

DIEU FAINÉANT?
BOG IN TELESA PRI DESCARTESU,
MALEBRANČU IN LEIBNIZU

Gregor Kroupa

Za večji del krščanske filozofije od sv. Avgušтина do Leibniza je značilno prepričanje, da stvari same po sebi težijo k nič. Božje stvaritve so namreč povsem odvisne od Stvarnika ne le glede svojega nastanka, temveč tudi glede svojega obstanka, saj so stvari same po sebi za bivanje povsem nesposobne. Bog zato sedmi dan ne more univerzuma popolnoma prepustiti samemu sebi, temveč ga mora ohranjati v bivanju, saj bi sicer nemudoma prenehal obstajati. Kar sledi, je poskus ilustracije dejstva, da bi v novoveški racionalistični metafiziki zaman iskali Boga, za katerega bi s Koyréjem lahko rekli, da je *Dieu fainéant*.¹

Nauk o ohranjanju stvari v biti, *conservatio rerum in esse*,² pa se v zgodovini krščanske filozofije predstavi skozi številne različne interpretacije in izpeljave. Namen tega prispevka je predstaviti tri verzije tega nauka, ki pa so se razvile v času, ko je bila tovrstna drža že v zatonu in se je že bolj ali manj umikala, namreč v novoveški filozofiji, konkretno pri Descartesu, Malebranchu in Leibnizu. Čeprav so si njihove formulacije glede ohranjanja stvaritev v bivanju na prvi pogled precej podobne, pa lahko pri nadrobnejšem preučevanju njihovih kontekstov ugotovimo, da imajo majhne razlike v poudarkih zelo daljnosežne posledice. Lahko bi celo rekli, da je razlike med velikimi novoveškimi sistemi narave mogoče zvesti na različne interpretacije te doktrine, ki so jo z veliko natančnostjo poprej razvili sholastiki. Kartezijanska fizika, ki je vse do Newtona in tudi še Leibnizu veljala za izhodišče vseh razmišljanj o materialnem svetu – prav nanj, namreč na svet teles, se tudi omejuje priču-

¹ Alexandre Koyré, *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, prevedel Božidar Kante, Studia Humanitatis, Ljubljana 1988, str. 223.

² Bit (*esse*) in bivanje tu uporabljamo sinonimno. Novoveški misleci, za katere gre tu v prvi vrsti, namreč niso prevzeli *biti* v tomističnem smislu kot nečesa, kar dopušča stopnje. Pri sholastikih ima namreč stvar toliko več biti, toliko močneje biva, kolikor bliže je Bogu, kolikor bolj je deležna Boga. Ko pa npr. Descartes povzema Tomažev *esse*, ga razume le še v smislu *existentia*.

joči tekst – ima nedvomno metafizičen skelet, zato v njej ne gre niti pojavov, kot je ogenj, ki ogreva vodo ali krogla, ki s trkom povzroči gibanje druge krogle, pojasnjevati brez določenih teoloških konceptov. Poglejmo torej, za kaj sploh gre.

Conservatio rerum – concursus divinus – okazionalizem

V resnici je stvar nekoliko zapletena. Sholastiki, od katerih so naši trije avtorji idejo o ohranjanju prevzeli, so namreč odvisnost sveta od Boga izrazili dokaj kompleksno: sv. Tomaž Akvinski, Francisco Suárez, Luis de Molina ter mnogi drugi so namreč menili, da ne le, da ne zadostuje, da Bog substance ustvari in jih potem še ohranja v bivanju, temveč jim mora celo pomagati pri njihovih lastnih delovanjih. Večina srednjeveških avtorjev meni, da je za proizvajanje učinkov v naravi potrebno skupno delovanje oziroma součinkovanje sekundarnih vzrokov in primarnega vzroka – Boga. Mero, v kateri se Bog udeležuje naravnih procesov, intenzivnost, s katero nastopa kot vzročni dejavnik pri povsem običajnih, naravnih, se pravi ne-čudežnih delovanjih, pa lahko izrazimo v naslednjih treh osnovnih držah, ki so imele že v srednjem veku tudi svoje privržence.³

Conservatio rerum in esse – ohranjanje stvari v biti. V srednjeveški filozofiji je bil eden izmed redkih mislecev, ki je verjel, da za delovanja v naravi zadostuje božje ohranjanje substanc v bivanju, Durandus de Saint Pourçain (†1332), sicer pa je ta drža veljala za teološko vprašljivo. Durandus verjame, da kolikor Bog ustvari in ohranja substanco, to počne skupaj z njenimi aktivnimi zmožnostmi (*potentiae activae*), ki so nekakšen temelj vzročnih potencialov substance. Aktivne zmožnosti omogočijo neki substanci, denimo telesu, da proizvede nek učinek, ki je v skladu z njeno naravo, tako kot je na primer v skladu z naravo ognja to, da ogreva druga telesa, v skladu z naravo magneta pa, da privlači železo ipd. Ustvarjena substanca ima torej vzrok svojega bivanja, Boga, ki jo ustvari in ohranja skupaj z njenimi aktivnimi zmožnostmi, kar omogoča, da substanca postane *sekundarni vzrok* svojih učinkov. Zato je ogenj *sekundarni vzrok* toplote telesa, ki ga ogreva, *primarni vzrok* tega učinka pa je Bog, kajti ogenj lahko ogreva druga telesa le pod pogojem, da ga Bog skupaj z njegovimi aktivnimi zmožnostmi ohranja skozi čas. Bog je torej vzrok narav-

³ Za uvod v srednjeveške teorije ohranjanja in součinkovanja glej predvsem A. Freddoso: »God's General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation is not Enough«, *Philosophical Perspectives*, 5 (1991), str. 553–585; taisti avtor, »God's General Concurrence with Secondary Causes: Pitfalls and Prospects«, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67 (1994), str. 131–156. Ta uvod dolguje največ prav tema dvema tekstoma.

nih učinkov posredno, preko ohranjanja substance ter njenih akcidenc. Po tem nauku so torej stvari resnični vzroki svojih učinkov, saj so usposobljene za to, da delujejo v skladu z zakoni narave – Bog tu poskrbi le za bivanje.

