

Schmal Dániel

Kauzalitás és természettörvény a kései XVII. században

Az okkacionalizmus a XVII. század második felének meghatározó oksági elmélete. Az okkacionalisták tézise röviden a következő: mind a fizikai, mind pedig a mentális világban egyedül Isten rendelkezik a tényleges cselekvés képességével. A teremtett létezők híján vannak a reális hatóképességnek, állapotaik csupán „alkalmat” (*occasio/occasion*) szolgáltatnak arra, hogy Isten egy meghatározott pillanatban meghatározott módon – inkább így, mint úgy – érvényesítse általános befolyását a világban.¹

Amikor a Descartes-ot követő karteziánus generáció legfontosabb képviselői (Louis de La Forge, Géraud de Cordemoy, Johannes Clauberg, Arnold Geulincx és Nicolas Malebranche) kidolgozzák az elmélet részleteit, egy olyan elv mellett kötelezik el magukat, amelyet a skolasztikus szerzők jól ismernek, ám határozottan elutasítanak (vö. SCHMALTZ 2008, 1.1. és 1.2. fejezet). Nemcsak hamisnak, hanem egyenesen abszurdnak tekintik. Suarez például nem kevesebbet állít, mint hogy ezt az elméletet „az emberiség egyetemes összhangja és minden ember szava” cáfolja, valamint hogy „a természet egész rendje ellenkezik vele” (DM 18.1.6–7).² Mi sem mutatja jobban a XVII. században kibontakozó mechanikai filozófia magyarázati sémáinak változását, mint annak az okkacionalizmusnak a népszerűsége, amely alig néhány évtizeddel korábban gyakorlatilag elgondolhatatlannak tűnt.

A továbbiakban Malebranche okkacionalizmusát szeretném három különböző szempontból megvizsgálni: az okkacionalizmus és a tapasztalat viszonya, az okkacionalizmus és a szubsztanciális formák kapcsolata, végül a természettörvények fogalma. Amellett kívánok érvelni, hogy bár az okkacionalizmus a középkori okságértelmezés több lényeges mozzanatát átvette, az elmélet legsikeresebb részét – amely hosszú távon termékenynek bizonyult, még jóval az után is, hogy erős metafizikai elkötelezettségei népszerűtlenné váltak – a természettörvény fogalmának újszerű alkalmazása jelenti.

AZ OKKAZIONALIZMUS ÉS A TAPASZTALAT VISZONYA

Malebranche okkacionalizmusának első részletes bemutatása *Az igazság kutatása* (*De la recherche de la vérité*) 1675-ben napvilágot látott második kötetében (a VI. könyvben) olvasható, s a helyes tudományos módszer tárgyalásának kontextusába illeszkedik. A tudományok művelése során a legfontosabb szabály, amit Malebranche az olvasók figyelmébe ajánl, a jól ismert descartes-i elv: csak olyan tárgyról sza-

¹ Az okkacionalizmus meghatározásával kapcsolatos nehézségekhez lásd NADLER 1993b és NADLER 1993a, 59, ahol a szerző Charles McCracken és Nicholas Jolley olvasatait vitatja, illetve NADLER 1995 és CLARKE 1995 vitáját.

² A rövidítések feloldását lásd a tanulmányt követő irodalomjegyzékben.

bad okoskodni, amelyekről „világos és elkülönített ideákkal” rendelkezünk (vö. OC 2: 300). Az *igazság kutatásának* korábbi részei világosan bizonyították, hogy az érzéki világ tárgyai nem ilyenek. A hétköznapi tapasztalat például olyan oksági viszonyokat sugall, amelyek mögött a tényleges kauzális kapcsolat semmilyen elkülönített ideáját nem tudjuk megalkotni. Ám ha elfordulunk az érzéki látszatoktól, akkor a valóságos ok keresett ideája fellelhető a szükségszerű kapcsolat eszméjében, jöllehet az idea által támasztott követelményeket a teremtett világ tárgyai és eseményei egyáltalán nem elégtik ki. Holott látszólag mi sem nyilvánvalóbb: „a tűz éget, a Nap ragyog, a víz hűsít; bolondnak kellene lennünk ahhoz – idézi Malebranche Suarez szavait –, hogy ebben kételkedjünk” (OC 3: 207–208). Amikor tehát Malebranche a továbbiakban kifejti saját kauzalitás-koncepcióját, tudatosan egy olyan elméletet dolgoz ki, amely 1) ellentétes mindennapi meggyőződéseinkkel, és 2) a skolasztikus szerzők szerint ellentétes általában véve az érzéki tapasztalat megkérdőjelezhetetlen evidenciájával. Vegyük szemügyre ez utóbbi szempontot!

