno bližji kot ideje: medtem ko duša ideje vidi zunaj sebe, pa so občutki *au dedans de l'âme même*, v notranjosti same duše,²⁷ jo aficirajo in modificirajo. Občutki so torej modalitete našega duha, oziroma natančneje, »načini bivanja našega duha« ali »sama duša, ki obstaja na ta ali oni način,« kot modalitete rad imenuje Malebranche. Medtem ko torej za ideje niti ne moremo reči, da so 'naše' – strogo vzeto, so božje, mi pa lahko neko idejo 'imamo' samo tako, da nam Bog razodene katero od svojih idej –, pa so občutki izključno naši: Bog, ki jih povzroča v nas, jih seveda pozna, vendar pa jih sam ne izkuša (medtem ko jih mi izkušamo, a ne poznamo).²⁸

Ker, po eni strani, ideje, čeprav so *présentes à l'esprit*, prisotne duhu, le-tega niti ne aficirajo niti ne modificirajo, in ker so, po drugi strani, občutki v notranjosti same duše in jo aficirajo in modificirajo, lahko pozornost duha zmede že najmanjša bolečina ali ugodje. Ker je duša končna in omejena, lahko občutki hitro zapolnijo njeno zmogljivost – tako da »duša ne more istočasno nečesa čutiti in obenem svobodno misliti na druge objekte, ki jih ni mogoče čutiti.«²⁹ Skratka, »ne moremo istočasno čutiti bolečine in obenem videti resnice.«³⁰ Tako nas lahko po Malebranchu – kljub vsem našim naprezanjem – od preudarjanja najbolj vzvišenih resnic, Boga, itn. odvrne že komarjev pik ali pa brenčanje muhe okoli ušes:

*Če nas piči žuželka, zgubimo izpred oči še tako razvidne resnice; če nam muha brenči okoli ušes, se v našem duhu razširi tema.*³¹

(Mimogrede, Malebranche insektom pripisuje prav posebno mesto v stvarstvu: Bog je namreč nadležne insekte, mrčes, komarje, bolhe itn., ustvaril kot *les instrumens de sa vengeance*, instrumente svojega maščevanja,³² se pravi z

²⁴ *Recherche*, 376.

²⁵ *Eclaircissements*, OC III, 149.

²⁶ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 79.

²⁷ *Recherche*, 377.

²⁸ *Entretiens sur la métaphysique*, 66-67.

²⁹ *Recherche*, 377.

³⁰ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 161.

³¹ *Ibid.*, 159.

³² *Entretiens sur la métaphysique*, OC XII-XIII, 269.

namenom, da bi človeka kaznoval za izvirni greh. Nadležni insekti, bolhe s svojimi ugrizi, komarji s svojimi piki itn., človeka kaznujejo za njegovo neubogljivost; človeku se potemtakem upirajo zato, ker se je ta pred tem sam uprl Bogu. V tolikšnem številu pa jih je ustvaril zato, da bi breme izvirnega greha naložil vsemu človeštvu.) Prav vsak občutek, naj bo še tako šibak, lahko potemtakem pozornost duha odvrne od resnice in jo priklene nase.

II. *Le combat de Dieu contre lui-même*

Bog nas je, kot duhove, ustvaril z namenom, da bi ga spoznavali in ljubili.³³ In za izpolnjevanje tega svojega poslanstva ne potrebujemo telesa; strogo vzeto, bi lahko preživeli tudi brez njega: »tisti 'ti', ki mu govorim in ki me sliši/razume, je duhovna substanca, ki lahko povsem nedotaknjena obstaja tudi brez tvojega telesa,«³⁴ pravi Beseda subjektu *Krščanskih in metafizičnih meditacij*; oziroma, kot beremo na nekem drugem mestu, *notre corps n'est pas nous*, nismo svoje telo: telo je sicer nekaj, kar nam pripada, vendar pa bi, absolutno vzeto, lahko obstajali tudi brez njega.³⁵ Samo da tega ne vemo; tega pa ne vemo, ker nas glede naše resnične narave Bog namenoma drži v nevednosti. Trditev, da lahko mislimo na karkoli hočemo, tj. da so nam dostopne prav vse ideje univerzalnega razuma, torej ne drži povsem: je namreč ena ideja, ki nam je Bog – vsej naši pozornosti navkljub – ni pripravljen razodeti: in to je prav ideja naše duše. Bog torej idejo nas samih skriva pred nami samimi. Za to, da nas glede naše resnične narave drži v nevednosti, ima Bog svoje dobre razloge. Prvič. Če bi namreč jasno videli to, kar v resnici smo, potem ne bi več mogli biti tako tesno združeni s svojim telesom; v svojem telesu preprosto ne bi več vzdržali, svojega telesa ne bi več imeli za del nas samih in tako ne bi več bdeli nad njegovim preživetjem. In tako ne bi več imeli žrtve, ki bi jo lahko darovali Bogu. Bog nam je namreč telo dal zato, da bi tako kot Kristus tudi mi imeli žrtev, ki bi mu jo lahko darovali. Če bi namreč uzrli svojo resnično naravo, potem bi bržčas prav v smrti (telesa) videli odrešitev od vsega našega trpljenja. Gre pa nasprotno za to, da v telesu vztrajamo – naša duša je namreč v našem telesu *en épreuve*, na preizkušnji³⁶ –, da se izogibamo čutnim ugodjem in prenašamo bolečine: prav v tem (in ne morda v samomoru) je namreč žrtev, ki jo od nas pričakuje Bog. Ker smo občutkov ugodja in bolečine deležni prav preko telesa – telo je namreč okazionalni vzrok, ki determinira voljo Boga, da v naši duši proizvaja ustrezne občutke –, bi z izničenjem telesa zgubili sBmo možnost darovanja. Zaslepitev za našo lastno naravo, se pravi dejstvo, da

³³ *Ibid.*, 170.

³⁴ *Méditations chrétiennes*, OC X, 190.

³⁵ *Recherche*, 633.

