

LE COMMERCE ENTRE LE CORPS ET L'ÂME:  
DESCARTES, MALEBRANCHE, LEIBNIZ

»Je ne suis pas si convaincu de notre ignorance par les choses qui sont, et dont la raison nous est inconnue, que par celles qui ne sont point, et dont nous trouvons la raison. Cela veut dire que non seulement nous n'avons pas les principes qui menent au vrai, mais que nous en avons d'autres qui s'accrochent très bien avec le faux.«

Fontenelle, Histoire des oracles.

Gre nam za razmerje med dvema temeljnima komponentama racionalističnega univerzuma, za razmerje med duhom in materijo, natančneje, za metafizično povezavo med dušo in telesom — fizična, čisto fiziološka povezava med dušo in telesom nas na tem mestu ne zanima: vsaj pri Leibnizu bi jo lahko strnili v ugotovitev, da duše niti s skalpelom ni mogoče ločiti od telesa (prim. naš prispevek *Leibniz: les transformations de Messieurs Swammerdam, Malpighi et Leewenhoeck*, Razpol 4, str. 65).

Zanima nas tole: denimo, da želim s svojo mislijo, s svojo voljo dvigniti roko in roka se bo res premaknila. Ogledali si bomo tri interpretacije tega fenomena domnevnega učinkovanja duha na materijo, duše na telo, in sicer pri Descartesu, Malebranchu in Leibnizu. Pri vseh treh se bodo stvari na pojavni ravni kajpada odvijale na popolnoma enak način, to se pravi, da bo vsaki misli zmeraj sledil ustrezen gib, in seveda obratno, vsakemu gibu ustrezna misel, vendar pa se bodo interpretacije tega fenomena med sabo bistveno razlikovale. Vse tri interpretacije, kot bomo videli, zrcalijo neko notranjo logiko razvoja. Za katere tri interpretacije gre? Prvič, za medsebojno učinkovanje oziroma vzajemno delovanje pri Descartesu; drugič, za sistem okazionalnih vzrokov pri Malebranchu; in tretjič, za prestabilirano harmonijo pri Leibnizu.

Zakaj nekaj tako banalnega kot sta misel in gib — oziroma povezava med njima — sploh lahko predstavlja problem, ki zasluži našo pozornost?

Dajmo najprej enako banalen odgovor: če lahko tako rekoč s samo mislijo premaknem nek predmet — denimo svojo roko —, mar ni to že kar telekineza, se pravi, neka magična, okultna sposobnost? Fascinacije s telekinezo seveda ni težko razumeti, če se spomnimo nekaterih filmov, ki so bili posneti po romanih Stephena Kinga, denimo *Carrie* ali *Christine*, itn. Pazimo, res je, da telekineza pomeni premikanje predmetov na daljavo, jaz pa želim premakniti samo svojo roko, se pravi, del svojega telesa. Ta ugovor na neki ravni res drži, vendar pa moramo vedeti, da je človek — vsaj pri Descartesu — velika amfibija, dvoživka, ki pa za razliko od vseh ostalih dvoživk ne živi samo v dveh različnih elementih enega in istega sveta, tj. v vodi in na kopnem, pač pa naseljuje dva med sabo ločena, razmejena svetova. Tako je namreč kartezijskega človeka videl Descartesov sodobnik Thomas Browne. Kaj to pomeni? Enostavno to, da jaz, ki mislim, se pravi, misleči jaz, ki naseljujem neko telo, sam nisem to telo: če namreč imam telo, je to telo pač telo in ne zgolj neka zavest o telesu. Čeprav

je torej telo, ki ga naseljujem, bržčas moje telo, pa to telo še nisem jaz, ki mislim, kajti edina bit, v kateri se lahko prepoznam, je seveda moja misleča bit, itn. Ko torej z mislijo dvignem roko, sem s tem sicer res premaknil samo del svojega telesa, torej nisem deloval ‚na daljavo‘, vendar pa sem obenem iz enega sveta deloval na neki drug svet.

In morda še nekoliko manj banalen odgovor: duša in telo sta — vzemimo spet Descartesa — substanci, tj. misleča in razsežna oziroma duhovna in materialna substanca. Namreč, kaj sploh je substanca. Pozabimo na vse klasične definicije in povejmo naravnost: substanca je enostavno nekaj, česar pač ne moremo razumeti drugače kot neki v sebi sklenjen, zaključen, z eno besedo, samozadosten sistem. Kar seveda spet ne pomeni nič drugega kot to, da je mogoče vse njene spremembe razložiti iz nje same, da nam torej za to, da bi razložili spremembe v njeni notranjosti, ni treba pogledati navzven. Če pa nam za to, da bi razložili spremembe v njeni notranjosti, za to, da bi denimo razložili neki gib telesa, se pravi neko spremembo znotraj razsežne substance, ni treba pogledati navzven, se pravi, v dušo, v duha, v mislečo substanco, od kod tedaj nezgredljivo ujemanje, popolna skladnost med mislijo in gibom, torej uglasenost med manifestacijama duhovne in materialne substance, ko pa gre tako rekoč za manifestaciji dveh med sabo različnih, razmejenih svetov? In problem je, kot bomo videli, prav v tem.

Oglejmo si najprej genezo okazionalizma — to pa na osnovi nekega izjemnega dokumenta iz tistega časa, namreč na osnovi kritičnega spopriema s tako imenovanim fizikalnim sistemom okazionalnih vzrokov: *Doutes sur le système physique des causes occasionnelles*, ki prihaja spod peresa nekoga z imenom Bernard de Fontenelle.