Ključna lastnost božjega ohranjevalnega akta pa je, da gre za dejanje, ki je istovetno s stvarjenjem, saj je ohranjanje v bivanju le nadaljujoče se stvarjenje. Kot natančno zapiše Tomaž: »Božje ohranjanje stvari ni neko novo dejanje, temveč nadaljevanje dejanja, ki daje bit«. ⁴ Če je torej ohranjanje istovetno s stvarjenjem, ker je ohranjanje le nadaljujoče se stvarjenje (*creatio continuata*), potem je mogoče enako reči tudi obratno, da je namreč prvotno stvarjenje le začenjajoče se ohranjanje (*conservatio inchoata*). ⁵

Concursus divinus – božje součinkovanje. Vseeno pa se večini srednjeveških avtorjev *conservatio rerum* ni zdela zadovoljiva teorija, saj so menili, da za proizvajanje mnogoterosti učinkov v naravi, se pravi za učinkovanje sekundarnih vzrokov, ne zadostuje, da Bog substance ohranja v bivanju. Odvisnost stvaritev od Boga je treba izraziti močneje. Potrebno je, da Bog s sekundarnimi vzroki součinkuje (*concurrat*), kar pomeni, da je končni učinek neposredno proizvod obeh, sekundarnega in primarnega vzroka, substance in Boga, da si torej primarni in sekundarni vzrok takorekoč razdelita delo. Substance tu še vedno razpolagajo z aktivnimi zmožnostmi, a jih ne morejo udejanjiti, če vmes ne poseže sam Bog. Ogenj je torej še vedno vroč, a nas brez božje pomoči ne more opeči, ker svoje aktivne zmožnosti ogrevanja ne more privedi do transientnega deja (*actus transiens*), to pomeni, da toplota takorekoč ne more prestopiti mej ognja in proizvesti učinek zunaj »svoje« substance. Ta prestop omogoči prav Bog s svojim součinkovanjem. ⁶

⁴ Tomaž Akvinski, *Summa Theol.* I., q. 104, art. 1, *ad quartum*.

⁵ Cf. Aron Gurwitsch, *Leibniz – Philosophie des Panlogismus*, Walter de Gruyter, Berlin in New York 1974, str. 475–478.

⁶ Poglejmo teološki argument za misel, da »ustvarjena bitja niso nič manj odvisna od Boga kolikor so delujoča (*in quantum agentia*), kot kolikor so bivajoča (*quam in quantum entia*)« (Francisco Suárez, *Disp. Met.* XXII.1.10). Že sv. Tomaž je razlikoval tri vrste čudežev: *nadnaravne* (*supra naturam*), čudeže, ki so *izven narave* (*praeter naturam*) ter čudeže *proti naravi* (*contra naturam*), kar pa so čudeži, »ko v naravi ostane dispozicija, ki nasprotuje učinku, ki ga je proizvedel Bog« (Akvinski, *De potentia*, q.6, art.2, *ad tertium*). Primer iz Biblije, ki ga navajata tako Tomaž kot Suárez, je čudežna rešitev treh Danielovih prijateljev iz Nabukadnezarjeve peči. Ogenj namreč dečkov ni opekel, čeprav je Nabukadnezar ukazal »naj peč sedemkrat bolj zakurijo, kakor so jo prej« (Daniel 3). Jezuit Suárez pa upošteva absolutno moč Boga nad svetom in zato ne more čudeža interpretirati tako, da je Bog deloval *proti* ognju, torej bodisi, da je ogenj v peči dejansko bil vroč, Bog pa je dečke rešil denimo s tem, da je med njih in ogenj vstavil kak nevidni ščit, ki jih je rešil pekočih plamenov, bodisi da je kako drugače ukrepal proti moči ognja – tako interpretacijo bi bili namreč primorani podati tisti, ki priznavajo le *conservatio rerum*. *Concursus divinus* pa ima po Suárezovem prepričanju to prednost, da ne zahteva od Boga, da reši dečke z

Okazionalizem. Tretji in najradikalnejši izraz božje suverenosti v odnosu do stvaritev pa je misel, da je prav vse neposredno božji učinek ter da substance ne posedujejo prav nobenih aktivnih zmožnosti za proizvajanje učinkov. Zato sekundarni vzroki sploh niso učinkujoči vzroki, temveč le okazionalni vzroki, se pravi priložnosti, ob katerih Bog deluje kot edini resnični vzrok. Ogenj torej ne ogreva drugega telesa, temveč ga ogreva neposredno Bog ob priložnosti ognja v bližini ogrevanega telesa. Bog je avtor naravnih zakonov, ki pa jih mora izvajati sam, saj v ognju in drugih telesih ni ničesar, v čemer bi bilo proizvajanje kakršnihkoli učinkov utemeljeno. Medtem ko je med novoveškimi misleci najizrazitejši predstavnik okazionalizma seveda Malebranche, pa je bil okazionalizem aktualen že v srednjem veku pri Petru D'Aillyju, Averroesu ter še nekaterih islamskih mislecih. O tem priča tudi dejstvo, da tudi Tomaž in Suárez namenita kar nekaj črnila za izpodbijanje argumentov tistih, »ki odvezemajo naravnim stvarjem njihova lastna delovanja«,⁷ trdeč, da »ustvarjene stvari nikakor ne delujejo, temveč učinkuje Bog v njihovi prisotnosti.«⁸ »Bog je tisti, ki deluje vseskozi v vseh stvareh (*c'est Dieu qui fait tout en toutes choses*)«,⁹ kot naravnost pove Malebranche.

Novoveška filozofija je torej od sholastikov podedovala tri nauke, ki vsak v drugačni meri izražajo odnos Boga do univerzuma. Po Descartesu pa žal ne moremo več povsem jasno razločiti, kateri od navedenih teoretskih drž kdo pripada, med drugim tudi zato, ker Descartes ter njegovi sodobniki in nasledniki omenjene ideje, ki so bile nekoč obsežno, sofisticirano in lucidno razdelane, ponovijo v precej poenostavljeni obliki, ki je le še neka referenca, preostanek, usedlina na poti v pozabo in ki zato morda deluje nekoliko tuje, čeprav je za same metafizične zgradbe bistvena in nepogrešljiva. Vseskozi pa pri analiziranju omenjenjih vprašanj visi v zraku neko vprašanje, nek dvom, ki verjetno temelji prav na določeni zameglitvi konceptov; namreč, ali se ob natančnejšem branju ne iztečejo vse omenjene rešitve v neke vrste okazionalizem? Dvomi gredo v to smer: če predpostavljamo, da stvari same po sebi ne morejo niti bivati in jih mora v bivanju ohranjati Bog, ali ni toliko manj

delovanjem *contra naturam*, torej *proti* naravi ognja, z nasprotovanjem njegovi sili, temveč tako, da le odreče ognju svoje součinkovanje in na ta način prepreči, da bi ogenj opekel Danijelove prijatelje, kajti ogenj v tem primeru brez božje pomoči ni mogel proizvesti učinka zunaj sebe (cf. Suárez, *Disp. Met. XXII. I. 11*).

⁷ Akvinski, *Cont. Gent. III, cap. 69, n. 1*.

⁸ Suárez, *Disp. Met. XVIII. I. 1*.