³⁶ *Entretiens sur la mort*, OC XII-XIII, 396.

imamo telo za del nas samih oziroma da imamo sami sebe zmotno za svoje telo, je potemtakem nujna za preživetje telesa. Drugič. Če bi nam Bog idejo naše duše razodel, bi eno zaslepitev nadomestila druga zaslepitev; ta ideja bi nas namreč zaslepila za vse drugo: polni sami sebe, svoje veličine, itn. sploh ne bi več mogli misliti na nič drugega, pravi Malebranche. Bog pa nas ni ustvaril za to, da bi mislili nase, ampak nas je ustvaril zase, se pravi za to, da bi spoznavali in ljubili njega.³⁷

Dejstvo je, da nam je Bog dal telo: našega duha je povezal s telesom – ni pa duha podredil telesu – in mu naložil, da bdi nad njegovim preživetjem. Bog torej od nas pričakuje, da vez s svojim telesom vzdržujemo – da torej vzdržujemo svojo vez z nečim, kar nas oddaljuje od njega, z nečim, kar rahlja našo vez z njim. In za to nalogo nas bo skušal celo pridobiti in nam jo olajšati.

Da duha skrb za preživetje telesa ne bi odvrčala od utrjevanja njegove vezi z univerzalnim razumom, se Bog poslužuje določenih *artifices*, se pravi prevar oziroma zvijačnih prijemov. Ko denimo ugriznemo v jabolko, občutimo določeno sladkost, torej izkusimo neko ugodje. In prav v tem je zvijačni prijem oziroma prevara Boga. V nas, v našem duhu je namreč proizvedel občutek nečesa, česar v jabolku ni: v jabolku namreč ni nikakršne sladkosti – jabolko je samo na sebi povsem brez okusa –, pa tudi, če bi bilo jabolko samo na sebi sladko, nam te sladkosti nikakor ne bi moglo posredovati, saj je vzročno popolnoma neučinkovito in torej ne more delovati na našega duha. Občutek sladkosti, ki spremlja naše zaužitje jabolka, je zanesljivo znamenje tega, da je jabolko primerno za vzdrževanje našega telesa pri življenju. Vzdrževanje telesa pri življenju s prehranjevanjem bi bilo brez spremljajočih ugodij v duhu za našega duha »neznosno.«³⁸ S tem, ko v našem duhu proizvede občutek sladkosti oziroma ugodja, pa nas Bog obenem tudi nagraduje za našo skrb za preživetje telesa³⁹ – po Malebranchu namreč ni nezasluženih ugodij, sleherni ugodje ima potemtakem značaj nagrade, plačila in si ga moramo torej vsakokrat znova prislužiti.⁴⁰

S tem ko Bog ob stiku našega telesa z drugimi telesi v našem duhu proizvaja ustrezne občutke, ekonomizira z našo pozornostjo: če bi se morali namreč sami vsakokrat znova dokopati do spoznanja, ali je neko telo primerno za vzdrževanje našega telesa pri življenju ali ne, bi to našega duha zaposlilo do te mere, da bi ga povsem odvrnilo od Boga. Zato nam Bog s pomočjo občutkov dobesedno 'po bližnjici' sporoča, kaj moramo storiti za svoje telo – mi pa se lahko ta čas z vso svojo pozornostjo v miru posvetimo njemu. Nevredno duha je, da bi se

³⁷ *Méditations chrétiennes*, OC X, 104-5.

³⁸ *Ibid.*, 154; *Conversations chrétiennes*, OC IV, 37.

³⁹ *Méditations chrétiennes*, OC X, 112; *Entretiens sur la métaphysique*, OC XII-XIII, 104.

⁴⁰ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 178.

ukvarjal s telesi, ki so tako daleč pod njim, s substancami, ki nanj sploh ne morejo delovati, itn. Pozornost duha tudi ni ustrezen način vzdrževanja telesa pri življenju. Vsakokratna 'analiza' določenega telesa, s katerim se želimo združiti, bi namreč popolnoma zapolnila zmogljivost našega duha, tako da bi se prav lahko primerilo, da ta ne bi opazil morebitne nevarnosti, ki bi na telo, nad katerim bdi, prežala ob prisotnosti kakega drugega telesa – in tako bi lahko vsled kakšne *distraction involontaire* našega duha prišlo do izničenja telesa. Torej niti vsa naša pozornost ne more biti zadostno jamstvo za preživetje našega telesa. Zato se moramo ob vzdrževanju našega telesa pri življenju opirati izključno na svoje čute in občutke – le-te nam je namreč Bog dal prav v ta namen.⁴¹

Ob prisotnosti teles Bog v našem duhu proizvaja občutke nečesa, česar v teh telesih ni – in sicer zato, da nas ta telesa ne bi odvrnila od njega. A prav tisto, česar v telesih ni, nas bo na telesa priklenilo; prav tisto, kar Bog v našem duhu proizvaja z namenom, da nas ne bi odvrnil od sebe, nas bo usodno odvrnilo od njega.

Temu zvijačnemu prijemu prav gotovo ni mogoče odrekati določene modrosti – in vendar je prav ta zvijačni prijem vzrok največjih tegob v našem življenju. Ko se namreč zbudemo v prst in ko Bog v skladu s tem v našem duhu proizvede ustrezen občutek bolečine kot opozorilo, da moramo nekaj storiti za svoje telo, trpimo in smo nesrečni, naša duša je z bolečino prežeta celo do te mere, da ne more več misliti na svoje resnično dobro, ampak se posveča izključno poškodovani okončini. Naš duh je torej od telesa odvisen celo do te mere, da zaradi njega zgubi izpred oči resnico, tj. svoje resnično dobro. Bolj se ukvarja s poškodovano okončino kot pa s svojim resničnim dobrim. In pred to *distraction involontaire* je vsaka pozornost duha povsem brez moči: da namreč bolečina praviloma prevlada nad resnico, je razumljivo, saj duha, kot občutek, neposredno zadeva oziroma aficira – je namreč zgolj »način bivanja« tega duha –, medtem ko ga resnica, ki se nahaja zunaj njega, niti ne aficira niti ne modificira.⁴²

Namesto da bi nas občutek bolečine zgolj opozoril na to, da moramo nekaj storiti za svoje telo, nas popolnoma prevzame, se pravi proti naši volji priklene nase vso pozornost našega duha in mu na ta način onemogoča, da bi se posvetil svojemu resničnemu dobremu. In prav v tem je *cette contradiction terrible*, to grozljivo protislovje: medtem ko nam, po eni strani, razum pravi, da smo, kot duhovi, nad telesom, da se moramo ukvarjati z resnico, in da je telo, s katerim je naš duh povezan, nevredno njegove pozornosti, pa nam, po drugi strani,

⁴¹ *Entretiens sur la métaphysique*, OC XII-XIII, 98.

