

*Tad M. Schmaltz*

## **Malebranche a természetes és a szabad szeretetről**

A szeretettel kapcsolatban kezdetben semmi nem mutatott arra, hogy az a karteziánus pszichológiában központi elvvé léphet elő. Elvégre Descartes nem önmagában álló jelenségeként mutatta be a szeretetet, hanem inkább olyasvalamiként, amit vagy úgy foghatunk fel, mint egy, a testből származó, nem akaratlagos érzést, vagy úgy, mint az akarat mozgását, amely magából az elméből származik. Ennek ellenére van egy egységes szeretetfogalom annak központi magjában, amelyet – nem igazán elegánsan – a karteziánus pszichológia malebranche-i, „augusztinizált” változatának nevezhetnénk. Malebranche-t nem csupán annyiban ihlette meg Augustinus, hogy úgy vélte, minden szeretet az akarathoz tartozik, hanem annyiban is, hogy szerinte a szeretet azonos az akarattal, mint a jó felé irányuló, az elmében végbemenő mozgással. Malebranche számára nem a szenvedélyes és a racionális szeretet közötti descartes-i különbségtétel a legfontosabb, hanem inkább az Isten által bennünk kiváltott „természetes szeretet” – ami bennünk, de nélkülünk megy végbe – és a „szabad szeretet” közötti különbségtétel, ami a determinálatlan hozzájárulásunkból ered valamely különös jó iránti szeretet-höz. Azon kommentátoroktól eltérően, akik szerint Malebranche az akaratot és annak szabadságát illetően mindvégig egyazon következetes álláspont híve volt (lásd például KREMER 2000, 190–219), én bizonyos fejlődést fogok kimutatni a természetes és a szabad szeretetről vallott nézeteiben a filozófiai életművén belül. Míg kezdetben azt állította, hogy a természetes szeretetet szabad szeretetre válthatjuk át azáltal, hogy az előbbi egy különös jó irányába „fordítjuk”, Malebranche később élesen elválasztja egymástól a különös javak iránti természetes szeretetet – ami a mi közvetlen hatókörünkön kívül esik – és a szabad szeretetet e javak iránt, melyet mi determinálunk olyan „cselekedetek” által, amelyek „semmilyen testi jellegűt” nem hoznak létre.

Tanulmányomat a szeretet kétfelé ágazó felfogásának bemutatásával kezdem, amely Descartes kései írásaiban merül fel. Ezután Malebranche kísérletére térek rá, melylyel a szeretetnek egy olyan egységes tárgyalását kívánta elérni, amely azt a jó felé irányított mozgással azonosítja. Jóllehet helyenként úgy beszélt róla, mintha a természetes szeretet, amelyet Isten idéz elő bennünk, előzetesen „az általános jó” felé irányulna, végső álláspontja e tekintetben az, hogy szabadságunk megköveteli, hogy e természetes szeretet a különös jók felé irányuljon. Mi több, kései írásaiban azt is állította, hogy a szabad cselekedet nem a természetes szeretet közvetlen meghatározását foglalja magában, hanem inkább a szabad szeretet valamely párhuzamos változatát. Zárszó gyanánt amellet érvelek, hogy Malebranche-nak a két szeretetről vallott végső álláspontjának helyes megértése valamelyest közelebb visz bennünket ama nevezetes probléma megoldásához, hogy miképp egyeztethető össze a mi meghatározatlan szabadságunk melletti érvelése azzal az okkazonalista tanításával, miszerint Isten az egyedüli valóságos ok.

## I. DESCARTES A SZENVEDÉLYES ÉS A RACIONÁLIS SZERETETRŐL

### I.1. A SZENVEDÉLYES SZERETET A SZENVEDÉLYEKBEN

A szeretetről Descartes saját hivatalos magyarázattal utolsó munkájában, *A lélek szenvedélyeiben* (*Passions de l'âme*; 1649) szolgált. Ebben a szeretetet a hat „legfőbb szenvedély” egyikeként sorolta fel (a csodálkozás, a gyűlölet, a vágy, az öröm és a szomorúság társaságában), és „a lélek megindultságaként” határozta meg, amit a „szellemeknek az a mozgása okoz, amely a lelket akaratlagos csatlakozásra ösztönzi ama tárgyakhoz, melyek megfelelőnek tűnnek neki” (79<sup>1</sup>). Úgy magyarázta, hogy az önkéntes csatlakozás, melyre e szenvedély ösztökél, nem vágy, hanem inkább az „a beleegyezés, amelynél fogva ettől kezdve egyesültnek tekintjük magunkat azzal, amit szeretünk: úgyhogy egy egészet képzelünk, amelynek csupán egyik részeként gondoljuk magunkat, s amelynek másik része a szeretett dolog” (80). Az ítéletről – a *Negyedik elmélkedésben* – adott magyarázata értelmében ez a beleegyezés egy akarati aktus, amely az értelemnek azon észleletére irányul, miszerint a szeretett tárggyal egy egész alkotunk. Minthogy a szeretet pusztán kiváltja ezt a beleegyezést, továbbá mivel ez inkább észlelés, semmint akarás, meg kell különböztetnünk ettől az akarati aktustól. A szeretetet emellett meg kell különböztetnünk annak észlelésétől, hogy egy egész alkotunk a szeretett tárggyal. Ezt Descartes abban az állásfoglalásában mondja ki, miszerint a szenvedélyek szigorúan véve érzetek, amelyeket kiváltképpen a lélekre és nem külső tárgyakra vagy a testünkre vonatkoztatunk (29). Hiszen annak észlelését, hogy egy egész alkotunk valami mással, bizonyosan nem csupán a lelkünkre vonatkoztatjuk. A szeretet megindultságként való felfogása azt sugallja, hogy a szeretet olyan érzés, amelyet általában a léleknek azon ítéletével társítunk – jóllehet különbözik tőle –, miszerint egy tárgy megfelelő a számára. Mondom, „általában”, ugyanis Descartes, amint azt látni fogjuk, egy 1647-ben kelt, Chanut-nek írt fontos levelében megjegyezte, hogy a szív hője is felszíthatja bennünk a szeretet érzését, „anélkül hogy akaratumk bárminek a szeretetére is késztetve lenne, mivel nem találkozunk olyan tárggyal, amelyet erre méltónak találnánk” (*Levél Chanut-nek*, 1647. február 1.; DESCARTES 2000, 225). A lényegre csupasztva a szeretet szenvedélye pusztá érzésnek látszik, melyet leginkább talán valamilyen kellemes meleg érzésével rokoníthatnánk.

Descartes szerint a szeretet szenvedélye pusztán egy a többi alapszenvedély között, sőt bizonyos értelemben még csak nem is a legfontosabb szenvedély. *A Lélek szenvedélyei* középpontjában inkább a vágy mint alapszenvedély áll. E szöveg egyik központi tézise szerint ugyanis a boldogság keresése azon múlik, hogy korlátozni tudjuk-e vágyainkat azokra a dolgokra, melyek a mi szabad akaratunkon múlnak. Descartes hangot adott annak is, hogy a vágy fölötti uralom annál is inkább a létező legéletbevágóbb dolog, mivel „e szenvedélyek csak az általuk keltett vágy közvetítésével képesek rábírnunk bennünket valamilyen tevékenységre” (144). Míg a korábban (1644) írt, *A filozófia alapelvei* (*Principia Philosophiae*)<sup>2</sup> című írásban a vágyat „az akarat egyik moduszaként” sorolja fel valaminek kerülése, az állítás, a tagadás, a kételkedés tár-

<sup>1</sup> A magyar fordítás a következő kötetből származik: DESCARTES 1994. A következőkben csupán a cikkely számát adjuk meg zárójelben. (A szerk.)

