

Miran Božovič
Okazionalizem in vsemoč misli

Ruski nevropsiholog A. R. Luria v svoji znameniti *case history* oziroma »nevrološkem romanu« z naslovom *The Mind of a Mnemonist*¹ govori o nekem svojem pacientu, S. – obravnaval ga je skoraj tri desetletja -, ki je imel velike, celo nepremagljive nevšečnosti s spominom (oziroma pozabo), vendar ne takšnih, ki praviloma pestijo večino med nami – da bi si namreč težko zapomnil večje število stvari, medtem ko bi tiste, ki si jih je zapomnil, zlahka pozabil -, ampak prav nasprotno: brez najmanjšega truda si je zapomnil prav vse, kar je kdaj videl in slišal, pozabiti pa ni mogel tako rekoč ničesar. Njegov problem torej ni bil v tem, kako si čim več stvari vtisniti v spomin, ampak v tem, kako sploh kaj pozabiti. Medtem ko sami tako rekoč vse svoje življenje urimo svoj spomin, pa se je S. večino svojega življenja uril v »umetnosti pozabljanja.«

Druga njegova odlikovana poteza je bila izjemna moč, ki jo je imel nad lastnim telesom. Svoje telo je namreč obvladoval v neprimerno večji meri kot ostali ljudje; ne le, da je lahko poljubno uravnaval svoj srčni utrip in telesno temperaturo, ampak je bil zmožen celo premagovanja bolečine: kadar si je poškodoval telo, je lahko s svojo voljo dosegel, da bolečine preprosto ni več občutil.

Čeprav se ob S.-jevi izjemni moči nad duhom na eni strani in telesom na drugi ponujajo tudi številne drugačne primerjave, pa bomo sami razvili zgolj vzporednico z Malebranchevim Adamom, ki ga je prav tako odlikovala izjemna moč nad duhom na eni in telesom na drugi strani.

1

Čeprav so v filozofski literaturi neprimerno večje pozornosti deležne prav nevšečnosti z izgubo spomina,² pa nevšečnosti s popolnim oziroma

¹ A. R. Luria, *The Mind of a Mnemonist: A Little Book about a Vast Memory*, prev. Lynn Solotaroff (Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1987).

² Nevšečnosti z izgubo spomina obravnava tudi Luria v svoji sijajni knjižici z naslovom *The Man with a Shattered World: The History of a Brain Wound*, prev. Lynn Solotaroff (Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1987).

absolutnim spominom niso nič manj zanimive. Omenimo le nekatere najbolj značilne, tiste, ki so S.-ju povzročale največ preglavic. Ker si je prav vse zapomnil in nikoli ničesar pozabil – njegove spominske sledi so bile tako rekoč neizbrisne, saj z leti niso postajale nič manj žive in selektivne³ -, ga je to seveda sčasoma začelo ovirati pri branju: vsaka beseda, ki jo je prebral, mu je v spomin priklicala celo vrsto podrobnosti, vsaka od teh podrobnosti pa potem spet nadaljnje podrobnosti itn., kar ga je seveda tako zelo zmedlo, da je zgubil smisel stavka izpred oči, in obenem v duhu tako zelo oddaljilo od samega teksta, da je takrat, kadar je knjigo zaprl, vedno znova prese- nečeno ugotavljal, katero knjigo je v resnici bral. Celo skozi razmeroma kratke in preproste stavke se je prebijal le z največjo težavo. Ko je, na primer, prebral stavek: »N. se je naslanjal na drevo...«, si je takoj pred oči priklical suhljatega mladeniča v elegantni, temno modri obleki, ki stoji na travi pod lipo sredi gozda itn. Toda ko je imel vse to enkrat pred očmi, se je stavek na njegovo veliko presenečenje nadaljeval takole: »...in strmel v izložbeno okno.« Aha, zgodba se torej ne dogaja v gozdu, ampak v mestu, in N. ne stoji v travi, ampak na pločniku itn. To ga je seveda zmedlo do te mere, da je moral – po lastnih besedah – »cel stavek začeti znova od začetka...«⁴ Torej ne le slab, ampak tudi predober spomin je lahko ovira pri branju. Toda medtem ko lahko prvo oviro premagamo tako, da enostavno listamo po knjigi, se vrnemo na začetek itn., pa je druga tako rekoč nepremagljiva; še več, ne le v knjigi, tla pod nogami zgubimo že v enem samem stavku. Ko pa mu je po dolgotrajnih mukah končno le uspelo prebrati kakšno reč do konca – praviloma je bral samo kratke zgodbe (Čehova itn.) -, so se začele nove težave: zdaj je namreč v zgodbah opazil vsa tista notranja neskladja (kar ga je seveda samo še bolj zbegalo), ki so ušla celo samim njihovim avtorjem, na primer: v neki zgodbi se je nekdo od doma odpravil samo v suknjiču, ko pa je prišel tja, kamor se je bil namenil, si je najprej slekel plašč; ali v neki drugi zgodbi: nekdo hodi po cesti brez pokrivala, ko pa sreča znanca, v pozdrav rahlo privzdigne klobuk... itn. Skratka, bil je utelešeni Borgesov Funes,⁵ ki se je spominjal celo tega, kako natanko so bili videti oblaki na točno določen dan ob točno določeni uri na točno določeni strani neba – tako kot je bil Funesov spomin »smetišče,« je tudi v S.-jevem duhu oziroma spominu vladal »pravcati kaos.«