⁴² *Méditations chrétiennes*, OC X, 18.

naše vsakdanje izkustvo nezgrešljivo govori o tem, da je naš duh usodno odvisen od telesa in da je slednjemu celo podrejen.⁴³

V okazionalistični optiki je to protislovje še toliko bolj grozljivo, saj je resnični vzrok vseh naših občutkov prav Bog, ki je edini zmožen delovati na našega duha in v njem; prav tako je seveda Bog tudi tisti, ki vzdržuje zvezo našega duha z našim telesom. Če drži, da je prav Bog tisti, ki vsled zakonov povezave našega duha z njegovim razumom na eni strani in z našim telesom na drugi, naši duši predoča ideje in v njej proizvaja občutke, se ni mogoče izogniti naslednjemu vprašanju. Zakaj namreč Bog ob tem, ko hodimo po poti vrline, ko torej mislimo na Boga, ko se mu hočemu približati, v nas ne proizvede niti najmanjšega občutka ugodja? Ob stiku našega telesa z določenimi telesi v našem duhu proizvaja ugodje in nam na ta način daje vedeti, da smo pri vzdrževanju svojega telesa pri življenju na pravi poti. Toda zakaj ne ravna na enak način tudi takrat, kadar stremimo za duhovnimi dobrinami, se pravi takrat, kadar hodimo po poti vrline? Ob našem stiku s čutnimi, tj. »lažnimi« dobrinami v nas proizvaja občutke nečesa, česar v teh dobrinah ni, da bi v nas na ta način zbudil zanimanje zanje in nas pridobil za skrb za naše lastno telo. Ob našem približevanju njemu samemu, se pravi ob približevanju naši edini resnični dobrini, pa ni pripravljen storiti nič takega – tj. v nas proizvesti občutka nečesa, česar v njem ne bi bilo, da bi nas na ta način pridobil zase. Navsezadnje nas je ustvaril prav zase, se pravi za to, da bi ga spoznavali in ljubili.

Če mora Bog za to, da bi v nas zbudil zanimanje za čutne dobrine, za telesa, ki so nujno potrebne za ohranitev našega lastnega telesa, le-te našemu duhu prikazovati drugačne, kot so v resnici, pa je prepričan, da nas bo zase pridobil že samo s tem, če ga bomo uzrli takšnega, kakršen je v resnici. Prepričan je torej, da je vreden ljubezni takšen, kakršen v resnici je, medtem ko bi nam bila telesa takšnaa, kakršna so v resnici – če bi torej čutili »samo tisto, kar je zares v njih, in ne bi obenem čutili tudi tistega, česar v njih ni« – mrzka, občevanje oziroma združevanje z njimi pa »neznosno.«⁴⁴

Med ljubeznijo, ki jo v nas zbuja občutek ugodja do svojega (domnevnega) vzroka, in ljubeznijo, ki se poraja zgolj na osnovi »luči,« se pravi na osnovi spoznanja, je seveda nemajhna razlika. Prva ljubezen je nagonška in slepa, druga pa svobodna in razsvetljena – in Bog od nas pričakuje razumsko, razsvetljeno, svobodno ljubezen. Prepričan je, da ga bomo vzljubili, brž ko ga bomo spoznali. Medtem ko je prva ljubezen povsem neodvisna od naše volje – to, ali bomo (domnevni) vzrok svojega ugodja vzljubili ali ne, namreč ni

⁴³ *Entretiens sur la métaphysique*, OC XII-XIII, 101.

⁴⁴ *Méditations chrétiennes*, OC X, 154; *Conversations chrétiennes*, OC IV, 37.

odvisno od nas; ugodje nas namreč samodejno, »nagonsko« priklene na svoj (domnevni) vzrok –, pa je druga povsem svobodna in nas prav v ničemer ne zavezuje: »luč« oziroma spoznanje v ničemer ne načenja naše svobode, ampak jo pušča povsem nedotaknjeno, tako da je zgolj od nas samih odvisno, ali bomo na »luč« oziroma spoznanje odgovorili z ljubeznijo ali ne. In Bog želi biti ljubljen svobodno.

Ne le, da Bog ob našem približevanju njemu samemu v nas ne zbuja nikakršnega ugodja, s katerim bi nas nagradil za naše krepostno ravnanje, tj. za naše stremljenje za našo edino resnično dobrino, ampak še več: izkustvo nam namreč nezgrešljivo priča o tem, da so *les voies de la vertu*, pota vrline – tj. naše stremljenje za duhovnimi dobrinami, za Bogom – pogosto *dures & pénibles*, težavna in naporna, *les voies du vice*, pota pregrehe – tj. naše vdajanje čutnim stvarem – pa praviloma *douces & agréables*, sladka in prijetna.⁴⁵ Ker tako bolečino, ki jo izkušamo *en faisant bien*, ob svojem krepostnem ravnanju, kot ugodje, ki ga izkušamo *en faisant mal*, ob svojem grešnem ravnanju, v nas proizvaja prav Bog sam, je seveda videti, kot da nas za naše krepostno ravnanje kaznuje, za naše grešno ravnanje pa nagrajuje – in je potemtakem perverzen. Ravna torej tako, kot da bi nas hotel odvrniti od sebe in nas navezati, prikleniti na čutne stvari, na telesa. Toda ne le, da nas Bog takrat, kadar stremimo za njim, s prezirom odvrča od sebe – protislovje v božjem ravnanju je videti še toliko bolj »grozljivo,« kajti prav Bog sam je tudi tisti, ki v nas proizvede in vzdržuje impulz, zaradi katerega sploh stremimo za njim. Kar sami izkušamo kot »grozljivo protislovje« v božjem ravnanju, tako ni nič drugega kot *le combat de Dieu contre lui-même*, spopad Boga s samim sabo.⁴⁶