<sup>2</sup> Magyarul lásd DESCARTES 1996. (A szerk.)

saságában (I. 32), addig a *Szenvedélyek*ben azon a véleményen van, hogy az inkább szenvedély, semmint akarás, s hogy ez az a szenvedély, amely a legközvetlenebbül kapcsolódik a cselekvéshez.<sup>3</sup>

Ám jóllehet a szeretetnek mint szenvedélynek nem jut igazán központi szerep Descartes rendszerében, ez az értelmezés nem meríti ki a szeretet természetét. Láthatjuk, mennyire így van ez, ha meggondoljuk a Descartes állításában rejlő kétértelműséget, miszerint a szeretet felindultság. Magában a *Szenvedélyek*ben a szenvedélyeket különválasztja attól, amit a lélek „belső felindultságainak” nevezett. A szenvedélyekkel ellentétben, amiket a „szellemek valamilyen mozgása okoz, tart fenn és erősít meg” (27), a belső indulatokat „csak maga a lélek kelti a lélekben” (147). E mű elején mindössze kétfajta állapotról tesz említést, amelyek a lélekben létrejöhetnek, melyek az akarások, vagyis az akarat aktusai, valamint „akarásaink és valamennyi képzeleti képünk vagy más olyan gondolatunk észleleteinek, melyek az akarásainktól függnék” (18–19). A *Szenvedélyek* azon állítása, mely szerint a belső indulatok „gyakran társulnak hozzájuk hasonló szenvedélyekkel”, azt sugallhatja, hogy ezek az indulatok inkább a belsőben létrejött észleletek, semmint akarások, amennyiben hasonlatosak a lélek nemakaratlagos állapotához. E feltevés szerint a szeretet belső indulata egy belül létrejött érzés, hasonló ahhoz az érzéshez, melyet a szív felhevülése vált ki bennünk. Ám ha figyelmesen megvizsgáljuk Descartes Chanut-höz írt 1647-es levelét, akkor a szeretetnek mint belső indulatnak – vagy ahogy abban a levélben nevezi: a „tisztán értelmi vagy észbeli” szeretetnek – egészen eltérő értelmezéséhez jutunk el.

## I.2. AZ ÉSZBELI SZERETET A CHANUT-HÖZ ÍRT LEVÉLBE

A Chanut-höz írt levélnek az a részlete, amely témánk szempontjából releváns, Descartes válaszát tartalmazza levelezőtársának arra irányuló kérésére, hogy értelmezze a szeretet természetére vonatkozó nézeteit. Descartes azzal kezdi, hogy különbséget tesz a „tisztán értelmi vagy észbeli szeretet”, illetve az olyan szeretet között, ami szenvedély. Majd ismerteti nézetét, miszerint a racionális szeretet egyszerűen abban áll, hogy „amikor lelkünk valami jót vesz észre, amit – akár jelen van, akár nincs – önmagához illőnek ítél, akaratlagon [*de volenté*] csatlakozik hozzá, azaz önmagát e jóval egy egésznek tekinti, melynek ő az egyik része, ama jó pedig a másik” (DESCARTES 2000, 224). Mindaddig úgy tűnik, valami ahhoz hasonlóról van szó, mint a szeretet szenvedélyének *Szenvedélyek*beli meghatározása. Miképpen a szeretet szenvedélye, úgy az észbeli szeretet is a lélek azon ítéletéhez kapcsolódik, hogy a lélek egy egészet alkot azzal a tárggyal, melyet önmagára nézve hasznosnak tekint. Mindazonáltal amellett érveltem, hogy a szeretet szenvedélyét meg kell különböztetnünk mind annak érzékelésétől, hogy a lélek és a hasznos tárgy egy egészet alkot, mind az ezen érzékelésbe történő beleegyezéstől. Ezzel szemben Descartes Chanut-nek előadott észrevételei azt sugallják, hogy a racionális szeretet azonos az akarat aktusával, amely által a lélek önmagát és a hozzá illő tárgyat úgy tekinti, hogy egy egészet alkotnak. A szeretet e formáját főként „az akarat mozgásának” nevezi, amely által a lélek ezen a módon tekint önmagára. Ám ebben az esetben az észbeli szeretet nem lehet pusztán érzés – de még egy pusztán intellektuális érzés sem –, amely átfogja egyrészt azt az ítéletet, hogy egy tárgy hasznos, más-

<sup>3</sup> Az *Alapelvek* e szakaszával való további ellentétben Descartes a *Szenvedélyek*ben tagadta, hogy léteznék az ellenszenvnek a vágytól megkülönböztethető szenvedélye (87).

részt azt, hogy a lélek egy egészet alkot ezzel a tárggyal. A szeretet szenvedélyétől eltérően az észbeli szeretet voltaképpen ez utóbbi ítélet akarati eleme.

Említettem már a *Szenvedélyeknek* azt az implicit tézisé, miszerint a szeretet szenvedélye pusztán egy a sok közül, ráadásul egy bizonyos értelemben alá is van rendelve a vágy szenvedélyének. A Chanut-nek írt levélben viszont úgy tűnik, az észbeli szeretet valamennyi ott említett intellektuális érzelem között a legjelentősebb szerepet játssza. Ugyanis Descartes azt mondja Chanut-nek, hogy amikor a szeretet által kialakított ítélet azzal az ismerettel kapcsolódik össze, hogy a lélek birtokolja a hozzá illő tárgyat, a mozgás örömmé alakul át; ha azzal az ismerettel kapcsolódik össze, hogy a tárgy hiányzik, a mozgás szomorúsággá alakul át. Ha pedig az említett ítélet azzal az ismerettel kapcsolódik össze, hogy a hiányzó tárgy megszerzése jó dolog, a mozgás vágygá alakul át. Öröm, szomorúság, vágy ily módon láthatóan pusztán eltérő megnyilvánulásai a szeretet alapvető érzelmének. Azt persze a legkevésbé sem állíthatjuk, hogy az észbeli szeretet magyarázata e levélben teljességgel kielégítő. Így például nincs szó benne arról, mennyire kell szó szerint értenünk az „akarat mozgásának” azt a metaforáját, amelyet e szeretet természetének magyarázatában használ. Továbbá nyilvánvaló, hogy az észbeli érzelmekről tett rögtönzött megállapításai a levélben nem említhetők egy lapon utolsó művének átfogó tárgyalásmódjával. A Chanut-nek írt levél ennek ellenére – s ezt a *Szenvedélyekről* nem mondhatjuk el – előrevetíti Malebranche-nak azt a nézetét, melynek értelmében a szeretet az akarat alapvető tulajdonsága.

## 2. MALEBRANCHE A SZERETETRŐL ÉS AZ AKARATRÓL

### 2.1. DESCARTES ÉS AUGUSTINUS

Descartes nézetei természetesen mély hatást gyakoroltak Malebranche pszichológiájára. Jelesül magáévá tette Descartes szubsztanciális dualizmusát, amint az valóságosan megkülönbözteti az elmét mint gondolkodó szubsztanciát, a testtől mint kiterjedt szubsztanciától. Szintén elfogadta Descartes álláspontját arról, hogy elménk rendelkezik a megértés és az akarat két alapvető képességével, s abban is követte Descartesot, hogy szakított a skolasztikus hagyománnyal, amellet érvelve, hogy az ítélet nem kizárólag a megértésen múlik, hanem az akarat cselekedete is.

Mindazonáltal Malebranche nézete az akaratnak a szeretethez fűződő viszonyáról nem Descartes szeretetre vonatkozó elgondolásaihoz kapcsolódik, hanem inkább másik szellemi mentora, Augustinus nézeteihez. A *De civitate Dei*-ben Augustinus kiemelte, hogy két különböző város létezik, amelyek a szeretet két alapvető típusára épülnek. Az első az én szeretete, amely az evilági város alapjául szolgál, amely várost a test és a lélek javainak személyes élvezete utáni vágy uralja, míg a második, az Isten szeretete, a mennyei város alapjául szolgál, amelyet az isteni akaratral való összhang vágya uralja (*De civ. Dei*, XIV. 28). A szeretet itt nem pusztán egy különös szenvedély vagy érzelem a többi között – miképpen Descartes-nál –, hanem inkább az akarat igazi alapja.<sup>4</sup> *Amor* és *voluntas* felcserélhetősége Augustinusnál Malebranche akaratmeghatározásában tükröződik vissza, amely a *Recherche de la vérité*-ben leír-

<sup>4</sup> Augustinus akaratfelfogásának történeti jelentőségéről lásd KAHN 1988, 234–259.

tak szerint „a lélek ama képessége, hogy különböző jókat szeressen”. A szeretetre való képesség ezzel szemben e kifejezésekben kerül meghatározásra: „az a hatás avagy természetes mozgás, amely bennünket egy általában vett, meghatározatlan jó felé vezet” (RV I.1, OCM 1:46/LO 5). Az általában vett jó szeretete egyszerűen a boldogság utáni vágy, amelytől szabadulni képtelenek vagyunk Malebranche szerint. Ugyanakkor kitart amellett, hogy az Istenen kívül eső különös jók felé tartó mozgásnak nagyon is képesek vagyunk ellenállni, s így az ilyen jók iránti szeretetünk – az általában vett jó iránti szeretetünkkel ellentétben – nem legyőzhetetlen.