⁹ Nicolas Malebranche, *Premier Éclaircissement sur le Traité de la nature et de la grâce*, v: G. Rodis-Lewis (ur.), *Œuvres II*, Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Pariz 1992 (odslej: *Œuvres II*), str. 138; enaka formulacija tudi v *De la Recherche de la vérité (et Éclaircissements)*, v: G. Rodis-Lewis in G. Malbreil (ur.), *Œuvres I*, Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Pariz 1979 (odslej: *Œuvres I*), str. 974.

mogoče, da bi lahko stvari same nastopale kot sekundarni vzroki? Ali ni vsaka substanca, ki je glede bivanja popolnoma odvisna od Boga in ki jo mora Bog nenehno ustvarjati, že s tem tudi oropana vseh svojih aktivnih zmožnosti, vsakršnega temelja svoje vzročnosti? Kako lahko nekaj, kar po sebi niti ne biva, po sebi deluje? Ali teorija, po kateri je učinek povzročen od sekundarnega vzroka le v primeru, če Bog poseže vmes tako, da ga ohrani, tj. ustvari, ne prelagata bremena vzročnosti na božja ramena? Ali nas torej *conservatio rerum* ne pahne v okazionalizem?¹⁰

Temeljna zagata kartezijske fizike

»Vendar pa je gotovo in od teologov obče priznано,« pravi Descartes, »da je dej. po katerem [B]og ta svet zdaj ohranja, isti, po katerem ga je svoj čas ustvaril.«¹¹ Descartes se v svojem pojmovanju ohranjanja sveta v bivanju kot kontinuiranega stvarjenja zgleduje po Tomažu,¹² a težava je v tem, da po vsej verjetnosti niti Descartesu golo ohranjanje stvari v bivanju ne bo zadostovalo. Tu smo pri kartezijski zagati, ki sta se je še kako dobro zavedala Malebranche in Leibniz in ki izvira iz Descartesovega pojmovanja materije. V nasprotju s sholastiki in tudi renesančnimi naturalisti, je po Descartesu materija nekaj *povsem* pasivnega, inertnega, mrtvega. Bistvo materije je razsežnost in nič drugega, vse lastnosti teles oziroma spremembe teh lastnosti pa se zvedejo na razsežnost in njene moduse (tj. velikost, obliko in gibanje delcev materije) oziroma spremembe teh modusov z mehanskim trkom.¹³ A za to, da bi se telesa gibala v skladu z zakoni narave, da bi lahko o telesih govorili kot

¹⁰ Ob obuditvi zanimanja za *conservatio* in *concursus* v novejši literaturi ta vprašanja prihajajo ponovno na pretres. Glej npr. David Scott, »Leibniz's Model of Creation and his Doctrine of Substance«, *Animus*, (3/1998), (www.swgc.mun.ca/animus/1998vol3/scott3.pdf), ki meni, da Leibniz s tem, ko sprejme nauk o ohranjanju, postane okazionalist proti svoji volji; Ezio Vailati, »Leibniz on Divine Concurrence with Secondary Causes«, *British Journal for the History of Philosophy*, 10 (2/2002), str. 209–230; Helen Hattab, »The Problem of Secondary Causation in Descartes: A response to Des Chene«, *Perspectives on Science*, 8 (2/2000), str. 93–118; še najbolj eksplicitno pa Andrew Pessin, »Does Continuous Creation Entail Occasionalism? Malebranche (and Descartes)«, *Canadian Journal of Philosophy*, 30 (3/2000), str. 413–440.

¹¹ René Descartes, *Razprava o metodi*, prevedel Boris Furlan, Slovenska matica, Ljubljana 1957, str. 72.

¹² Cf. npr. Descartes, *Quintae responsiones*, v: Ch. Adam in P. Tannery (ur.), *Œuvres de Descartes*, (11 zv.), Vrin, Pariz 1996 (odslej: AT), zv. VII, str. 369, kjer je Descartesov vir najbolj očiten.

¹³ Cf. Descartes, *Principia philosophiae*, AT-VIII-1, str. 42, 52–3, 62; *Le Monde*, AT-XI, str. 31–47.

o vzrokih svojih učinkov, skratka za to, da bi ogenj lahko ogrel vodo, potrebuje Descartes Boga, ki se v svetu teles angažira bolj kot z golim ohranjanjem stvari v bivanju, kajti sámo ohranjanje pasivne materije nikakor ne zagotavlja univerzumu niti gibanja, kaj šele vzročnosti.

Descartes je torej potisnil v ozadje naslednje vprašanje: če je materija povsem pasivna, povsem inertna, če je torej oropana vsega tega, kar je bilo v aristotelski paradigmi, ki so jo prevzeli tudi sholastiki, temelj za vzročnost teles, skratka, če materija nima nobenih aktivnih zmožnosti za proizvajanje učinkov, kako lahko potem neko telo sploh kaj povzroči? Kako lahko ogenj ogreva drugo telo? Toplota ognja v mehanicistični paradigmi namreč ni več neka nematerialna forma, ki bi ji bilo mogoče pripisati aktivne zmožnosti, toplota je le hitrejša mrgolenje delcev materije (ne pa več neka posebna akcidenca substance). Kako lahko kako telo povzroči gibanje (ki je, kot rečeno, edini princip sprememb) drugega telesa, saj je za to, da stvar nastopa kot vzrok, bržkone potrebno nekaj aktivnega, dejavnega? Tovrstni dvomi se zavedajo, da je princip aktivnosti, ki je bil v novoveški filozofiji narave materiji odvzet, treba ponovno vpeljati v sistem drugje, saj sicer kolesca vesoljnega stroja ne bodo stekla. Descartes se tu odloči vpeljati Boga, a motivacija za vpeljavo Boga v vzročno shemo ni več teološka (kot npr. pri Suárezu), temveč zahteva božjo pomoč sama fizika, saj bi bil materialni univerzum sicer povsem statičen. Če se torej nobeno telo ne more začeti spontano gibati, preostane le, da je vzrok vsega gibanja Bog; toda – mar nismo zdaj prisiljeni enostavno sklepati, da če Bog priskrbi telesom tako bivanje kot tudi gibanje, potemtakem tudi za Descartesa velja, da *Dieu fait tout*? Poglejmo.

Literatura je v zadnjem času nanizala tri vrste odgovorov na to vprašanje,¹⁴ ki pa pokrivajo ravno tiste tri nauke, ki smo jih skicirali v uvodnem razdelku, med njimi pa je morda najizvirnejše tisto branje, ki v Descartesu vidi pripadnika doktrine *concursum divinum*. Dejstvo je, da termin *concursum* ali *concursum ordinaire* Descartes v zvezi z božjim delovanjem v naravi kar nekajkrat uporabi.¹⁵

Helen Hattab predlaga naslednje branje:¹⁶ Če upoštevamo, da je součinkovanje vselej součinkovanje primarnega in sekundarnega vzroka (distinkcija, ki je Descartes ni zavrzel)¹⁷ ter da je primarni vzrok vselej Bog, potem že

¹⁴ Za pregled tistih avtorjev, ki berejo Descartesa kot pripadnika zgolj nauka o ohranjanju ali pa kot okazionalista, cf. Hattab, *op. cit.*, str. 97–103.

¹⁵ Cf. Descartes, *Razprava o metodi*, str. 70 (»običajna pomoč«); *Principia philosophiae*, AT VIII-1, str. 24, 25, 61; *Meditacije*, prevedel Primož Simoniti, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 46–7.

¹⁶ Cf. Hattab, *op. cit.*, str. 94–7.