Kaj pomeni to, da so pota vrline »težavna in naporna,« pota pregrehe pa »sladka in prijetna«? Nič drugega kot to, da se praviloma le s težavo zberemo, da nas preudarjanje abstraktnih resnic hitro utruji, da svojo pozornost le z največjimi naporji za dalj časa usmerimo k duhovnim dobrinam – potrebam in zahtevam telesa pa smo, nasprotno, pripravljene nemudoma prisluhniti in se tako vdati čutnim stvarem. Samo v okazionalistični optiki lahko to banalno dejstvo, ki prav gotovo pesti vsakogar izmed nas, zrcali perverzno ravnanje Boga: samo v okazionalizmu je namreč to dejstvo mogoče brati tako, da »bolj ko stremimo za Bogom, bolj nas le-ta odvrča od sebe; če silimo za njim, nas udari in še naprej grdo ravna z nami,«⁴⁷ ko pa nad takšnim 'nesmiselnim' početjem obupamo in se posvetimo čutnim stvarem, ki nam prinašajo ugodje, pa je videti, »kot da nas Bog nagrajuje za to, ker smo mu obrnili hrbet in stremimo za lažnimi dobrinami.«⁴⁸ Torej za to, da se nam ne ljubi ukvarjati s

⁴⁵ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 88.

⁴⁶ *Ibid.*, 90.

⁴⁷ *Recherche*, 635.

⁴⁸ *Ibid.*

teorijo in da nas preudarjanje abstraktnih resnic hitro utruji, da pa smo se vedno pripravljene vdati brezdelju in dremežu oziroma čemurkoli, kar nam prinaša čutno ugodje, je po Melebranchu kriv prav Bog, ki nas takrat, kadar se lotimo teorije, ki nas približuje njemu samemu – Bogu se namreč približujemo s spoznavanjem in preudarjanjem resnice, tj. skozi kakršnokoli teorijo, matematiko, filozofijo, itn. –, s tem, da ob tem v nas zbuja odpor, kaznuje za to, ker smo se mu hoteli približati in nas na ta način odvraca od sebe, kadar pa se vdamo čutnim rečem, ki nas vedno oddaljujejo od njega, pa nas z občutki ugodja, ki jih proizvaja v nas, tako rekoč nagrajuje za to, ker smo mu obrnili hrbet. Če torej okazionalista popade lenoba, si lahko vedno reče takole: ker vem, da tisti, ki ta trenutek hoče, da bi jaz odložil knjige in se vdal brezdelju, nisem jaz sam, ampak prav perverzni Bog v meni, lahko avtonomno ravnam samo tako, da ne klonim in se še naprej subverzivno učim.

Težave, ki jih izkušamo takrat, kadar se želimo združiti z univerzalnim razumom, oziroma z drugimi besedami, dejstvo, da je danes vsakršna pozornost *pénible & désagréable*, naporna in neprijetna,⁴⁹ po Malebranchu koreninijo v *la rebellion du corps*, v upor (našega) telesa.⁵⁰ Ljudje namreč očitno nismo več takšni, kakršne nas je ustvaril Bog; relacija med duhom in telesom, ki jo je Bog vzpostavil kot *union*, kot zvezo, se je po naši krivdi spremenila v *dépendance*, v odvisnost duha od telesa. Duh, ki pade v odvisnost od telesa, ki po Malebranchu velja za *la plus vile des substances*, najbolj nizkotno med vsemi substancami,⁵¹ in to celo do te mere, da vsled te malovredne substance zgubi izpred oči svoje najvišje dobro, Boga, pač ni več vreden tega, da bi lahko mislil na Boga, da bi Boga ljubil in častil. Bog ne želi več biti njegovo dobro, vzrok njegove sreče itn., ampak se je »od njega odmaknil kolikor je mogel, ne da bi ga pogubil in izničil.«⁵² Zato, da pa kljub vsemu še naprej ostaja vzrok njegovega bivanja in da torej človeka preprosto ne izniči, pa ima svoje dobre razloge: prvič, človek, ki se je pustil zaslužniti svojemu telesu, se nahaja v stanju, ki je zanj »še hujše kot sam nič«; in drugič, tudi tak človek, grešen in sprijen, je del božjega načrta in ima svoje mesto v izgradnji večnega templja.

III. *La Rebellion du Corps*

Človeku se torej njegovo telo upira. Telo pa se je človeku uprlo zaradi tega, ker se je človek pred tem sam uprl Bogu. Ker torej človek ni ubogal Boga, je človekovo telo prenehalo ubogati njega samega. Z uporom telesa smo potemtakem kaznovani za izvirni greh. Ker je greh deden in se preko telesa

⁴⁹ *Méditations chrétiennes*, OC X, 140.

⁵⁰ *Entretiens sur la métaphysique*, OC XII-XIII, 76.

⁵¹ *Ibid.*, 297.

⁵² *Recherche*, 602.

prenaša iz roda v rod,⁵³ od greha prvega človeka naprej potemtakem prav vsi naseljujemo uporno telo.

