

Tad M. Schmaltz

A karteziánus szabadság történeti perspektívában

Bevezetés

Descartes-ot ma természetesen főként „a modern filozófia atyjának” tekintik, és néha ezért gyalázzák. Ez nem anakronisztikusan ráragasztott cím, hiszen már rögtön a halála után számosan tekintették a modernek egyik vezérének – és néha gyalázták is ezért – a modernek és a régiek tizenhetedik századi összetűzései során. Tanulmányomban arra törekszem, hogy megvizsgáljam Descartes kapcsolatát a modernitás két másik forrásához: az első az észak-európai protestáns mozgalom, különösen a holland kálvinista lázadás az intézményes vallási rend ellen, a második pedig a francia janzenizmus, ez az augusztiniánus reformmozgalom a katolikus egyházon belül, amely hozzájárult a jezsuiták kiűzéséhez Franciaországból a tizennyolcadik században, és az *ancien régime* bukásához egy olyan paradigmaticusan modern esemény révén, mint a francia forradalom.¹ A holland kálvinizmus és a francia janzenizmus nyilván nagyon különböző teológiai-politikai mozgalmak, mégis összeköti őket az emberi szabadság kérdése. Hiszen az ortodox kálvinizmust részben a liberális „remonstráns” kálvinisták azon nézetével való szembenállás határozta meg, hogy képesek vagyunk szabad akaratunkkal az isteni kegyelem elutasítására, miközben a janzenistákat részben a jezsuiták azon nézete elleni oppozíciójuk határozta meg, hogy determinálatlan szabad akaratunk valóban hozzájárulhat megváltásunkhoz. Csakugyan, a viták során a jezsuiták gyakran vádolták a janzenistákat azzal, hogy az ortodox katolicizmus nézőpontjából eretneknek tekintett, kálvinista nézetet fogadnak el a szabadságról.

Bár magát Descartes-ot életében nem hozták nyíltan összefüggésbe sem a holland kálvinizmussal, sem a francia janzenizmussal, a tizenhetedik század második felében az e két mozgalomhoz való viszonya részben mégis formálta gondolatainak recepcióját. Az emberi szabadságról alkotott karteziánus felfogás mindkét mozgalommal való kapcsolat szempontjából lényeges volt. Helyesebben: a szabadságról alkotott karteziánus *felfogások*. Ahogyan majd látjuk, a holland kálvinizmus és a francia janzenizmus ellentétes interpretációját nyújtják Descartes emberi szabadságról alkotott nézeteinek. Ez az ellentét megmutatja, hogy miként formálták a teológiai-politikai erők Descartes és a karteziánizmus

¹ A kálvinizmusról és a modernitásról lásd Gorski, P.: *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*. University of Chicago Press, Chicago, 2003. A janzenizmus politikai szerepéről Franciaországban a 18. század közepén és végén lásd van Kley, D.: *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France, 1757-1765*. Yale University Press, New Haven, 1975.

különböző konstrukcióit és ellenkonstrukcióit a kora újkori Európában. Az értelmezési különbségek nem kötődnek teljesen ezekhez a külső tényezőkhöz, és Descartes saját megjegyzései is homályosak e tekintetben, de a karteizianizmus különböző recepcióinak történeti kontextusa segíthet abban, hogy tisztázzuk, mit is tartott Descartes az emberi szabadságra nézve elengedhetetlennek.

Descartes felnőtt életének nagyobb részét az Egyesült Tartományokban, a mostani Hollandiában töltötte. Egyetemi körökben itt, a kálvinista Egyesült Tartományokban, és nem a katolikus Franciaországban vették először komolyan a karteizianizmust, de itt is ítélték el először Descartes nézeteit, még életében, 1642-ben, Utrechtben, és 1647-ben, Leidenben. A viták halála után is folytatódtak. Az első válasz Descartes-ra, amit itt megvizsgálok, nézeteinek 1676-os elítélése Leidenben, a karteizianizmus akkori Egyesült Tartományok-beli bástyáján.² Ennek az elítélésnek a során bírálói valójában azzal vádolták Descartes-ot és holland követőit, hogy feladták azt a kálvinista tantételt, mely szerint megváltásunk egyedül az isteni kegyelemtől függ.

