

*Okazionalistična filozofija in kartezijanska fiziologija*

Po Malebranchu se zgodovina filozofije začenja že v paradizu, in sicer prav z okazionalizmom: Adam je namreč to, da »lahko samo Bog deluje nanj« in da je potemtakem prav Bog edini vzročno učinkoviti dejavnik v univerzumu – kar je seveda centralna teza okazionalizma –, po Malebranchevih besedah »vedel bolj razločno kot največji filozof, kar jih je kdaj žive-lo.«<sup>1</sup> Že prvi človek je potemtakem okazionalistični filozof *par excellence*.

Do ključnega preobrata pride prav ob grehu prvega človeka, ki pri Malebranchu sovpade z menjavo filozofske šole oziroma smeri, če lahko tako rečemo: ob grehu namreč Adam opusti svoje okazionalistično prepričanje, se pravi verovanje v vzročno učinkovitost Boga, in se oprime okazionalizmu nasprotnega filozofema, namreč verovanja v vzročno učinkovitost teles oziroma tako imenovanih sekundarnih vzrokov. Če je pred grehom verjel, da je prav Bog tisti, ki ob stiku njegovega telesa z vnanjimi telesi v njegovem duhu povzroča občutke, ki jih ima o teh telesih, pa po grehu verjame, da so prav sama vnanja telesa tista, ki v njegovem duhu povzročajo občutke, ki jih ima o njih. Z drugimi besedami, njegovo nekdanjo čisto, razumsko in razsvetljeno ljubezen do Boga zdaj nadomesti slepa in nagonna ljubezen do teles. Oziroma natančneje, če je pred grehom svobodno ljubil Boga, pa po grehu neudržljivo ljubi telesa.

Kar namreč po Malebranchu ljubimo, je prav tisto, za kar verjame-mo, da je zmožno delovati na nas. Čisto konkretno, recimo, da ugriznemo v jabolko in ob tem občutimo določeno ugodje. Če verjame-mo, da je prav Bog tisti, ki je v nas proizvedel to ugodje, potem seveda ljubimo Boga. Če pa verjame-mo, da je prav jabolko samo tisto, ki je v nas proizvedlo to ugodje, potem seveda ljubimo to telo oziroma jabolko – s to razliko, da je ljubezen do Boga svobodna, ljubezen do teles pa neudržljiva. Namreč zakaj? To, da je prav Bog tisti, ki je v nas proizvedel to ugodje, lahko namreč zgolj vemo skozi luč razuma, ne moremo pa tega čutiti, ker je delovanje Boga v nas po Malebranchu pač nezaznavno – in afektivno nevtralna luč

---

<sup>1</sup> *Eclaircissements*, v: *Oeuvres Complètes de Malebranche* (odslej OC), J. Vrin, Paris 1972-84, vol. III, str. 48.

razuma oziroma vednost pušča našo voljo povsem nedotaknjeno, tako da je naše verovanje v vzročno učinkovitost Boga oziroma ljubezen do Boga stvar naše svobodne presoje in razumskega uvida. Po drugi strani pa lahko to, da je prav jabolko tisto, ki je v nas proizvedlo to ugodje, zgolj čutimo, ne moremo pa tega vedeti; delovanje teles na nas je, za razliko od delovanja Boga, zaznavno: kar namreč v izkustvu čutimo, je po Malebranchu prav to, da telesa delujejo na nas – in občutek ugodja nas nagonsko priklene na svoj domnevni vzrok, tako da je ljubezen, ki jo v nas zbuja občutek ugodja do svojega domnevnega vzroka, tj. jabolka, lahko samo nagonska in slepa oziroma neudržljiva. Če ljubimo Boga, ga torej ljubimo svobodno in z razumom, če pa ljubimo telesa, jih ljubimo slepo in nagonsko.

Možna je torej razumska ljubezen do Boga, ne pa razumska ljubezen do teles – čeprav to, da telesa delujejo na nas, v izkustvu ves čas čutimo, pa tega z razumom nikoli ne moremo uvideti, je prepričan Malebranche. Ko bo Bog ob našem stremljenju za njim samim, se pravi za našo edino resnično dobrotno, v nas vzbujal ugodje – in ne več groze in odpora –, se bo kot možna izkazala tudi slepa in nagonska ljubezen do Boga, se pravi do tiste dobrine, ki jo moramo sicer ljubiti izključno z razumom. Toda takšna ljubezen se bo kot možna izkazala šele z nastopom »milosti občutka,« se pravi takrat, ko se bo Bog neposredno zoperstavil kvarnemu vplivu prvega človeka na nas.

## 1

Poglejmo nekoliko podrobneje, kaj je bilo tisto, kar je Adam pred grehom vedel, in kaj je bilo tisto, kar je čutil. Kar je Adam vedel, je bilo to, da »lahko samo Bog deluje nanj,«<sup>2</sup> se pravi to, da je prav Bog edini resnični vzrok; in čeprav je Adam to, da lahko samo Bog deluje nanj, »vedel bolj razločno kot največji filozof, kar jih je kdaj živelo,«<sup>3</sup> pa tega ni čutil: *il le connoissoit sans le sentir.*<sup>4</sup> Kar je namreč čutil, je bilo to, da »telesa delujejo nanj,« se pravi to, da so telesa vzročno učinkovita; in to, da telesa delujejo nanj, je Adam čutil, ni pa tega vedel: *il sentoit que les corps agissoient sur lui, quoiqu'il ne le connût pas.*<sup>5</sup>

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Conversations chrétiennes*, OC IV, 95.