¹⁷ Cf. Descartes, *Principia philosophiae*, AT-VIII-1, str. 61–2.

takoj na začetku naletimo na težavo, kaj naj postavimo na mesto sekundarnega vzroka. Vemo namreč ne le, da pasivna telesa ne morejo ničesar povzročiti, temveč tudi to, da jim pri tem ne more pomagati niti Bog s svojim součinkovanjem, saj so *povsem* pasivna oziroma drugače rečeno, telesa so tista, ki ne morejo součinkovati z Bogom, ker nimajo prav nobenih aktivnih zmožnosti, niti takih ne, ki bi se lahko udejanjile le z božjo pomočjo. Telesa pri součinkovanju, ki predpostavlja dva skupaj delujoča vzročna dejavnika, nimajo česa ponuditi, zato telesa tudi ne morejo biti ustrezni kandidati za sekundarne vzroke. A kaj je lahko v materialnem svetu učinkujoči sekundarni vzrok, če ne telo? Resno je treba vzeti, tako Hattabova, Descartesove formulacije, ki namigujejo, da so pravi učinkujoči vzroki v materialnem svetu naravni zakoni.¹⁸

Primarni vzrok gibanja materije je Bog, »ki je na začetku ustvaril materijo skupaj z gibanjem in mirovanjem, zdaj pa le še s svojim običajnim součinkovanjem (*per solum suum concursum ordinarium*) ohranja v celoti materije prav toliko gibanja in mirovanja, kolikor ju je takrat v njo vložil«. ¹⁹ Bog torej skrbi za to, da v materiji obstaja gibanje, ter da ga je v celoti vedno enaka količina, »pravila ali zakoni narave« so pa »sekundarni in partikularni vzroki različnih gibanj, ki jih vidimo v posameznih telesih«. ²⁰ Bog je potemtakem avtor gibanja, kolikor ga je v celem univerzumu neka količina, kolikor gibanje sploh obstaja, naravni zakoni pa nekako distribuirajo ter usmerjajo gibanje med posameznimi telesi. Božje delovanje je pri tem povsem nespremenljivo, kajti Bog ne skrbi za posamezna gibanja teles, temveč skrbi le za to, da se iz univerzuma kot celote gibanje ne izgubi. Vzročnost naravnih zakonov torej tiči v tem, da usmerjajo in modificirajo tisti božji impulz, ki ga konstantno podeljuje univerzumu.

Težava, ki jo Descartes utegne imeti s to rešitvijo, je zdaj le v tem, da so seveda tudi zakoni le učinkovita božja volja. Če je Bog primarni vzrok gibanja, sekundarni vzrok gibanja so pa zakoni, ti pa so spet le njegova volja, ki od njega bržkone ni ontološko različna, potem se povsem zamegli, kako naj bi bilo sploh še smiselno govoriti o součinkovanju primarnega in sekundarnega vzroka, ko pa je sekundarni vzrok po svojem bistvu del primarnega. Mar ni mogoče govoriti o součinkovanju dveh vzrokov le tedaj, ko sta ta dva vsaj do neke mere neodvisna eden od drugega? Hattabova predlaga naslednje: Bog

¹⁸ Tezo o učinkujočih zakonih je v zadnjem času opazilo več avtorjev, pri Descartesu poleg Hattabove tudi Andrew Pessin, »Descartes's Nomic Concurrentism: Finite Causation and Divine Concurrence«, *Journal of the History of Philosophy*, 41 (1/2003), str. 25–49; pri Malebranchu pa Nicolas Jolley, »Occasionalism and Efficacious Laws in Malebranche«, *Midwest Studies in Philosophy*, XXVI (2002), str. 245–57.

¹⁹ Descartes, *Principia philosophiae*, AT-VIII-1, str. 61.

²⁰ *Ibid.*, str. 62.

je ustvaril ter ohranja materijo, zakoni gibanja (kajti naravni zakoni so prav to – zakoni gibanja) pa niso povsem poljubni, temveč so prilagojeni naravi ustvarjene materije. Zato navkljub temu, da so zakoni narave božja volja, velja, da je konkretna podoba zakonov določena z materijo, za katero veljajo in zato so zakoni kot sekundarni vzrok do neke mere vendarle različni od božje nespremenljive dejavnosti kot primarnega vzroka.²¹ Čeprav lahko kaj kmalu podvomimo, da je imel Descartes v mislih tako kompleksno idejo o součinkovanju, pa je verjetno treba upoštevati Descartesove eksplicitne opredelitve o Bogu kot primarnem in zakonih kot sekundarnih vzrokih gibanja.²²

Descartes (podobno kot jezuiti, pri katerih se je šolal v La Flèche) vseskozi poudarja nespremenljivost božjega delovanja, zato sam Bog ne more biti vzrok raznolikosti gibanj v materiji. Bog je nespremenljiv in tako vselej deluje na enak način (*Dieu qui, comme chacun doit savoir, est immuable, agit toujours de même façon*),²³ njegova dejavnost je indiferentna do partikularnih gibanj. Če torej Bog ohranja materijo (in njeno gibanje) vselej na enak način, pa ima ta dejavnost prav zaradi zakonov učinek raznolikosti:

»Kajti samo iz tega, da jo [materijo] še naprej tako ohranja, sledi po nujnosti, da mora biti v njenih delih več sprememb, ki ne morejo biti, tako se mi zdi, v pravem smislu (*proprement*) pripisane delovanju Boga, ker se [to delovanje] sploh ne spreminja in jih zato pripisujem naravi. Pravila, po katerih se pa te spremembe dogajajo, imenujem 'zakoni narave'.«²⁴

Kot opozarja Pessin,²⁵ je treba biti pozoren na ta *proprement*, kajti jasno je, da absolutno gledano Bog *je* vzrok vseh sprememb in gibanj, toda ne neposredno. Njegovo delovanje je povsem uniformno, šele zakoni, ki so njegova nespremenljiva volja, partikularizirajo gibanja posameznih teles in zato lahko nastopijo kot sekundarni vzroki sprememb.

Tu je verjetno na mestu poudariti, da glede teh vprašanj vsaka interpretacija, ki skuša razbremeniti Descartesa vseh vprašanj in dvomov, meji na ugiibanje. Descartes tu ni povsem jasen in če je z odsotnostjo nekaterih pojasnitev zapustil svojim interpretom nalogo, da ga vedno znova rešujejo pred okaziona-

²¹ Cf. Hattab, *op. cit.*, str. 113–116.

²² Pessin, ki v svoji interpretaciji tudi stavi na zakone kot učinkujoče vzroke, postreže z veliko bolj elegantno interpretacijo, ki pa žal ne zdrži konfrontacije s teksti. Sloni namreč na tem, da so zakoni kot božja volja *primarni* vzrok, sama telesa pa *sekundarni* vzrok gibanj. A Descartes je jasen glede tega, da so zakoni *sekundarni* vzrok. Cf. Pessin, »Descartes's Nomic Concurrentism«, str. 31–2.

²³ Descartes, *Le Monde*, AT-XI, str. 37–8.

²⁴ *Ibid.*, str. 37.