S.-jev problem je bil torej v tem: Kako pozabiti neko stvar? Kako prenehati misliti nanjo? Kako iz duha izbrisati njeno reprezentacijo?

³ Prim. Luria, *The Mind of a Mnemonist*, 61.

⁴ *Ibid.*, 113.

⁵ J. L. Borges, »Funes the Memoriosus,« v: *Labyrinths* (Harmondsworth: Penguin, 1970), 87-95.

S. je najprej poskušal takole: stvari, ki jih je hotel pozabiti, si je preprosto zapisal na list papirja – ko si jih bo enkrat zapisal, je sklepal, se mu jih ne bo več treba spominjati. Medtem ko si torej ljudje stvari zapisujemo z namenom, da bi se jih spomnili, pa si jih je S. zapisoval zato, da bi jih pozabil. Medtem ko si sami zapisujemo stvari, ki si jih ne moremo enostavno zapomniti – strogo vzeto, če si jih zapisujemo, potem si jih zapisujemo prav zaradi tega, da si nam jih ne bi bilo treba zapomniti oziroma natančneje, zaradi tega, da jih kljub temu, da si jih nismo zapomnili, ne bi pozabili -, pa si je S. zapisoval stvari, ki si jih je pred tem že zapomnil, zdaj pa jih je želel pozabiti.

Odveč je pripominjati, da na ta način ni dosegel ničesar, kajti zdaj si je poleg same stvari, ki jo je hotel pozabiti – recimo, niza števil, ki ga je slišal, zapomnil še njen grafični zapis. Ljudje, ki si stvari – telefonske številke itn. – zapisujemo z namenom, da bi se jih kdaj kasneje spomnili, lahko seveda tisti trenutek, ko jih zapišemo, brez težav prenehamo misliti nanje oziroma jih preprosto pozabimo. Nasprotno pa S., ki si je neko številko, ki jo je pred tem slišal, zapisal z namenom, da bi jo pozabil, ne le, da je ni pozabil, ampak se je odslej spominjal še njene vizualne podobe na papirju.

Pomagalo seveda ni niti to, da je list papirja, na katerega je zapisal stvari, ki jih je želel pozabiti, sežgal. Papir je seveda zgorel in zapis stvari, ki jo je želel izbrisati iz duha, je bil izničen – nikakor pa ni bila izbrisana sama mentalna reprezentacija te stvari v njegovem duhu; nasprotno, njegov duh je bil zdaj bogatejši za novo neizbrisno mentalno reprezentacijo, namreč reprezentacijo izginevajočega zapisa na izgorevajočem, zoglenelem papirju.