A Descartes-ra adott, általunk vizsgált második válasz a karteizianizmus 1691-es párizsi elítélése.³ Itt bírálói azt a burkolt vádat fogalmazták meg, hogy Descartes és francia követői eretnek janzenista, végső soron kálvinista véleményt tettek magukévá a szabadságról, amely ütközik azzal a katolikus nézettel, hogy csak azokért a tettekért vagyunk erkölcsileg felelősek, amelyek mellett szabadon döntünk. Míg Leidenben Descartes-ot és a karteizianusokat amiatt ítélték el, mert nem eléggé kálvinisták, Párizsban azért ítélték el őket, mert túl kálvinisták. Nyilván nehéz lett volna a bírálók mindkét táborának eleget tenni, mégis van valami közös ezekben az ellentétes elítélésekben: mindkettő úgy mutatja be a karteizianizmust, mint a fennálló (katolikus vagy kálvinista) rend veszélyes felforgatóját: egyszóval, mint radikálisan modern újítást.

Karteziánus szabadság 1676-ban, Leidenben

1676. január 7-én a leideni egyetem kurátorai az Egyesült Tartományok több kálvinista zsinatának és az Orániai ház irányította központi kormányzatnak a nyomására határozatot hoztak nyilvánosságra (a továbbiakban: *Leideni elítélő határozat*), amely elbocsátás terhe mellett megtiltja a következő kijelentések megvitatását a nyilvános- és magántanításban, írásban és szóban:

1. Az Ótestamentum atyái nem kaptak igaz és tökéletes jutalmat az ítélet napja előtt, és megváltásuk valójában nem volt felfedve előttük.

² Lásd: Verbeek, Theo: *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*. Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, 1992.

³ Ezt az elítélést bővebben tárgyalom következő írásaimban: A Tale of Two Condemnations: Two Cartesian Condemnations in 17th-Century France. In Del Prete, A. (ed.): *Descartes ei suoi Avversari: Incontri cartesiani II*. Le Monnier Università, Florence, 2004, 203-221; French Cartesianism in Context: The Paris Formulary and Regis's Usage. In Schmaltz, T. (ed.): *Receptions of Descartes: Cartesianism and Anti-Cartesianism in Early Modern Europe*. Routledge, London, 2005, 80-95.

2. Nem rendelkezettek nyugodt lelkiismerettel.
 3. A Lélek nem hozott létre bennük semmit, ami méltó volna az Istenhez mint Atyához, és hozzájuk mint fiaihoz.
 4. Egész életükben az ördög uralmának és a halálfélelemnek voltak alávetve.
 5. Az Ótestamentumban egyedül a Tízparancsolat volt a kegyelem szövetsége, és a törvény valójában nem íratott be a hívők szívébe az Ótestamentum szentjei között.
 6. A hit dolgaiban az igazság normája és mértéke a világos és elkülönített percepció.
 7. Az Írás a köznép téves előítéleteit követve beszél.
 8. Isten mindenütt-jelenvalósága Isten leghatékonyabb akarata, ami által fenntart és kormányoz mindeneket, és azzal a tevékenységgel magyarázandó, amellyel minden mást önmagán kívül megalkot.
 9. Az angyalok jelen lehetnek és cselekedhetnek különböző helyeken, ugyanabban az időben.
 10. Semmilyen filozófiának nincs köze a valláshoz, és az ember számára a legfőbb jó az osztályrészével megelégedő lélek.
 11. A világ magvakból [*ex seminibus*] jött létre.
 12. Kiterjedése végtelen, így tehát lehetetlen, hogy univerzumok sokasága létezzon.
 13. Az ember lelke semmi más, mint gondolat, és azt elvéve tőle, az ember még élhet és mozoghat.
 14. Semmi másból nem áll az emberi természet, mint gondolatból.
 15. Az ember akarata teljesen szabad és meghatározatlan, és tárgyára nézve Isten akaratával egyenlő mértékben végtelen.
 16. Isten becsaphat, ha neki úgy tetszik.
 17. Képesek vagyunk annak elkerülésére, hogy valaha is tévedjünk, mivel tévedés egyedül az akaratban lehet.
 18. Mindenben kételkedni kell, még Isten létében is, mégpedig annyira kételkedni, hogy Isten létét hamisnak tartsuk.
 19. Az embernek megfelelő ideája van Istenről.
 20. A filozófia a Szentírás magyarázója.⁴
- A 6-os, 15-18-as és a 20-as pontok hasonlóak ahhoz, amit a 1691-es *Párizsi formulában* találunk – erre később visszatérek –, vizsgálódásaim középpontjában azonban a 15-ös és 17-es pontok állnak majd.
- Először is pár szót az események háttéréről. A karteizianizmust már az utrechti és a leideni elítélő határozatoktól kezdve támadták az Egyesült Tarto-