<sup>5</sup> *Ibid.*

Torej bi se že prvi okazionalistični filozof, Adam, najbrž strinjal z modernimi kritikami okazionalizma, da ne le, da ni nikakršne čutne podkrepitve njegove osrednje teze o Bogu kot edinem vzroku, ampak da je ta teza tudi v neposrednem nasprotju z vsakršnim čutnim izkustvom. Čeprav je torej Adam takrat, kadar je kak sadež okušal z ugodjem, kot okazionalist vedel, da je prav nevidni in nezaznavni Bog tisti, ki v njem povzroča to ugodje, pa so ga njegovi čuti prepričevali o nasprotnem, namreč o tem, da je prav sadež, ki ga vidi, drži v rokah in je, tisti, ki v njem povzroča to ugodje. Torej je bil že prvi in najbolj prepričani okazionalistični filozof brez čutnega spoznanja o konstantnem delovanju Boga nanj, njegova lastna filozofija pa je morala biti že v njegovih očeh v neposrednem nasprotju s pričevanjem njegovih čutov.

Ker je Adam, kot okazionalistični filozof, prav gotovo vedel, da ne more ničesar spoznati, če Bog ne razsvetli njegovega duha, in ničesar čutiti, če Bog ne modificira njegovega duha,<sup>6</sup> z eno besedo, ker je vedel, da je prav Bog tisti, ki je stvarnik tako vseh njegovih spoznanj<sup>7</sup> kakor tudi vseh njegovih občutkov, je moralo dejstvo, da to, kar je vedel, nikoli ni bilo tisto, kar je čutil, in da to, kar je čutil, nikoli ni bilo tisto, kar je vedel, v njegovih očeh seveda zrcaliti določeno protislovje v delovanju Boga:

– ker je bilo to, kar je Adam vedel, to, da Bog deluje nanj, in ker je bilo to, kar je čutil, to, da telesa delujejo nanj, je moral biti v njegovih očeh seveda prav Bog tisti, ki je njegovo čutno izkustvo uprizoril tako, da je le-to oporekalo njegovi vednosti o božji vzročni učinkovitosti, se pravi temu, kar mu je Bog sam kazal skozi luč razuma;

– ker Adam tega, kar je vedel, nikoli ni čutil, je moral biti v njegovih očeh seveda spet prav Bog tisti, ki mu je za to, kar mu je sam kazal skozi luč razuma, odtegoval čutno podkrepitev; oziroma z drugimi besedami, sam Bog je bil tisti, ki je svojo vsemogočno roko skrival pred Adamom, se pravi tisti, ki je svojo vzročno učinkovitost napravljal nezaznavno v njegovih očeh;

– in ker Adam tega, kar je čutil, nikoli ni vedel, je seveda jasno, da tako kot bi bil zaman iskal čutno podkrepitev za vzročno učinkovitost Boga, se pravi za okazionalizem, tako se tudi do racionalnega spoznanja o domnevni vzročni učinkovitosti teles nikoli ne bi bil mogel dokopati. Se pravi, kakor po eni strani ni čutne podkrepitve vzročne učinkovitosti Bo-

---

<sup>6</sup> *Recherche de la vérité*, Galerie de la Sorbonne, Paris 1991, 795.

<sup>7</sup> Prim. *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, OC XV, 23.

ga, tako po drugi strani tudi ni racionalne utemeljitve vzročne učinkovitosti teles, tj. okazionalizmu nasprotnega filozofema.

V božjem delovanju se torej zrcali neko nezgrešljivo protislovje. Kadar pa je Bog pripravljen oporekati samemu sebi, ima za to prav gotovo svoje dobre razloge. Zakaj je bilo torej kljub *une connoissance tres-claire de l'opération continue de Dieu sur lui*, zelo jasnemu spoznanju o nenehnem delovanju Boga nanj,<sup>8</sup> božje delovanje v Adamovih očeh nezaznavno? In zakaj je bilo tisto, kar je čutil, prav to, da telesa delujejo nanj?

Delovanje Boga je bilo v Adamovih očeh nezaznavno zato, ker bi ga *connaissance sensible [de l'opération continue de Dieu sur lui]*, čutno spoznanje o božjem nenehnem delovanju nanj, *invinciblement*, neudržljivo navezalo na Boga.<sup>9</sup> Z drugimi besedami, če bi Adam to, kar je vedel, obenem tudi čutil, bi ga to navdalo s slepo in nagonsko ljubeznijo do tiste dobrine, ki jo mora sicer ljubiti izključno z razumom. Odsotnost čutne podkrepitve teze o Bogu kot edinem resničnem vzroku torej očitno ni slabost okazionalizma, ampak prej njegov konstitutivni element.