Najprej, kdo je sploh bil Fontenelle? Fontenelle, Corneillov nečak, vsestransko razgledan človek, človek, ki je — po besedah matematika Josepha Bertranda — »lahko razumel vse, ne da bi bil vseveden«,<sup>1</sup> je bil namreč *secrétaire perpétuel* francoske Akademije znanosti. To funkcijo pa je opravljal skoraj polovico svojega življenja in če vemo, da je živel natanko en mesec manj kot sto let, potem je to zelo dolga doba: zato besede, izrečene ob njegovi smrti, da je namreč dajal *le ton à tout son siècle*,<sup>2</sup> bržčas niso pretirane. Fontenelle je namreč kot stalni tajnik Akademije znanosti že po funkciji posegal v številne polemike svojega časa. Eden od znamenitejših Fontenellovih posegov je nedvomno tisti iz leta 1739, ko je v *Histoire de l'Académie royale des sciences* čebelam odrekel razum in poznavanje geometrije. Čebele, zlasti še njihova reprodukcija in ‚socialno‘ življenje, so zelo privlačile že Aristotela. Daleč največje pozornosti pa so bili — vse od aleksandrijskega matematika Papposa do sedemnajstega, osemnajstega stoletja — deležni čebelji panji s svojim geometrijsko izjemno pretanjenim ustrojem satovja. Samo satovje namreč predstavlja, tako rekoč uteleša rešitev geometrijskega problema, kako konstruirati heksagonalno konformacijo tako, da bo ob čim manjši porabljeni količini voska držala čim več medu, rešitev problema, ki kot tak v matematiki ni rešljiv pred Leibnizom in Newtonom, se pravi rešitev, ki — po Fontenellovih besedah — *passé de beaucoup les forces de la Géométrie commune, et n'appartient qu'aux nouvelles Méthodes fondées sur la Théorie de l'Infini*.<sup>3</sup> Kar kajpada ne pomeni

<sup>1</sup> Navajamo po G. Canguilhem, *Fontenelle, philosophe et historien des sciences*, v: *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris 1979, str. 57.

<sup>2</sup> *Eloge de Fontenelle, Oeuvres de Fontenelle* IX, Paris 1761, str. XVI.

<sup>3</sup> *Histoire de l'Académie royale des sciences* (1739), navajamo po D'Arcy W. Thompson, *On Growth and Form*, CUP, Cambridge 1961, str. 111, op. 2.

nič drugega kot to, da čebele že ves čas 'rešujejo' nek matematičen problem, ki — strogo vzeto — vse do konca sedemnajstega stoletja ni rešljiv. Skratka, opraviti imamo s situacijo, ki je analogna tisti, pred katero nas postavljajo nekateri določeni insekti, katerih pot do vira svetlobe, denimo do sveče, natanko ustreza tako imenovani ekviankularni oziroma logaritmčni spirali: ti insekti k viru svetlobe seveda potujejo na ta način že od nekdanj, ne da bi ljudje do prve polovice sedemnajstega stoletja, natančneje do Descartesove korespondence z Mersennom, sploh vedeli, kaj je to ekviankularna oziroma logaritmčna spirala. Pri insektih je stvar kajpada razumljiva, če poznamo strukturo, notranjo zgradbo njihovih sestavljenih oči: nobenega dvoma namreč ni, da ti insekti, ki ne gledajo naravnost, pač pa vselej pod nekim določenim kotom, lok logaritmčne spirale percipirajo prav kot 'premo', 'ravno' črto, kot 'najkrajšo' pot do vira svetlobe, tako da je seveda vprašanje, ali se jim ne bi v primeru, ko bi dejansko leteli naravnost, zvrtilo v glavi. Paradoks, da znajo čebele — vsaj do konca sedemnajstega stoletja — tako rekoč več geometrije kot sami geometri, so poskušali interpretirati na najrazličnejše načine: tako je bil denimo Pappos prepričan, da čebele odlikuje »določena geometrična vnaprejšnja vednost« (physikèn geometrikèn prônoian),<sup>4</sup> itn. Ko v prvi polovici osemnajstega stoletja ponovno oživi problem satovja, ko mladi švicarski matematik Samuel König prizna, da čebele vselej že rešujejo problem, ki presega domet elementarne geometrije, Fontenelle polemiko sklene z ugotovitvijo, da čebele v geometrijo nimajo uvida, da je pravzaprav 'ne razumejo', da pa višjo matematiko vendarle uporabljajo tako, da slepo sledijo božjim ukazom: *il faut remonter jusqu'à une Intelligence infinie, qui les [sc. les Abeilles] fait agir aveuglément sous ses ordres, sans leur accorder de ces lumières capables de s'accroître et de se fortifier par elles-mêmes, qui font l'honneur de notre Raison.*<sup>5</sup>

Najbolj znamenito Fontenellovo delo je zagotovo knjižica z naslovom *Entretiens sur la pluralité des mondes* iz leta 1686; knjižica, ki povzema razgovore med Fontenellom in markizo de G\*\*\*, je napisana kot učbenik, namenjen uvajanju mladih, vedoželjnih gospa v filozofijo in astronomijo tistega časa. Da bi približno pričarali ton knjižice, povzemimo razgovor, v katerem Fontenelle markizi oriše *idée générale de la Philosophie*.