In prav zaradi tega, ker nismo več gospodarji svojega telesa, ne moremo več biti gospodarji svoje pozornosti. Res je sicer, da lahko še vedno mislimo na karkoli hočemo – zakoni povezave našega duha z intelegibilno substanco univerzalnega razuma se po grehu prvega človeka niso prav v ničemer spremenili: Bog je vsako »naravno molitev« našega duha še vedno pripravljen uslišati, naše želje so še zmeraj okazionalni vzroki prisotnosti idej našemu duhu –, *nismo pa več gospodarji svojih želja*: naše želje so namreč usodno posredovane z odvisnostjo našega duha od telesa. Odkar namreč naš duh ni več zgolj povezan s telesom, ampak odvisen od le-tega, občutki v naše ideje vnašajo nered in zmedo – in »tako ne mislimo vedno na tisto, na kar bi hoteli.«⁵⁴

Jasno je, da Bog duha ni podredil telesu; Bog je duha s telesom zgolj povezal oziroma združil, in sicer preko zakonov povezave med dušo in telesom. Ta povezava je zgolj in samo v tem, da so modalitete obeh substanc, med katerima ni prav nikakršne vzročne povezave, *réciproques*, vzajemne:

*Bog je hotel in še vedno hoče, da bi bile modalitete duha in telesa vzajemne. Prav to je tisto, kar konstituira zvezo in naravno odvisnost dveh delov, iz katerih sestojimo. Ta zveza sestoji izključno v vzajemnem ujemanju (la réciprocation mutuelle) naših modalitet, osnovanem na neomajnih temeljih božjih dekretov, dekretov, ki mi s svojo učinkovitostjo posredujejo moč, ki jo imam nad svojim telesom – in preko tega nad nekaterimi izmed teles, ki me obdajajo –, dekretov, ki me s svojo nespremenljivostjo povezujejo z mojim telesom in preko tega z mojimi prijatelji, z mojimi dobrinami, z vsem, kar me obdaja.*⁵⁵

Vzajemnost modalitet duha in telesa je torej rezultat božjega dekreta; tisto, kar imamo sami za moč nad lastnim telesom, je, strogo vzeto, zgolj *l'efficace des decrets divins*, učinkovitost božjih dekretov, tisto, kar imamo za povezavo z našim telesom, pa zgolj *l'immutabilité*, nespremenljivost le-teh. Bog je zakone povezave med dušo in telesom vzpostavil ob samem stvarjenju sveta in takrat niso bili nič drugačni kot danes, s to nemajhno razliko, da jih je bil v prid Adama še pripravljen razveljaviti – to pa vse dotlej, dokler Adam ni grešil.

Medtem ko naši čuti »motijo naše ideje« in »utrujajo našo pozornost,«⁵⁶ z eno besedo, medtem ko nas naši čuti »tiranizirajo,«⁵⁷ pa so Adama še »spoštljivo«

⁵³ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 105.

⁵⁴ *Entretiens sur la métaphysique*, OC XII-XIII, 289.

⁵⁵ *Ibid.*, 166.

⁵⁶ *Ibid.*, 103.

⁵⁷ *Recherche*, 49.

obveščali in opozarjali: o tem, kaj mora storiti za svoje telo, so ga namreč »obveščali, ne da bi ga obenem odvrčali od Boga.«⁵⁸ *Ils se taisoient au moindre signe*⁵⁹ – Adam jih je bil torej zmožen na migljaj utišati. In prav zato, ker je bil Adam še *maître absolu de son corps*, absolutni gospodar svojega telesa, je bil lahko obenem tudi gospodar svoje pozornosti, se pravi *maître absolu de son esprit et de ses idées*, absolutni gospodar svojega duha in svojih idej.⁶⁰ To, ali bodo zunanja telesa delovala na njegovega duha ali ne, je bilo namreč povsem odvisno od njegove volje. Zunanja telesa namreč na našo dušo delujejo samo takrat, kadar gibanje *les esprits animaux*, do katerega pride v našem telesu ob stiku z njimi, doseže »poglavitni del« naših možganov, se pravi tisti njihov del, ki predstavlja sedež duše. Samo afekcije tega dela možganov so tiste modalitete telesa, ki jim vedno sledijo ustrezne modalitete duha. Z drugimi besedami, zakoni povezave med dušo in telesom stopijo na delo šele takrat, kadar je aficiran ta del možganov. Ker je bilo gibanje *les esprits animaux* pred grehom »povsem odvisno od Adamove volje,«⁶¹ je imel Adam takrat še moč, da je to gibanje lahko zaustavil tisti trenutek, ko je doseglo poglavitni del njegovih možganov, se pravi tisti trenutek, ko je določen občutek – denimo bolečino – za kratek čas že občutil: ker to gibanje ni več aficiralo poglavitnega dela njegovih možganov, Adam bolečine preprosto ni več občutil. Na ta način je bil zmožen svoje čute »utišati.« Adam je bil potemtakem zmožen svojo dušo dobesedno oddvojiti od telesa – in sicer tako, da je njen sedež, tj. poglavitni del svojih možganov, »oddvojil od ostalega telesa.« Ker je bil Adam »gospodar tistega, kar se je dogajalo v poglavitem delu njegovih možganov,«⁶² njegova duša nikoli ni bila proti svoji volji motena v svojih premišljanjih.

Na ta način je Adam lahko »jedel, ne da bi ob tem izkušal kakršnokoli ugodje; gledal, ne da bi videl; in spal, ne da bi sanjal.«⁶³ Življenje v paradizu je očitno moralo biti nadvse pusto in neprivlačno. A naša tovrstna reakcija na Malebranchev opis življenja v paradizu govori zgolj o naši lastni sprijenosti, se pravi o tem, kako zelo smo sami podvrženi zakonu poželjivosti (*la loi de la concupiscence*): naše lastno telo nas je nase priklenilo do te mere, da se nam zdi nezamišljivo, da bi se lahko ugodja posluževali zgolj za ugotavljanje tega, ali je neko telo primerno za združitev z našim lastnim ali ne – ob sami združitvi pa bi se mu morali povsem odpovedati.

Od kod ta Adamova izjemna moč nad lastnim telesom? Rekli smo že, da je

⁵⁸ *Ibid.*, 48.