Aquinói Szent Tamás okkacionalizmus-kritikájának egyik központi kérdése az okság és az érzéki tapasztalat kapcsolata. (Tamás az „okkacionalizmus” kifejezést természetesen nem használja, de az elmélet középkori változatait ismeri, és – helyesen – különböző arab kommentátoroknak tulajdonítja. Én azonban az egyszerűség kedvéért továbbra is „okkacionalizmusként” fogok hivatkozni a szóban forgó elméletre.) Tamás idevágó nézeteinek egyik legteljesebb kifejtése a *Quaestiones disputatae de potentia* harmadik kérdésében olvasható:

„Ez az álláspont azonban [ti. az okkacionalizmus] nyilvánvaló ellentmondásban áll az érzékeléssel. Minthogy ugyanis az érzékelés csak azáltal érzékel, hogy hatást szenved el az érzékelhető tárgytól [...], ebből az következik, hogy az ember nem érzékeli a tűz melegét, ha a tűz cselekvése révén nincsen jelen a tűz melegének hasonmása az érzékszervben. Mert ha a hő e képmását (*species*) egy másik cselekvő hozná létre az érzékszervben, akkor a tapintás érzékelné ugyan a meleget, de nem a tűz melegét érzékelné, és nem azt érezné, hogy a tűz meleg, jöllehet az érzékelés – melynek ítélete a hozzá tartozó érzéki valóság tekintetében nem téved –, ezt az ítéletet hozná.” (*De potentia*, q. 3. a. 7. resp.)

Az Angyali Tanító érvelése egy *reductio ad absurdumra* támaszkodik, amely a következőképpen rekonstruálható:

- (1) Tegyük fel, hogy az okkacionalista elv értelmében Isten létrehozott bennünk egy *x* érzetet, amely fenomenális jegyeit tekintve a legkevésbé sem különbözik egy másik, *y* érzettől, amit a neki megfelelő természetes ok – esetünkben a tűz – válthatna ki bennünk. E két érzet tehát belső tulajdonságait tekintve megkülönböztethetetlen.
- (2) Tamás szerint ettől függetlenül igaz, hogy *x* és *y* nem ugyanazon dolog érzete, *x* ugyanis, amelyet Isten a természetes okok mellőzésével egymaga okozott, csupán a *meleg* érzete, míg *y* a *tűz* melegének az érzete. E két, fenomenálisan megkülönböztethetetlen érzet tehát két különböző tapasztalat: az egyik a tűz melegének, a másik pusztán egy (csupán Isten által létrehozott) hőnek a tapasztalata.
- (3) Az érzékelés mindkét esetben úgy ítél, hogy a tűz meleg.
- (4) Az érzékelés *x* esetében téved.

(5) Márpedig az arisztotelészi axióma szerint az érzékelés nem téved a hozzá tartozó érzéki valósággal kapcsolatban, tehát...

A továbbiakban bennünket csak az első két premissza érdekel. Jól látható, hogy Tamás az érzékelést egy olyan kauzális eseménysorként ábrázolja, amely összeköti az érzéki tárgyat az érzékelő képességgel. Érzékelésről csak egy olyan szituáció fennállása esetén beszélhetünk, melyben az érzékelő „hatást szenved el az érzékelhető tárgytól”. A tárgy nem felcserélhető, konstituens része a szituációnak. Mindez érthető, ha figyelembe vesszük, hogy az érzékelés során ugyanaz a forma egyesül az érzékelő képességgel, amely az érzékelhető tárgyban is jelen van. Az alma formája a megismerés tamási elmélete értelmében ugyanaz a gyümölcsben és az érzékszervben, csak éppen a formát individualizáló anyag más. Tamás megengedi tehát, hogy a vizuális tapasztalatot x és y esetében intrinzikusan azonosnak tekintsük, e belső kritériumok alapján mégsem jelenthető ki e két tapasztalat azonossága. Egy tapasztalathoz ugyanis hozzátartozik a referenciája: az a dolog, aminek a szóban forgó észlelet a tapasztalata. E megközelítés externalizmusát jól érzékelteti az a későbbi, szállóige-ként ismert megfogalmazás, miszerint *az érzékelt tárgy nem más, mint maga a valóságosan létező dolog; nem úgy azonban, ahogyan önmagában van, hanem azon a módon, ahogyan egy érzékelő képességben létezhet*. Amikor tehát megkülönböztetjük a valóságos és az érzékelt tárgyat, akkor – az elv értelmében – voltaképpen nem két dolgról, hanem ugyanannak az egy tárgynak kétféle létmódjáról beszélhetünk a fizikai, illetve a mentális világban. Éppen a tárgy egysége biztosítja e két világ egységét. Az okkazonalizmus e nézőpontból nem azért abszurd, mert ellenkezik naiv, hétköznapi intuíciónkkal, hanem azért, mert elvágja azt a szoros kapcsolatot, ami az érzet és az érzet referenciája között fennáll, s ezáltal lehetetlenné teszi, hogy – a szó valódi értelmében – tapasztalattal rendelkezünk a világról, vagy (pontosabban fogalmazva) a *világról* rendelkezünk tapasztalattal.