»Vsa filozofija temelji zgolj na dveh rečeh, sem rekel markizi, namreč na tem, da imamo radovednega duha in slabe oči; če bi namreč imeli boljše oči, bi pač videli, ali je vsaka zvezda sonce, ki osvetljuje svoj svet, ali ne; če pa bi, po drugi strani, bili manj radovedni, si s tem pač ne bi belili glave, kar bi bilo isto: težava pa je natanko v tem, da želimo vedeti več kot vidimo. Če bi vsaj to, kar vidimo, tudi dobro videli, bi vselej prav toliko tudi vedeli; toda stvari vidimo povsem drugačne, kakršne so. Tako torej resnični filozofi vse svoje življenje preživijo tako, da ne verjamejo temu, kar vidijo, in da skušajo uganiti tisto, česar ne vidijo; ta položaj pa, kot se mi zdi, ni ravno vreden zavidanja. Sam si ob tem vselej zamišljam, da je narava velika predstava, ki spominja na predstavo v operi. Z mesta, kjer sedite v operi, prizorišča ne vidite takega, kakršno je; sceno in stroje so namreč uredili tako, da od daleč prijetno deluje, kolesje in protiuteži pa so skrili vašim očem. Zato tudi ne poskušajte uganiti, kako vse to deluje. Nemara pa je kje v parterju skrit kak rokodelec, ki si beli glavo z lêtom, ki se mu je zdel nenavaden in ki želi na vsak način dognati, kako je bil ta let izveden. Ta rokodelec je, vidite, na moč podoben filozofom. Filozofom pa težavo še dodatno pogloblja to, da so pri strojih, ki jih narava predstavlja našim očem, vrvi zelo dobro skrite, celo tako dobro, da so zelo dolgo ugibali, kaj povzročča

<sup>4</sup> Pappos, *Synagogé*, V, navajamo po T. L. Heath, *Greek Mathematics*, Dover, New York 1963, str. 448.

<sup>5</sup> *Histoire de l'Académie royale des sciences* (1739), op. cit.

gibanje univerzuma. Zakaj zamislite si vse modre glave — te Pitagore, Platone, Aristotele in vse druge, katerih imena danes tako pogosto slišimo — v operi: deniva, da so videli, kako je vzletel Faeton, ki ga je ponesel veter, da pa ob enem niso mogli videti vrvi in da ne vedo, kako je urejeno ozadje prizorišča. Eden izmed njih pravi: *Faetona nosi neka skrivnostna sila*. Drugi pravi, *Faeton je sestavljen iz določenih števil, ki ga ženejo kvišku*. Tretji, *Faetona privlači nekaj pod stropom prizorišča, nikakor se ne počuti dobro, če ni pod stropom*. Četrti, *Faeton sicer ni ustvarjen za letenje, toda veliko raje leti, kot da bi videl, kako pod stropom zija praznina*; in še nešteto drugih sanjarij, za katere me čudi, da niso spravile antike ob ves njen sloves. Nazadnje pa so prišli Descartes in nekateri njegovi sodobniki, ki so dejali: *Faeton se vzdiguje zato, ker ga vlečejo vrvi in ker se neka utež, težja od njega, spušča*. Tako ne verjamemo več, da se neko telo giblje, če ga ne vleče oziroma potiska neko drugo telo; ne verjamemo več, da se dviga oziroma spušča, če nanj ne deluje neka protiutež ali vzmet; kdor bi torej naravo dejansko videl tako, kakršna je, bi videl zgolj v ozadje prizorišča v operi. Filozofija je torej postala zelo mehanistična, je dejala markiza. Celo do te mere, sem odvrnil, da se bojim, da se je bomo prav kmalu sramovali. Trdijo namreč, da je univerzum v velikem to, kar je urni mehanizem v malem, in da vse v njem poteka v urejenem gibanju, ki je odvisno zgolj od razvrstitve delov. Toda povejte po pravici, mar niste doslej imeli kakšne bolj sublimne predstave o univerzumu, mar ga niste častili bolj, kot si je zaslužil? Veliko jih je, ki ga cenijo manj, odkar so ga spoznali. Jaz pa, je odvrnila, ga cenim veliko bolj, odkar vem, da je podoben uri. Prav presenetljivo je, da red narave — naj je še tako čudovit — sloni na tako enostavnih rečeh,<sup>6</sup> itn.

Ob *Entretiens sur la pluralité des mondes* pa je Fontenelle bržčas najbolj znan po svojih *éloges*, se pravi po svojih govorih, napisanih v spomin za umrlimi člani Akademije znanosti. Najbolj slovijo *éloges* ob smrti Vivianija, Cassinija, markija de l'Hôpitala, Varignona, Newtona, Leibniza, itn. Če vemo, da pred Fontenellom — z izjemo zgodovine slikarstva, glasbe in medicine — nimamo praktično nobenih zgodovinskih prikazov posameznih znanstvenih disciplin, potem so *éloges*, ki povzemajo znanstvene dosežke posameznih umrlih članov Akademije in poudarjajo njihovo izjemnost, odmevnost in veličino tako, da jih umestijo v širši zgodovinski kontekst, zagotovo prva 'zgodovina znanosti', Fontenelle pa prvi filozof in zgodovinar znanosti. Seveda v teh *éloges* najdemo marsikaj zanimivega; tako denimo v *éloge* ob Leibnizovi smrti med drugim vzemo tudi to, zakaj je pravzaprav vse življenje ostal samski: »Gospod Leibniz se ni nikoli poročil; na poroko je prvič pomislil, ko je bil star petdeset let, a oseba, ki jo je imel v mislih, si je želela vzeti čas za premislek. Tako je imel tudi gospod Leibniz čas, da vso zadevo temeljito premisli — in tako se nazadnje ni poročil.«<sup>7</sup>

S spisom *Doutes sur le système physique des causes occasionnelles* Fontenelle posega v gorečo polemiko, v katero sta se zapletla Malebranche in Arnauld, *les deux premiers Philosophes du monde*,<sup>8</sup> prav glede okazionalnih vzrokov. Ker se Fontenelle omeji izključno na nevzdržnost, nesprejemljivost okazionalnih vzrokov v fiziki — dokazal bo namreč, da Bog v tem sistemu ob trku dveh krogel *n'agit ni simplement, ni par des lois générales, ni plus en souverain que dans le système commun*<sup>9</sup> —, bomo povzeli samo drugo poglavje tega dela z naslovom *Histoire des causes occasionnelles*, ki v zelo zgoščeni obliki podaja prikaz nastanka in razvoja samega okazionalizma.