⁵⁹ *Entretiens sur la métaphysique*, OC XII-XIII, 103.

⁶⁰ *Recherche*, 442.

⁶¹ *Entretiens sur la métaphysique*, OC XII-XIII, 140.

⁶² *Ibid.*, 296.

⁶³ *Ibid.*, 103.

Bog zakone komunikacije gibanja in zakone povezave med dušo in telesom vzpostavil ob stvarjenju sveta in da pred grehom niso bili nič drugačni kot po njem. Torej je tudi vsaki afekciji poglobitnega dela Adamovih možganov neizogibno sledil določen občutek v duši – s to razliko, da je bil Adam zmožen »poglavitni del svojih možganov oddvojiti od ostalega telesa,« to pa »vsakokrat, kadar se je želel posvetiti resnici.«⁶⁴ Ta Adamova moč nad lastnim telesom, se pravi moč, da je lahko gibanje *les esprits animaux*, do katerega je v njegovem telesu prišlo ob stiku z zunanjimi telesi, zaustavil še preden je doseglo in aficiralo poglavitni del njegovih možganov, pa izvira iz dejstva, da je Bog v določenih primerih njemu v prid »razveljavil zakone komunikacije gibanja.«⁶⁵ S tem je svojo voljo dobesedno podredil Adamovi: »tako je bila božja volja oziroma splošni zakon narave, ki je resnični vzrok komunikacije gibanja, v določenih primerih odvisna od Adamove volje.«⁶⁶ Adam je potemtakem vso svojo moč nad lastnim telesom dolgoval *izjemi*, ki jo je v naravnih zakonih njemu v prid delal Bog – in sicer z namenom, da Adamovo telo »duha ne bi odvrnilo od tega, da bi mislil na tisto, na kar je sam hotel.«⁶⁷

Ko pa je Adam enkrat grešil, enostavno ni bil več vreden tega, da bi Bog zaradi njega, upornika in grešnika, še naprej delal izjemo v naravnih zakonih, se pravi v posameznih primerih »razveljavil zakone komunikacije gibanja.« Tako je Adam zgubil moč nad svojim telesom, njegov duh pa je postal odvisen od njegovega telesa: ker so zdaj prav vsa gibanja *les esprits animaux*, do katerih je v njegovem telesu prišlo ob stiku z zunanjimi telesi, dosegla poglavitni del njegovih možganov, je njegov duh skladno s tem utrpel prav toliko modifikacij.

Zakoni komunikacije gibanja in zakoni povezave med dušo in telesom so seveda za nas koristni: prav zahvaljujoč tem zakonom smo namreč deležni številnih občutkov, ki nas obveščajo o tem, kaj moramo storiti za svoje telo. Zdaj, po grehu, ko smo moč nad svojim telesom zgubili in ko imajo ti zakoni za nas povrh tega še *les suites fâcheuses*, neprijetne posledice – ker poglobitnega dela svojih možganov ne moremo več oddvojiti od ostalega telesa, smo pred bolečino, denimo, povsem brez moči –, pa jih Bog ni pripravljen spreminjati, kajti »uniformnost božjega ravnanja ne sme biti odvisna od iregularnosti našega ravnanja,«⁶⁸ pravi Malebranche, in ob tem ne vidi, da je bila v nasprotju s tem 'iregularnost' božjega ravnanja očitno lahko odvisna od 'uniformnosti' Adamovega ravnanja: dokler se Adam ni odvrnil od Boga in je vztrajal v svoji nedolžnosti, se pravi dokler je bilo Adamovo ravnanje 'uniformno', je bilo božje ravnanje nezgrešljivo 'iregularno', saj je s pomočjo partikularnih volja

⁶⁴ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 40.

⁶⁵ *Ibid.*, 41.

⁶⁶ *Eclaircissements*, OC III, 35.

⁶⁷ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 40.

⁶⁸ *Entretiens sur la métaphysique*, OC XII-XIII, 103.

korigiral delovanje splošnih zakonov tako, da le-ti za prvega človeka niso imeli neprijetnih posledic, se pravi posegal v lastne zakone, jih razveljavljal, v njih delal izjeme, itn.

Malebranchevega Boga, katerega »poglavitni cilj ni sreča ljudi, ampak njegova lastna slava,«⁶⁹ Boga, ki potemtakem »bolj kot dobro svojih stvaritev ljubi lastno slavo,«⁷⁰ Boga, katerega »edini cilj ob stvarjenju univerzuma je njegova lastna slava,«⁷¹ Boga, ki verjame, da je večje slave deležen vsled *la simplicité de ses voyes*, enostavnosti svojih poti, kot pa vsled *la beauté de l'Univers*, lepote univerzuma, z eno besedo, Boga, ki se bolj kot s samim rezultatom postavlja z načinom, kako ga je dosegel, si ni težko predstavljati, kako nestrpno čaka, kdaj bo prvi človek podlegel skušnjavi – »instrumente svojega maščevanja« si je tako rekoč pripravil že vnaprej, saj je insekte ustvaril *prej* kot človeka, za čigar kaznovanje jih je namenil – in ga s tem končno odrešil izjeme, ki jo mora zaradi njega delati v naravnih zakonih, ki jih je sam vzpostavil, oziroma razveljavljanja lastnih zakonov, z eno besedo, ponižujoče *providence particulière*, partikularne previdnosti, s katero mora »preprečevati neprijetne posledice splošnih zakonov komunikacije gibanja.«⁷² Da je partikularna previdnost za Malebranchevega Boga zares ponižujoča, je jasno, saj Bog greha prvega človeka ni pripravljen preprečiti prav zaradi tega, ker se noče »ponižati na raven partikularne previdnosti.«⁷³

*Čeprav vidi, da bo šlo njegovo delo po zlu, pa – ljubosumen na svojo slavo, poln samega sebe, svojega dostojanstva, svoje božanskosti, svoje neskončnosti – ne naredi prav ničesar; in prav s tem daje vedeti, da je sam neskončen.*⁷⁴

Bog torej raje mirno gleda, kako se svet okrog njega podira –po grehu prvega človeka bomo tako naseljevali *débris d'un monde plus parfait*, razvaline nekega bolj popolnega sveta⁷⁵ –, kot pa da bi s partikularnim dejanjem volje posegel vmes; in prav s tem, ko z vzvišenim prezirom zre, kako gre njegovo delo po zlu, se šele zares začne obnašati kot Bog – *Il se conduit en Dieu: demeurant immobile lors que son ouvrage va perir, il soutient dignement le caractère de la Divinité.*⁷⁶

S tem, ko je človek grešil, s tem, ko se je uprl Bogu in se odvrnil od njega, ga je odrešil ponižujočega delovanja s pomočjo partikularnih dejanj volje in mu na

⁶⁹ *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, OC XV, 31.