Nem akarom azt sugallni, hogy Descartes okfejtése a szeretetről – ideértve azt is, ahogy a *Szenvedélyekben* magyarázza – nem gyakorolt hatást Malebranche-ra. Elvégre Malebranche a *Recherche*-ben elismerte, hogy létezik a szeretet szenvedélye, s hogy e szenvedély oly tárgyak felé irányul, melyek hasznosnak ítéltetnek. Mindazonáltal eltért Descartes-tól a tekintetben, hogy e szenvedélyt az akarat így irányított különös mozgásának feltételezte (RV V.9, OCM 2:213/LO 390).<sup>5</sup> E tekintetben Malebranche szenvedélyes szeretete inkább rokonítható a Chanut-nek írt levél racionális szeretetével, semmint a *Szenvedélyek* szenvedélyes szeretetével.

## 2.2. AZ AKARAT HÁROM JELLEGZETESSÉGE

Malebranche akaratértelmezésének három olyan jellegzetessége van, melyeket alaposabb vizsgálatra is érdemesnek tartok: az első szerint az akarat mozgásként írható le, a második az a nézet, miszerint e mozgás az általában vett jóra irányul, a harmadik értelmében Malebranche azonosítja e jó szeretetét a boldogság utáni vágygal.

**2.2.1. Az akarat mint mozgás.** Hogy Malebranche az akaratról szólva azt hatásként vagy mozgásként írja le, megelőlegeződik Descartes Chanut-nek adott állásfoglalásában, miszerint az észbeli szeretet „az akarat” egyfajta „mozgásában” áll. Jóllehet Descartes e ponton nem volt egyértelmű, világos, hogy erről a szeretettípusról a test tulajdonságaival való analógia értelmében beszélt. Nézetei szerint azonban az elme szigorúan véve nem képes ugyanarra a mozgásra, mint a test, csupán rendelkezik valamivel, ami hasonló a test egy bizonyos irányban való mozgásához, amennyiben egy olyan tárgyra irányuló akarattal bír, amit jónak ítél.

Malebranche még egyértelműbben szögezi le, hogy az akarat jellemzése a mozgás kifejezéseivel pusztán analogikus. Általában véve, a megértés és az akarat mint elmebeli képességek közötti különbségekről vallott felfogásában olyan kifejezéseket használt, mintha két testi képességről szólna. Malebranche a *Recherche* elején kijelentette, hogy az elmebeli képességek közötti különbség „világosabban és megszokottabb módon” fejeződik ki, ha a megértést az ideák befogadásának képességeként (vagy még pontosabban: az Istenben való ideáktól eltérő észlelési módosulásokként) fogjuk fel, ami ahhoz a testi képességhez hasonlítható, amely felfog különböző alakokat, az akaratot pedig úgy, mint különböző hajlamok befogadásának képességét, ami különböző mozgások befogadásának testi képességéhez hasonlítható. Malebranche azonban hangsúlyozza azt is, hogy az analógia szigorúan korlátozott értelmű, amennyiben a lélek oszthatatlan és kiterjedés nélküli szubsztancia, így semmivel nem rendelkezhet, ami előfeltételezi az osztha-

<sup>5</sup> E tekintetben a Descartes és Malebranche közötti különbség feltárásához hasznos tanulmányul szolgál HOFFMAN 1991, 153–200, 182.

tó kiterjedést, mint amilyen az alak és a mozgás. Az analógia szintén korlátozott érvényű az akarat esetében: amíg a test – pusztán kiterjedt dologként – „mindenestül passzív” és „nincs olyan ereje, amely elősegítheti mozgását, vagy egy adott irányba – és nem egy másikba – rendezheti, illetve fordíthatja el”, eközben az elme „egy bizonyos értelemben aktívnek mondható, mert a lelkünk különböző módokon rendezheti azt a hajlamot vagy benyomást, amit Isten ad neki” (RV I.1, OCM 1:46/LO 4). Malebranche azonban nem csupán azt gondolta, hogy a testtel való analogikus megfeleltetés nem teszi lehetővé az akarat tevékenység világos megértését, hanem azt is, hogy egyáltalán nem értjük világosan e tevékenységet, hanem csak homályos „belső érzetünk” van létezéséről. Ahogy azt később a *Réponse à la Dissertation*ban (Válasz az Értekezésre, 1685-ben jelent meg) nyomatékosan kijelentette: az a tény, hogy e tevékenységről a test mozgásával való összehasonlításban alkothatunk fogalmat, amely nem a valódi természete szerint ragadja meg, elősegíti annak felismerését, hogy „nincs világos fogalmunk a lélekről” (RD XII. 13, OCM 7:568). E tény pedig, amint arra Malebranche újra és újra felhívja a figyelmet, aláássa Descartes hivatalos tanítását, miszerint az elmét jobban ismerjük, mint a testet. Míg Descartes azt állította Chanut-nek, hogy nincs semmi az akarat mozgásaiban – melyek a különböző észbeli érzelmeket alkotják –, ami homályos lenne a lélek számára, „feltéve, hogy reflektál saját gondolataira” (DESCARTES 2000, 225), addig Malebranche hangsúlyozta, hogy a szeretet mozgásként való felfogása annak nyilvánvaló jele, hogy képtelenek vagyunk világos fogalmat alkotni a lélek mibenlétéről.<sup>6</sup>

2.2.2. *A jóra irányuló akarat.* Malebranche tézisében, miszerint az akarat a jóra irányuló mozgás, úgy tűnik, akaratfelfogása elkülönül a Descartes-étól. Elvégre Descartes az *Elmélkedések*ben zárójelbe tette az akaratnak a jóhoz fűződő viszonyát, és figyelmét az igazságra vonatkozó ítéletek megalkotásában játszott szerepére összpontosította. A különbségek azonban mégsem oly jelentősek, mint amilyenek elsőre látszanak. Először is Descartes sohasem tagadta, hogy az akaratnak van szerepe a jó követésében. Továbbá, a *Szenvedélyek*ben tett észrevételei azt sugallják, hogy van olyan érzelem, amelyben ez a fajta tevékenység elsőrendű. A *générosité* tárgyalása során Descartes nagy súlyt helyezett annak tudatosítására, hogy az eltökéltséget az akarat helyes használatára, vagyis az evidens észleletekkel összhangban lévő ítéletekre a boldogság iránti vágy motiválja. Nagyon is érvelhetünk a mellett, hogy e szöveg szerint az igazság keresése eszköz e gyakorlati végcél elérése érdekében.<sup>7</sup>

Utaltam már rá, hogy Malebranche magáévá tette Descartes-nak azt az antiskolasztikus nézetét, miszerint az akarat aktus az igazságot célzó ítélet alkotó-eleme. A *Recherche*-ben egyértelműen különbséget tett a jóhoz való hozzájárulás – amely azért érint bennünket, mivel a tárgyak velünk való megegyezésére vonatkozik – és az igazsághoz való hozzájárulás között, amely nem érint annyira bennünket, hiszen pusztán a tárgyak közötti viszonyokra vonatkozik (RV I.2, OCM 1:53/LO 9). E különbségtétel mintha ütközne az általában vett akaratnak ama malebranche-i jellemzésével, miszerint az a jó szeretete, amennyiben az iménti különbségtétel inkább az igazra, semmint a jóra irányuló akarat aktust helyezi az előtérbe. Mindazonáltal tehetünk itt egy ahhoz hasonló lépést, mint amilyent Descartes-nak tulajdonítottam.

<sup>6</sup> Lásd korábbi írásomat – SCHMALTZ 1996 –, amely Malebranche azon legkülönözőbb érveire irányítja a figyelmet, melyek értelmében nem rendelkezhetünk a lélekről világos ideákkal.

<sup>7</sup> *Freedom of the Will, Passion and Virtue in Descartes's Theory of Judgment* című disszertációjában (SCHICKEL 2005) Joel Schickel részletesen és plauzibilisen érvel Descartes ezen olvasata mellett.