Takole pravi: ker je duša duhovna, nematerialna, je seveda jasno, da te nematerialnosti ni mogoče trdno vzpostaviti, »če med tisto, kar je razsežno, in

<sup>6</sup> Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes, Oeuvres II*, Paris 1767, str. 17–20.

<sup>7</sup> Fontenelle, *Eloge de Leibniz*, navajamo po G. Canguilhem, op. cit., str. 57.

<sup>8</sup> Fontenelle, *Oeuvres IX, op. cit.*, str. 1.

<sup>9</sup> *Ibid.*, str. 9.

tisto, kar misli, ne vpeljemo neke skrajne nesorazmernosti, tako da se *l'être étendu* in *l'être qui pense* — naj še tako zelo povzdiguje prvo in naj še tako zelo ponižujemo drugo — pač nikoli ne moreta srečati.<sup>10</sup> Če pa sta duša in telo v tolikšnem nesorazmerju, če sta med sabo tako zelo neprimerljiva, kako je tedaj sploh mogoče, da »gibanje telesa povzroči določeno misel v duši«, in obratno, kako je mogoče, da »misel v duši povzroči gibanje telesa«?<sup>11</sup> Težava je potemtakem v tem: katera vez, katera povezava bi sploh lahko povezala dve tako zelo različni in med sabo neprimerljivi stvari? In zdaj ugotavlja, da je bila prav ta težava, se pravi korenita, nezvedljiva razlika med mislečo in razsežno substanco tista, ki je privedla do odkritja okazionalnih vzrokov. Če namreč med gibom in mislijo ni nikakršne *liaison naturelle*, nikakršne naravne povezave, potem seveda gib ne more nastopiti kot *cause véritable*, kot resnični vzrok misli in misel ne kot resnični vzrok giba, »zakaj med resničnim vzrokom in njegovim učinkom je pač vselej neka nujna povezava« (*une liaison nécessaire*).<sup>12</sup> Če pa gib ne more nastopiti kot resnični vzrok misli, ne misel kot resnični vzrok giba, pa vendarle lahko oba nastopita kot *occasion*, kot *cause occasionnelle*, se pravi kot priložnost, povod oziroma kot okazionalni vzrok — torej gib kot povod oziroma okazionalni vzrok misli in misel kot povod oziroma okazionalni vzrok giba —, »kajti Bog pač lahko à l'occasion giba telesa vtisne ustrezno misel v dušo oziroma à l'occasion misli v duši telesu podeli ustrezen gib«.<sup>13</sup> In ker v tem primeru med giba in mislimi ne bo nikakršne naravne povezave — »ker je med okazionalnim vzrokom in njegovim učinkom niti ne more biti«<sup>14</sup> —, bo kajpada prav Bog ostal »edini resnični vzrok obeh in tako rekoč edini posrednik v občevanju med telesom in dušo« (*le commerce qui est entre le corps & l'âme*).<sup>15</sup>

Okazionalizem potemtakem nek gib in njemu ustrezno misel — ob odsotnosti kakršnekoli »naravne povezave«, se pravi ob odsotnosti kakršnegakoli medsebojnega učinkovanja, vzajemnega delovanja — pojasnjuje takole: ko se denimo odločim, da s svojo voljo dvignem roko, se roka sicer resnično dvigne, vendar ne zaradi domnevnega vplivanja duha na materijo, duše na telo, pač pa za to, da se roka tisti trenutek, ko se tako odločim, tudi dejansko dvigne, tako ali drugače poskrbi Bog z neposrednim posegom v svet, ko v moji duši razbere tako misel; in obratno, ko premaknem roko in se tega zavem, to spet ni neposreden vpliv materije na duha, telesa na dušo, pač pa rezultat neposrednega božjega posega v svet — ko vidi, da dvigujem roko, mi v dušo vtisne ustrezno misel o tem in tako se tega svojega giba lahko tudi zavem. Tovrstno poseganje je kajpada precej nevzdržno za Boga, ki si ga seveda ni moč zlahka predstavljati, kako ves čas budno spremlja dogajanje v svetu, kako dobesedno preži na vse človeške misli in gibe ter prve dopolnjuje z drugimi in obratno. Na ta način pa seveda človek vsaj navzven, na pojavni ravni še naprej funkcionira tako kot pri Descartesu, se pravi, da vsaki misli zmeraj sledi ustrezen gib — in obratno —, obenem pa nezvedljiv razcep med mislečo in razsežno substanco ostaja nekompromitiran, ni ga več potrebno krpiti z neko domnevno — nikoli povsem eksplicirano — »tesnejšo« povezavo med duhom in telesom.

Fontenelle zatem opisuje, kako se je okazionalizem udomačil v fiziki, namreč pri razlagi trka dveh krogel. Ker si *les Cartésiens* niso znali zamisliti, jasno

<sup>10</sup> *Ibid.*, str. 5–6.

<sup>11</sup> *Ibid.*, str. 6.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, str. 6–7.

<sup>14</sup> *Ibid.*, str. 7.