⁴ Idézi McGahagan, T.: *Cartesianism in the Netherlands, 1639-1676: The new science and the Calvinist Counter-Reformation*. Pennsylvania University, Ph.D. diss., 1979, 344. sk. Az eredeti lista a következő pontokat is tartalmazta: „[Az ótestamentumi atyák] a szolgaság szelleme volt, mindig félelemben és reszketésben lakoztak, mert nem volt még megváltás a bűneikre” (az első pont után); „Hitük bizonyosság nélküli volt” (az előző pont után); és „A hold hasonló égitest, mint a miénk, és talán emberek élnek rajta” (a 10-es pont után). Ezeket a pontokat Fagelnak, az államtanács orániai párti titkárnak (*főpenzionáriusának*) a javaslatára kihagyták.

mányokban (az ezek körüli eseményekben Descartes személyesen is részt vett). Descartes halála után bírálóinak azon kísérletei, hogy megtiltsák a karteziánizmus tanítását a holland egyetemeken, még így is nagyrészt sikertelenek maradtak, részben a karteziánusoknak a tartományi kormányzat fejével, Jan de Wittel (1625–1672) ápolott jó, illetve az anti-karteziánusok rossz kapcsolatai miatt. A holland háború kezdetén, a francia inváziót követő káoszban köszönhetően azonban de Wittet 1672-ben eltávolították, és III. Vilmos, Oránia hercege (1650–1702) vette át a helyét, aki politikai célszerűségből fogékonyabb volt a karteziánizmus bírálóinak szavaira. Az 1676-os *Leideni elítélő határozat* – amit az orániai herceg személyesen is jóváhagyott – az anti-karteziánusok számára évtizedek óta az első jelentős győzelem volt.⁵

Ez az összefüggés fölfedi, hogy a *Leideni elítélő határozat* tárgya elsősorban a karteziánizmus volt, az első öt pont azonban a leideni bibliatudós, Johannes Cocceius (1603–1669) követőinek teológiai nézeteivel foglalkozik. Bár Cocceius hét évvel az *Elítélő határozat* előtt meghalt, teológiai nézetei jelentős számú követőre találtak. Cocceius az Írás olyan értelmezését ajánlotta, mely kiemeli a különbséget a régi és az új szövetség, vagyis az Isten és kiválasztottjai közötti, az Ó- és Újtestamentumban kifejtett szövetségek között.⁶ Nézete, hogy a *sabbat* betartása a régi szövetség része volt, és mint ilyen, Krisztus eljövételével eltöröltetett, konfliktusba keverte az ortodox teológiával, Gisbertus Voëtiusszal (1598–1676), ugyanazzal a személlyel, aki korábban Descartes 1642-es utrechti elítélését szorgalmazta. Voëtius fő ellenvetése Cocceiusszal szemben az volt, hogy mivel Isten ugyanúgy kormányozza a kiválasztottakat, a korábbi szövetség követelményeinek érvényesnek kell lenniük. Bár a *Leideni elítélő határozat* nem említette a *sabbat* ügyét, a ragaszkodás a kiválasztottak egységéhez megjelenik azoknak a téziseknek az elítélésében, amelyek értelmében az Ótestamentum kiválasztottjai másodrangúak.

A cocceianizmus ezért vitatott volt ugyan, de még voëtiánus ellenfelei is elismerték, hogy van némi bibliai alapja (elsősorban a páli levelekben). Ezért lényeges volt bírálói számára, hogy a cocceianizmust összekössék a sokkal vitatottabb karteziánizmussal. Ez magyarázza a 6–20-as pontokat, amelyek többé-kevésbé Descartes és a karteziánusok nézeteihez kötődnek. A 6-os, 7-es és a 20-as pontot különösen a holland spinozista, Lodwijk Meyer (1630–1681) *A filozófia mint az Írás magyarázója* című művének 1666-os megjelentetése váltotta ki. Amint a cím utal rá, Meyer szerint az Írás magyarázatát a filozófiának kell irányítania. A karteziánizmus bírálói Meyer radikális nézeteiben logikus eredményét látták a természetes értelem Descartes-i hangsúlyozásának. A holland karteziánus egyetemi emberek ingadoztak, és valójában elég messzire mentek a Meyertől és Spinozától való elhatárolódásban. Összhangban azzal, amit meglehetősen joggal tartottak Descartes saját hivatalos nézetének, az ilyen karteziánusok

⁵ Ennek az összefüggésnek jó feldolgozását lásd McGahagan: i. m. VI. fejezet.