Zakaj S. na ta način ni dosegel ničesar? Oziroma natančneje, zakaj se mu je stvar, ki jo je poskušal pozabiti, samo še močneje vtisnila v spomin?

Enostavno zato, ker je pozaba – podobno kot spoštovanje, občudovanje, hvaležnost, iskrenost, spontanost, ljubezen itn. – pač eno izmed tistih stanj, ki so, kot pravi Jon Elster, po svoji naravi oziroma bistvu *by-products*,⁶ stranski, nehoteni učinki nekih drugih dejavnosti, se pravi dejavnosti, ki merijo na karkoli drugega, samo na stanje, za katerim stremimo, ne.

Stvar, ki jo poskušamo na vsak način pozabiti oziroma nanjo ne misliti, moramo imeti seveda ves čas pred očmi prav zaradi tega, da nanjo ne bi pomislili – in tako seveda nanjo ves čas mislimo. Se pravi za to, da na neko stvar ne bi niti pomislili, moramo ves čas misliti prav na to stvar samo. Skratka, sam poskus, da bi neko stvar pozabili, to stvar samo še močneje vtisne v naš spomin. Oziroma z Elsterjevimi besedami: medtem ko je pozaba

⁶ Več o tem glej Jon Elster, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 43-85.

sama na sebi zgolj izostanek oziroma odsotnost zavesti o nekem x, pa želja, da bi pozabili, »predpostavlja reprezentacijo odsotnosti x – in potemtakem reprezentacijo samega x.«⁷ Z eno besedo, poskušati pozabiti je preprosto nemogoč, v sebi protisloven podvzem.

Kar namreč hočemo takrat, kadar hočemo neko stvar pozabiti oziroma nanjo ne misliti, je prav odsotnost določenega mentalnega objekta iz duha. A dejstvo je, da mentalnih objektov s svojo voljo ne moremo odstraniti iz duha – te moči preprosto nimamo. Očitno imamo torej opraviti z željo, ki ostane neuslišana oziroma neizpolnjena; z voljo, katere učinek izostane. Ker torej želji, da bi nek x pozabili oziroma da nanj ne bi več mislili, ne sledi izbris x iz duha oziroma odsotnost zavesti o x, vsi naši tovrstni poskusi pač ostajajo zgolj pri želji, se pravi pri reprezentaciji odsotnosti x – in potemtakem pri reprezentaciji samega x. Če želje, da na x ne bi več mislili, kljub temu ne opustimo, ampak vztrajamo pri njej, s tem samo še utrdimo njegovo prisotnost. Se pravi s samim tem, ko ga poskušamo izbrisati iz duha, ga napravimo dejansko neizbrisnega. Z Elsterjevimi besedami, hoteti pozabiti pomeni prav toliko kot »hoteti nekaj, česar ni mogoče hoteti.«⁸

Za pozabo torej očitno ne moremo neposredno stremeti – bolj ko namreč neposredno stremimo za njo, bolj se nam izmika. Pozabo dosežemo samo, če se ji odpovemo, toda s pogojem, da razlog, zaradi katerega smo se ji odpovedali, ni bil v tem, da bi jo na ta način morda vendarle lahko dosegli. Vse, kar lahko torej storimo za to, da bi neko stvar pozabili oziroma da nanjo ne bi več mislili, je samo to, da preprosto ne mislimo na to, da jo želimo pozabiti oziroma nanjo ne misliti, in poskusimo misliti na karkoli drugega – pozaba pa bo prišla sama od sebe. Ni sicer gotovo, da nam bo na ta način zares uspelo pozabiti – toda če bomo pozabili, bomo prav gotovo pozabili samo zaradi tega, ker na pozabo nismo mislili. Pozabo torej očitno lahko dosežemo samo tako, da preprosto pozabimo nanjo.