<sup>15</sup> *Ibid.*

predstavljati ne tega, »kakšna je povezava med gibanjem enega in gibanjem drugega telesa, ki je utrpelo sunek prvega«, ne tega, »kako se gibanje prvega prenese na drugo telo«,<sup>16</sup> so težave te vrste skušali obiti tako, da so se zatekli k okazionalnim vzrokom: tako trk dveh krogel spet nastopi zgolj kot povod oziroma kot okazionalni vzrok prenosa gibanja, Bog, ki določeno količino gibanja *à l'occasion* dejansko prenese z enega na drugo telo, pa kot *cause véritable*, »zakaj med voljo Boga in njenim učinkom je vselej zaznavna neka nujna povezava«. <sup>17</sup> Tako se je okazionalizem razmahnil v polju fizike, ker si *les Cartésiens* enostavno niso znali jasno predočiti prenosa gibanja ob trku dveh krogel. Zatem pa je, kot pravi Fontenelle, prišel Malebranche, ki je »okazionalne vzroke prenesel v teologijo«: tako je med drugim trdil, da angeli v *Stari zavezi* nastopajo kot »okazionalni vzroki presenetljivih dejanj Boga«, Jezus Kristus kot človek pa v *Novi zavezi* kot »okazionalni vzrok porazdeljevanja milosti«. <sup>18</sup> To je privedlo do tega, pravi Fontenelle, da se je okazionalizem, ki je bil vpeljan z namenom, »da zadosti neki nujni potrebi«, namreč potrebi, da se — ob odsotnosti kakršnekoli »naravne povezave«, se pravi ob odsotnosti kakršnegakoli medsebojnega učinkovanja, vzajemnega delovanja — pojasni ubranost, skladnost duha in telesa, prav zaradi svoje prikladnosti in vsestranske uporabnosti razmahnil »daleč preko meja prvotne potrebe«. <sup>19</sup>

Na tem mestu se Fontenellova zgodovina okazionalizma konča. Sam se omeji na prikaz nevzdržnosti, nesprejemljivosti okazionalnih vzrokov v fiziki, teologijo pa namenoma pušča ob strani: »na gospodu Arnauldju je, da jih iz nje izžene, če je to seveda mogoče«. <sup>20</sup>

Nas zdaj zanima nekaj drugega: Descartesovo pojmovanje ,tesnejše' povezave, »združitve in tako rekoč pomešanosti duha s telesom«<sup>21</sup> na eni strani in okazionalizem na drugi namreč predstavljata tisto ozadje, na katerem Leibniz razvije svojo teorijo tako imenovane prestabilirane harmonije.

Ključna premisa prestabilirane harmonije je namreč naslednja: »Bog je ustvaril univerzum tako, da se duša in telo, ki delujeta vsak v skladu z lastnimi zakoni, skladata v pojavih.«<sup>22</sup> Z drugimi besedami, čeprav »dejanja duhov prav ničesar ne spremenijo v naravi teles, niti telesa v naravi duhov«<sup>23</sup> — saj med njimi ni nikakršnega medsebojnega učinkovanja, vzajemnega delovanja — in čeprav »tudi Bog *à leur occasion* ničesar ne spremeni«<sup>24</sup> — torej ne posega vmes, razen če se odloči za čudež —, pa so stvari po Leibnizovem prepričanju med sabo »uglašene do te mere, da duh dejansko hoče neki gib natanko v trenutku, ko je telo tik na tem, da ga — zaradi lastnih zakonov in lastnih vzgibov — tudi stori«. <sup>25</sup> Čeprav torej »ni nikakršnega razmerja med duhom in telesom«, <sup>26</sup> je Bog »svetovni stroj že od vsega začetka ustvaril tako, (...) da se dogaja prav to, da so vzmeti v telesu pripravljene, da se sprožijo same od sebe natanko v trenutku, ko se v duši pojavi neka ustrezná misel oziroma volja«. <sup>27</sup>

Teorijo prestabilirane harmonije je Leibniz razvijal v korespondenci z Arnauldjom v letih 1686—1690 — se pravi v pismih tistemu teologu, ki se z Ma-

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, str. 8.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, str. 9.

<sup>21</sup> Descartes, *Meditacije*, VI, § 13, prevedel P. Simoniti, SM, Ljubljana 1973, str. 110.

<sup>22</sup> Leibniz v pismu Arnauldju, 30. aprila 1687, Leibniz, *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, Vrin, Paris 1984, str. 160.

<sup>23</sup> *Ibid.*, str. 161.

<sup>24</sup> *Ibid.*, str. 161—162.

<sup>25</sup> *Ibid.*, str. 162.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, str. 163.

lebranchom zaplete v polemiko glede okazionalnih vzrokov, v polemiko, v katero v nekem trenutku, kot smo videli, s svojimi *Doutes* poseže Fontenelle —, kot *Hypothèse des accords* pa jo je strnjeno formuliral v spisu *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*, ki izide 27. junija 1695 v pariškem *Journal des Savants*. Ker pa je ta formulacija naletela na nerazumevanje — teorije prestabilirane harmonije tudi Arnauld, *un des plus grands Theologiens et Philosophes de nostre temps*,<sup>28</sup> ni razumel več let — so bile vsaj v panoramskih prikazih zgodovine filozofije deležne večje pozornosti — seveda ne povsem upravičeno — prav nekatere njene interpretacije, v katerih Leibniz bralcem razlaga, kaj je pravzaprav imel v mislih, ko je govoril o prestabilirani harmoniji. Tako v dostavku k nekemu pismu Basnagu beremo:

»Ne razumete, pravite, kako bi lahko dokazal tisto, kar sem trdil glede povezave oziroma harmonije med dvema tako zelo različnima substancama, kot sta duša in telo. (...) Predstavljajte si torej dve stenski oziroma žepni uri, ki sta povsem usklajeni. Do tega popolnega ujemanja lahko pride na tri načine: prvi način je v vzajemnem vplivanju. (...) Drugi način, da dosežemo vsakokratno ujemanje dveh stenskih ur, čeprav sta pomanjkljivi, bi bil v tem, da ju ves čas nadzira neki večji rokodelc, ki ju ob vsakem trenutku naravnava in usklajuje. In tretji v tem, da ti stenski uri že od vsega začetka izdelamo tako umetelno in tako natančno, da smo lahko prepričani o njunem nadaljnjem ujemanju. Nadomestite zdaj ti uri z dušo in telesom: do njunega ujemanja oziroma uglašenosti bo prav tako prišlo na enega od omenjenih treh načinov.«<sup>29</sup>