Vagyis mondhatjuk azt, hogy az igazsághoz való hozzájárulást magát is a jóhoz való hozzájárulás motiválja, s így az előbbi magában foglal egyfajta mozgást a jó felé. E lépésre tulajdonképpen az imént a kétfajta hozzájárulással kapcsolatban idézett szakaszhoz fűzött jegyzetben tesz javaslatot Malebranche, amelyben azt állította, hogy a „geométerek nem az igazságot, hanem az igazság ismeretét szeretik, bármit mondanak is egyébként”. Nem a pusztán igazság, hanem inkább az igazság ismeretében rejlő jó ösztönzi a gémetert geometriai tételek megfontolására. Malebranche jelezte, hogy e jó szeretete nyit utat az igazság utáni vágynak, s e vágy csak akkor eléggül ki teljesen, amikor a megértés tökéletesen evidens módon jeleníti meg a vágy tárgyát. A jó szeretete ily módon központi jelentőségű abban a pszichologizáló értelmezésben, melyet Malebranche Descartes ama nézetéről adott, mely szerint elkerülhetetlen, hogy jóváhagyásunkat adjuk a világos és elkülönült észleleteknek, mivel „az értelemben támadt nagy világoosságot nagy hajlandóság követte az akaratban” (AT 7:59/CSM 2:41) (DESCARTES 1994b, 73).

2.2.3. *Az akarat mint a boldogság utáni vágy.* Nemrég publikált tanulmányában Jean-Christophe Bardout amellet érvelt, hogy van egyfajta átmenet Malebranche gondolkodásában a „metafizikai moralitástól” – amely erkölcsi végcélunk elvont „tökéletességi viszonyok” értelmében vett elgondolását hangsúlyozza – az „érzéki moralitáshoz”, mely e végcél a bennünket érő gyönyörök okának megragadásával értelmezi. (BARDOUT 2000, 111–162.)<sup>8</sup> Bardout összeköti ezt az átmenetet a „hatékony ideák” elméletének Malebranche-nál történő felbukkanásával az 1690-es évek közepén, amelynek értelmében az Istenben rejlő ideák az érzeteink, valamint tisztán értelmi észleleteink forrása.<sup>9</sup> Úgy találja, hogy Malebranche ezzel rokon módon hangsúlyozza Isten szerepét a gyönyörök előidézésében annak a vitának során, melyet Malebranche François Lamyval, követőjével és oratorianus rendtársával folytatott az 1690-es évek végén. A *Connaissance de soi-même* (Önismeret, 1697) című munkájában Lamy Malebranche írásából vesz idézeteket, amelyeket a „kvietizmus”, vagyis azon nézet szempontjából, amely szerint egy merőben misztikus lelki szemlélődés révén mindenki eljuthat az önérdektől mentes „tisztán Isten-szeretetig”, előnyöseknek talál. A kvietizmus legismertebb megfogalmazásában, a francia érsek, Fénelon *Maximes des Saints* (Szentek maximái, 1697) című művében lelhető fel az a nézet, amellyel Lamy is azonosult, miszerint az ilyen szeretet felszabadíthat az énnel kapcsolatos gondoktól is, s ezáltal ki-ki eljuthat odáig, hogy akár az örök kárhozatot is üdvözli, ha ez az Isten akarat. Fénelon és Lamy Augustinusnak az önérdekű szeretet és az Isten szeretete közötti szembeállítását hívja segítségül, amelyből szerintük következik, hogy az énnel való semmilyen törődés nem egyeztethető össze Isten igaz szeretetével.

Malebranche a maga részéről tiltakozott, mondván, hogy ő soha nem óhajtott azonosulni az Isten szeretetének kvietista felfogásával. Ily módon a *Traité de l'amour de Dieu* (Értekezés Isten szeretetéről, 1697) című munkájában, amelynek későbbi kiadásai magukban foglalnak *Három levelet is Lamynak*, Lamyt az általa idézett szakaszok félremagyarázásával vádolja. Ebben a szövegben Malebranche azt az elvet hangsúlyozta, miszerint „a külső boldogság vagy gyönyör utáni vágy általában véve az akarat alapja, illetve lényege” (TAD, OCM 14:10). Arra a következtetésre jut végül, hogy

<sup>8</sup> Bardout kiegészítésként idéz még két, a Malebranche moráleteóriájának fejlődését vázoló tanulmányt (ROBINET 1965, 367–412; 449–480, valamint DREYFUS 1958, 300–351).

<sup>9</sup> Malebranche hatékony ideálméletének klasszikus tárgyalását lásd ROBINET 1965, 259–284.

miképpen Augustinus rendszerében, úgy az övében is „Isten szeretete, még a legtisztább is, e tekintetben érdektől vezérelt, s az a természetes benyomás váltja ki, amely létünk tökéletesítésére és boldogságára, egy szóval az általában vett gyönyörre ösztönöz bennünket, vagyis azon kellemes észleletekre, amelyek az őket létrehozó igaz okra vonatkoznak, amely előidézi, hogy szeressük” (TAD, OCM 14:23). Isten szeretete nem az én *per se* szeretetével (*amour propre*) állítandó szembe, hanem inkább az én „rendellenes” (*déréglé*) szeretetével, amely a teremtett jókat fontosabbnak tartja a Teremtőnél, aki az ilyen jókat lehetővé teszi.<sup>10</sup>

Van némi igazság Bardout azon állításában, hogy az öröm fontosságának hangsúlyozása Malebranche-nál – Lamynak adott válaszában – erkölcselméletét tekintve bizonyos elmozdulást jelez. Mindezzel együtt számomra ez az elmozdulás nem tűnik oly drámainak, mint amennyire drámaiak a hatékony ideák elméletével jelentkező változások, vagy – hogy tárgyunkat még közelebbről érintsük – a szabadságfelfogásban bekövetkezett változások.<sup>11</sup> Elvégre az a nézet, hogy Isten a mi igazi jónk, amennyiben Ő az öröm egyedüli oka, már a *Recherche* (lásd RV I.17, OCM 1:172f/LO 76f) első kötetének első kiadásában is jelen van. S habár igaz, hogy Malebranche kezdetben nem az öröm összefüggésében határozta meg az akaratot, elejétől fogva hangsúlyozta, hogy akaratunk lényegét tekintve a boldogságunkra irányul. Ez kiváltképp Malebranche azon állításában tükröződik – éspedig újra csak a *Recherche* első kiadásában –, miszerint általában véve nem szabadon szeretjük a jót, hiszen „nem áll akaratunk hatalmában nem kívánni magunknak a boldogságot” (RV I,1, OCM 1:47/LO 5).

Jóllehet Malebranche szerint legyőzhetetlenül szeretjük az általában vett jót, vagyis legyőzhetetlen bennünk a boldogság utáni vágy, azért azt is hangsúlyozza, hogy a különös jók iránti „rendellenes” szeretetünk nem legyőzhetetlen, hiszen inkább annak számlájára írható, hogy helytelenül élünk szabad akaratunkkal. Ezen álláspont vizsgálata céljából először a legyőzhetetlen természetes szeretetet tárgyalom röviden, amely Malebranche kiforrott álláspontja értelmében egyaránt irányulhat különös jókra és az általában vett jóra. Ezután részletesebben is megvizsgálom, miként tárgyalja a különös jók iránti szabad szeretetünket.

### 3. MALEBRANCHE A TERMÉSZETES SZERETETRŐL

A *Recherche* különbségtétele az általában vett jó iránti ellenállhatatlan (*irrésistible*) természetes szeretet és a különös jók iránti feltartóztatható (*résistible*), szabad szeretet között mintha azt sugallná, hogy csupán az általában vett jó szolgálhat a természetes szeretet tárgyául, a különös jók nem. Csakugyan, Malebranche ki is mondja később a *Réponse*-ban, hogy „a lélek természetes mozgása meghatározatlan mozgás”. Ámde noha úgy vélem, Malebranche időnként kissé gondatlanul azt sugallta, hogy a természetes szeretet kizárólag az általában vett jóra s nem a különös jókra irá-

<sup>10</sup> Ezzel együtt Lamy védelmében el kell mondanunk, hogy korai írásaiban Malebranche hajlott arra, hogy Isten szeretetét s az *amour propre*-t állítsa szembe egymással, s még azt is, hogy az *amour propre* értelmét módosító „*déréglé*” jelző teljességgel későbbi, mégpedig a Lamyval való vita utáni hozzátétel. Malebranche viszonyáról a kvietizmushoz részletesebben olvashatunk Y. de Montcheuil *Malebranche et le quétisme* című művében (MONTCHEUIL, 1947). Ehhez hozzá kell azonban vennünk Dreyfus bíráló észrevételeit (DREYFUS 1958, 302–308, 318–322) a Lamyval folytatott vitában határozottan Malebranche mellett kiálló Montcheuil kapcsán!