⁶ Lásd Schrenk, Gottlob: *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus*. Bertelsmann, Gütersloh, 1923; Faulenbach, Heiner: *Weg und Ziel der Erkenntnis Christi: Eine Untersuchung zur Theologie des Coccejus*. Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1973.

kiemelték, hogy a teológia és a filozófia két teljesen autonóm diszciplína.⁷ Azzal, hogy erre az álláspontra helyezkedtek, a leideni karteziánusok szövetkeztek Cocceiusszal, aki ragaszkodott ahhoz, hogy a filozófia nem játszik szerepet az Írás magyarázatában. Ezt a szövetséget megerősítette, hogy Cocceius az 1660-as évek elején, leideni rektorként összefogott a karteziánusokkal, akiket akkor azok a Voëtius-követők támadtak, akik teológiai alapon elleneztek a kopernikanizmus karteziánus elfogadását.

Ez a háttér arra szolgál, hogy megmagyarázza a cocceio-karteziánizmusnak nevezhető jelenség felbukkasát a *Leideni elítélő határozatban*. Ez az álláspont nem volt igazán szilárd, amennyiben Cocceius azon nézetét, hogy a teológiát el kell különíteni a filozófiától, Meyer azon álláspontjához kapcsolja, hogy az előbbit alá kell rendelni az utóbbinak. De, bár a spinozizmus vádját könnyedén elháríthatták volna, nehezebb lenne a 18-as pont azon vádját elvetni, hogy a karteziánizmus módszeres kételkedést követel. Cocceius ugyanis megvédte Descartes módszeres kételyét, ami arra irányul, hogy kétségbevonhatatlan igazságokat állítson fel a filozófiában. Descartes viszont maga jelentette ki az *Elmélkedésekben*, hogy képességünk a kételkedésre azon alapul, hogy szabad akarattal rendelkezünk.⁸ A 15-ös és 17-es pontok tárgya a szabad akarat karteziánus nézete, és ez az a nézet, amely bármelyik másik, az elítélésben említett problémánál és természetesen a kopernikanizmus említetlen kérdésénél inkább kérdésessé teszi, hogy a karteziánus filozófia és a holland kálvinista teológia összeférhet egymással.

Ahhoz, hogy ezt lássuk, szükséges röviden megvizsgálunk a holland kálvinizmus belső teológiai ellentéteit a leideni teológusnak, Jacobus Arminiusnak

⁷ Például Descartes *Megjegyzések egy nyomtatvánnyal kapcsolatban* című művében kitarat emellett, hogy a megtestesülést és a Szentháromságot érintő, csak hit által megválaszolható kérdéseket meg kell különböztetni a természetes ész által megvizsgálható kérdésektől. Lásd in Descartes, René: *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. Osiris, Budapest, 2000, 48; Adam, C. and Tannery, P. (eds.): *Œuvres de Descartes*. J. Vrin, Paris, 1996, VIII-2, 353. (A továbbiakban AT) Lásd még azt a kijelentését az *Elmélkedések az első filozófiáról* című művéhez csatolt *Válaszaiban a második sorozat ellenvetéseire*, hogy csak azért lehetünk bizonyosak a természetes fény által felfedett igazságokban, mivel ezek az igazságok maguk világosak és elkülönítettek, és biztosak lehetünk a kegyelem fénye által feltárt azon igazságokban, amelyek lényegükben fogva homályosak számunkra, mivel bízunk abban, hogy az ilyen igazságok egy nem megtévesztő Istentől származnak. (AT VII, 147. sk.)

⁸ Lásd például Descartes azon utalását az *Első elmélkedésben*, hogy a kételkedés legmagasabb foka (*suprema dubitatio*) azon a képességen alapul, hogy „szándékosan teljesen ellenkező irányba fordulunk” attól, amerre a korábbi vélemények vezettek. (Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Atlantisz, Budapest, 1994, 30; AT VII, 22). Lásd még *A filozófia alapelveiben* azt a kijelentését, mely szerint „tapasztalunk magunkban olyan szabadságot, hogy valahányszor csak nekünk tetszik, képesek vagyunk tartózkodni attól, hogy elhiggyük a dolgokat, amelyeket nem jól ismerünk”. (Descartes, René: *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. Osiris Kiadó, Budapest, 1996, 6. §, 27; AT VIII-I, 6.)