Po eni strani Bog želi biti ljubljen svobodno in z razumom, po drugi strani pa nas, prav kot stvarnik vseh naših občutkov, ves čas navdaja prav s slepo in nagonsko ljubeznijo do samega sebe. Torej za Boga okazionalizma problem očitno ni mogel biti v tem, kako doseči, da bi ga Adam ljubil, ampak prej v tem, kako mu preprečiti, da ga ne bi ljubil slepo in nagonsko, saj je, kot edini vzročni dejavnik v univerzumu, tako rekoč ves čas v nevarnosti, da ga Adam vzljubi prav na ta način. Kar pa nikakor ni enostaven podvzem, saj je moral v Adamovih očeh ostati nezaznaven kljub dejstvu, da je prav On sam tisti, ki je vzrok vseh njegovih občutkov; njegova roka je morala ostati nevidna kljub dejstvu, da je vsemogočna, se pravi kljub temu, da je prisotna za vsemi Adamovimi idejami, občutki in telesnimi gibi.

In prav to je tista zagata, katere rešitev predstavlja čutno izkustvo. Čutno izkustvo namreč Bog uprizori prav z namenom, da bi Adama odvrnil od sebe kot vzroka. Bog namreč Adama od sebe kot vzroka odvrne tako, da svojo vzročno učinkovitost za njegov pogled podtakne telesom oziroma sekundarnim vzrokom: čeprav so telesa sama po sebi vzročno povsem neučinkovita in potemtakem sploh ne morejo delovati nanj, pa je Adam ob stiku z njimi čutil, da so prav telesa tista, ki delujejo nanj; ali: čeprav je njegova volja vzročno povsem neučinkovita, pa je Adam vsako-

<sup>8</sup> *Conversations chrétiennes*, OC IV, 97.

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

krat znova čutil, da je prav njegova lastna volja tista, ki je vzrok prisotnosti idej njegovemu duhu in vzrok njegovih telesnih gibov.

S tem, ko je svoje delovanje maskiral kot delovanje teles – in v ta namen je Bog pripravljen uporabljati celo *artifice*, zvijačni prijem, s katerim duhu teles ne prikazuje takšnih, kakršna so v resnici, ampak obdana s *qualitez empruntées*, sposojenimi lastnostmi<sup>10</sup> –, je Bog Adamu res prepričan, da bi ta slepo in nagonsko ljubil Njega; da pa bi zdaj kljub delovanju teles, ki ga navdajajo s slepo in nagonsko ljubeznijo do njih samih, Adam lahko Boga ljubil z razumom, mu je dal psiho-fizični privilegij: dokler je prvi človek z izjemno močjo, ki jo je imel nad svojim telesom, vsakokrat znova utišal svoje čute in s tem zaustavil sicer neudržljivo privlačnost teles, je lahko Boga ljubil svobodno, se pravi s čisto in razsvetljeno ljubeznijo.

Bog je potemtakem dal Adamu njegov psiho-fizični privilegij,<sup>11</sup> tj. okazionalno vzročnost nad gibanjem *esprits animaux*, najmanjših delcev krvi in telesnih sokov, prav z namenom, da bi se ta lahko zaslepil za to očitno protislovje v delovanju Boga, se pravi z namenom, da bi lahko v svojem okazionalističnem prepričanju vztrajal kljub nezgrešljivemu pričevanju svojih čutov o nasprotnem – to, da lahko samo Bog deluje nanj, je Adam lahko vedel samo ob nenehni uporabi moči, ki jo je imel nad svojim telesom, se pravi ob nenehnem blokiranju gibanja *esprits animaux*, do katerega je v njegovem telesu prišlo ob stiku z vnanjimi telesi, z eno besedo, samo tako, da je vsakokrat znova utišal svoje čute. Kar je bilo torej v skrajni instanci usodno odvisno od moči, ki jo je imel Adam nad svojim telesom, tako ni bilo nič manj kot prav njegovo verovanje v vzročno učinkovitost Boga, se pravi sama njegova razsvetljena ljubezen do Boga oziroma, z eno besedo, sam njegov okazionalizem.

Bog Adamovo opustitev okazionalizma in privzetje okazionalizmu nasprotnega filozofema kaznuje s posegom v fiziologijo njegovega telesa – oziroma natančneje, tako, da *preneha* s partikularnimi dejanji volje *posegati* v njegovo fiziologijo –, tako da lahko pri samem Adamu razlikujemo med dvema fiziologijama, pre-lapsarno in post-lapsarno. Mimogrede, sam akt kaznovanja, se pravi akt, s katerim Bog Adamu odvzame moč, ki jo je imel nad svojim telesom, je zgled enostavnosti in splošnosti božjih poti: Bogu namreč za to, da bi kaznoval Adama, ne le ni bilo treba vpeljati

---

<sup>10</sup> *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, OC XII-XIII, 105.

<sup>11</sup> Več o Adamovi izjemni moči nad lastnim telesom glej »Malebranchev okazionalizem, ali o filozofiji v paradižu«, *Filozofski vestnik* 16, 1995, št. 1, str. 148-156.

nobene nove partikularne volje in si s tem nakopati še dodatnega madeža na svojem ravnanju, ampak je lahko še tisto partikularno voljo, ki jo je uporabljal doslej, opustil in se tako otresel še zadnjega madeža na svojem ravnanju – Bog je Adamu moč nad telesom odvzel enostavno tako, da se je preprosto začel strogo držati svojih zakonov.