Nasprotno pa v okazionalistični perspektivi hoteti pozabiti ne pomeni nujno »hoteti nečesa, česar ni mogoče hoteti.« Adam je imel namreč pred grehom še moč, da je lahko s svojo voljo dosegel izbris mentalnega objekta iz duha: kot pravi Malebranche, je Adam lahko »iz svojega duha celo izbrisal ideje čutnih stvari, kadar je hotel.«⁹ V paradizu je bilo torej za pozabo očitno mogoče neposredno stremeti: *reprezentaciji odsotnosti neke stvari*, ki jo predpostavlja želja, da bi to stvar pozabili, je torej v Adamovem duhu neposredno sledila kar sama *odsotnost reprezentacije te stvari*. Kar seveda

⁷ Elster, *Political Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 82.

⁸ Elster, *Sour Grapes*, 44.

⁹ Malebranche, *Eclaircissements*, OC 3:73.

pomeni, da Adam potem, ko je enkrat dosegel izbris mentalnega objekta iz duha, tega, da je to dosegel, kakor tudi tega, da je to neposredno pred tem želel doseči, ni mogel vedeti, kajti za to, da bi vedel, da je dosegel izbris objekta iz duha, bi moral seveda posedovati zavest o odsotnosti objekta; če pa bi posedoval zavest o odsotnosti objekta, bi to pač pomenilo, da je sam objekt še vedno tam, kjer je bil že ves čas, se pravi v njegovem duhu.

V okazionalistični perspektivi je vse, kar je v naši moči, samo to, da hočemo – Bog pa je tisti, ki naša hotenja izpolnjuje (ali pa tudi ne). Če je torej pozaba po Padcu nedosegljiva, potem je po Malebranchu nedosegljiva preprosto zato, ker Bog naše želje po odsotnosti določenega objekta iz duha ni več pripravljen uslišati in tega objekta izbrisati iz duha. Pozaba je bila v moči človeka, dokler je bil ta še nedolžen, za grešnika pa se seveda ne spodobi, da bi lahko po svoji volji pozabil karkoli bi hotel – grešnik pač mora nositi tudi breme svojih spominov. Malebrancheva trditev, da se tako imenovani psiho-intelektualni zakoni, se pravi zakoni povezave našega duha z intelgibilno substanco univerzalnega Uma, po grehu prvega človeka niso prav v ničemer spremenili, potemtakem očitno ne drži povsem: medtem ko lahko še vedno mislimo na karkoli hočemo – naše želje so še vedno okazionalni vzroki prisotnosti idej, Bog je vsako »naravno molitev« našega duha še vedno pripravljen uslišati in duhu razodeti ustrezno idejo -, pa za razliko od Adama ne moremo več ne misliti na tisto, na kar bi hoteli ne misliti. Očitno je bila torej tudi hotena pozaba ena izmed tistih potez, ki so paradiz konstituirale kot paradiz.

Sama notranja logika Elsterjevih stanj, ki so po svojem bistvu stranski učinki – tistim, ki stremijo za njimi, se izmikajo, in bolj ko stremijo za njimi, bolj se jim izmikajo, po drugi strani pa padejo naravnost v naročje tistim, ki so jim obrnili hrbet -, natanko ustreza perverzni logiki, ki se zrcali v ravnanju Malebranchevega Boga v postlapsarnem svetu: Malebranchev Bog namreč tiste, ki stremijo za njim, konsistentno kaznuje – *«si nous le suivons, il nous repousse; si nous courons après lui, il nous frappe; si nous nous opiniâtrons à le poursuivre, il continue de nous maltraiter, il nous fait souffrir des douleurs très-vives...»*¹⁰ (ko beremo te Malebrancheve stavke, dobimo vtis, kot da bi brali de Sada) -, tiste, ki so mu obrnili hrbet, pa nagrajuje, saj ob njihovem stremljenju za lažnimi dobrinami v njih proizvaja občutke ugodja. Tako da bi morda lahko celo tvegali trditev, da so v Malebranchevem univerzumu tudi stanja, ki so po svojem bistvu stranski učinki, del tiste kazni, ki nam je bila naložena za greh prvega človeka.

¹⁰ Malebranche, *Recherche de la vérité*, OC 2:163; prim. *Conversations chrétiennes*, OC 4:42.