Malebranche tömör ítélete szerint a szóban forgó érvelés „szánalmas”, hiszen „melyik előítélet nem igazolható, ha azokat az érzékeket tesszük meg bírálóul, amelyekről csaknem valamennyi előítéletünk származik” (OC 3: 208)? Nézete szerint az érzéki tapasztalathoz nem tartozik hozzá a referenciája: ugyanaz a tapasztalat különböző dolgokra utalhat, vagyis mindig többértelmű, „az érzéki ideák ekvivok természetűek” (OC 2: 267). Amint a *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról* egyik szereplője fogalmaz a dialógus során: „Azt állítom, hogy egy kínai, aki soha ide be nem tette a lábát, a saját országában láthatja mindazt, amit én látok, amikor az ön szobáját nézem, ha agyában ugyanolyan mozgások mennek végbe, mint most az enyémben, midőn az ön a szobáját szemlélem.” (1.6, RL 2: 678; MALEBRANCHE 2007, 43.) Két, intrinzikus jegyeit tekintve megkülönböztethetetlen érzéki tapasztalat háttérében, ha a legközelebbi okuk (vagyis az agy mozgásai) azonos, minden távolabbi oksági tényező felcserélhető. Sőt, még a proximális ok azonossága sem követelhető meg, hiszen *ugyanazt* a tapasztalatot kiváltják fizikai tárgyak, szellemi létezők, vagy közvetlenül Isten, az azonban, amit érzékelek, ettől még a szobám tapasztalata marad, hiszen az érzetek nem az őket kiváltó okok, hanem a hozzájuk társított ítéletek által válnak szobám tapasztalatává. *Az igazság kutatásának* internalista elmélete szerint a referencia nem feltétele, hanem eredménye a tapasztalatot alkotó mentális folyamatoknak.

Az érzékelés a malebranche-i elmélet értelmében nem feltételez reális oksági kapcsolatot a tapasztalat és a tapasztalat tárgya között, így az okkacionalizmus tapasztalatiilag nem cáfolható.

AZ OKKACIONALIZMUS ÉS A SZUBSZTANCIÁLIS FORMÁK KAPCSOLATA

A *Recherche de la vérité* okkacionalizmus-felfogásának másik hangsúlyos szempontja az erőkkel és formákkal kapcsolatos peripatetikus elképzelések bírálata. Az itt olvasható fejtegetéseket szinte teljes egészében a XVII. század „új” filozófusainak jellegzetes, olykor erősen retorikus antiskolaszticizmusa határozza meg. Ez az általános trend Malebranche esetében erős augusztinianizmussal egészül ki. Nem győzi kárhoz-tatni azokat a „keresztény filozófusokat”, akik hagyták magukat elcsábítani a pogány bálványimádástól, és reális hatóerőt tulajdonítottak a testeknek. Ha a teremtett okokat valóságosnak tartjuk, akkor ezzel olyan hatóerőt tulajdonítunk nekik, amely csak az isteni akaratot illeti meg. Malebranche érve a következő:

„[E]llentmondás van abban, hogy Isten akarjon valamit, és az, amit akar, ne létezen. Így Isten hatóképessége az akarata, amikor tehát megosztja valakivel a hatóképességét, akarata hatékonyságát osztja meg. Az azonban, hogy e hatékonyságát megosztja egy emberrel vagy egy angyallal, nem jelenthet egyebet, mint hogy azt akarja, hogy amikor egy ember vagy egy angyal azt akarja, hogy például egy adott test elmozduljon, akkor e test tényleg elmozduljon. Ebben az esetben tehát két akaratot látok, amelyek együtt jelentkeznek, amikor az angyal meg akar mozdítani egy testet. Az egyik az angyal, a másik Isten akarata. S ahhoz, hogy megállapítsuk, e kettő közül melyik a testek mozgásának a valóságos oka, tudnunk kell, hogy melyiket követi a hatás.” (OC 2: 316.)