<sup>11</sup> „*Malebranche on Ideas and the Vision in God*” c. tanulmányomban (SCHMALTZ 2000) már jeleztem a hatékony ideák elméletét érintő mélyreható változásokat. A változásokat a §4. alatti pontnál, a szabadságfelfogásával kapcsolatban tárgyalom.

nyul, a *Réponse* írásakor már egyértelmű volt állásfoglalása e tekintetben, azt állítva, hogy e mozgás meghatározatlan természete nem zárja ki eleve az ilyen jókra irányultságát. Mivel e későbbi szövegben jelezte: annak érdekében, hogy e mozgás különös tárgyakra irányuljon, „legendő csupán megjeleníteni őket a lélek számára” (*RD* XII.14, *OCM* 7:569). A mozgás természetéből fakadóan nem korlátozódik egy különös tárgyra, hanem irányulhat bármire, ami az akarat számára jóként, vagyis kellemes vagy boldogságra vezető dologként jelenítődik meg.<sup>12</sup>

Malebranche megszilárdult álláspontja szerint a természetes mozgásnak olyan tárgyakra kell irányulnia, amelyek boldogságra vezető dolgokként jelennek meg, és pedig a szabad akarat mindennemű aktusát megelőzően. Kezdetől fogva, a *Recherche* első kötetének bevezető, 1674-es kiadásától felhívta a figyelmet arra, hogy amennyiben egy személy valamely különös tisztséget szeret, természetes benyomása szerint e tisztség felé fog irányulni, és pedig a beleegyezés mindennemű aktusát megelőzően (*RV* I.1, *OCM* 1:48/LO 5). Majd az 1678-as *Éclaircissement*-ben, amit a *Recherche* e kötetében megismerhető akaratfelfogás tárgyalásának szentelt, Malebranche hangsúlyozta, hogy Isten eleinte valamennyi különös jó felé vezet bennünket; mivel „Isten minden olyan dolog felé elvezet bennünket, ami jó, ebből szükségszerűen következik, hogy különös jók felé vezet bennünket, valahányszor azok érzékelését vagy érzetét váltja ki a lélekben” (*Ecl. I*, *OCM* 3:18/LO 547f). E szövegben ily módon azt állítja, hogy valahányszor érezzük szabadságunkat, az nem a „puszta közömbösség [vagy] egy erő” érzete, amely „valaminek az akarására determinál bennünket a legcsekélyebb testi motiváció (*motif physique*) nélkül”. Mivel mindig arról van szó, hogy az általunk jónak érzékelt tárgyak iránti természetes szeretet megelőz minden, e tárgyak iránti szabad szeretetet, ezért lehetetlen, hogy szabad akaratunk függetlenné tenne bennünket „Isten felettünk gyakorolt uralmától vagy a testi motivációktól, melyeket ő vált ki bennünk, amelyek által ismer bennünket és el is tudja érni, hogy akarjuk és szabadon végre is hajtsunk mindent, amit csak akar” (*Ecl. I*, *OCM* 3:29/LO 553).<sup>13</sup> A természetes és a szabad szeretet közötti különbség tehát nem fordulhat meg azon, hogy a szabad szeretet különös jókra irányul, hiszen Malebranche feltételezte, hogy a természetes szeretet is irányulhat rájuk. A fő különbség inkább az, hogy Isten vagy a mi szabad akaratunk felelős a mozgás irányáért.

Van azonban itt egy szembetűnő nehézség. Mivel Malebranche átvette azt az okkazonalista tanítást, mely szerint Isten az egyedüli valóságos ok, el kellett fogadnia azt a következményt is, miszerint Isten az oka szeretetünk valamennyi sajátjának is. Mindazonáltal e tanítás alapján úgy tűnik, hogy minden szeretet természetes, beleértve az én rendellenes szeretetét is. Vagy ha rendellenes szeretetünk iránya inkább a mi szabad akaratunktól, semmint Istentől függ, akkor olybá tűnik, hogy nem csak Isten lehet valóságos ok, hanem mi magunk is. Maga Malebranche is felismerte a nehézséget, amit az *Éclaircissement I.* kötetében kritikusaik kérdéseként tüntetett fel, hogy magyarázza meg, „mi az, amit Isten tesz és mi az, amit mi, valahányszor vétkezünk, merthogy véleményük szerint – az én magyarázatom értelmében – akár aka-

<sup>12</sup> Ezzel összefüggő kérdés Malebranche-nál, hogy mivel csupán valamely végtelen jó elégítheti ki teljességgel természetes szeretetünket, a véges különös jók nem tudják őt mindörökké maguknál tartani, így az szüntelenül más jókra irányul (lásd például *RV* IV.2, *OCM* 2:16f/LO 269f!).

<sup>13</sup> Malebranche itt voltaképpen elutasítja Descartes gondolatát a *Negyedik elmélkedés*ből, miszerint a szabad cselekvésnek van egy lehetséges – jóllehet tökéletlen – esete, amelynél a cselekvésre és a nem-cselekvésre vonatkozó ellentétes hajlamok kiegyensúlyozódnak, így ilyenkor, amit akarunk, azt teljes közömbösséggel tesszük (lásd *AT* 7:57 sk.).

rom, akár nem, tudomásul kell vennem, hogy az ember képes adni magának valamilyen új módosulást, vagy pedig azt kell elismernem, hogy Isten a bűn igazi oka” (*Ecl. I*, OCM 3:17f/LO 547). Következő feladatunk tehát Malebranche e nehézség feloldására tett kísérletének – jobban mondva, különböző és nem teljesen összeegyeztethető kísérleteinek – vizsgálata.<sup>14</sup>

## 4. MALEBRANCHE A SZABAD SZERETETRŐL

A *Recherche*-ben Malebranche meghatározása szerint a szabadság „az elmének az az ereje, amely ezt a benyomást [ti. az általában vett, meghatározatlan jóra irányuló benyomást] a nekünk tetsző tárgyak felé fordítja el oly módon, hogy természetes hajlamainknak legyen valamely különös tárgyük, amely mellett megmaradhatnak” (*RV I.1*, OCM 1:46/LO 5). E meghatározás értelmében a szabad szeretetnek természetes benyomásnak kell lennie, amit az elme egy különös tárgy felé fordított el. E gondolat ellenben – a már jelzett okokból kifolyólag – problematikus. Malebranche ráadásul később át is alakította nézetét a szabadságról, melynek van ereje a benyomás elfordítására, először azzá a nézetté, mely szerint ez elfordítás a mi részünkről pusztá semmittevés, majd pedig azzá, ami szerint a szabadság egy akarati aktust foglal magában, amely szabad szeretetünket olyképp determinálja, hogy ezáltal létrehoz ugyan valamit, ám ez „nem testi jellegű”.

### 4.1. A TERMÉSZETES SZERETET ELFORDÍTÁSA

Említettem már Malebranche állásfoglalását a *Recherche* első könyvének elejéről, miszerint akaratumk „egy bizonyos értelemben” aktív. Érvéleése szerint ez az aktivitás abban áll, hogy „lelkünk különböző módokon determinálja (*déterminer*) azokat a hajlamokat vagy benyomásokat, amelyeket Isten ad neki”. Jóllehet a lélek nem tudja feltartóztatni azt a mozgást, amelyet Isten vált ki benne, „egy bizonyos értelemben elfordíthatja (*détourner*) arra, amerre neki tetszik, s okává lehet hajlamai mindazon rendellenességeinek, mindazon nyomorúságoknak, amelyek a bűn bizonyos és szükségyszerű következményei” (*RV I.1*, OCM 1:46/LO 4f). Ebben a malebranche-i nézetben azután mélyreható különbség van a testi mozgás feletti isteni ellenőrzés és a mi hajlamaink feletti ellenőrzése között. Isten az egyedüli oka a test mindennemű mozgásának; az isteni teremtés ily módon nem pusztán arra terjed ki, hogy az egyenes vonalon haladó mozgás irányát határozza meg, hanem az erről az útról letérő mozgását is. Habár Isten a mi hajlamainknak is az egyedüli oka, amennyiben azok a jó, illetve az igazság felé irányulnak, lelkünk határozza meg azon Isten által teremtett hajlamoknak az irányát, amelyek letérnek erről az útról, valahányszor vagy hozzájárul oly tárgyak szeretetéhez, amelyekkel kapcsolatban nem érzékeli tisztán, hogy azok teljességgel jók, vagy helyesel oly állításokat, amelyek teljes igazságát nem fogta fel világosan.