⁷⁰ *Méditations chrétiennes*, OC X, 111.

⁷¹ *Traité de la nature et de la grace*, OC V, 58.

⁷² *Entretiens sur la métaphysique*, OC XII-XIII, 269.

⁷³ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 47.

⁷⁴ *Ibid.*, 48.

⁷⁵ *Méditations chrétiennes*, OC X, 73.

⁷⁶ *Traité de la nature*, OC V, 18.

ta način šele omogočil, da je začel zares ravnati kot Bog, ki je vreden svojega imena, namreč s pomočjo splošnih volja oziroma zakonov. Šele z grehom prvega človeka torej Bog zares postane Bog. »Adamova sreča je bila zlasti v tem, da ni (ob)čutil bolečine,«⁷⁷ pravi Malebranche. Kar seveda pomeni, da je bil Adam v paradizu »srečen« prav zaradi svoje moči nad lastnim telesom – ker pa je ta moč koreninila v »izjemi« v naravnih zakonih oziroma v »razveljavljanju« le-teh, paradiz seveda nikakor ni mogel biti naravno stanje. Ne le, da z grehom prvega človeka Bog postane Bog – tisti trenutek, ko Bogu zaradi Adamovega padca ni več treba posegati v svet, ampak lahko z njega mirno dvigne roke in ga prepusti delovanju naravnih zakonov, tudi svet šele zares postane svet.

IV. *La Philosophie du Serpent*

Kako se je lahko Adam, ki je »Boga jasno videl v vseh stvareh,«⁷⁸ od njega oddaljil do te mere, da ga je »zgubil izpred oči«? Kako se je lahko zmedel, ko pa je bil absoluten gospodar svoje pozornosti? Kako se je lahko odvrnil od Boga, ko pa je razločno vedel, da je samo Bog lahko njegovo dobro, ker edini lahko deluje nanj in je potemtakem edini vreden ljubezni? (Adam je bil torej očitno okazionalist *avant la lettre*.) In kako se je lahko navezal na telesa, ko pa je razločno vedel, da telesa ne morejo biti njegovo dobro, ker sama po sebi ne morejo delovati nanj in so potemtakem nevedna ljubezni?

Povzemimo Malebranchev opis Adamovega padca v *Eclaircissements*. Adam je ob uporabi čutnih dobrin izkušal ugodje; ni pa ugodja izkušal v svoji dolžnosti. Čeprav je torej vedel, da je Bog njegovo dobro, pa tega ni čutil. Ker pa zmogljivost njegovega duha ni bila neskončna, je njegovo ugodje zameglilo jasno percepcijo njegovega duha, da je Bog njegovo dobro, se pravi edini vzrok vseh njegovih ugodij in da bi potemtakem moral ljubiti samo njega. Za razliko od spoznanja o Bogu kot edinem resničnem vzroku, je namreč ugodje v duši in jo modificira ter tako izčrpava našo zmožnost za mišljenje. Ker je torej prvi človek dopustil, da je neko čutno ugodje postopoma zapolnilo zmogljivost njegovega duha, sta se prisotnost Boga in misel na njegovo dolžnost izbrisali iz njegovega duha. *Ainsi s'étant distrait, il a été capable de tomber*, ker se je na ta način zmedel, je lahko padel...⁷⁹

Kaj je torej storil Adam? Oziroma natančneje, česa *ni* storil? Česa je kriv? Enostavno tega, da nekega ugodja, ki ga je ob njegovi združitvi z nekim telesom v njegovem duhu proizvedel Bog, ni zablokiral, čeprav bi bil to lahko

⁷⁷ *Eclaircissements*, OC III, 47.

⁷⁸ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 95.

⁷⁹ *Eclaircissements*, OC III, 75.

storil, ampak se mu je prepustil. Adam bi bil moral to ugodje zablokirati neposredno po tem, ko je razbral tisto, kar mu z njegovo pomočjo sporoča Bog, da je namreč to telo prikladno za združitev z njegovim lastnim telesom. Zvezo s tem telesom bi bil moral torej konzumirati, *ne da bi ob tem izkusil kakršnokoli ugodje*. Ker bi na ta način še naprej »jasno vedel, da je samo Bog njegovo dobro oziroma resnični vzrok njegovih ugodij,«⁸⁰ vzroka svojega trenutnega ugodja ne bi mogel zmotno prepoznati zunaj Boga; še naprej bi torej ljubil samo Boga. Ker pa Adam v tem primeru »poglavitnega dela« svojih možganov ni bil pripravljen »oddvojiti od ostalega telesa,« je občutek ugodja zapolnil zmogljivost njegovega duha in na ta način iz njega izbrisal jasno percepcijo, da je prav Bog edini vzrok vseh njegovih ugodij in potemtakem edini vreden ljubezni. Ker v njegovem duhu ni bilo več percepcije, da je Bog resnični vzrok vseh njegovih ugodij – vključno s tistim, ki ga je ta trenutek izkušal –, je Adam vzrok svojega trenutnega ugodja zmotno prepoznal v samem telesu, ob združitvi s katerim je Bog v njem proizvedel to ugodje; to pa je zadoščalo za to, da je to telo vzljubil: (domnevni) vzrok svojih ugodij namreč samodejno, »nagonsko« vzljubimo.