S.-jeva moč nad lastnim telesom v nekem oziru zaostaja za Adamovo močjo nad njegovim lastnim telesom, v nekem drugem oziru pa jo presega. Da bi njuni moči nad telesom lahko primerjali, bomo tudi S.-jevo moč nad lastnim telesom poskusili razumeti na ozadju Malebrancheve fiziologije, se pravi kot moč oziroma natančneje, okazionalno vzročnost nad gibanjem *esprits animaux*.

Da je morala biti S.-jeva moč nad lastnim telesom neprimerno bližje Adamovi predlapsarni kot pa naši postlapsarni fiziologiji,¹¹ kaže že njegov splošni obrazec, s katerim pojasnjuje, kako v sebi inducira določene telesne gibe in nadzira svoje telesne procese:

Če hočem, da bi se nekaj zgodilo, si to preprosto predstavljam v duhu. Za to, da bi to dosegel, se mi ni treba niti najmanj naprezati – ampak se to preprosto zgodi.¹²

Stvari si mu je bilo torej treba samo predstavljati v duhu – pa so se »preprosto zgodile«. Kot bomo videli, gre ob tem za stvari, ki si jih seveda prav lahko predstavljamo tudi sami, a s to nemajhno razliko, da se v našem primeru, pa naj se še tako zelo naprezamo, ne bo zgodilo prav nič. Torej ne le, da S.-jevo okazionalno vzročnost nad gibanjem *esprits animaux* zaznamuje odsotnost kakršnegakoli naprežanja njegove volje, ampak še več, samo polje okazionalnih vzrokov, nad katerim se je raztezala njegova moč, je bilo neprimerno širše od tistega, nad katerim se razteza naša moč: medtem ko v našem primeru Bog določenih telesnih udov ni pripravljen premakniti kljub vsej naši volji ali pa jih občasno premakne celo proti naši volji – o čemer dovolj zgovorno priča primer izostale oziroma nehotene erekcije moškega spolnega organa -, pa je v primeru S. brez najmanjšega naprežanja volje s strani S. dobesedno na migljaj izvrševal tudi takšne telesne gibe in izvajal takšne telesne procese, za katere nam niti na misel ne bi prišlo, da bi jih poskusili sprožiti s svojo voljo.

Poglejmo najprej, kako je S. premagoval bolečino. Prav moč nad bolečino, se pravi dejstvo, da »ni občutil bolečine«,¹³ kadar je tako hotel, je namreč tisto, kar v Malebranchevih očeh odlikuje tudi Adama v paradizu. Razlog, da Adam bolečine ni občutil, pa je v tem, da je imel pred grehom

¹¹ Več o razliki med obema fiziologijama, glej naš prispevek »Okazionalistična filozofija in kartezijska fiziologija,« *Filozofski vestnik* 3 (1996): 25-38.

¹² Luria, *The Mind of a Mnemonist*, 139.

¹³ Malebranche, *Eclaircissements*, OC 3:47.

še moč, da je lahko gibanje *esprits animaux*, do katerega je v njegovem telesu prišlo ob stiku z zunanjimi objekti, »zaustavil«¹⁴ in na ta način preprečil nastanek tistih afekcij poglavitnega dela svojih možganov, ki bi jim sicer neizogibno sledil občutek bolečine v duši. S. svoj obisk pri zobozdravniku opiše s temi besedami:

»Sedel sem na stol in si obenem predstavljal, da to nisem jaz, ampak nekdo drug. Jaz, S., sem samo stal ob strani in opazoval, kako 'njemu' vrtajo po zobeh. Kar naj on čuti bolečino... Ne boli mene, ampak 'njega.' Jaz preprosto ne čutim nobene bolečine.«¹⁵