Malebranche kezdeti magyarázata szabadságunkról arra a magyarázatra emlékeztet, amelyet Claude Clerselier Louis de la Forge-nak ad egy 1660-as keltezésű levélben,

<sup>14</sup> Tárgyalásom itt Malebranche szabadságfelfogásának *Malebranche's Theory of the Soul* című művében adott elemzéséből merít (SCHMALTZ, 1996, 220–228). A 18. jegyzetben viszont egy eltérésről is beszámolok.

melyet Clerselier a *Lettres de Descartes* című kiadványának harmadik, egyben utolsó kötetének végén helyez el. Ebben a levélben Clerselier úgy érvel, hogy jóllehet egyedül Isten hozhat létre új mozgást a testben, véges elmék „rendelkezhetnek a testekben létrejövő mozgásirányok megváltoztatásához szükséges erővel”, ily módon „determinálhatják a mozgást” (*déterminer le mouvement*), amit Isten hozott létre, mivel az ilyen determináció „semmi valóságost nem adnak hozzá a természethez”.<sup>15</sup> A *Recherche* szabadságfelfogásával való hasonlatosság (a szabadság „determinálja” az Isten által bennünk létrehozott hatást úgy, hogy azt különös tárgyak felé „fordítja el”) vélhetőleg több mint merő véletlen egybeesés, lévén Malebranche-nak birtokában volt a Clerselier levelét tartalmazó kötet.<sup>16</sup> Bárhogy is áll, az mindenesetre világos, hogy Malebranche arra irányuló kísérlete, hogy összeegyeztesse az Isten által teremtett hajlamunkat az e hajlam szerinti cselekvésre való szabadságunkkal, hasonló Clerselier kísérletéhez, amellyel megpróbálta összeegyeztetni az Isten által létrehozott mozgást az önkéntes mozgás kiváltására képesítő erőnkkel.

Malebranche kísérletének egyik nehézsége a *Recherche* első könyvében mindazonáltal az, hogy ellentmond az ugyanezen szakaszban található másik állításnak, miszerint Isten – és nem a mi akaratunk – irányítja természetes benyomásunkat különös tárgyak felé. A *Recherche* álláspontja szerint egy különös tárgy iránti szabad szeretetünk nem foglalhatja magában a természetes szeretetünk elfordítását, minthogy azon tárgy iránt már rendelkezünk természetes szeretettel – amit Isten hozott létre –, amikor, rögvést azután, hogy az illető tárgyat mint előnyös vagy kellemes dolgot érzékeljük, hajlamunkat felé irányítja.

Amint azt már jeleztem, Malebranche hangsúlyozta az *Éclaircissement* I. kötetében, hogy természetes szeretetünk Isten általi determinálása meg kell, hogy előzze a tárgy iránti szabad szeretetünket. Úgy tűnik azonban, nem háríthatjuk el azt a következtetést, hogy a *Recherche*-hez készített eme kommentár az illető szöveg egyik nézetének elvetését rejti magában, amit az az utalás sugall, miszerint elfordíthatjuk azokat a hajlamokat, amiket Isten irányít az általában vett jóra, s hogy mi – és nem Isten már ezt megelőzően – determináljuk hajlamainkat valamely különös tárgy felé.

## 4.2. A BELEEGYEZÉS MINT SEMMITTEVÉS

Várható tehát, hogy Malebranche szabad szeretetről adott magyarázata az *Éclaircissement* I. könyvében el fog térni a *Recherche*-ben adott magyarázattól, amely a hajlamaink elfordításában rejlő aktivitásra hivatkozik. A különbség drámai, ugyanis Malebranche nem egyszerűen nem is hivatkozik erre az aktivitásra, hanem éppen soggal a különös jó iránti szabad szeretetünkben rejlő inaktivitást hangsúlyozza. Kivált amellet érvel, hogy az ilyen szeretet hozzájárulást foglal magában egy különös jó irán-

<sup>15</sup> Forrás: „Observations de Monsieur Clerselier, touchant l'action de l'Ame sur le Corps”, in *Lettres de Mr Descartes, vol. III, Lettre de Mr Descartes où il répond à plusieurs difficultez sur la dioptrique, la géometrie, et sur plusieurs autres sujets* (Paris: Ch. Angot, 1667), 642f. Ez lehet az egyik forrása Leibniz ama (tévés) állításának *Théodicée* c. művében, miszerint Descartes úgy tartotta, hogy jóllehet a mozgásmegmaradás törvénye eleve kizárja, hogy elménk bármilyen új mozgást hozzon létre, az mégis a „hatalmunkban áll, hogy megváltoztassuk a testünkben levő mozgások irányát” (GERHARDT, 1960–1961, 6:135). Arról, hogy Descartes-ra vonatkoztatva ez az állítás nem állja meg a helyét, lásd GARBER, 1983, 105–133.

<sup>16</sup> Lelong jegyzéke Malebranche könyvtáráról 142–144. szám alatt tartalmazza Descartes levelezésének Clerselier szerkesztette háromkötetes kiadását.

ti szeretethez, mely nem több annál, hogy belenyugszunk az illető jó feletti örvendezésbe, éspedig oly módon, hogy „a megnyugvásban e különös jó szemlélésében a mi részünkről semmilyen valóságos vagy pozitív nincsen” (*Écl. I, OCM 3:20/LO 548*).

Az az állítás, miszerint a hozzájárulás pusztán belenyugvás, amelyben semmi valóságos vagy pozitív nincs a részünkről, problematikus. Különösen az tűnik nyilvánvalónak, hogy maga a belenyugvás valóságos változást foglal magában, amit mi idézünk elő. Úgy tűnik, maga Malebranche is látta az ebben rejlő nehézséget, mivel az egyik szakaszban, amelyet az *Éclaircissement I.* könyvének 1712-es kiadásához illesztett, azt állította, hogy „a beleegyezés kétségkívül egy aktus által valósul meg, ámde egy immanens aktus által, amely szubsztanciánkban semmilyen fizikai jellegű hatást [*rien de physic*] nem vált ki; oly aktus által, mely ez esetben még arra sem szorul rá, hogy legyen bennünk valamilyen igaz ok, mely fizikai hatásokat [*effet physic*] – ideákat vagy új érzeteket – hoz létre; [...] ugyanis a lélek megnyugvásának – miképpen a testének – nincs ereje vagy fizikai hatékonysága [*force ou efficace physique*]”. (*Écl. I, OCM 3:25/LO 551*).

Valaki azt mondhatná erre, hogy még ha meg is engedjük, hogy nem szükségeltetik erő a megnyugvás *fenntartásához* a testben és a lélekben, valamilyen erő akkor is szükségeltetik ezen állapot *beindításához* bármely szubsztanciában. Malebranche persze utal az *Éclaircissement I.* könyvének írásakor arra, hogy jelentős különbség van a megnyugvás kétfajta állapota között; míg a test megnyugvása a mozgás lerombolását kívánja meg, a lélek megnyugvása nem igényli a hajlam lerombolását, mivel Isten ugyanazon hajlammennyiséggel teremt bennünket, akár hozzájárulunk egy különös jó iránti szeretethez, akár nem (*Écl. I, OCM 3:22/LO 549*). Így aztán Malebranche védelmében azt válaszolhatnánk, hogy habár annak a mozgásnak a lerombolásához, amelyhez a testi megnyugvással együtt magától értetődően erőre van szükség, ebből még nem következik az, hogy az elme megnyugvásához is erő szükséges. Ezzel együtt Malebranchének az a felismerése, hogy a beleegyezés immanens aktus, láthatóan azt vonja maga után, hogy valami bennünk végbemenő változást foglal magában. A kitaratása amellett pedig, hogy a beleegyezést mi hajtjuk végre, láthatóan azt vonja maga után, hogy létezik bennünk valamiféle erő, amely kiváltja e változást.

Az *Éclaircissement* első kiadásának bizonyos passzusai azt a nézetet támasztják alá, hogy ilyen erőre nincs szükség, mivel a beleegyezés pusztán annak a különös tárgyak iránti természetes szeretetnek a folytatása, amit Isten hoz létre bennünk. Ezzel Malebranche azt sugallja, hogy a beleegyezés esetén szabad szeretetünk egyszerűen e természetes szeretetnek és inaktivitásunknak a kombinációjában áll. Mégis, Malebranche ragaszkodott ahhoz, hogy használjuk szabadságunkat, amikor „felfüggesztjük” a hozzájárulást valamely különös jó iránti természetes szeretethez. A felfüggesztés ezen aktusa, minthogy a beleegyezéssel ellentétes, úgy tűnik, változást eszközöl a különös tárgyak iránti természetes szeretetünkben. Nehéz azonban belátni, hogyan hasonlíthat egy ilyen aktus a beleegyezéshez akkor, ha nem több merő inaktivásnál.