Nobenega dvoma ni, da prvi primer popolnega ujemanja dveh urnih mehanizmov — tako imenovana *la voye de l'influence* —, se pravi primer 'naravne povezave' oziroma medsebojnega učinkovanja, vzajemnega delovanja, ki po Leibnizovih besedah sodi v *la Philosophie vulgaire*,<sup>30</sup> zrcali prav Descartesovo pojmovanje 'tesnejše' povezave, »združitve in tako rekoč pomešanosti duha s telesom«,<sup>31</sup> drugi primer — tako imenovana *la voye de l'assistance* —, se pravi primer nenehnega nadzora oziroma naravnavanja, usklajevanja pa sistem okazionalnih vzrokov.

*La voye de l'influence* moramo po Leibnizovem prepričanju opustiti, »ker si pač ne znamo predstavljati ne materialnih delcev ne nematerialnih lastnosti oziroma kakovosti, ki bi lahko prehajale iz ene od teh substanc v drugo«. <sup>32</sup> Na kaj namreč na tem mestu meri Leibniz? Natanko na tako imenovane *les esprits animaux*, s katerimi skuša Descartes v svojem zadnjem delu *Les passions de l'âme* podgraditi tisto domnevno 'tesnejšo' povezavo med duhom in telesom, ki ostaja v *Meditacijah* netematizirana. Odveč je kajpada pripominjati, da Descartesu paradoksa razmerja med duhom in telesom z vpeljavo *les esprits animaux*, se pravi z vpeljavo tistih nadvse drobnih in nadvse gibljivih delcev krvi, ki preko češarike kot sedeža duše posredujejo med duhom in telesom, ni uspelo rešiti, da ga s tem zgolj podvoji oziroma premesti, zakaj paradoksa razmerja med duhom in telesom zdaj ponotranja sama definicija *les esprits animaux*: »tisto, kar na tem mestu imenujem duhovi (*les esprits*), so zgolj telesa« (*les corps*),<sup>33</sup> itn.

<sup>28</sup> Leibniz, *Système nouveau de la nature, Die philosophischen Schriften* IV, izd. Gerhardt, Hildesheim 1960, str. 477.

<sup>29</sup> Leibniz v pismu Basnagu, 3./13. januarja 1696, *ibid.*, str. 498.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Descartes, *Meditacije*, *loc. cit.*

<sup>32</sup> Leibniz v pismu Basnagu, 3./13. januarja 1696, *op. cit.*, str. 499.

<sup>33</sup> Descartes, *Les passions de l'âme*, X, *Oeuvres* XI, izd. Adam in Tannery, Vrin, Paris 1974, str. 335.

Leibnizovo zavrnitev Descartesovih „duhov, ki so zgolj telesa“, moramo kajpada dojeti na ozadju nekega precej bolj korenitega razhajanja med njima: medtem ko je moč pri Descartesu celo čustva oziroma čustvovanja duše razložiti, opisati s fiziko, pa nam nasprotno pri Leibnizu fizika niti o telesih *ne pove vsega*. Povzemimo najprej telesne premene, ki jih Descartes opaža pri čustvu ljubezni in sovraštva: Descartes pri čustvu ljubezni opaža, »da je srčni utrip enakomeren, precej močnejši in hitrejši kot ponavadi, da v prsih občutimo neko prijetno toplino, da je prebava hrane v želodcu precej hitra«, nato pa svoja opažanja sklene z besedami: »tako da to čustvo koristi zdravju«;<sup>34</sup> pri sovraštvu pa opaža, »da je utrip neenakomeren, šibkejši in pogosto hitrejši, da v prsih občutimo hlad, prežet z nekakšno rezko in ostro vročico, da želodec neha opravljati svojo funkcijo in nagiba k bljuvanju in zavračanju zaužite hrane oziroma da jo v najboljšem primeru pokvari in pretvori v nezdrave sokove«.<sup>35</sup> Nasprotno pa Leibniz v nekem krajšem sestavku z naslovom *Lettre sur la question, si l'essence du corps consiste dans l'étendue*, ki izide 18. junija 1691 v *Journal des Savants*, pravi takole: »Čeprav sem prepričan, da se v telesni naravi vse dogaja mehansko, pa vendarle menim, da imajo celo principi Mehanike, se pravi prvi zakoni gibanja, nek bolj sublimen vzrok kot principi, ki jih lahko oskrbi čista Matematika.«<sup>36</sup> Razlika je torej več kot očitna: medtem ko Leibniz principe mehanike utemeljuje z nekakšnimi sublimnimi vzroki, pa smo pri Descartesu — ki čustev oziroma čustvovanj duše ne razlaga en *Orateur, ny mesme en Philosophe moral, mais seulement en Psysicien*<sup>37</sup> — s tem, ko smo opisali telesne premene, se pravi srčni utrip, dogajanja in procese v želodcu in črevesju itn., o sublimnih čustvih povedali vse.