Medtem ko je pre-lapsarna fiziologija omogočala Adamovo verovanje v vzročno učinkovitost Boga, tj. ljubezen do Boga, pa post-lapsarna fiziologija neizbežno poraja in vzdržuje verovanje v vzročno učinkovitost teles oziroma sekundarnih vzrokov, tj. ljubezen do teles. Tu je videti, kot da Bog Adamovo opustitev okazionalizma in privzetje okazionalizmu nasprotnega filozofema kaznuje s tem, da samo fiziologijo njegovega telesa prilagodi tako, da ta ustreza njegovi novi filozofiji. Kot bomo videli, je prav post-lapsarna fiziologija teles, ki jih naseljujemo, tista, zaradi katere postane okazionalizem v naših očeh popolnoma nevzdržen filozofem – tako da nas bo po grehu prvega človeka za verovanje v vzročno učinkovitost Boga, se pravi za razumsko ljubezen do Boga, mogoče pridobiti samo z božjo pomočjo. Oziroma z drugimi besedami, v okazionalizem nas bo po 'padcu' prvega človeka v vulgarno filozofijo sekundarnih vzrokov mogoče spreobrniti samo še z božjo pomočjo.

Prav post-lapsarna fiziologija je tudi tista, ki šele odpre nekatere centralne probleme novoveške filozofije. Tako na primer obstoj zunanjega sveta ali pa razlikovanje med videzom in resničnostjo za Adama sploh nista predstavljala nikakršnega problema – to pa prav zaradi izjemne moči, ki jo je imel nad svojim telesom. Ker je bilo namreč gibanje *esprits animaux* »popolnoma podrejeno njegovi volji,« je Adam seveda vedel, kdaj so njegovi možgani aficirani od vnanjega in kdaj od notranjega vzroka – »in tako Adam za razliko od norcev in vročičnežev ali nas samih v snu ni bil nagnjen k temu, da bi privide (*phantômes*) zamenjeval z realnimi bitnostmi (*realitez*).«<sup>12</sup> Vsa ta vprašanja v filozofiji torej vzniknejo šele potem, ko je Bog Adamu odvzel moč, ki jo je imel nad svojim telesom. Z drugimi besedami, s temi nerešljivimi vprašanji v filozofiji smo vsi kaznovani za Adamov greh – ker nimamo več moči nad lastnim telesom, smo pač obsojeni na to, da videz pogosto zamenjujemo z resničnostjo.

Dokler Adam vztraja v svojem okazionalističnem prepričanju – v njem pa vztraja toliko časa, dokler je nedolžen, oziroma natančneje, nedolžen je toliko časa, dokler vztraja v njem –, Bog ne deluje kot okazionalistični Bog, saj v delovanje naravnih zakonov posega, jih razveljavlja in v njih

<sup>12</sup> *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, OC XII-XIII, 140.

dela izjeme; ko pa Bog po Padcu prvega človeka začne delovati, kot se za Boga okazionalizma spodobi, se pravi, ko začne dosledno spoštovati naravne zakone in vanje ni več pripravljen posegati, pa človek ne more več biti okazionalist, saj okazionalizem postane popolnoma nevzdržen filozofem.

2

Poglejmo zdaj nekoliko podrobneje samo post-lapsarno fiziologijo. Ker smo mi po Padcu Adamov psiho-fizični privilegij zgubili, seveda neudržljivo ljubimo telesa. Ljubezen do teles je – kot okazionalizmu nasproten filozofem, se pravi kot verovanje, da so prav telesa naše dobro, da lahko delujejo na nas, itn. – po zgubi nekdanje moči nad telesom dobesedno vpisana v samo našo telesno naravo, se pravi v naravo tistega telesa, ki ga naseljujemo. Te ljubezni se naš duh navzame tisti trenutek, ko se združi s telesom, ki ga bo odslej animiral, se pravi že v materinem telesu. Otrok torej že pred rojstvom *connoit & aime les corps*, pozna in ljubi telesa, pravi Malebranche.

Po Malebranchu je otrokova duša že v materinem telesu *nécessairement tournée vers les corps*, nujno usmerjena k telesom – in v skladu s tem *détournée de Dieu*, odvrnjena od Boga – prav zaradi povezave med telesom, ki ga sama animira, in materinim telesom<sup>13</sup>: medtem ko sta njuni duši med sabo ločeni, pa sta njuni telesi zaenkrat še tako rekoč zraščeni v eno, pravi Malebranche.

Mati ima v možganih določene vtise oziroma sledi, ki reprezentirajo čutne objekte oziroma telesa – temu se pač ne more izogniti: zadošča že, da kako telo vidi ali pa da se z njim hrani (če naj preživi, se mora seveda hraniti; ne more pa se hraniti, ne da bi bila obenem deležna kakega možganskega vtisa). Vsakemu možganskemu vtisu sledi neko gibanje *esprits animaux*, ki njeno dušo nagiba k ljubezni do objekta, ki je v trenutku tega vtisa prisoten njenemu duhu. Ker pa lahko na možgane delujejo samo telesa, je ta objekt lahko samo telo, ta ljubezen pa nujno prav ljubezen do telesa. Ni je ženske, pravi Malebranche, ki v možganih ne bi imela kakšne sledi in tej sledi ustreznega gibanja *esprits animaux*, ki jo usmerja k čutnim stvarjem oziroma telesom.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> *Conversations chrétiennes*, OC IV, 98.