Kot kaže ta navedba, S. očitno nima Adamove moči, da bi gibanje *esprits animaux*, ki je povzročeno »od zunaj,« povsem zaustavil in na ta način preprečil nastanek sledi v možganih. Očitno pa mora imeti vsaj moč, da to gibanje do neke določene mere upočasni, s čimer sicer ne more preprečiti samega nastanka možganskih sledi, lahko pa ublaži njihovo intenziteto in na ta način determinira stopnjo realnosti tistih afekcij, ki jim bodo sledile v duhu. Čeprav torej S. nima Adamove moči, da bi v celoti blokiral delovanje zunanjih objektov, pa je imel moč, da je lahko tiste občutke, do katerih je v prisotnosti objektov prihajalo v njegovem duhu, *derealiziral*. Z drugimi besedami, dosegel je lahko, da si je zgolj domišljjal oziroma predstavljal to, kar bi sicer moral čutiti. Kar zadeva dogajanje v možganih, je razlika med čutenjem in domišljanjem oziroma predstavljanjem po Malebranchu zgolj razlika med »več in manj,« se pravi med močno in šibko možgansko sledjo.¹⁶ S. torej bolečine najbrž res ni občutil, toda za razliko od Adama, ki se je bolečine lahko v celoti otresel, si jo je moral vsaj domišljati oziroma predstavljati.

Mimogrede, po Malebranchu imamo tudi v postlapsarnem svetu določeno – sicer omejeno – moč nad bolečino. Medtem ko S. samega sebe v duhu vidi kot popolnoma neprizadetega opazovalca bolečin, ki jih prestaja nekdo drug, pa bi moralo po Malebranchu ob pogledu na bolečine, ki jih prestaja nekdo drug, boleti tudi tistega, ki to vidi. Po Malebranchu namreč sam »čutni pogled na poškodbo, ki jo nekdo utрпи, povzroči novo poškodbo v tistih, ki to vidijo«¹⁷ – to pa zato, ker naši možgani ob pogledu na poškodbo nekoga drugega silovito poženejo *esprits animaux* »v tiste dele našega telesa, ki ustrezajo tistim, ki jih vidimo poškodovane pri drugem.«¹⁸ Če torej nekdo pade in si poškoduje koleno, se tisti trenutek za svoje koleno primem tudi

¹⁴ Malebranche, *Recherche de la vérité*, OC 2:143; *Eclaircissements*, OC 3:74 in 94.

¹⁵ Luria, *The Mind of a Mnemonist*, 141.

¹⁶ Malebranche, *Recherche de la vérité*, OC 1:192 in 326.

¹⁷ *Ibid.*, 237.

¹⁸ *Ibid.*, 236.

jaz sam, ki to vidim, saj že samo zaradi tega, ker to vidim, tudi sam izkušam bolečino na istem mestu. Torej podobno kot pri Spinozovem posnemanju afektov tudi pri Malebranchevem tranzitivizmu naše telo samodejno »posnema« drugo telo, »sočutje v telesu« pa za sabo potegne »sočutje v duhu,« tako da s prizadetimi seveda sočustvujemo in jih poskušamo po svojih močeh razbremeniti gorja, ki jih je doletelo – tega pa seveda ne počnemo iz nekega spontanega altruizma, pa tudi ne zaradi tega, ker bi si predstavljali, da lahko tudi nas doleti podobna usoda, ampak v prvi vrsti zaradi tega, ker s tem sami sebe razbremenimo svojega gorja. Intenzivnost teh sekundarnih bolečin je po Malebranchu odvisna od konstitucije opazovalčevega telesa. Kot kaže Malebranchev primer neke služabnice, ki je pri puščanju krvi iz noge svojega gospodarja »držala svečo,« so lahko te bolečine občasno tudi zelo intenzivne: pogled na ta prizor je namreč služabnico prizadel do te mere, da je »še tri ali štiri dni zatem v svoji nogi na istem mestu čutila tako močno bolečino, da je morala ostati v postelji.«¹⁹ In v postlapsarnem svetu imamo določeno moč samo nad temi sekundarnimi bolečinami, se pravi ne nad tistimi bolečinami, ki jih neposredno izkušamo takrat, kadar si poškodujemo telo, ampak nad tistimi, ki jih izkušamo takrat, kadar vidimo, da si je nekdo drug poškodoval svoje telo. Kadar si nekdo recimo poškoduje koleno, se lahko po Malebranchu sami, kot opazovalci, bolečinam v svojem kolenu izognemo enostavno tako, da »namerno močno stimuliram«²⁰ katerikoli drug del svojega telesa in na ta način preusmerimo tok *esprits animaux*.