Čprav je Adam »razločno vedel, da telesa ne morejo biti njegovo dobro, da ga sama po sebi ne morejo ne osrečiti ne onesrečiti,«⁸¹ je za neko telo, namreč za prepovedani sadež, vendarle »zmedeno verjel, da ga je zmožno tako zelo osrečiti, kot je kača obljubila ženski.«⁸² Z drugimi besedami, čeprav je Adam to, da lahko samo Bog deluje nanj, po Malebranchevih besedah »vedel bolj razločno kot največji filozof kar jih je kdaj živelo,«⁸³ pa je za telo, s katerim se je združil ob grehu, vendarle verjel, da je zmožno delovati nanj. Do greha je torej prišlo v trenutku, ko Adam kloni v svojem okazionalističnem prepričanju – izvirni greh oziroma padec torej sovpade z Adamovim 'padcem' iz okazionalizma, tj. z začetkom verovanja v učinkovitost tako imenovanih sekundarnih vzrokov.

Na osnovi tega postane razumljivo Malebranchevo vztrajanje pri mortifikaciji oziroma omrtvičenju naših čutov in odpovedi ugodju:⁸⁴ ker smo moč nad svojim telesom zgubili, lahko že najmanjše ugodje – tako kot vsak občutek, ki se mu prepustimo (s tem, da se seveda nismo pripravljene prepustiti prav vsakemu občutku) – zmede pozornost našega duha, zapolni njegovo zmogljivost in iz njega izbriše spoznanje o Bogu kot edinem resničnem vzroku. In prav to je razlog, da po grehu prvega človeka »ni več ugodij, ki bi bila povsem nedolžna,«⁸⁵ kot pravi Malebranche. S tem, ko se namreč prepustimo ugodju,

⁸⁰ *Traité de la nature*, OC V, 123.

⁸¹ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 95.

⁸² *Ibid.*, 96.

⁸³ *Eclaircissements*, OC III, 48.

⁸⁴ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 188.

Boga tako rekoč prisilimo, da z ugodjem, ki ga mora vsled splošnih zakonov povezave med dušo in telesom proizvajati v nas, iz našega duha izbriše samega sebe kot resnični vzrok vseh naših občutkov, vključno s tistim, ki ga proizvaja ta trenutek. Ugodje torej neposredno ogroža sľmo okazionalistično prepričanje tistega, ki se mu prepusti.

Filozofija prvega človeka pred grehom, tj. filozofija v paradizu, je bila nedvomno prav okazionalizem. Če bi Adam vztrajal v okazionalistični drži, do greha prav gotovo ne bi prišlo: s telesom, s katerim se je ob grehu združil, se je namreč združil zato, ker je »upal, da bo z uporabo prepovedanega sadeža postal srečen,«⁸⁶ se pravi zato, ker je verjel v njegovo učinkovitost, torej v to, da je prav to telo tisto, ki v njegovem duhu povzroča ugodje, in ne Bog ob njegovi združitvi s tem telesom. Prav padeč iz okazionalizma je bil potemtakem tisti, ki je šele omogočil Adamov padeč.

Dejstvo, da se je nekdo, ki je »svoje ideje v popolnosti obvladoval« in ki je bil potemtakem »gospodar svojega duha in svojih misli,« »gospodar svoje pozornosti,« vendarle lahko zmedel in zgubil Boga izpred oči, dejstvo, da je nekdo, ki so mu bila ugodja »popolnoma podrejena«⁸⁷ in ki je bil potemtakem absolutni gospodar svojega telesa, vendarle klonil pred lastnim telesom in grešil, z eno besedo, dejstvo, da se je tisti, ki je to, da lahko samo Bog deluje nanj, »vedel bolj razločno kot največji filozof kar jih je kdaj živel,«⁸⁸ v svojem okazionalističnem prepričanju vendarle zlomil in se oprijel verovanja v učinkovitost sekundarnih vzrokov, tj. teles, najbrž govori o tem, da je okazionalizem nadvse prekeren filozofem. Celó tako prekeren, da potrebuje podporo Boga: s tem, ko je Bog Adamu dal moč nad lastnim telesom, tj. moč, da je lahko občutke, ki jih v njem proizvaja on sam, tj. Bog, zablokiral po svoji želji, mu je dal možnost, da vzdržuje svojo pozornost in v duhu ohrani prostor za spoznanje, ki prav v Bogu vidi edini učinkoviti vzrok. Občutki namreč zapolnijo zmogljivost končnega duha in iz njega izbrišejo spoznanje o Bogu kot edinem resničnem vzroku. Hkrati s tem pa občutki duha zapolnijo s pričevanjem, ki je v popolnem nasprotju s spoznanjem, ki njihov pravi vzrok vidi v Bogu: čeprav nam namreč takrat, kadar kak sadež okušamo z ugodjem, filozofija pravi, da je prav »Bog, ki ga ne vidimo, tisti, ki v nas povzroča to ugodje,« pa nas »čuti prepričujejo o nasprotnem, namreč o tem, da je prav sadež, ki ga vidimo, držimo v rokah in jemo, tisti, ki v nas povzroča to ugodje.«⁸⁹

⁸⁵ *Recherche*, 544.

⁸⁶ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 96.

⁸⁷ *Ibid.*, 97.

⁸⁸ *Eclaircissements*, OC III, 48.

⁸⁹ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 177.

Okazionalizem je očitno možen samo ob božji razveljavitvi določenih naravnih zakonov – z eno besedo, možen je bil samo v paradižu. A dejstvo je, da je klonil celo najbolj prepričani okazionalist, Adam, in to v času, ko je – s tem, da je njemu v prid delal izjemo v naravnih zakonih – njegovo okazionalistično prepričanje posredno vzdrževal sam Bog. Okazionalizem, kot filozofija, se torej ni mogel obdržati niti z božjo pomočjo.