<sup>14</sup> *Ibid.*

Ker ima otrok med nosečnostjo zaradi komunikacije med svojimi in materinimi možgani »iste sledi in ista gibanja *esprits animaux* kot mati,« seveda že v materinem telesu »pozna in ljubi telesa.«<sup>15</sup> V vsakem primeru se torej rodimo kot ne-okazionalisti, saj smo že kot fetusi »odvrnjeni od Boga in usmerjeni k telesom.«

Toda na ta način, se pravi preko komunikacije med otrokovimi in materinimi možgani, se prenaša izključno *l'amour des corps*, ljubezen do teles, in ne *l'amour de Dieu*, ljubezen do Boga. Mati ljubezni do Boga ne more prenesti na nerojenega otroka oziroma natančneje, prenese jo lahko samo v obliki njenega nasprotja, se pravi kot ljubezen do teles. To pa preprosto zaradi tega, ker Bog ni čuten in ker ni možganske sledi, ki bi po naravi reprezentirala Boga ali katerokoli drugo čisto intelegibilno stvar. Tako si recimo mati, ki kot prepričana okazionalistka ljubi Boga, le-tega sicer lahko predstavlja kot častivrednega starca, toda na ta način lahko na nerojenega otroka prenese samo svojo možgansko sled in idejo, ki je po naravi združena z njo, se pravi idejo starca, ne more pa mu posredovati tiste ideje, ki se jo je sama naučila povezovati s to sledjo, se pravi ideje Boga, pravi Malebranche. Medtem ko torej mati prav lahko misli na Boga, pa otrok misli na starca;<sup>16</sup> medtem ko mati ljubi Boga – pa otrok ljubi telesa.

Okazionalizem potemtakem ni deden. Kar se deduje, je, nasprotno, sama ljubezen do teles. Oziroma natančneje, okazionalizem se lahko deduje samo v obliki svojega nasprotja, se pravi kot ljubezen do teles, tako da v nekem smislu celo sam okazionalizem, kot ljubezen do Boga, prispeva k širjenju ljubezni do teles.

Prav telesa, ki jih naseljujemo, so potemtakem tista, ki širijo ljubezen do teles oziroma verovanje v vzročno učinkovitost teles. Medtem ko je za ljubezen do teles, kot direktno nasprotje okazionalizma, mogoče reči, da rezultira neposredno iz same naše post-lapsarne fiziologije – duh se te ljubezni navzame neposredno po tem, ko se združi s telesom, ki ga bo odslej animiral –, pa duh ljubezni do Boga oziroma verovanja v vzročno učinkovitost Boga, se pravi okazionalizma, ne more prenesti na drugega duha.

Ker se kot rezultat Adamovega Padca in zgube moči nad telesom ne moremo izogniti temu, da bi čutili delovanja teles; ker potemtakem slepo in nagonsko ljubimo telesa – to ljubezen smo, kot smo videli, preko mate-

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, 99.

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



re podedovali od svojih 'prvih staršev' – in ker je verovanje v vzročno učinkovitost teles, kot okazionalizmu nasproten filozofem, tako rekoč vpisano v samo naravo telesa, ki ga naseljujemo, je jasno, da nas zgolj z lučjo razuma najbrž ne bo več mogoče pridobiti za verovanje, da je prav Bog edini resnični vzrok, oziroma za razumsko ljubezen do Boga, se pravi spreobrniti v okazionalizem. Ker torej občutkov, ki nas navdajajo z ljubeznijo do teles, ni mogoče premagati s pomočjo *grace de lumiere*, milosti luči, se Bog z njimi spoprijema s pomočjo *grace de sentiment*, milosti občutka, se pravi tako, da v nas občasno proizvaja določene občutke, ki so *contraires à celles de la concupiscence*, nasprotni tistim, ki izvirajo iz poželjivosti,<sup>17</sup> se pravi tistim, ki so rezultat Adamove zgube moči nad telesom. »Milost občutka« torej sestoji iz tistih občutkov, ki jih Bog v našem duhu proizvaja z namenom, da bi se neposredno zoperstavil oziroma uprl *l'influence*, vplivu oziroma *l'action continuelle*, nenehnemu delovanju prvega človeka na nas.<sup>18</sup>

Če je, kot rezultat poželjivosti, z bolečino, ki jo Bog v našem duhu proizvede takrat, kadar stremimo za resničnimi dobrinami, naše krepostno ravnanje kaznovano, in z ugodjem, ki ga v nas proizvaja takrat, kadar stremimo za lažnimi dobrinami, naše grešno ravnanje nagrajeno; če so, kot rezultat zgube moči nad našim telesom, pota vrline praviloma »naporna in boleča,« pota pregrehe pa praviloma »prijetna in sladka« in je Bog v svojem ravnanju potemtakem perverzen – pa takrat, kadar se vplivu prvega človeka v nas upira tako, da ob našem stremljenju za resničnimi dobrinami v nas proizvaja ugodje in ob našem stremljenju za lažnimi dobrinami grozo in odpor, odkrito nagrajuje naše krepostno ravnanje in kaznuje naše grešno ravnanje. Če nas s tem, ko naše krepostno ravnanje kaznuje in naše grešno ravnanje nagrajuje, odvrča od sebe in usmerja k telesom, pa nas s tem, ko naše krepostno ravnanje nagrajuje in naše grešno ravnanje kaznuje, usmerja k sebi in odvrča od teles. Šele z nastopom »milosti občutka« so torej pota vrline tista, ki so »prijetna in sladka,« pota pregrehe pa tista, ki so »naporna in boleča.« Z eno besedo, šele z nastopom »milosti občutka« Bog v svojem delovanju preneha biti perverzen.