Malebranche szemmel láthatólag feltételezi, hogy e két, teremtett és teremtetlen akarat közül csak az egyik lehet a hatás valódi oka. Az általa bírált skolasztikus szerzők erőfeszítései ezzel szemben éppen annak megmutatására irányultak, hogy mind az egyik, mind pedig a másik – mind Isten, mind pedig az angyal akarata – a szóban forgó hatás teljes és valóságos oka. Ahogyan Suarez fogalmaz: „mindegyik teljes ok a maga rendjében” (*unaquaeque est causa integra in suo ordine* – DM 22.1.22). Hogyan lehetséges ez? Suarez szavait az a neoplatonikus séma teszi érthetővé, amelyik a létezés hierarchikus szintjeit – az egyes rendeket – a magasabb hiposztázisoktól teszi függővé. E függőséget a jezsuita teológus Tamás nyomán háromféleképpen értelmezi: 1) egy másodlagos ok létrejöttét és létezését tekintve folyamatosan függ az első októl. Függ továbbá 2) annyiban, amennyiben az első ok tartja létben a cselekvéshez szükséges erőt vagy hatóképességet. Szent Tamás megfogalmazásában: „A természetes működésnek Isten annyiban oka, amennyiben ő adja és tartja fenn azt, ami a természetes működés elve a dologban, amiből szükségszerűen meghatározott tevékenység következik.” (*De veritate* 24.14. resp.) Mindez azonban még nem elégséges ahhoz, hogy a másodlagos ok ténylegesen cselekedjen. Ahhoz, hogy a másodlagos ok hatóképessége az aktuális cselekvés állapotába kerüljön, Tamás és Suarez az Isteni tevékenység egy harmadik befolyását feltételezi: 3) az első ok teszi lehetővé, hogy a másodlagos ok kiváltsa a hatását.

A tomista oksági magyarázat tehát három pilléren nyugszik: az első ok nemcsak a másodlagos ok szubsztanciáját (*substantia*), de nem is csak e szubsztancia hatóképességét (*potentia sive virtus operandi*) okozza, hanem magát a működést vagy tevékenységet (*operatio*) is, amellyel a másodlagos ok kiváltja a maga hatását. „Következésképpen – fogalmaz Tamás (*Super de causis* 1.) – a másodlagos ok azt is az első oknak köszönheti, hogy oka az okozatának” (*ergo hoc ipsum quod causa secunda sit causa effectus, habet a prima causa*). E tomista paradigmában az isteni és anyagi okság nem zárja ki egymást, éppen ellenkezőleg: a teremtett létező (szubsztancia vagy accidens) csak azért lehet egy másik entitás valóságos és teljes oka, mert Isten valóságosan és teljesen oka a másodlagos ok kauzális képességnek. Röviden szólva: az első ok a másodlagos ok ok voltának az oka.

Suarez szerint Isten nem azért alkotta a másodlagos okokat, hogy helyette cselekedjenek (ut vice sui operentur – DM 22.1.4), ő maga ugyanis éppen olyan közvetlenül vesz részt a hatás, mint az ok létrehozásában (vö. DM 22.1.7): „Ahhoz, hogy a teremtményi cselekvés lehetséges legyen, abszolút értelemben szükséges Isten befolyása (influxus), hiszen [...] maga a cselekvés is valamiféle részesedés a létből. [...] A teremtett entitások nem kevésbé függenek cselekvésük, mint létezésük tekintetében Istentől.” (DM 22.1.9–10.)

Malebranche-nál e hagyományos metafizikai rendszer két szélső pillére érintetlen. Egyrészt hiszi és állítja, hogy a teremtett létezők létük tekintetében folyamatosan függenek a teremtőtől, másrészt elfogadja azt a kijelentést is, hogy Isten a teremtmények ok voltának az oka. Erről tanúskodik – amint azt a továbbiakban igyekszem kifejteni – *Az igazság kutatásában* alkalmazott érv konklúziója:

„Isten akarata és az akarat tárgya között szükségszerű kapcsolat van. Ebben az esetben Isten azt akarja, hogy amikor az angyal azt akarja, hogy az adott test elmozduljon, akkor e test mozduljon el. Szükségszerű kapcsolat van tehát Isten akarata és a test mozgása között, következésképpen Isten a test mozgásának a valóságos oka, az angyal akarata pedig csupán alkalmi ok.” (OC 2: 316–317.)

A malebranche-i érv kétféleképpen érthető. 1) Az egyik lehetséges értelmezés szerint az angyal és Isten akarata ugyanarra irányul: az adott test elmozdítására. Isten azonban ezt nem önmagában, hanem csak egy bizonyos feltétel – az anyagi akarat – függvényében akarja. Egy másik értelmezés szerint 2) Isten és az angyal akarata *nem* ugyanarra irányul. Az angyalé (a) abszolút értelemben arra, hogy a test megmozduljon, míg Istené (b) az angyal akarata és a test mozgása közötti relációra: *ha* az angyal meg akarja mozdítani a testet, *akkor* mozduljon meg a test. E két lehetséges értelmezés a későbbiekben sok bonyodalmat okoz, számunkra azonban egy a fontos: mindkét esetben Isten akarata teszi okká az angyal akaratát, azaz Isten a teremtett ok ok voltának az oka. Malebranche tehát érintetlenül hagyja a tamási elmélet e második lényeges pontját is. Ahol az utak elválnak, az a tomista paradigma középső pillére: az „a természetes hatóerő, amellyel – Szent Tamás szerint – a természeti dolgok megalkotásuk pillanatában fel lettek ruházva”, és „amely olyan formaként létezik bennük, amely állandó és szilárd létezéssel (*esse ratum et firmum*) rendelkezik a természetben”. (*De potentia* qu. 3. a. 7. ad 3.) Malebranche szerint e kifejezésekhez semmiféle határozott idea nem társítható: a „filozófusok pogánysága” ez, amely az antikvitás

tisztelete folytán az isteni cselekvés privilégiumát, azaz végső soron inherens isteni jelleget tulajdonít a tárgyakra (vö. OC 2: 319–320).