²⁵ Cf. Pessin, »Descartes's Nomic Concurrentism«, str. 48 (opomba 71).

lizmom, pa nek kartezijanec, namreč Malebranche, nima prav nobenih zadržkov glede teze, da je narava povsem nesposobna za kakršnokoli učinkovanje in delovanje: »Gibalna sila teles (*la force mouvante des corps*) ni v premikajočih se telesih, saj ta gibalna sila ni nič drugega kot volja Boga«,²⁶ kot sam pravi.

Malebranche in volonté générale

Malebranchev okazionalizem, čeprav gre za ekstremno pozicijo, predstavlja zelo elegantno rešitev kartezijanske zagate. Ključni pojem v zvezi s teorijo vzročnosti je tu božja *volonté générale*, splošna volja,²⁷ ki je odgovorna kratko malo za vse, kar se dogaja v materialnem univerzumu. Božja splošna volja ohranja svet v bivanju prav na način nepretrganega, kontinuiranega stvarjenja. Malebranche nam tu postreže z najbolj lucidnimi in tudi najlepšimi formulacijami: »Za uničenje sveta ni potrebno, da Bog hoče, da svet preneha obstajati, saj Bog ne more hoteti nekega ničesa s pozitivno voljo, zadostuje že, da Bog preneha hoteti bivanje sveta«,²⁸ saj, kot smo rekli že na začetku, stvaritve že same po sebi težijo k nič; ali: »ohranjanje ni nič drugega kot kontinuirano stvarjenje, ker gre za taisto voljo Boga, ki še naprej hoče to, kar je doslej hotel.«²⁹ Vendar pa Malebranche zadevo precizira takole: »Neko telo, na primer, obstaja, ker Bog tako hoče; hoče ga pa imeti tu ali drugje, saj ga ne more ustvariti nikjer (*il ne peut pas le créer nulle part*)«. ³⁰ Tu smo seveda pri samem bistvu okazionalizma – Bog s tem, ko ohranja telesa v bivanju, s tem, ko jih kontinuirano ustvarja s pomočjo svoje učinkovite volje, telesa obenem tudi premika. Obstoj stvaritev je v vsakem trenutku odvisen od božje volje, toda če je ohranjanje v bivanju enako stvarjenju, stvarjenje pa mora vselej umestiti telo na neko določeno mesto, ker pač ne more biti ustvarjeno nikjer, potem lahko Malebranche sklene svojo misel s presenetljivo definicijo gibanja – gibanje teles je zdaj namreč le rezultat »božje volje, ki jih zapored ohranja na različnih mestih«. ³¹ Kolikor ohranjanje sveta v bivanju razumemo tako kot Malebranche, torej da podlega nekemu planu umeščenosti posameznih teles v posameznih trenutkih, potem je okazionalizem kajpada neizogiben, saj ni več nobenega dvoma, da imajo prav vsa gibanja, tudi partikularna gibanja

²⁶ Malebranche, *De la Recherche de la vérité, Œuvres I*, str. 448–9.

²⁷ *La volonté* (v ednini) prevajamo v nadaljevanju kot »volja«, *les volontés* pa kot »hotenja«.

²⁸ Malebranche, *De la recherche de la vérité, Œuvres I*, str. 750.

²⁹ *Ibid.*, str. 807.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, str. 974.

posameznih teles, svoj izključni vir v Bogu oziroma v njegovi volji. Poglejmo nekoliko поблиže to božjo *volonté*.

Bog kot izvrševalec vsega dogajanja v materialnem svetu seveda ne povzroča gibanja kaotično, temveč »po zelo enostavnih poteh (*par des voies très simples*), z dejanjem, ki je vselej uniformno, konstantno ter popolnoma vredno neskončne modrosti«,³² z eno besedo – v skladu z zakoni. Enostavnost poti ali načinov, *la simplicité des voies*, se nanaša na neko dejanje (*l'action*), a ker Bog ne potrebuje nobenih sredstev za uresničitev svojih ciljev, je edino dejanje, ki ga Bog izvršuje, volja ali hotenje (*la volonté*), saj »ker so božja hotenja učinkovita sama po sebi, za uresničitev nečesa zadostuje že, da Bog to hoče (*il suffit qu'il veuille, pour faire*)«. ³³ *La volonté générale* potemtakem ni nič drugega kot tista *puissance*, zmožnost ali *force mouvante*, gibalna sila, ki je kartezijanska materija nima več, ki se potemtakem nahaja v samem Bogu ter zavoljo katere se telesa gibajo v skladu z zakoni narave: »Pravim, da Bog deluje s pomočjo splošnih hotenj (*par des volontés générales*), kadar deluje v skladu s splošnimi zakoni, ki jih je vzpostavil«. ³⁴ Ko torej ena krogla trči ob drugo, zavoljo česar se druga začne gibati, je treba reči, da drugo kroglo premika Bog v skladu s – ali bolj natančno – *zaradi* splošnih in učinkovitih zakonov prenosov gibanj (*en conséquence des lois générales et efficaces des communications des mouvements*). ³⁵

Kot vidimo, imamo spet opravka s formulacijami, ki namigujejo, če jih razumemo dobesedno, da se stvari dogajajo kot posledica (*en conséquence*) zakonov. Drugje to Malebranche pove še bolj naravnost: »ker so ti zakoni učinkujoči, delujejo (*parce que ces lois sont efficaces, elles agissent*)«. ³⁶ Toda ali ni pri Malebranchu edini vzrok Bog? Mar ne pomenijo učinkujoči zakoni spet neke vpeljave sekundarnih vzrokov skozi zadnja vrata, kot pravi Jolley, ki jih v okazionalizmu ne bi smelo biti? Jolley predlaga naslednje »minimalistično branje« Malebrancha: ³⁷ Zakoni niso *rezultat* božje volje, nek načrt, *aide de mémoire*, po katerem se Bog ravna, ko jih izvaja, temveč so *istovetni* z božjo voljo. Če Bog deluje kot posledica zakonov, to pomeni, da deluje s pomočjo teh zakonov. Zakonitost torej lahko razumemo le kot nek predikat božje volje. Kolikor je volja *générale*, ne pa *particulière* (ta je namreč rezervirana za čudeže), to pomeni, da velja enako za vsa telesa. Če torej vzamemo Descartesov

³² Malebranche, *Premier Éclaircissement sur le Traité de la nature et de la grâce, Œuvres II*, str. 138.

³³ Malebranche, *De la recherche de la vérité, Œuvres I*, str. 1004.

³⁴ Malebranche, *Premier Éclaircissement sur le Traité de la nature et de la grâce, Œuvres II*, str. 137.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Malebranche, *De la recherche de la vérité, Œuvres I*, str. 647.