Po drugi strani pa je njegova moč nad lastnim telesom morala preseagati Adamovo. S. je namreč očitno moral imeti moč, da je lahko *esprits animaux* s svojo voljo pognal s tolikšno močjo, da so ti, kot bi rekel Malebranche, njegove možgane aficirali »enako močno kot zunanji objekti.«²¹ Kar seveda pomeni, da je tudi v duhu prišlo do enakih afekcij, kot če bi bila afekcija možganov rezultat delovanja zunanjega objekta. Z drugimi besedami, ne le, da si je S. lahko zgolj predstavljal oziroma domišljjal to, kar bi sicer moral čutiti, ampak je lahko tudi dejansko čutil to, kar bi si sicer moral samo predstavljati oziroma domišljati. Torej ne le, da je lahko imel realnost za fikcijo – tudi samo fikcijo je lahko imel za realnost. Kar seveda pomeni, da S. v sebi združuje tako nekatere poteze samega Adama kakor tudi Malebranchevih norcev. Kar pa ga obenem razlikuje od Malebranchevih *visionnaires des sens*, se pravi od tistih norcev, ki prav tako dejansko čutijo to, kar bi si sicer morali samo predstavljati oziroma domišljati, je to, da pri slednjih do

¹⁹ *Ibid.*, 237.

²⁰ *Ibid.*, 236.

²¹ *Ibid.*, 192.

tistih afekcij možganov, na osnovi katerih Bog v odsotnosti objekta v njihovem duhu deluje tako, kot da bi bil objekt dejansko prisoten, prihaja neodvisno od njihove volje ali celo proti njej – samo »notranje *neprostovoljno* gibanje« *esprits animaux*, se pravi tisto gibanje, do katerega v njihovem telesu prihaja zaradi stradanja, nespečnosti, vročice itn., je tisto, ki lahko njihove možgane aficira enako močno, kot če bi imelo »zunanji vzrok,« se pravi »enako močno kot zunanji objekti« -, medtem ko je lahko S. isti rezultat dosegel s svojo voljo.

Poglejmo. Omenili smo že, da je bil S. zmožen poljubno uravnati tako svoj srčni utrip kakor tudi telesno temperaturo. Pustimo srčni utrip ob strani in pogledajmo, kako je – po lastnih besedah – zviševal svojo telesno temperaturo. Takole pravi:

»Samega sebe sem si predstavljal, kako držim roko nad razgreto pečjo...
Joj, kako je bilo vroče! In tako je temperatura v moji roki seveda narasla.«²²

Se pravi, samo predstavljati oziroma domišljati si mu je bilo treba, da drži roko nad razgreto pečjo – in že je v roki občutil pekočo bolečino, kot če bi bil zares držal roko nad razgreto pečjo. Kar v okazionalistični perspektivi pomeni prav toliko kot to, da je lahko s svojo voljo sprožil gibanje *esprits animaux* s tolikšno močjo, da je v njegovih možganih v odsotnosti objekta prišlo do afekcij, ki so enake tistim, ki so rezultat delovanja zunanjega objekta. Da si S. tega, da v roki čuti toploto, ni zgolj predstavljal oziroma domišljal, ampak da je, nasprotno, to, kar bi si sicer moral samo predstavljati oziroma domišljati, tudi dejansko čutil, je jasno, saj so mu, kot zapiše Luria, v tisti roki, ki jo je v mislih držal nad razgreto pečjo, s površinskim termometrom dejansko namerili nekaj stopinj višjo temperaturo kot v drugi.²³

Malebranchev Adam česa takega ni bil zmožen. Največ, česar je bil zmožen Adam, in kar, priznajmo, ni bilo malo, saj je bilo navsezadnje prav to tisto, kar je v Malebranchevih očeh paradiž konstituiralo kot paradiž, je bilo to, da bi v primeru, ko bi zares držal roko nad razgreto pečjo – se pravi v primeru, ko bi šlo za »delovanje objekta« – in bi obenem v roki občutil pekočo bolečino, ta občutek lahko popolnoma odpravil, medtem ko bi sama temperatura v njegovi roki prav gotovo ostala nespremenjena. S svojo močjo oziroma okazionalno vzročnostjo nad gibanjem *esprits animaux*, ki je bila zlasti in predvsem v tem, da je njihovo gibanje lahko »zaustavil,«²⁴ je lahko preprečil, da bi to gibanje doseglo in aficiralo poglobitveni del njegovih

²² Luria, *The Mind of a Mnemonist*, 140-1.