Összességében megállapítható, hogy Malebranche a *Recherche* első két kötetének megjelenése idején több kérdésben szakít a tomista paradigmával, amelyben az „arisztotelési pogány filozófia”, „az érzéki benyomások” és a „hétköznapi ész” szövettségét látja. Más pontokon azonban továbbra is osztja e paradigma alapvető feltevéseit: a teremtés folyamatosan, minden pillanatban függ az első októl, s az első ok nemcsak az oknak és az okozatnak, hanem az okok ok voltának is az oka. Dacára tehát annak, hogy Malebranche szakít a formák metafizikájával, elmélete összemérhető a kései skolasztika oksági elméleteivel, amelyeket egy augusztiniánus, keresztény metafizikával kíván felváltani. A malebranche-i megközelítés igazi újdonságát azonban nem ez jelenti, hanem az általa javasolt oksági elmélet egy olyan további mozzanata, amely – az imént említett középső pillért helyettesítendő – az 1670-es évek végén, *Az igazság kutatásához* írott magyarázatok (az *Éclaircissements*) idején bontakozik majd ki teljes mélységében.

A TERMÉSZETTÖRVÉNYEK FOGALMA

Az *Éclaircissement* XV. részében az okkacionalizmus bemutatása egy újabb elemmel gazdagodik, ez pedig nem más, mint a *természettörvény* fogalma. E fogalom természetesen nem új keletű, olykor találkozunk vele a skolasztikusoknál is, jellemző módon azonban nem az okság és nem is a természeti cselekvés tárgyalása során. Abban a modern értelemben, amely a malebranche-i használat közvetlen előzményének tekinthető, a „törvény” kifejezés Descartes-nál jelenik meg először (vö. HATTAB 2000, 553; STEINLE 2008, 216–217). Nála azonban e fogalom nem válik egy átfogó, a Tamás–Suarez-féle skolasztikus elmélet alternatívájának tekinthető oksági elmélet döntő elemévé.³ Ezzel szemben a malebranche-i megközelítés elméleti súlypontja a természet-törvény és az okság fogalmának összekapcsolása.

Az *Éclaircissements* szóban forgó szakaszában Malebranche azt a már Tamásnál is olvasható ellenvetést ismerteti, miszerint felesleges lenne szántani, öntözni és egyáltalán bármilyen munkát végezni, ha a dolgokban nem lennének inherens formák, s mindent Isten cselekedne. Malebranche a következőket válaszolja:

„Azt felelem, hogy Isten a szó legteljesebb értelmében képes tetszése szerint mindent megtenni anélkül, hogy bármiféle diszpozíciót találna azokban a teremtményekben, amelyekre hatást gyakorol. Nem tud azonban így cselekedni csoda nélkül, vagy a természet rendes menetét követve, azaz a mozgásátadás általános törvényeinek megfelelően, amelyeket megállapított, s amelyek alapján csaknem minden esetben cselekszik.” (OC 3: 214–215.)

³ Descartes és az okkacionalizmus viszonya a szakirodalom egyik sokat vitatott kérdése. Gary Hatfield, Daniel Garber és Steven Nadler szerint a fizikai testek közötti kauzális kapcsolat tekintetében a descartes-i elmélet kielégíti az okkacionalizmus definícióját, Descartes ugyanis a testeket mozgató erőnek magát Isten tekintti, aki a természet törvényeinek megfelelően mindig azonos mozgásmennyiséget tart fenn a világegyetemben. Vö. a Henry More-nak írott, 1649 augusztusára datált levéllel: *Vis autem movens potest esse ipsius Dei conservantis tantumdem translationis in materia, quantum a primo creationis momento in ea posuit...* (AT V, 403–404). Mások, mint Martial Gueroult, Desmond Clarke, Alan Gabbey és Tad M. Schmaltz, úgy vélik, hogy Descartes teret enged egyfajta valós, a fizikai testekben inherens mozgatóerőnek. Ettől függetlenül, az elmélet relációban Descartes minden valószínűség szerint nem okkacionalista, így az okkacionális magyarázatok nem válnak egy teljes oksági elmélet részévé.