*Les plaisirs par rapport aux vrais biens*, se pravi ugodja, ki jih Bog v nas proizvaja ob našem stremljenju za resničnimi – duhovnimi – dobrinami, nas seveda navdajajo s slepo in nagonsko ljubeznijo do Boga, se pravi do tiste dobrine, ki bi jo sicer morali ljubiti izključno z razumom.<sup>19</sup> Oziroma

---

<sup>17</sup> *Traité de la Nature et de la Grace*, OC V, 96.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 97 in 144.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 101; glej tudi *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, OC X, 153.

z drugimi besedami, Bog *desordres*, motnje prvega človeka, se pravi *la concupiscence criminelle*, zločinsko poželjivost, odpravlja tako, da sam v nas tako rekoč proizvede neko novo motnjo, namreč *la concupiscence sainte*, sveto poželjivost.<sup>20</sup> Da slepe in nagonске ljubezni do teles ne bi nadomestila enako slepa in nagonска ljubezen do Boga, mora »milost občutka« delovati samo toliko časa, kolikor je potrebno, da nevtralizira ugodja poželjivosti; oziroma natančneje, »milost občutka« mora delovati samo do točke popolnega ravnovesja, se pravi do točke, ko teža ugodij, ki jih Bog v nas proizvaja ob našem stremljenju za resničnimi dobrinami, natanko ustreza teži tistih ugodij, ki jih v nas proizvaja ob našem stremljenju za lažnimi dobrinami. Če bi teža prvih ugodij preseгла težo drugih, bi našo slepo in nagonско ljubezen do teles nadomestila nič manj slepa in nagonска ljubezen do Boga. Šele takrat, kadar je v duhu s pomočjo enakih bremen nasprotnih ugodij vzpostavljeno popolno ravnovesje, smo namreč zmožni slediti luči razuma; šele takrat, kadar duha ugodja ne nagibajo ne na eno ne na drugo stran, se pravi ne k Bogu in ne k telesom, se lahko usmerimo k tistemu, za kar skozi luč razuma vidimo, da tvori naše resnično dobro. Ker smo moč nad svojim telesom zgubili, je »milost občutka« pač nujna, če naj »milost luči« sploh deluje na nas. Z »milostjo občutka« potemtakem Bog meri prav na ponovno vzpostavitev tistega prekarneга ravnovesja duha med Bogom in telesi, ki ga je Adam vzdrževal s svojim psiho-fizičnim privilegijem.

3

Vendar pa po Padcu prvega človeka ne verjamemo samo v vzročno učinkovitost teles, se pravi v to, da so prav vnanja telesa tista, ki v nas povzročajo občutke, ki jih imamo o njih, ampak tudi v vzročno učinkovitost svoje lastne volje. Ker se naši telesni udi praviloma vedno premaknejo natanko v trenutku, ko jih želimo premakniti, seveda sodimo, da je prav naša volja tista, ki je resnični vzrok njihovih gibov. Še več, ker v vsak gib svojega telesa vložimo določeno »naprezanje« svoje volje, sami sebe tako rekoč čutimo kot vzrok tega giba.<sup>21</sup> Kakor se torej po zgubi moči nad svojim telesom ne moremo izogniti temu, da bi čutili delovanja vnanjih teles na nas, tako se tudi ne moremo izogniti temu, da bi pri premikanju svoje-

<sup>20</sup> *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, OC X, 155.

<sup>21</sup> Prim. *Eclaircissements*, OC III, 227.

ga telesa čutili delovanje svoje lastne volje. Čeprav nam Bog skozi občutek naprežanja, ki spremlja našo voljo, razodeva prav našo lastno nemoč, pa mi v njem zmotno prepoznamo znamenje svoje lastne moči.<sup>22</sup> Skratka, čeprav je naša volja v resnici zgolj okazionalni vzrok, se pravi vzrok, katerega učinek, strogo vzeto, proizvede sam Bog, pa mi verjamemo, da je prav naša volja tista, ki je vzrok gibov našega telesa – v to nas prepričujejo prav naši čuti, ki jih seveda ne moremo več utišati.

Kar tu zastira božjo vsemogočno roko na delu in obenem utrjuje naše verovanje v vzročno učinkovitost naše lastne volje, je prav dejstvo, da gib nekega našega telesnega uda z nezagrešljivo regularnostjo sledi naši volji, da bi ta ud premaknili, se pravi dejstvo, da gib nekega našega telesnega uda, kot domnevni učinek naše volje, praviloma nikoli ne izostane, kadar ga želimo napraviti, in da do njega praviloma nikoli ne pride proti naši volji. Bolj ko torej Bog uniformno deluje, bolj se v nas utrjuje prepričanje o vzročni učinkovitosti naše lastne volje; bolj ko učinki regularno sledijo okazionalnim vzrokom, bolj zastirajo svoj pravi vzrok, Boga. Bolj ko je Bog, kot vzrok, prisoten, težje ga je uzreti.