³⁷ Cf. Jolley, *op. cit.*, str. 246–52.

prvi naravni zakon, namreč zakon inercije, po katerem vsaka stvar, kolikor je to mogoče, vztraja v istem stanju,³⁸ potem stvari vztrajajo v istem stanju po božji volji. To pa samo po sebi še ni zakon, kajti na tem ne bi bilo nič zakonitega, če bi naprimer Bog to hotel le za en trenutek, v drugem pa svojo voljo že spremenil. Ker je pa božja volja *konstantna* in *nespremenljiva*, je s tem zakonita. Ker Bog kontinuirano hoče, da vsa telesa vztrajajo, kolikor je to mogoče, v istem stanju, s tem ta *volonté* postane zakonita. Kot vidimo, zakon ni nek božji načrt, ki bi ga potem s pomočjo partikularnih hotenj uresničeval, temveč je zakon *façon d'être* same volje. Skratka, božja učinkujoča *volonté*, ki ima zaradi svoje univerzalnosti atribut *générale* in je povrhu še nespremenljiva in konstantna, ni nič drugega kot *la loi*.

Poglejmo zdaj podrobneje, kje je tista točka, na kateri se glede nauka o kontinuiranem stvarjenju razideta Descartes in Malebranche. Mar gre le za to, da si je Descartes še nekako lahko predstavljal stvarjenje substanc brez determinacije njihove prostorske umeščenosti, medtem ko pa Malebranche opazi to, česar ni opazil nihče pred njim, namreč, da mora Bog bržkone ustvariti substanco na nekem določenem mestu, ker drugače pač ne gre? Mar tu vsem, ki zagovarjajo nauk o ohranjanju, grozi okazionalizem? Poskusimo rešiti vsaj Descartesa: predmet kontinuiranega stvarjenja Descartesovega Boga je namreč sama *materija*,³⁹ medtem ko pa Malebranche vselej govori o ohranjanju individualnih *teles* v bivanju.⁴⁰ Ta razlika pa ni le neka metafizična finesa brez posledic. V kartezijanski fiziki namreč ločuje neko telo od drugih teles prav gibanje. Individualno telo je omejeno s svojo površino, ki zamejuje njegov »notranji prostor«. Kolikor pa skupek delcev, ki tvori neko telo, spremeni svoje prostorsko razmerje do delcev, ki so za mejo površine telesa, rečemo, da se telo premika. Telo ni torej nič drugega kot skupek delcev, ki se gibljejo skupaj, drugače rečeno – gibanje delcev materije je konstitutivno za telo.⁴¹ Če torej Malebranchev Bog ohranja neko individualno telo s svojo voljo, potem hoče, da se nek del materije giblje skupaj, ker pač ni teles brez gibanja. Telesa in gibanje so torej rezultat ene same dejavnosti božjega večnega in nenehnega stvarjenja. Zato so lahko tudi sekundarni vzroki gibanja le okazionalni vzroki, saj je po Malebranchu nedvomno, da je avtor vseh posameznih gibanj neposredno Bog z enovitim dejanjem, ker pač gibanja ne gre ločiti od samega stvarjenja materialnega sveta.⁴²

³⁸ Cf. Descartes, *Principia philosophiae*, AT-VIII-1, str. 62.

³⁹ Cf. *ibid.*, str. 61.

⁴⁰ Cf. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, *Œuvres I*, str. 947, 807.

⁴¹ Cf. Descartes, *Principia philosophiae*, AT-VIII-1, str. 47–8.

⁴² Ta argument dolgujemo Pessinu, »Does Continuous Creation Entail Occasionalism?«, str. 422–4.

Če torej ponovimo poanto nekoliko jasneje, je gibanje predpostavka obstoja individualnih teles, ne pa tudi materije. Descartesov Bog sicer tudi ohranja tako bivanje kot gibanje, a tega ne počne z enim dejanjem. Dejavnost Descartesovega Boga lahko zato strnemo takole: *prvič*, kontinuirano ustvarja homogeno materijo; *drugič*, materiji predpisuje zakone gibanja, ki povzročijo individuacijo teles ter njihova partikularna gibanja; ter *tretjič*, součinkuje z zakoni tako, da svetu podeljuje nepretrgan impulz gibanja, ki ga omenjeni zakoni usmerjajo. Descartes je torej »rešen« okazionalizma le tako, da njegov Bog ohranja v bivanju materijo in njeno gibanje posebej, okazionalizem pa je neizogiben le, če ohranjanje sveta razumemo kot ohranjanje samih individualnih teles. Kot je poudarja Pessin, koncept ohranjanja *simpliciter* še nikakor ne implicira okazionalizma.⁴³

Ta na prvi pogled nepomembna distinkcija, namreč da gibanje in bivanje prihaja od Descartesovega Boga v dveh dejanjih, ki ju lahko ločimo, ter ob predpostavki, da so zakoni narave tisti, ki opravijo distribucijo tega gibanja, te distinkcije omogočajo, da lahko Descartesovo teorijo interpretiramo kot *concursum divinum*. Pri Malebranchu pa so zakoni narave taista volja, ki telesom podeljuje bivanje in gibanje, tako da lahko sklepamo, da so prav vsa gibanja, tudi partikularna gibanja teles, *neposredni* učinek božje *volonté générale*.

Če se vrnemo k stopnjeviti lestvici *ohranjanje – součinkovanje – okazionalizem*, ki naj nekako ponazarja naraščajoči božji angažma v naravi v posameznih naukih, vidimo, da čeprav je Malebranche nedvomno okazionalist (se pravi pripadnik nauka, ki priznava Bogu največjo kavzalno vlogo v naravi), pa je obenem tudi zgolj pripadnik doktrine *conservatio rerum* (se pravi tiste, ki načeloma pripisuje Bogu »le« ohranjanje sveta v bivanju), saj njena okazionalistična interpretacija zadovolji potrebe po bivanju in gibanju v univerzumu. Nikakor pa Malebrancha ne moremo uvrstiti med pripadnike nauka o součinkovanju, saj v dvojici primarni vzrok – sekundarni vzrok ni ustreznega kandidata za slednjega. Primarni vzrok tako nima ničesar, s čimer bi lahko součinkoval.

Leibniz – actiones sunt suppositorum

Kot je nekoč zapisal Bernard de Fontenelle, podobno, kot so v antiki nekateri znali obvladati tudi do osem konj hkrati, je Leibniz obvladal vse znanosti. Zato ga moramo razstaviti oziroma razčleniti (*décomposer*), skratka, narediti več Leibnizov: *Du seul M. Leibnitz nous ferons plusieurs Sçavants*.⁴⁴

⁴³ Cf. *ibid.*, str. 430.

⁴⁴ Bernard de Fontenelle, *Eloge des académiciens: avec l'histoire de l'Académie royale des sciences en M. DC. XCIX*, tome I, I. van der Kloot, La Haye 1740 (reprint: Culture et civilisation, Bruselj 1969), str. 426.