A szövegből kiderül, hogy a természeti folyamatokat kevés kivételtől eltekintve – ezeket nevezi Malebranche csodának – általános természettörvények határozzák meg. Kiderül továbbá az is, hogy e törvényeket Isten állapította meg, és bármikor felfüggesztheti őket. E törvények tehát kontingensek, ami annyit jelent, hogy Isten más természettörvényeket is megállapíthatott volna, s ezek – azonos kiinduló feltételek esetén – más világokat eredményeztek volna. Úgy tűnik, Malebranche ezen a ponton eltávolodik attól a descartes-i törvényfogalomtól, amely a mozgás legáltalánosabb princípiumait – amelyek Isten „végtelen tökéletességeiből” dedukálhatók (vö. AT VI, 43; DESCARTES 1992, 54) – minden lehetséges világban érvényes szabályoknak tekinti.⁴ E megfontolás hátteréből nézve jogosnak tűnik Suarez ellenvetése, amelyben azt állítja, „ha nem a tűz hevít, hanem a tűz jelenléte esetén Isten, akkor ugyanilyen természetes módon hevíthetne a víz jelenlétében is”. (DM 18.1.6.) Ezen a ponton válik világossá a természettörvény fogalmának jelentősége. Malebranche véleménye szerint ugyanis csak azért következtethetünk a meleg érzetéből a tűz és nem a víz forráságára, mert létezik a konstans fizikai és pszichofizikai törvényeknek egy olyan sora, amely a tűz, és nem a víz részecskéinek jelenlétét követeli meg a hőérzet alkalmi okaként. A „miért hat rám a tűz így és így” kérdésre a választ nem a tűz tulajdonságainak (forró, száraz) megjelölése, hanem azoknak az objektív szabályszerűségeknek a feltárása jelenti tehát, amelyek eredményeként az adott korpuszkuláris szerkezet (az égő test részecskéinek diszpozíciója) egy meghatározott érzetet idéz elő a lélekben. S ugyanígy: a testek mozgásállapotának megváltozását a descartes-i természettörvények szükségszerű jellegével ellentétben egy olyan kontingens szabályszerűség írja le, amelynek számos alternatívája lehet.

A hangsúly nála – a korábbi megfogalmazásokkal ellentétben – nem a természeti okság tagadására esik. A teremtmények – miként azt Malebranche erőteljesen hangsúlyozza – rendelkeznek természetes hatóképességgel. Amikor a malomkő megörli a gabonát, a kő mozgása természetes oka a gabona szétmorzsolódásának, miként egy pszichofizikai okság esetében akaratumk is természetes oka a lábunk mozgásának. Annak magyarázata azonban, hogy mit jelent a „természetes ok” kifejezés, körültekintést igényel. Az „A természetes oka B-nek” Malebranche szerint annyit jelent, hogy létezik egy olyan általános törvény, amelynek segítségével A-ból levezethető B. E törvény az a tényező, amely permanens, időben megmaradó hatóképességgel ruhazza fel a testeket vagy az ember akaratát. Nem egyszerűen arról van tehát szó, hogy Isten akaratára szükségszerű kapcsolatot teremt az angyal akaratára és egy test mozgása között, hanem arról, hogy ez a kapcsolat „állandó együtt járásként” jelenik meg, és egy általános szabálynak köszönhetően – amelynek Isten aláveti a saját akaratát – permanens érvényességre tesz szert. A teremtmények így – a tomista paradigma második pillérének megfelelően – saját hatóerőre tesznek szert, ami nem más, mint az isteni akarat által konstituált törvények működése bennük (vö. RREFL 653).

⁴ Descartes szerint e természettörvényeknél „nincsen világosabb és érthetőbb dolog a világon”, s ezért nem is vagyunk képesek másként gondolni rájuk, mint jelenlegi formájukban, hiszen „ha Isten több világot teremtett volna, akkor nem lehetne egy sem olyan, amelyben e törvények ne lennének érvényesek”. (AT VI, 43; DESCARTES 1992, 54). Mindez nem mond ellent az örök igazságok teremtésével kapcsolatos descartes-i tanításnak, amely szerint „valamennyi igazság éppúgy van *mentibus nostris ingenitae*, mint ahogyan egy király belevési törvényeit minden alattvalója szívébe, ha megvan hozzá a hatalma is” (Mersenne-nek írott 1630. április 15-i levél; Boros Gábor fordítása, lásd BOROS 1993, 131), hiszen e „törvények” abszolút módon kondicionálják a gondolkodási képességünket, azaz az isteni akarat vonatkozásában maximálisan kontingensek, az emberi észhasználat szempontjából pedig teljesen szükségszerűek. Vajon a „természettörvény” kifejezés descartes-i használata mögött nem a Mersenne-nek írott levél uralkodó-hasonalata áll?

Az isteni akarat hatékonyságának gondolata ettől kezdve a természettörvények hatékonyságának elveként jelenik meg. Ha a tűz éget, a víz pedig hűsít (és nem fordítva), akkor ennek magyarázata nem a dolgokban inherens természetes formák munkájának tudható be, de nem is csupán az isteni akarat szuverén döntésének, hanem egy általános törvénynek köszönhető. E törvény nem szükségszerű, de nem is önkényes, hiszen megadható az az ésszerű alap, amiért Isten éppen ezt az általános törvényt alkalmazza, s nem valamely másikat.