Torej manj ko imamo moči nad svojim telesom, bolj se nam zdi, da ga obvladujemo in da smo prav mi sami vzrok njegovih gibov. Čeprav imamo nad svojim telesom manj moči, kot je imel Adam nad svojim – polje okazionalnih vzrokov, ki so na voljo nam, je ožje, kot je bilo Adamovo (tako, na primer, poglavitnega dela svojih možganov ne moremo več oddvojiti od ostalega telesa) –, pa prav zaradi zgube moči nad svojim telesom sami sebe čutimo kot vzrok njegovih gibov.

Poglejmo zdaj, kako se lahko Bog spoprime z našim verovanjem, da je prav naša volja tista, ki je vzrok gibov našega telesa, se pravi z verovanjem, ki je prav tako kot verovanje v vzročno učinkovitost teles tudi samo rezultat zgube moči nad našim telesom. Po analogiji z delovanjem skozi »milost občutka« lahko poskusimo konstruirati takle zgled: vplivu prvega človeka na nas se lahko Bog na tem torišču upre tako, da se neposredno zoperstavi našemu občutku, da je prav naša volja tista, ki je vzrok gibanja naših telesnih udov. To pa lahko najbolj preprosto doseže prav z občasnim odvzemom okazionalne vzročnosti nad gibanjem enega izmed naših telesnih udov, ki zanj verjamemo, da ga premikamo sami. S tem, ko nam odvzame okazionalno vzročnost nad gibanjem enega izmed naših telesnih udov – se pravi s tem, da ga premakne proti naši volji, ali pa s tem, da ga takrat, kadar ga želimo premakniti, ne premakne –, nas Bog sooči z nepri-

---

<sup>22</sup> *Ibid.*

jetnim dejstvom, da namreč domnevni učinek naše volje izostane ali pa do njega pride proti naši volji.

Med našimi telesnimi udi je eden, katerega gibanje se naši volji, se pravi naši lastni domnevni vzročni učinkovitosti, občasno upira natanko na tak način, namreč moški spolni organ – do njegove erekcije včasih pride direktno proti naši volji in včasih spet do nje ne pride kljub vsej naši volji.

S tem, da ta telesni ud občasno premakne proti naši volji, oziroma s tem, da ga ne premakne, kadar ga želimo mi premakniti, nam Bog razodeva prav vzročno neučinkovitost naše lastne volje. Kar namreč v primeru izostale oziroma nehotene erekcije čutimo, je prav to, da naša volja ni njen vzrok.

Kolikor milost sestoji iz občutkov, ki jih Bog v nas proizvaja z namenom, da bi se zoperstavil oziroma uprl tistim občutkom, ki so v nasprotju s tem, kar nam sam kaže skozi luč razuma, se pravi s tem, da je prav On sam edini resnični vzrok, imamo lahko tudi izostalo oziroma nehoteno erekcijo za zvrst milosti. Kakor se Bog z ugodji, ki jih občutimo ob svojem stremljenju za resničnimi dobrinami, zoperstavlja tistim ugodjem, ki jih občutimo ob svojem stremljenju za lažnimi dobrinami, tako se tudi z izostalo oziroma nehoteno erekcijo zoperstavlja tistim našim občutkom, ki nas prepričujejo, da je prav naša volja tista, ki povzroča gibanje naših telesnih udov. Kakor lahko potem, ko so ugodja, ki jih občutimo ob svojem stremljenju za lažnimi dobrinami, enkrat nevtralizirana z ugodji, ki jih občutimo ob svojem stremljenju za resničnimi dobrinami, sledimo luči razuma in uvidimo, da je prav Bog edini vzrok vseh naših ugodij – tako lahko tudi potem, ko so tisti naši občutki, ki nas prepričujejo, da je prav naša volja tista, ki povzroča gibanje naših telesnih udov, enkrat nevtralizirani z izkustvom izostale oziroma nehotene erekcije, ob kateri čutimo, da naša volja ni njen vzrok, sledimo luči razuma in uvidimo, da je prav Bog resnični vzrok vseh naših telesnih gibov.

Prav dejstvo, da izostala oziroma nehotena erekcija moškega spolnega organa zrcali neko določeno zgubo moči nad telesom, je bilo nemara tisto, ki je Avguščina navedlo k nekoliko pre nagljenemu sklepu, da smo z nepokorščino tega uda kaznovani za nepokorščino prvega človeka.<sup>23</sup> Če-

---

<sup>23</sup> Avguštin, *Zakonski stan in poželenje*, prevedla Nataša Homar, Krt, Ljubljana 1993, str. 116; *De civitate Dei*, XIV, 24 (angl. prevod v: Augustine, *Political Writings*, Hackett, Indianapolis/Cambridge 1994, str. 107-108). Prim. tudi Montaigne, *Essais*, I, 23 (angl. prevod »On the power of the imagination,« v: *Essays*, Penguin, Harmondsworth 1958, str. 42-43).