(1560–1609) a kegyelemre és a szabad akaratra vonatkozó nézeteivel kapcsolatban, amelyeket a tizenhetedik század elején fogalmazott meg.⁹ Arminius kálvinista kollégáit követte Pelagius azon nézeteinek elutasításában – amelyeket Ágoston eretneknek nyilvánított –, hogy saját erőfeszítéseink által, a kegyelem segítségével nélkül eljuthatunk a megváltáshoz, kijelentette azonban, hogy a kegyelem csak akkor lehet hatékony, ha az emberi akarat szabadon együttműködik vele. Ahogyan Arminius megfogalmazza:

[A szabad akaratról és a kegyelemről szóló] vita nem a kegyelemnek tulajdonítható cselekedetekre vagy műveletekre vonatkozik, (mert e tettekből vagy műveletekből elismerem, és lelkembe vésem mindazokat, amelyeket bárki bármikor elismert), hanem egyedül a művelet módjához kapcsolódik, hogy tudniillik *ellenállhatatlan-e az, avagy nem*. Ezt illetően az Írás értelmének megfelelően hiszem, hogy számos ember ellenáll a Szentléleknek, és elutasítja a felkínált kegyelmet.¹⁰

Arminius nézeteit nyomatékosan ellenezte leideni kollégája, Franciscus Gomarus (1653–1641), aki azt állította, hogy a kegyelem elutasítása ellentétben áll azzal a református tanítással, amely szerint a szentek állhatatosan megmaradnak üdvözülésre való kiválasztottságuk kegyelmi állapotában. A csatározásokhoz végül az 1618–1619-es dordrechti (dorti) zsinat, a református egyházak nemzetközi találkozója is csatlakozott, amely végül Gomarus és az ortodoxok pártjára állt Arminius követőivel, a *remonstránsokkal* szemben. (Azért hívták így őket, mert a dordrechti zsinaton vitatott témákkal kapcsolatban az ortodoxiát kifogásoló cikkelyeket – *Remonstrancia* – fogalmaztak meg). Az ortodoxok győzelme tükröződik a zsinat következő nyilatkozatában is:

[...] a Zsinat [...] elutasítja azoknak a tévelygéseit, [...] Akik azt tanítják, hogy „Krisztus megváltása valójában senkinek sem szerezte meg a valódi üdvösséget és hitet (amennyiben ez a megváltás kifejezetten az üdvösség elnyeréséhez szükséges), hanem csupán Atyja hatalmát és tökéletes akaratát nyerte el általa, amely arra irányul, hogy új dolgokról tárgyaljon az emberekkel, s új, neki tetsző feltételeket írjon elő, amelyeknek teljesítése az ember szabad akaratától függ, és mindez azért lehetett így, hogy senki, vagy pedig mindenki teljesítse ezeket.” Ezek ugyanis túlságosan lekicsinylően vélekednek Krisztus haláláról, s éppen az általa kieszközölt legfontosabb haszonról és jótételéről feledkeznek meg – ezzel Pelagius téves nézeteit idézik fel.¹¹

⁹ Vö. ezeknek az ellentéteknek a megvitatásával a következő művekben: van Oppenraaij, T.: *La doctrine de la predestination dans l'Église Réformée des Pays Bas depuis l'origine jusqu'au Synode Nationale de Dordrecht*. Van Linthout, Louvain, 1906; Harrison, A. W.: *The Beginnings of Arminianism to the Synod of Dort*. University of London Press, London, 1926.

¹⁰ Nicholas, J. (ford.): *The Works of James Arminius*. Derby, Miller and Orton, Auburn, 1853, 1, 253. sk.

¹¹ Idézi Harrison: i. m. 358. sk. (Magyar fordításban lásd: *Dordrechti kánonok*. Ford. Böröczki Tamás. Koinónia, Kolozsvár, 2000, 40. sk.

Így Arminiusnak és remonstráns támogatóinak nézete, mely szerint a kegyelem hatékonysága a szabad emberi akarat helyes cselekedetén alapul, itt kapcsolatba kerül „Pelagius téves nézeteivel”.