Malebranche tulajdonképpen elismeri az *Éclaircissement I.* könyvében, hogy amikor felfüggesztjük beleegyezésünket a különös jók iránti szeretetbe, „új módosulást adunk önmagunknak abban az értelemben, hogy aktuálisan és szabadon más dolgokra kívánunk gondolni, nem azokra a hamis jókra, amelyek kísértenek bennünket”. Megpróbálta az e nézet s az okkazonalizmus közötti feszültséget csillapítani azzal a megjegyzéssel, hogy itt nem hozunk létre valóságos változást, hiszen a beleegyezés

felfüggesztésével „csupán azon általában vett jó felé tartó mozgással kívánunk boldogok lenni, amelyet Isten szüntelen benyomásként közöl velünk” (*Écl. I, OCM 3:25/LO 551*). Most viszont láthatóan még nehezebb lesz felfognunk a beleegyezés és annak felfüggesztése közötti ellentétet, ugyanis Malebranche mindkettőt egyszerűen a természetes szeretet folytatásaként kívánja feltüntetni.

Mégis van mód előbbre lépnünk, ha figyelmünket ugyanezen szöveg egy másik állítására irányítjuk, miszerint a beleegyezés aktusait nem a természetes szeretet pusztán folytatásaként kell jellemeznünk, hanem inkább a „kereséssel és a vizsgálódással való szabad felhagyásként” (*Écl. I, OCM 3:25/ LO 551*). Ennek ellentéte az a felfüggesztés volna, amely magában foglalja e keresést és vizsgálódást. Ezen ellentét megragadása céljából ugyanakkor meg kell különböztetnünk a – vagy folytatott, vagy megszakított – keresést a természetes szeretettől, amit Isten benyomásként közöl velünk. Malebranche is nyújt ebben némi segítséget, amikor kései írásaiban hangsúlyozza, hogy e természetes szeretet eltér attól a szabad szeretettől, amelyet részünkről a beleegyezés és a felfüggesztés különböző aktusai „determinálnak”.

### 4.3. A SZABAD SZERETET DETERMINÁCIÓJA

A természetes és a szabad szeretetről a legalaposabb magyarázattal a *Traité de Morale*-ban (Értekezés az etikáról, 1684) szolgál Malebranche, amelynek az első kiadása tíz esztendővel a *Recherche* első kötetének első kiadása és hat esztendővel az *Éclaircissement I.* könyvének első kiadása után jelent meg. A *Traité*-ben amellet érvelt, hogy annak a szeretetnek, amely „Isten előtt igazzá tesz bennünket, a változhatatlan rend megszokássá vált, szabad és domináns szeretetének kell lennie” (*TM I.3, OCM 11:50*). Malebranche ragaszkodott ahhoz, hogy jóllehet vannak olyan, a „természetes, szükségszerű és tisztán önkéntes szeretetből fakadó cselekedeteink és szokásaink”, amelyek ellentétesek a renddel, erkölcsi értékünk kizárólag azon szokásaink természetétől függenek, amelyek szabad cselekedeteinkből erednek. Korábbi állításától eltérően, miszerint a szabad szeretet magában foglalja a természetes szeretet elfordítását, illetve egyszerűen az ilyen szeretettel párosuló inaktivitást is, Malebranche nézete itt az, hogy szabad szeretetünk szokásai és cselekedetei különböznek természetes szeretetünk megfelelő vonásaitól.

Malebranche különbséget tett továbbá a szabad szeretet esetében az igazság keresésében jelen lévő *force* [erő] és az ezen keresést vezérlő *liberté* [szabadság] között (*TM I.6, OCM 11:70*). Az erről szóló okfejtése értelmében a *liberté* magában foglalja a beleegyezés és a felfüggesztés szabad aktusait, amelyek rajtunk múlnak, miközben a *force* azon készségeket foglalja magában, amelyeket ezen aktusok alkalmával Isten vált ki bennünk.<sup>17</sup> Az előző fejezetben Malebranche úgy határozta meg az „alkalmi okot”, mint ami „csalhatatlanul meghatározza az általános törvény hatékonyságát”,

<sup>17</sup> Az *Éclaircissement I.* könyvében Malebranche azt a lehetőségét sugallja, hogy a gondolkodásra és a cselekvésre való képességünk mindössze abban a módban áll, ahogy Isten bizonyos gondolatokat ad a lélek számára. Ez esetben semmi sem lenne a lélekben önmagában, ami megfelelne a készség szinten meglévő szokásoknak. Mind-amellett azt is állította, hogy némely „teológiából származó bizonyíték” okán arra hajlik, hogy „a lélek cselekvése után maradnak annak szubsztanciájában bizonyos változások, amelyek valóban készséggé teszik ugyanazon cselekvésre” (*OCM 3:67f/LO 577f*). E bizonyítékok természetére vonatkozóan utalást ad a *Traité de Morale*-ban közölt feltevésében, miszerint nem egy-egy rajtunk átfutó gondolat alapján igazulunk meg, hanem azon bennünk meglévő szilárd készségek alapján, amelyek ezen gondolatok alapját szolgáltatnak (*TM I.3, OCM 11:48*).

amelyek által Isten hatásokat vált ki a természetben (TM I.5, OCM 11:59).<sup>18</sup> E meghatározás fényében a beleegyezés és a felfüggesztés részünkről megnyilvánuló szabad aktusait alkalmi okoknak vehetjük, amelyek meghatározzák az általános törvény hatékonyságát oly módon, hogy létrejöjjön a szabad diszpozíciós erő, amelynek révén vagy folytatjuk a végső jó keresését, vagy elállunk tőle.<sup>19</sup>

Van egy meglehetősen világos értelme annak, miképpen lehetséges, hogy a beleegyezés és a felfüggesztés szabad aktusai önmagukban *rien de physic* váltanak ki bennünk. Ugyanis amiként a testi ütközések pusztán alkalmak, amelyek determinálják Istennek azon általános törvényeit, amelyek a testben végbemenő változások előidé- zése céljából a mozgást irányítják, úgy a *liberté* aktusai is pusztán alkalmak, amelyek determinálják Isten azon általános törvényeinek hatékonyságát, amelyek a mi szabad szeretetünket irányítják, hogy bizonyos változásokat váltsanak ki e szeretet erejében (*force*). Ám itt is fennáll az a nehézség, hogy amiképpen a testek ütközése, úgy maguk az aktusok is valóságosnak tűnnek, akkor pedig okai leszünk valamilyen fizikai dolog- nak (*quelque chose de physic*), ami kiváltja ezen aktusokat.<sup>20</sup>

Be kell látni, hogy Malebranche nem fordított mindig kellő gondot arra, hogy elkülö- nítse egymástól egyfelől azt az állítást, miszerint szabad cselekedeteink semmilyen valóságos dolgot nem hoznak létre, másfelől azt, hogy magukban a cselekedetekben semmilyen valóságos nincs. Még utolsó művében, a *Réflexions sur la prémotion physique*-ben (Megfontolások a fizikai mozgáskezdeményekről, 1715) is megtaláljuk azt az érvet, hogy a szabad cselekedetekben nincs *rien de physic*, mégpedig egysze- rűen azért nincs, mert „saját hatékonyságuk révén semmilyen fizikai hatást nem vál- tanak ki” (RPP X, OCM 42). Ennek ellenére úgy gondolom, hogy megalkothatunk egy érvet, melyből következik, hogy maguk a cselekedetek semmilyen valóságos vagy fizi- kai változást nem foglalnak magukban, éspedig olyan érvet, mely az *Éclaircissement* I. könyvének kijelentésére épít, amely szerint a beleegyezés pusztán a kereséssel vagy a vizsgálódással való felhagyás, illetve e keresés folytatásának felfüggesztése. Mind a beleegyezés, mind a felfüggesztés bizonyos hatások kiváltására determinálják Isten; a beleegyezés esetén egy, az erőben (*force*) bekövetkező változás megerősíti a külö- nös tárgy iránti természetes szeretetet, a felfüggesztés esetén pedig egy, az erőben (*force*) bekövetkező változás maga szolgál alkalmi okként az ilyen természetes sze- retet kioltására.<sup>21</sup> Ámde önmagukban sem a beleegyezés, sem a felfüggesztés nem foglal magában valóságos változást: a beleegyezés azért nem, mert pusztán a kere- sés megszüntetésében áll, ami pedig így módon nem jár új létező létrehozásával; a fel-

<sup>18</sup> A szakirodalomban vita folyik arról, hogy vajon az alkalmi okok maguknak az általános törvényeknek a haté- konyságát determinálják, vagy egyszerűen Isten, hogy akaratos cselekvések által olyan különös hatásokat váltsanak ki, amelyek összhangban állnak az általános törvényekkel. Egy érv amellet, hogy Malebranche csupán az utóbbi fajta determinációra gondolt: NADLER 1993, 31–47. „Cartesian causation: body-body interaction, motion and eternal truths” (SCHMALTZ, 2003, 737–762, különösen 747f) című tanulmányomban azt a nézetet veszem védel- membe, mely szerint Malebranche ténylegesen az előbbi típusú determináció szerint gondolkodott.