„Isten nem szaporítja az akarati aktusait ésszerű ok nélkül: mindig a legegyszerűbb utakon cselekszik. S ezért használja ki a testek ütközését arra, hogy mozgassa őket. Nem mintha a testek ütközése feltétlenül szükséges volna a mozgásukhoz, miként azt az érzékeink sugallják, hanem azért, mert az ütközés szolgáltat alkalmat a mozgásátadásra, s így csak igen kevés természettörvényre van szükség ahhoz, hogy létrejöjjön mindaz a csodálatos hatás, amit a szemünkkel látunk.” (OC 3: 215.)

Isten akarata – amely továbbra is az egyetlen valódi ágens a világban – célokhoz igazodik: cselekvésének magán kell viselnie az isteni tökéletesség jegyeit. Egy cselekvés tökéletességét pedig Malebranche szerint két szempont határozza meg: a hatás gazdagsága és a kivitelezés egyszerűsége. Minél egyszerűbb eszközökkel hozunk létre minél gazdagabb hatást, annál nagyobb bölcsességről teszünk tanúbizonyságot. A törvények általánossága ily módon metafizikai megalapozást nyer az optimum elvében.⁵ Malebranche tehát az 1670-es évek végétől a természettörvények általánosságával helyettesíti azoknak az inherens formáknak a szerepét, amelyekről már az okkazonalista elmélet legkorábbi megfogalmazásainak idején lemondott. Ily módon rekonstruálhatóvá vált számára a „természet” egy új fogalma, amely funkcionálisan ekvivalens a formák szerepével (állandóságot és kiszámíthatóságot biztosít), ám nem a dolgokban rejtőző erők, hanem a természettörvények fogalmával magyarázható.

Malebranche nem szakít az okság hagyományos elméleteivel, amelyek a kauzalitást a szubsztanciák hatóképességének tulajdonítják. Nála azonban egyetlen szubsztancia rendelkezik az oksághoz szükséges hatóképességgel: Isten. E metafizikai döntésnek számos oka van. A *Recherche* szerzője elsősorban arra a felismerésre kívánja eljuttatni az olvasóit, hogy az érzéki világ nem teheti sem boldoggá, sem boldogtalanná az embert, hiszen nem is hathat a lélekre. Az általa képviselt elmélet tehát „megsemmisíti a szabadgondolkodók valamennyi érvét, mert szilárd alapra helyezi a legfontosabb elvet, amely tökéletes összhangban áll a keresztény vallás első princípiumával: csak Istent szabad szeretni és félni, mert egyedül Isten tehet boldoggá bennünket”. (OC 2: 319.) Jóllehet e megközelítés nem szakít az okság szubsztancia-elméletével, ám a természet leírásában teret nyit a kauzalitás egy új felfogásának, amelyben a természet-törvény fogalma játssza a főszerepet. A teremtés tökéletessége nem a szubsztanciák változatos formáiból, belső hatóerőiből vagy *virtusaiból* származik, hanem azoknak az általános törvényeknek az egyszerűségéből, amelyek a jelenségek háttérében működnek. A *Méditations chrétiennes et métaphysiques* VII. fejezetében Malebranche felidéz egy anekdotát Apellészről, a festőről:

⁵ Ezt részletesebben kifejtettem: SCHMAL 2006, 33 ssk.

„Egy festő hajdan úgy vélte, hogy elégséges jelét adja mesterségbeli tudásának, ha csupán egy kört rajzol körző nélkül. Egy ilyen kör ugyanis, jóllehet önmagában tökéletlen, nagyobb tiszteletet ébreszt az iránt, aki egy könnyed mozdulattal a papírra veti, mint egy igen bonyolult és szabályos alak, amelyet matematikai segédeszközökkel rajzolt. Ahhoz, hogy egy alkotó művét megítéljük, nem annyira a művet, mint inkább a mű létrehozásának a módját kell megfigyelnünk.” (7.5, RL 2: 254.)

A történet jól látható módon a szubsztancia fogalmától való eltávolodás dokumentuma. A mű tökéletességének – inherens formáinak – kérdése háttérbe szorult a „létrehozás módjának”, vagyis az Isten által megállapított törvényeknek a tökéletességével szemben. Az elmélet e vonulata, úgy vélem, annak a tudományos gyakorlatnak a hatását mutatja, amelyet Malebranche a Francia Akadémia tagjaként a mozgástörvényeket és a természeti jelenségeket kutatva folytatott. A természettörvények megállapítását ugyan – legalábbis részben, és az idő előrehaladtával egyre inkább – empirikus feladatnak tekintette, ugyanakkor úgy vélte: a legáltalánosabb törvények az isteni cselekvés architektonikus elveiből következnek, nem egyebek ugyanis, mint Isten akaratának általános végzései, amelyek a tökéletes cselekvés normáihoz igazodnak. Malebranche oksági elmélete tehát összességében sokat köszönhet azoknak a skolasztikus metafizikáknak, amelyekkel a szakítani szeretne,⁶ egy ponton azonban a filozófus mindenképpen jelentős módosítást hajtott végre a metafizikai hagyományban: az okság malebranche-i felfogása értelmében metafizikája nem a természetnek, hanem a természettörvényeknek van.⁷