²³ *Ibid.*, 140.

²⁴ Glej op. 14 zgoraj.

možganov; kar je na ta način dosegel, je bilo samo to, da bolečine kljub temu, da je zares držal roko nad razgreto pečjo, ni več občutil – ker je pač izostala tista afekcija možganov, ki bi ji skladno s psiho-fizičnimi zakoni v duši moral slediti ustrezen občutek bolečine -, same temperature v roki pa na ta način ni mogel spreminjati. Temperaturo v roki bi bil lahko znižal samo tako, da bi roko odmaknil iznad peči in jo recimo pomočil v mrzlo vodo.

In S.? Kako bi v primeru, ko bi zares držal roko nad razgreto pečjo in bi obenem v njej občutil pekočo bolečino, ravnal S., ki nima Adamove moči, da bi lahko tisto gibanje *esprits animaux*, ki je rezultat delovanja zunanjega objekta, povsem zaustavil in na ta način poglavitni del svojih možganov – s tem pa tudi samo dušo – »oddvojil od ostalega telesa«²⁵? S. bi se v tem primeru bržčas spet zatekel k svojemu utečenemu prijemu premagovanja bolečine, se pravi predstavljal bi si, da ni on tisti, ki drži roko nad razgreto pečjo, ampak nekdo drug, in da torej ne boli njega, ampak tega drugega itn. No, za ta prijem Luria priznava, da ga nikoli niso verificirali v nadzorovanih okoliščinah.²⁶

Prav lahko pa bi bil poskusil tudi drugače – in prav nenavadno je, da se sam tega ni nikoli spomnil, saj bi bil s tem prijemom prav gotovo prepričal tudi skeptičnega Lurio. V primeru, ko bi zares držal roko nad razgreto pečjo in bi v njej občutil pekočo bolečino, bi si mu bilo namreč treba predstavljati samo to, da v dlani drži kocko ledu – kar je bil tudi sicer njegov utečeni prijem *zniževanja* telesne temperature.²⁷ S. bi torej očitno moral biti zmožen občutek pekoče bolečine – če seveda okoliščine ne bi bile preveč ekstremne – vsaj nevtralizirati z občutkom hladu in tako kljub dejstvu, da bi zares držal roko nad razgreto pečjo, vzdrževati nespremenjeno telesno temperaturo.

Ker je telesno temperaturo seveda mogoče izmeriti – in kadar si je S. predstavljal, da v roki drži kocko ledu, so mu v tej roki dejansko namerili nekaj stopinj nižjo temperaturo kot v drugi²⁸ -, imamo tu dobesečno na dlani preverljiv prijem premagovanja oziroma nevtraliziranja bolečine. Občutka bolečine mu torej ne bi bilo treba premagovati tako, da si je predstavljal, da boli nekoga drugega, in ne njega – prav lahko bi bil dosegel, da tudi tega »drugega« ne bi bolelo, če bi le občutek bolečine nevtraliziral s tem, da bi si v duhu predstavljal situacijo, ki je nasprotna tej, ki je vir njegovih trenutnih tegob. V primerjavi z Adamom je namreč imel določen presežek moči, s katerim bi bil prav lahko nadomestil tisto moč, ki mu je v primerjavi z njim manjkala.

²⁵ Malebranche, *Conversations chrétiennes*, OC 4:40.

²⁶ Luria, *The Mind of a Mnemonist*, 141.

²⁷ *Ibid.*, 140-1.

²⁸ *Ibid.*, 140.