*La voye de l'assistance*, se pravi sistem okazionalnih vzrokov, *qui a esté fort mis en vogue par les belles reflexions de l'Auteur de la Recherche de la Verité*,<sup>38</sup> pa moramo opustiti zato, ker se s tem ves čas zatekamo k čudežem, ker ob vsakem trenutku dobesedno »kličemo *Deum ex machina*«,<sup>39</sup> da bi ob vsakem gibu telesa proizvedel ustrezno misel v duši in na vsako misel v duši odgovoril z ustreznim gibom telesa, kar je seveda nevredno Boga in v nasprotju s principom enostavnosti in gospodarnosti v delovanju svetovnega stroja. Sistem okazionalnih vzrokov je imel Leibniz za *miracle perpétuel*, za nenehno, neprestano ponavljajoč se čudež; Arnauldu namreč piše takole: »Če prav razumem domnevo avtorjev okazionalnih vzrokov, potem le-ti dejansko uvajajo čudež, ki ni nič manj čudež, čeprav se neprestano ponavlja, zakaj zdi se mi, da pojem čudeža ne sestoji v redkosti njegovega pojavljanja.«<sup>40</sup>

»Preostane potemtakem le še moja hipoteza,« nadaljuje Leibniz v pismu Basnagu, »se pravi *la voye de l'harmonie pré-établie*«: Bog je torej vsako od teh substanc, se pravi dušo in telo, že od vsega začetka ustvaril tako popolno in tako natančno, »da se že s samim tem, da sledi svojim lastnim zakonom, ki jih je prejela skupaj s svojim bivanjem, sklada z drugo«, to pa nič manj, »kot če bi bilo med njima neko vzajemno vplivanje ali kot če bi Bog s svojo roko nenehno posegal vmes«.<sup>41</sup>

<sup>34</sup> *Ibid.*, XCVII, str. 402.

<sup>35</sup> *Ibid.*, XCVIII.

<sup>36</sup> Leibniz, *Lettre sur la question, si l'essence du corps consiste dans l'étendue*, *Opera philosophica*, izd. Erdmann, Berlin 1840, str. 113 b.

<sup>37</sup> Descartes, *Les passions de l'âme*, *Preface*, *op. cit.*, str. 326.

<sup>38</sup> Leibniz, *Système nouveau de la nature*, *op. cit.*, str. 483.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> Leibniz v pismu Arnauldu, 30. aprila 1687, *op. cit.*, str. 161.

<sup>41</sup> Leibniz v pismu Basnagu, 3./13. januarja 1696, *op. cit.*, str. 499.



Kakšna je torej razlika med temi tremi možnimi povezavami oziroma 'občevanji' med duhom in telesom? Med Descartesom na eni strani in Malebranchom in Leibnizom na drugi je precej očitna: če ta povezava pri Descartesu ustreza povezavi, denimo med kretničarjem in njegovo vzvodno ročico, se pravi neki *influence mutuelle*, pa gre tako pri Malebranchu kot pri Leibnizu za *concomitance*, torej za sočasnost, sovpadanje. Med samim Leibnizom in Malebranchom pa je ta razlika nekoliko manj očitna, bolj pretanjena in v grobem ustreza razliki med prestabilirano, se pravi vnaprej vzpostavljeno harmonijo in vsakokrat znova vzpostavljeno harmonijo. Denimo, da se odločim s svojo voljo obrniti glavo v levo in glava se bo res obrnila v levo. Tako pri Malebranchu kot pri Leibnizu pa se glava ne bo obrnila v levo zato, ker sam tako hočem, torej ne bo rezultat moje volje, temveč bo obrat glave v levo enostavno sovpadel z mojo voljo, da pač želim obrniti glavo v levo. Vzrok obračanja glave v levo natanko v trenutku, ko se odločim obrniti glavo v levo, bo pri Malebranchu seveda Bog, ki na moje dejanje volje reagira tako, da obrne glavo v levo. Po Malebranchu je namreč moje dejanje volje samo priložnost, povod oziroma okazionalni vzrok za to, da ga Bog od zunaj dopolni z obračanjem glave v levo. To se pravi, da je neposredna, tesnejša povezava med dušo in telesom zgolj vnanji videz, zakaj za vsakim mojim gibom, ki neposredno sledi moji volji, vselej stoji Bog. Pri Leibnizu, kjer se stvari na pojavnih ravni kajpada odvijajo natanko tako kot pri Malebranchu, pa bo vzrok obračanja glave v levo natanko v trenutku, ko se odločim s svojo voljo obrniti glavo v levo, seveda spet Bog, vendar zdaj ne več v smislu, da bi reagiral na vsako moje dejanje volje z obračanjem glave — kaj takega bi bilo namreč za Leibnizovega Boga povsem nepojmljivo, saj vemo, da v tek svetovnega stroja po aktu stvarjenja ne posega več, pač pa da kot vsak pravi vladar uživa v brezdelju —, temveč v nekem skrajno zoženem smislu, namreč natanko v smislu, kolikor lahko rečemo, da je Bog sam tudi 'vzrok' Adamove neubogljivosti, Judovega izdajstva in zlobe Seksta Tarkvinija.<sup>42</sup> Sam Leibniz namreč večkrat reče, da je njegova hipoteza prestabilirane harmonije neposreden nasledek pojma individualne substance<sup>43</sup> — za individualni pojem neke osebe pa vemo, da »enkrat za vselej vključuje vse, kar se bo tej osebi kadarkoli v prihodnje primerilo«,<sup>44</sup> torej je v njem vsebovano tudi to, da se bo natanko v trenutku, ko se bom odločil s svojo voljo obrniti glavo v levo, glava sama od sebe dejansko obrnila v levo, itn.

Ob tem lahko mimogrede opozorimo na presenetljivo vzporednico med Leibnizovim popolnim pojmom individualne substance in Fontenellovim pojmovanjem človeške narave, kot ga najdemo v sijajnem fragmentu z naslovom *Sur l'histoire*: prav tako kot lahko Leibnizov Bog s svojim neskončnim umom iz pojma individualne substance deducira vse, kar se bo tej substanci kadarkoli v prihodnje primerilo, tako lahko tudi Fontenellov 'zgodovinar' iz pretresa človeške narave ugame *toute l'Histoire passée et toute l'Histoire à venir*.