Hobbes az *Elmélkedések az első filozófiáról* című munkával együtt, 1641-ben kiadott ellenvetéseiben megpróbálta Descartes-ot belevonni a kálvinizmus tárgyalásába, azzal a megjegyzéssel, hogy Descartes egyszerűen csak bizonyíték nélkül, „és a kálvinisták nézetével szemben” feltételezte az akarat szabadságát (AT VII, 190). Ezen a ponton Descartes nem vette föl a kesztyűt, egyszerűen megjegyezve, hogy azonosította az akaratlanságot és a szabadságot, és hogy „nincs tere itt arra, hogy megvizsgálja mások véleményét a tárgyról” (AT VII, 191),¹² később azonban arra kényszerült, hogy komolyan vegye a pelagianizmus-vádat (és implicite az arminianizmus-vádat). 1647-ben a leideni teológus, Jacobus Revius (1586–1658), aki Voëtius szövetségese volt, a következő váddal illette egy, a karteziánizmusról szóló vitában:

Hamis, hogy van ideánk saját szabad akaratunkról, és hogy formálisan és minden mástól elvonatkoztatva [az akarat] olyan nagy, mint Isten képe vagy hasonlatossága [...] Ez túlmegy minden pelagianizmuson és kizárja Istent, helyére a szabad akaratot helyezve.¹³

Revius itt a *Negyedik elmélkedés* szabad akaratot tárgyaló részeire válaszolt, ahol Descartes valóban hangsúlyozta, hogy szabad akaratunk „formálisan és minden mástól elvonatkoztatva” éppoly nagy, mint Isten akarata.

Egyedül az akarat, vagyis a döntés szabadsága [*voluntas, sive arbitrii libertas*], amit akkorának tapasztalok magamban, hogy semmiféle nagyobb akarat ideáját nem tudom megragadni. Olyannyira így van ez, hogy éppenséggel ez az a képesség, amelynek révén érthetővé válik számomra, miképp lehet engem Isten képének nevezni, és Istenhez hasonlónak tartani. Mert igaz ugyan, hogy Istenben ez összehasonlíthatatlanul nagyobb, mint bennem – egyrészt a hozzá kapcsolódó megismerés és hatalom tekintetében, melyek szilárdabbá és hatékonyabbá teszik, másrészt tárgya tekintetében, mivel több dologra terjed ki –, mégis, amennyiben pusztán önmagában tekintjük, formálisan és minden mástól elvonatkoztatva egyáltalán nem tűnik nagyobbaknak.¹⁴

Descartes azt írja a leideni egyetem kurátorainak 1647-ben írott levelében, hogy amikor azt mondta, hogy nincs ideánk semmi nagyobbbról, mint az akarat, akkor ez alatt csak azt értette, hogy nincs ideánk nagyobb *képességről*, és nem úgy, mint Revius olvasta, hogy nincs ideánk nagyobb *dologról* (lásd AT V, 4). Még így is, Revius és más ortodox bírálói számára az a következtetés, hogy akaratunk „formálisan és minden mástól elvonatkoztatva” ugyanaz, mint Istené, éppen elég zavaró maradt, mert az ortodox református nézet szerint Isten aka-

¹² Itt mondok köszönet Sean Greenbergnek, amiért felhívta a figyelmemet erre a vitára.

¹³ In Goudriaan, A. (ed.): *Jacobus Revius: A Theological Examination of Cartesian Philosophy, Early Criticisms (1647)*. Brill, Leiden, 2002, 86.

¹⁴ Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Id. kiad. 71. sk; AT VII, 57.

rata teljesen kötetlen, míg a bűnbeesés után a mi akaratunk annyira megromlott, hogy elveszítettük az erőt, hogy akármilyen jót tegyünk, kivéve, ha az isteni kegyelem arra rendel bennünket.

Meg kell jegyezni azonban, hogy Descartes elgondolása, hogy akaratunk nem különbözik Istenétől, még saját rendszerén belül is problematikus. Az egyik lényeges különbség a szabadságnak az akarat azon „semlegességéhez” való kapcsolatában rejlik, amelyet az akarat egy bizonyos lehetőségnek a többivel szembeni választásakor tanúsít. A *Negyedik elmélkedés*ben Descartes hangsúlyozta, hogy az a semlegesség, amely akkor nyilvánul meg, amikor nincsenek indokok valamely választás előnyben részesítésére, „a szabadság legalacsonyabb fokát” képezi. A szabadság inkább azokban az esetekben nyilvánul meg a legtökéletesebben, amikor az akarat egy bizonyos választását indokok határozzák meg. Így Descartes azt a következtetést vont le, hogy „sem az isteni kegyelem, sem a természetes tudás nem csökkenti a szabadságot; épp ellenkezőleg, növelik és erősítik azt” (AT VII, 58). A semlegesség nemhogy lényeges lenne az emberi szabadság számára, hanem éppen akkor vagyunk a legszabadabbak, amikor a semlegesség egyáltalán nincs jelen.