<sup>19</sup> Egy korábbi tanulmányban Malebranche-nak a szabad szeretet determinációjáról szóló okfejtését annak bemutatására használtam, hogy a beleegyezés magában foglalja e szeretet elfordítását (lásd SCHMALTZ 1996, 224–228). Ma úgy gondolom, hogy ez a magyarázat annak téves megközelítéséből ered, hogy mit értett Malebranche „determináción”.

<sup>20</sup> Ennek a nehézségnek kifejtését lásd KREMER 2000, 210–214.

<sup>21</sup> Andrew Pyle nemrég a mellett érvelt, hogy Malebranche elkötelezte magát azon állítás mellett, miszerint a sza- bad cselekedetek a szokásokban bekövetkező változások alkalmi okai, majd arra a következtetésre jutott, hogy a cselekedetek „fizikailag ugyanolyan valóságosak, mint amilyen valóságosak a lélek bármely más módosulá- sai” (PYLE, 2003, 232). Az viszont nem világos, hogy ha pusztán megszüntetünk vagy fenntartunk valamit, ami nem igényli új létező létrehozását, miért nem szolgálhat alkalmi okként. Vö. a Kremer Malebranche-sal szem- beni ellenvetésére adott válasszal a 21. sz. jegyzetben (amelyet Pyle jóváhagyólag idéz uo. 277. n. 46)!

függesztés pedig azért nem, mert az egyszerűen egy keresés folytatásában áll, mely így semmilyen – valóságos vagy másfajta – változással nem jár.<sup>22</sup> Úgy vélem, az érv ezen oldalának figyelembevételével érthetjük meg a legjobban Malebranche *Réponse*-ban tett kijelentését, miszerint „akaratumk determinálása” semmilyen „valóságos erőt” nem foglal magában, tekintve, hogy a beleegyezés „a mi részünkről csak egy egyszerű megnyugvás”, miközben a beleegyezés felfüggesztésével pusztán csak folytatjuk „annak a természetes benyomásnak a követését, amelyet Isten közöl velünk minden jó iránt” (*RD XII.13, OCM 7:567*).<sup>23</sup>

Amellett érveltem tehát, hogy Malebranche egész életművében nem jutott el odáig, hogy világosan lássa a természetes és a szabad szeretet viszonyát. Habár kezdetben úgy beszélt a szabad szeretetről, mint ami az általában vett jó iránti természetes szeretetnek a különös jók felé történő elfordításában áll, írásaiban mindinkább világossá válik egyfelől az, hogy a természetes szeretetet Isten irányítja a különös jók felé, másfelől az, hogy a mi szabad cselekedeteink egy másfajta szabad szeretet determinációját foglalják magukban. A „determinációra” történő utalás jelzi azt, hogy e cselekedetek közvetlenül semmilyen valóságos létezőt nem hoznak létre, hanem pusztán alkalmat adnak az isteni cselekvés hatékonyságának determinálására. Malebranche legvégző álláspontjának mégis az tűnik, hogy a cselekedetek önmagukban *rien de physic*-et sem mutatnak, ugyanis nemhogy a természetes vagy a szabad szeretet általunk történő elfordítását nem foglalják magukban, hanem egyszerűen a jó keresésével való felhagyásban, vagy e keresés folytatásában állnak.

Fordította Csabai Tamás

<sup>22</sup> Kremer mellett érvel, hogy Malebranche azon törekvése, hogy összebékítse szabadságunkat az okkazonalizmussal, a következő elvnek enged teret: „minden olyan változás egy dologban, amely nem valóságos változás abban a dologban, valóságos változás valami másban” (KREMER 2000, 213). Az általam Malebranché-nak tulajdonított nézet értelmében ez az elv nem léphet életbe a felfüggesztés esetében, mivel-hogy abban az esetben nincs valóságos változás. A beleegyezés esetében pedig az elv nem bizonyul igaznak, mert lehetséges egy pusztán megszüntetést, vagy egy korábbi kereséssel való felhagyást magában foglaló változás, amely nem foglal magában valóságos változást, azaz valóságos létező létrehozását, egyetlen dologban sem.

<sup>23</sup> Magyarozatom szempontjából problematikusnak tűnhet, hogy Malebranche e szakaszban valamely természetes benyomás folytatásaként szól a beleegyezésről. Márpedig e magyarázat értelmében azt várnánk, hogy a felfüggesztésben inkább egy szabad, semmint egy természetes benyomás foglaltatik benne. Lévéen viszont, hogy a *Traité de Morale*, amely bevezeti a természetes és a szabad cselekedetek és szokások közötti különbségtételt, a *Réponse*-zal nagyjából egy időben keletkezik, úgy tűnik, hogy a természetes benyomás folytatását, amire Malebranché a későbbi szövegben hivatkozik, úgy kell értenünk, mint egy olyan szabad szokás megtartását, amely megféle a természetes benyomásnak.

IRODALOM

- BARDOUT, Jean-Christophe 2000. *La vertu de la philosophie. Essai sur la morale de Malebranche*. Hidesheim: G. Olms
- DESCARTES, René 1994. *A lélek szenvedélyei*. Ford.: Dékány András. Szeged: Ictus.
- DESCARTES, René 1994b. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Budapest: Atlantisz.
- DESCARTES, René 1996. *A filozófia alapelvei*. Budapest: Osiris.
- DESCARTES, René 2000. *Test és lélek, morál, politika, vallás*. Budapest: Osiris.
- DREYFUS, Ginette 1958. *La volonté selon Malebranche*. Paris: Vrin.
- GARBER, Daniel 1983. Mind, Body and the Laws of Nature in Descartes and Leibniz. *Midwest Studies in Philosophy* 8.
- GERHARD, C. I. (Hrsg.) 1960–1961. *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Hildesheim: G. Olms.
- HOFFMAN, Paul 1991. Three Dualist Theories of the Passions. *Philosophical Topics* 19.
- KAHN, Charles H. 1988. *Discovering the Will: From Aristotle to Augustine*. In *The Questions of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy*. Eds.: J. M. Dillon – A. A. Long. Berkeley University of California Press.
- KREMER, Elmar, J. 2000. Malebranche on Human Freedom. In *The Cambridge Companion to Malebranche*. Ed.: S. Nadler. Cambridge: Cambridge University Press.
- MONTCHEUIL, Yves de 1947. *Malebranche et le quiétisme*. Paris: Aubier.
- NADLER, Steven 1993. Occasionalism and the General Will in Malebranche. *Journal of the History of Philosophy* 31.
- PYLE, Andrew 2003. *Malebranche*. London: Routledge.
- ROBINET, André, 1965. *Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche*. Paris: Vrin.
- SCHICKEL, Joel 2005. *Freedom of the Will, Passion and Virtue in Descartes's Theory of Judgment*. (Ph. D. diss.) Duke University.
- SCHMALTZ, Tad M. 1996. *Malebranche's Theory of the Soul*. Oxford: Oxford University Press.
- SCHMALTZ, Tad M. 2000. Malebranche on Ideas and the Vision in God. In *The Cambridge Companion to Malebranche*. Ed.: Steven Nadler. Cambridge University Press.
- SCHMALTZ, Tad M. 2003. Cartesian Causation: Body-Body Interaction, Motion and Eternal Truths. *Studies in History and Philosophy of Science*, 34.