»Človek izostrenega duha bi že s samim tem, ko bi enostavno temeljito preudaril človeško naravo, lahko uganil vso preteklo in vso prihodnjo zgodovino, ne da bi kadarkoli slišal za katerikoli dogodek. Ta človek bi namreč sklepal takole: človeško naravo sestavljajo« — ob tem se ni moč orestiti vtisa, kot da Fontenelle povzema kak kuharski recept — »nevednost, lahkovernost, nečimrnost, stremušvo, zloba, nekoliko zdrave pameti in vrhu tega še poštenost, katere odmerek (*la dose*) je v primerjavi z drugimi primesmi (*ingrédients*) zelo boren. Ti ljudje

<sup>42</sup> Prim. Leibniz, *Essais de Théodicée*, §§ 405–417, slov. prevod, *Razpol* 4, 1988, str. 69–73.

<sup>43</sup> Leibniz v pismu Arnauldu, 28. novembra/8. decembra 1686, *op. cit.*, str. 144; prim. še str. 139.

<sup>44</sup> Leibniz v pismu Arnauldu 4./14. julija 1686, *op. cit.*, str. 114.

bodo potemtakem ustanovili veliko število nesmiselnih institucij in zelo malo smiselnih institucij; pogosto se bodo med sabo vojskovali, potem pa bodo sklepali premirja, ki bodo praviloma vedno nepoštena; močnejši bodo vedno zatirali šibkejše, svoje zatiranje pa bodo skušali prikazati kot pravično, itn. Ko bo ta človek hotel pretresti različice, ki jih lahko proizvedejo ti splošni principi, si bo samo v podrobnostih zamislil neko neskončno verigo dejstev, ki so se ali dejansko primerila ali pa so na moč podobna tistim, ki so se primerila,«<sup>45</sup> itn.

V obeh primerih — tako pri Malebranchu kot pri Leibnizu — duh in telo samo navzven vzbujata vtis, kot da volja prvega kakorkoli vpliva na obnašanje drugega, v resnici pa tako pri Malebranchu kot pri Leibnizu med njima ni prav nikakršne tesnejše povezave, nikakršnega medsebojnega učinkovanja, vzajemnega delovanja, pač pa je edina relacija med njima zgolj relacija koincidence, sočasnosti, sovpadanja, ujemanja, ki jo v obeh primerih — v skrajni instanci — vzdržuje Bog, s to razliko, da mora pri sistemu okazionalnih vzrokov ves čas posegati vmes, da je skratka ves čas zelo zaposlen, pri hipotezi prestabilirane harmonije pa lahko tisti trenutek, ko je ustvaril svet, z njega mirno dvigne roke in la *machine du monde* prepusti njenemu samodejnemu toku.

Med številnimi Leibnizovimi metaforami za prestabilirano harmonijo je morda najbolj znamenita prav naslednja:

»Dejal bi, da je s sočasnostjo, ki jo zagovarjam, nekako tako kot z različnimi glasbenimi orkestri oziroma zbori, ki ločeno igrajo svoje partiture in so razporejeni tako, da se ne vidijo in ne slišijo, ki pa se s tem, da sledijo vsak svojim notnim zapisom, med sabo vendarle lahko do potankosti uskladijo, tako da se nekemu, ki jih sliši vse hkrati, ta harmonija zdi čudovita in precej bolj presenetljiva, kot če bi bili med sabo dejansko povezani.«<sup>46</sup>

V sami podmeni prestabilirane harmonije je Leibniz videl »nov dokaz za obstoj Boga«,<sup>47</sup> dokaz, ki naj bi ga odlikovala »presenetljiva jasnost«: »ta popolna skladnost tolikšnega števila substanc, med katerimi ni prav nikakršne povezave, lahko izvira samo iz skupnega vzroka«,<sup>48</sup> namreč iz Boga. Prej kot po svoji domnevni jasnosti, je ta dokaz presenetljiv po nečem drugem. Vzemimo najprej Descartesa. Descartes, ki je sam zase prepričan, da pri svojem telesu ni navzoč zgolj kot kak mornar na ladji, ki bi lahko le neprizadeto opazoval, če se je na ladji kaj zlomilo, temveč, da je »z njim kar se da tesno združen, tako rekoč pomešan z njim«,<sup>49</sup> tako da v primeru, če si poškoduje telo, bolečino tudi čuti, se razumljivo ne more začuditi nad tem, da vsaki misli v duši neposredno sledi neki ustrezen gib telesa, to pa enostavno zato, ker med duhom in telesom postulira neko tesnejšo vzajemno povezavo. Nasprotno pa je treba Leibnizu samo zanikati obstoj kakršnegakoli medsebojnega učinkovanja, vzajemnega delovanja med duhom in telesom, pa lahko že vsak gib telesa, ki se natanko ujema z določeno mislijo v duši, nastopi kot predmet začudenja. Z drugimi besedami, Leibniz najprej sam zanika kakršnokoli notranjo, nujno povezavo med duhom in telesom, zatem pa presenečeno ugotavlja skladnost, ubranost v njenem delovanju navzven. Ker pa se ta skladnost, ta ubranost manifestira vsepovsod, ker pač prav pri vseh ljudeh volji, da bi premaknili roko, tudi dejansko sledi gib roke, je lahko vzrok te vesoljne harmonije — ob odsotnosti kakršnekoli notranje povezave med duhom in telesom — lahko edinole Bog.

<sup>45</sup> Fontenelle, *Sur l'histoire, Oeuvres IX, op. cit.*, str. 365—366.

<sup>46</sup> Leibniz v pismu Arnauldu, 30. aprila 1687, *op. cit.*, str. 163.

<sup>47</sup> Leibniz, *Système nouveau de la nature, op. cit.*, str. 486.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> Descartes, *Meditacije, VI, § 13, op. cit.*, str. 109.