prav izostala oziroma nehotena erekcija moškega spolnega organa res pomeni oženje naše okazionalne vzročnosti, se pravi nadaljnjo zgubo moči nad našim telesom, pa je prav občasna zguba moči nad tem udom tista, ki uteleša natančen post-lapsarni korelat Adamove nekdanje izjemne moči nad lastnim telesom: neposreden rezultat izostale oziroma nehotene erekcije je namreč epistemično povsem enakovreden rezultatu Adamove vsakokratne uporabe njegovega psiho-fizičnega privilegija – v obeh primerih namreč nastopi možnost, da svobodno sledimo luči razuma, se pravi, da uvidimo, da je prav Bog naše dobro, edini vzrok vseh naših ugodij in telesnih gibov, ker pač edini lahko deluje na nas, in da moramo potemtakem ljubiti samo njega. Adam je imel to možnost vsakokrat takrat, kadar je utišal svoje čute in so ti prenehali govoriti v nasprotju z lučjo razuma; mi pa jo imamo takrat, kadar Bog z določenimi občutki, ki jih proizvaja v nas, nevtralizira tiste občutke, ki so v nasprotju z lučjo razuma in ki so neposredna posledica tega, da Adam ni utišal svojih čutov in da ni sledil luči razuma. Ker smo moč nad svojim telesom, se pravi moč, s katero je bilo mogoče utišati čute, zgubili, je za to, da bi »milost luči« lahko učinkovala na nas, očitno potrebna še neka nadaljnja zguba moči nad telesom. Torej prej kot »pravična kazen« je izostala oziroma nehotena erekcija – podobno kot »milost občutka« – prav manifestacija božjega neposrednega nasprotovanja »vplivu« oziroma »nenehnemu delovanju« prvega človeka na nas, se pravi znamenje božjega prizadevanja, da bi nas spreobrnil v okazionalizem. Tako kot »milost občutka,« je tudi izostala oziroma nehotena erekcija priložnost, ki nam jo občasno daje Bog, da prav v Njem prepoznamo edini resnični vzrok; priložnost, da ga vzljubimo z razumsko in razsvetljeno ljubeznijo; priložnost, da opustimo filozofijo kače in se ponovno oprimemo okazionalizma.

Po Malebranchu od Adamovega Padca naprej naseljujemo *des ruines*, ruševine oziroma *débris d'un monde plus parfait*, razvaline nekega popolnejšega sveta.<sup>24</sup> Ker pa se je svet podrl že zaradi Padca prvega človeka, je mogoče reči – podobno kot nekje Alain pravi za piramide, ki jih je imel za *monuments construits déjà écroulés*<sup>25</sup> –, da je bil ta svet tako rekoč že zgrajen kot ruševina. Tega očitka, da je naš svet, kot *la demeure des pêcheurs*, bivališče grešnikov, *un ouvrage négligé*, zanemarjena stvaritev, pa bi se Malebranche otresel rekoč, da Bog s stvarjenjem ni meril na *le monde présent*, sedanji

---

<sup>24</sup> *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, OC X, 73.

<sup>25</sup> Navajamo po Roger Caillois, *Méduse et Compagnie*, Editions Gallimard, Paris 1960, str. 45.

svet, ampak na *le monde futur*, prihodnji svet<sup>26</sup> – sedanji svet je zgolj prehodna faza v izgradnji *Temple Eternel*, večnega templja, ki ga bodo sestavljale duše tistih, ki bodo skozi milost odrešeni. Ker pa so zakoni, ki obvladujejo porazdeljevanje milosti, podobno kot naravni zakoni, po Malebranchu univerzalni in slepi – razlog za to je po Malebranchu v skrajni instanci v tem, da Kristusova duša *n'a pas une capacité d'esprit infinie*, nima zmogljivosti neskončnega duha,<sup>27</sup> in potemtakem kljub dejstvu, da pozna vse stvari, ne more misliti na vse hkrati –, je milosti praviloma skoraj vedno ali premalo, da bi lahko odtehtala ugodja poželjivosti in potemtakem pade na neplodna tla, ali pa je čezmerna in Bog z njo doseže samo to, da slepo in nagonsko ljubezen do teles zgolj nadomesti enako slepa in nagonka ljubezen do Boga. Kakor zaradi enostavnosti in splošnosti naravnih zakonov dež ne pada samo na obdelano zemljo, kjer je potreben, ampak tudi na morje, kjer je povsem nekoristen, tako tudi *celeste phuye*, nebeški dež, zaradi enostavnosti in splošnosti zakonov, ki obvladujejo porazdeljevanje milosti, pada povsem brez razločka tako na *ames préparées*, pripravljene duše, kakor tudi na *coeurs endurcis*, zakrknjena srca.<sup>28</sup> Čeprav je milost očitno zelo redka dobrina, pa Bog z njo občasno tudi skrajno razsipno ravna – to pa prav zaradi enostavnosti zakonov, ki obvladujejo njeno porazdeljevanje.<sup>29</sup> Malebranchev Bog potemtakem pri enostavnosti in splošnosti tistih zakonov, ki obvladujejo našo odrešitev, vztraja tudi za ceno našega pogubljenja. Ker je torej milosti takrat, kadar smo je deležni, skoraj vedno ali premalo ali pa preveč, je najbrž mogoče reči tudi to, da »ruševine« oziroma »razvaline,« ki jih kot grešniki naseljujemo, ne bodo tudi nič manj obstojne in trdožive od piramid, ki so tako obstojne in trdožive prav zaradi tega, ker so bile »zgrajene že porušene« in se preprosto nimajo več kam porušiti.

<sup>26</sup> *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, OC X, 73.

<sup>27</sup> *Traité de la Nature et de la Grace*, OC V, 79.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 50-51.

<sup>29</sup> Prim. Jon Elster, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Editions Aubier Montaigne, Paris 1975, str. 192.