Če bi nadaljevali v Fontenellovem duhu, bi lahko rekli, da imamo glede božjega odnosa do teles na eni strani Leibniza *Metafizičnega diskurza* (1686) in korespondence z Arnauldom (1686–1690) ter na drugi strani Leibniza *Teodiceje* (1710) in korespondence z Des Bossesom (1704–1716). Medtem ko Leibniz v 80. letih nekajkrat eksplicitno zatrdi, da je ohranjanje v bivanju *edina* običajna božja dejavnost v univerzumu, pa se po letu 1700 zdi, da svoje mnenje spremeni, saj se začne resno ukvarjati z idejo součinkovanja in se celo odloči za konkretno verzijo tega sholastičnega nauka.⁴⁵ Mogoča pa je še neka druga razlaga, namreč, da je bil Leibniz pristaš obeh nauk in je spreminjal le svojo retoriko in poudarke, ko je šlo za bolj teološko motivirane spise (*Teodiceja* ter dodatki) in ko se je ubadal z metafizičnimi vprašanji (*Metafizični diskurz*). Tu se bomo zavestno omejili na obdobje, ko se je Leibniz najbolj izrecno distanciral od okazionalizma, se pravi na tekste, v katerih je zagovarjal le nauk o ohranjanju. Četudi namreč vzamemo Leibniza, ki zagovarja manjši božji angažma v univerzumu, niti njegov Bog najbrž ne more biti razumljen kot *Dieu fainéant*.

Leibniz ni bil zadovoljen z Descartesovimi in Malebranchevimi rešitvami. Njegova kritika seže naravnost v osrčje kartezijskega mehanicizma ter vloge Boga v njem, saj zadeva prav motivacijo vpeljave Boga v univerzum. Kolikor namreč odzvamemo materiji vsakršen princip aktivnosti, smo potem primorani poklicati na pomoč Boga, ki deluje v naravi namesto nje kot kak *Deus ex machina*, kar pa je po Leibnizu znak slabe filozofije.⁴⁶ Če je Descartes iz materije pregnal individualne lastnosti in aktivne zmožnosti ter jih nadomestil s sicer veliko enostavnješimi principi razsežnosti ter njenih modifikacij, pa je za to v Leibnizovih očeh plačal previsoko ceno, kajti iz materije pregnano aktivnost je bil prisiljen pripisati Bogu, ki ohranja količino gibanja v univerzumu. Pri Malebranchu je le še slabše, saj je v okazionalizmu ta Descartesova težnja le še radikalizirana, kajti Malebranche je božji *volonté générale* pripisal tudi vsa

⁴⁵ Cf. Georg Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée* in *Causa Dei*, v: C. I. Gerhardt (ur.), *Die Philosophischen Schriften von Leibniz*, 7 zv., Weidmann, Berlin 1875–90 (odslej: G), zv. VI, str. 118–21, 347–50, 440. O tem glej predvsem Ezio Vailati, »Leibniz on Divine Concurrence«, *British Journal for the History of Philosophy*, 10 (2/2002), str. 209–30. Glavna pomanjkljivost Vailatijevega prispevka je prav v tem, da povsem ignorira Leibnizove formulacije iz 80. let, ki jih navajamo spodaj. Izhajajoč iz predpostavke, da je Leibniz vse svoje življenje zagovarjal *concursum divinum*, na koncu ugotavlja nekompatibilnost nekaterih razdelkov iz *Metafizičnega diskurza* s teorijo součinkovanja in poudari problematičnost celega Leibnizovega podviga na to temo (cf. Vailati, *op. cit.*, str. 227–30). A treba je povleči ločnico med Leibnizom *Diskurz* in Leibnizom *Teodiceje*. Vprašanje, ali gre za časovno ali doktrinalno ločnico, puščamo tu ob strani.

⁴⁶ Cf. Leibniz, *Specimen dynamicum* I.12, II.1; *Système nouveau*, G-IV, str. 483; G-IV, str. 397; *Antibarbarus physicus*, G-VII, str. 340.

partikularna gibanja individualnih teles. Dejstvo, ki torej Leibniza moti pri kartezijancih in nekaterih njegovih nasprotnikih (predvsem pri Newtonu in Clarku) je, da mora Bog to zapleteno uro – univerzum, posegati. Leibniz si nasprotno prizadeva za univerzum, kjer bo materialni svet sam poskrbel za svoja gibanja in kjer bomo končno lahko rekli, da so stvaritve realni sekundarni vzroki svojih gibanj.

Teza, ki jo zdaj postavi Leibniz, pa ni le, da materialne substance v sebi imajo aktivni princip, zavoljo katerega lahko delujejo in učinkujejo, temveč je ta aktivni princip celo njihovo bistvo. Delovanje je takorekoč zaščitni znak substanc – *agere est character substantiarum*,⁴⁷ kot pravi, ali delovanja pritičejo individualnim substancam – *actiones sunt suppositorum*.⁴⁸ Če pa je delovanje bistvo substance, potem Malebrancheva telesa enostavno niso vredna tega imena, kajti to, kar ne poseduje aktivne sile in je tako oropano vsakega razloga za bivanje, enostavno ne more biti substanca. Sámó bivanje substanc torej stoji in pade z njihovim delovanjem.⁴⁹ Bog povsem pasivnih substanc enostavno ne more ustvariti.

Leibnizov projekt je torej rešiti zagato kartezijanske fizike s tem, da ji podeli metafizični temelj, ki jo bo rešil potrebe po neprestani božji intervenciji. Bistvo materialne substance torej ni razsežnost, temveč to, kar ji daje aktivnost, namreč sila (*vis, force*), o kateri pravi, da je substancialna forma oziroma nekaj *Animae analogum*, analognega duši.⁵⁰ Telesa, agregati materialnih substanc, se torej premikajo zavoljo svojih lastnih sil, ki se s trki teles po načelu enakosti vzroka in učinka modificirajo, tako da se nikoli ne more zgoditi, da bi količina sile v univerzumu kakorkoli nihala. Tej sili telesa, ki jo lahko opazujemo in merimo, pravi Leibniz tudi *conatus* ali *impetus*. Lastna sila vsakega telesa, zavoljo katere se to telo giblje, pa je naposled sekundarni vzrok njegovega gibanja.⁵¹

⁴⁷ Leibniz, *Specimen dynamicum I. 1.*

⁴⁸ Leibniz, *De ipsa natura*, G-IV, str. 509, cf. tudi *Metafizični diskurz*, v: G. W. Leibniz, *Izbrani filozofski spisi*, prevedel Mirko Hribar, Slovenska matica, Ljubljana 1979 (odslej: IFS), str. 28.

⁴⁹ Cf. Leibniz, *De ipsa natura*, G-IV, str. 515.

⁵⁰ G-IV, str. 396.