IRODALOM

- BOROS GÁBOR 1993. *Descartes*. Budapest: Áron.
- CLARKE, Desmond 1995. Malebranche and occasionalism: a reply to Steven Nadler. *Journal of the History of Philosophy* 33, 499–504.
- DESCARTES, René 1992. *Értekezés a módszerről*. Ford.: Szemere Samu, átdolgozta: Boros Gábor. Budapest: Ikon.
- DESCARTES, René 1996. *Œuvres*. Ed.: Charles Adam – Paul Tannery. Paris: Jacques Vrin. [AT]
- DOWNING, Lisa 2005. Occasionalism and Strict Mechanism: Malebranche, Berkeley, Fontenelle. In Christia Mercer – Eileen O’Neill (eds): *Early Modern Philosophy: Mind, Matter, and Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 206–230.
- HATTAB, Helen 2000. Laws of Nature. In Wilbur Appelbaum (ed.): *Encyclopedia of the Scientific Revolution from Copernicus to Newton*. New York – London: Garland Publishing Inc., 552–555.
- JOLLEY, Nicholas 1990. *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*. Oxford: Oxford University Press.
- JOY, Lynn S. 2006. Scientific Explanation from Formal Causes to Laws of Nature. In Kathrine Park – Lorraine Daston (eds): *The Cambridge History of Science: Early Modern Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 70–105.
- MALEBRANCHE, Nicolas 1958–1967. *Œuvres complètes de Malebranche*. 20 vols. Ed.: André Robinet. Paris: Jacques Vrin. [OC]
- MALEBRANCHE, Nicolas 1966. Lettres du père Malebranche à un de ses amis, dans lesquelles il répond au Réflexions Philosophiques et Théologiques de Mr. Arnauld sur le Traité de la Nature et de la Grâce (= Réponse au livre

⁶ Az arisztotelianus előzmények és az „új” filozófia képviselői között fennálló kapcsolatokat hangsúlyozza Lynn S. Joy (Joy 2006, 73, különösen az 1. jegyzet).

⁷ Lisa Downing meggyőzően érvelt amellett, hogy az okkacionalizmus gyengeségét – paradox módon – éppen ez utóbbi mozzanat jelentette. Amennyiben a természettörvények kontingens események vagy állapotok regularitását feltételezik, az okkacionalizmus nem alkalmas a mechanikai filozófia magyarázati elveinek fenntartására. Vö. Downing 2005, 223–225.

- I. des Réflexions philosophiques). In André Robinet (ed): *Œuvres complètes de Malebranche*. Paris: Jacques Vrin, 1958–1967, vol. 8. [RREFL]
- MALEBRANCHE, Nicolas 1979/1992. *Œuvres de Malebranche*. 2 vols. Ed.: Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Gallimard. [RL]
- MALEBRANCHE, Nicolas 2007. *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról*. Szerk.: Schmal Dániel. Ford.: Kékedi Bálint, Moldvay Tamás, Schmal Dániel. Budapest: L'Harmattan.
- MCCRACKEN, Charles J. 1983. *Malebranche and British Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- NADLER, Steven 1993a. The Occasionalism of Louis de la Forge. In Steven Nadler (ed.): *Causation in Early Modern Philosophy*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 57–73.
- NADLER, Steven 1993b. Occasionalism and General Will in Malebranche. *Journal of the History of Philosophy* 31/1, 31–47.
- NADLER, Steven 1995. A reply to Clarke. *Journal of the History of Philosophy* 33, 505–508.
- SCHMAL Dániel 2006. *Természettörvény és gondviselés: egy filozófiai és teológiai kérdés a korai felvilágosodásban*. Budapest: ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság.
- SCHMALTZ, Tad M. 2008. *Descartes on Causation*. Oxford: Oxford University Press.
- STEINLE, Friedrich 2008. From Principles to Regularities: Tracing 'Laws of Nature' in Early Modern France and England. In Lorraine Daston – Michael Stolleis (eds): *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe: Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy*. Burlington – Farnham: Ashgate Publishing Company, 215–231.
- SUAREZ, Francesco 1859. *Disputationes metaphysicae*. In Idem, *Opera omnia*. Ed.: Charles Berton. Paris: Louis Vivès, tom. 25. [DM]
- TAMÁS, Aquinói Szent 1882–. *Opera omnia*. Editio Leonina, 16 vols. Rome: Typographia Polygotta Vaticana.