⁵¹ Za Leibnizovo fizikalno teorijo in podrobno klasifikacijo sil glej *Specimen dynamicum I.3–5* in G-IV, str. 394–397. Za dobro analizo teh razdelkov pa Yvon Belaval, *Leibniz – Initiation à sa philosophie*, Vrin, Pariz 1989, str. 229–240. Čeprav Leibniz pogosto govori o medsebojnem učinkovanju v fiziki, pa se moramo vselej zavedati, da v strogo metafizičnem smislu ni nobene interakcije med substancami, saj vsaka deluje po svoji naravi neodvisno od ostalih. Odsotnost *inter*-substancialne vzročnosti pa še ne odpravlja *intra*-substancialne vzročnosti. Interakcija med telesi je po Leibnizu le dobro utemeljen fenomen, (Cf. npr. *Leibnizovo pismo de Volderju XXXIII*, brez datuma, G-II, str. 275) kajti derivativne sile teles (aktivne in pasivne) so utemeljene v primarnih silah materialnih substanc, te pa spet v

Edino, kar je zdaj še potrebno za to, da se sile, vzroki posameznih gibanj teles, vtisnjeni v same stvari, udejanjijo, je ohranitev substanc v bivanju, kajti *le concours ordinaire*, običajno součinkovanje Boga, ni po Leibnizu nič drugega kot »ohranjanje same substance v skladu z njenim prejšnjim stanjem ter s spremembami, ki jih prinaša«. ⁵² Ohranjanje substanc pa se dogaja z dejanjem, »ki proizvaja nenehno kar je dobroti in popolnosti v njih«. ⁵³ Toda kako lahko Bog ohranja le to, kar je na substanci dobrega in popolnega? Po Leibnizu je to, kar je na substancah popolnega, prav njihova aktivnost, kajti substanca, ki deluje, s tem prehaja v stanje večje popolnosti, kot v primeru, če trpi. ⁵⁴ Ker pa je tisto, kar je na substancah popolnega ali aktivnega, obenem njihovo bistvo, Leibniz pravzaprav s tem ne pove nič drugega kot to, da Bog ohranja bistvo substance, s čimer je seveda že rečeno, da ohranja substancno samo, ne pa le nek njen »boljši« del.

Bog torej ne more ustvariti povsem pasivne substance in ker je ohranjanje le kontinuirano stvarjenje, je seveda ne more niti ohraniti. Tu pa smo že pri diametralno nasprotnih implikacijah, ki jih Malebranche in Leibniz izpeljeta iz nauka o ohranjanju. Če je pri Malebranchu božje ohranjanje teles s tem, da je ohranjanje bivanja obenem telesa tudi premikalo, *odvzelo* telesom vsakršno zmožnost proizvodjanja gibanja, pa nasprotno pri Leibnizu ravno ohranjanje substanc njihovo aktivnost šele *vzpostavlja*, kajti Bog jih lahko ustvari in ohrani le kot aktivne.

Kaj je torej Leibniz pridobil s svojo hipotezo o silah v primerjavi z drugimi? Če vzamemo resno osnovno analogijo novoveške znanosti, po kateri univerzum ne deluje nič drugače kot stroj ali mehanska ura, potem lahko rečemo, da je Descartesov Bog moral uro navijati, količina gibanja, ki ji jo je s tem podeljeval, pa se je razdelila med gibanja posameznih kolesc. Malebranchev Bog je moral tudi gibanje posameznih kolesc in kazalcev izvajati sam. A obstaja še en scenarij, ki se mu želi Leibniz izogniti. Newtonov (ali natančneje Clarkov) Bog je namreč v Leibnizovih očeh izdelal uro tako slabo, da jo mora včasih celo popravljati in vanjo stalno posegati, da bi zagotovil vrtenje kolesc v skladu z načrtom. Po Clarku je povsem naravno, da Bog v veselje nepre-

jasnih in zmedenih percepcijah monad. Za sijajno analizo tega dokaj zapletenega odnosa *telo – materialna substanca – monada* glej George Gale, »The Physical Theory of Leibniz«, v: R. S. Woolhouse (ur.), *G. W. Leibniz: Critical Assesments*, (4 zv.), Routledge, London in New York 1994, zv. III, str. 227–239, predvsem shemo na str. 229.

⁵² *Leibnizovo pismo Arnauldu*, 30. aprila 1687, G-II, str. 91–2. Za druge formulacije, kjer Leibniz poudari, da Bog *samo* ohranja v bivanju, cf. *Metafizični diskurz*, IFS, str. 52–3 (slovenski prevod tu ni povsem natančen, zato cf. G-IV, str. 454); *Entretien de Philarete et d'Ariste*, G-VI, str. 589 in drugje.

⁵³ *Leibnizovo drugo pisanje*, IFS, str. 158.

⁵⁴ Cf. Leibniz, *Metafizični diskurz*, IFS, str 37.

stano posega in s svojo vseprisotnostjo zagotavlja gladek tek stroja v skladu z zakoni in tako ohranja in vodi njegove gibalne sile.⁵⁵ Bog vlada stvarjem, toda »[n]e s tem, da jih neprestano proizvajajo – zakaj, zdaj počiva po Stvarjenju – temveč s tem, da je vsevidil Vsepričujoč sleherni stvari, ki jo je ustvaril od vsega Početka«. ⁵⁶ Odvisnost sveta od Boga po Clarkovem mnenju sploh ni odvisnost njegovega bivanja, temveč odvisnost kakovosti njegovega delovanja, kontinuirano stvarjenje pa je gola izmišljotina sholastikov (*a mere Fiction of the schoolmen*) brez vsakršnega dokaza.⁵⁷

Če naredimo končni silogizem, lahko rečemo, da Descartesov in Malebranchev Bog univerzum *ohranja* in *poganja*, Clarkov (in Newtonov) Bog univerzuma *ne ohranja*, a ga *poganja*, Leibnizov Bog pa ga *ohranja*, a ga *ne poganja*. Za katerega Boga, če sploh katerega, lahko zdaj rečemo, da je *Dieu faïnéant*? Po Koyréju je to Leibnizov Bog, »biblijski Bog na sabatni dan, Bog, ki je končal svoje delo in odkril, da je ta svet dober, da, najboljši od vseh možnih svetov, in ki mu zato nanj ali v njem ni treba več delovati, temveč ga je treba le ohranjati in obdržati njegovo bivanje.«⁵⁸ A za Leibnizovega Boga delo tu ne more biti nikoli končano, kajti ohranjanje sveta v bivanju kot kontinuirano stvarjenje je vse prej kot počitek sabatnega dne. V kolikor je *Dieu faïnéant* Bog, ki ohranja tak svet, v katerega ni potrebno posegati, potem je to nedvomno Leibnizov Bog. A v takem primeru *Dieu faïnéant* ni obenem tudi Bog sabatnega dne. Edini Bog sabatnega dne je namreč paradokсно prav Clarkov Bog, četudi ima veliko dela s popravitom ure, kakor škodoželjno namiguje Leibniz, a je obenem edini, o katerem zares lahko rečemo, da »zdaj počiva po Stvarjenju«.

Bog Descartesa, Malebrancha in Leibniza si tega počitka, kolikor ne želi univerzuma izničiti, enostavno ne more dovoliti.

⁵⁵ Cf. Clarkov prvi in drugi odgovor, IFS, str. 155–6, 163–4.

⁵⁶ Clarkov četrti odgovor, IFS, str. 188.

⁵⁷ Clarkov peti odgovor, G-VII, str. 432.

⁵⁸ Koyré, str. 195.