Az *Ellenvetések* hatodik sorozatának szerzői Descartes szemére vetették, hogy a *Negyedik elmélkedés* egyik állítása – Isten akaratát nem különbözteti meg a miénktől – azt sugallja, hogy az isteni szabadság a semlegesség hiányában a legtökéletesebb, viszont ők hitcikkelynek tartották azt, hogy Isten világot megalkotó szabadsága szükségessé teszi semlegességét azzal szemben, hogy konkrétan milyen világot teremt, vagy teremt-e egyáltalán bármilyet. (AT VII, 416–417) Descartes erre válaszul arra a közismert tételére hivatkozott, hogy az örökkévaló igazságok teremtése ezeknek az igazságoknak megfelelően teljesen Isten szabad akaratától függ. Megjegyezte, hogy mivel ez a tétel adott, az isteni szabadság egy lényeges tekintetben különbözik az emberi akarat szabadságától.

Ami a döntés szabadságát illeti, teljesen más módon van az jelen Istenben, mint bennünk. Isten akaratát illetően ugyanis ellentmondást jelent az, hogy nem volt öröktől fogva semleges mindannak tekintetében, amit véghezvitt vagy ami valaha is végbemeget, mivel nincs az a jó vagy igaz dolog, amit hinnünk vagy tennünk vagy kerülnünk kell, melynek ideája előbb lett volna az isteni értelemben annál, hogy az isteni akaratban létrejött az elhatározás, mely előidézi, hogy ama dolog úgy legyen. [...] És így a legfőbb semlegesség Istenben a legfőbb érv mindenhatósága mellett. Ami pedig az embert illeti, mivel Isten már eleve meghatározta minden jó és minden igaz természetét, s akaratát nem irányulhat másra, nyilvánvaló, hogy annál szívesebben – s ennél fogva annál szabadabban – fogja át a jót és a rosszat, minél világosabban látja azt.¹⁵

Úgy látszik, Isten akaratát végső soron „formálisan és minden mástól elvonatkoztatva” kell, hogy a miénktől különböztessük, amennyiben az emberi akaratot igaz természeténél fogva az igaz és a jó határozza meg, míg az isteni akarat, mint a jó és igaz semleges oka, nem lehet így meghatározva.

¹⁵ Descartes, René: *Elméletkésések az első filozófiáról*. Id. kiad. 203. sk; AT VII, 431. skk.

Felmenti ez Descartes-ot a pelagianizmus vádja alól? Nem egészen. Bár úgy tartotta, hogy az isteni szabadságnak lényegi semlegessége van, amely az emberi szabadságból hiányzik, Descartes a *Negyedik elmélkedés*ben megengedni látszik, hogy azokban az esetekben, amikor az akaratot az igazság és jóság indokai nem határozzák meg, elegendő semlegességgel rendelkezik, hogy bármelyik előtte álló lehetőséget válassza. Itt lehetséges az a teológiai következtetés – amely a dordrechti kánonokkal szólva „Pelagius téves nézeteit idézi fel” –, hogy megvan a hatalmunk az isteni kegyelem elfogadására még olyan esetekben is, amikor valójában elutasítjuk.

Descartes elutasította a vádat, hogy a *Negyedik elmélkedés*ben a szabadságról adott nézete bármi hasonló teológiai következményt vonna maga után. A *Szinopszis*ban megjegyezte, hogy ebben a konkrét szövegben csak arról a hibáról beszél, „ami az igazság és a hamisság megítélésével kapcsolatban fordul elő”, és nem arról a „bűnről, vagyis arról a hibáról, amit a jó és a rossz közötti választáskor követünk el”.¹⁶ Am nem egyértelmű, hogy a jó és a rossz közötti választás során elkövetett hibák valóban kivételek-e. Végső soron utolsó művében, *A lélek szenvedélyeiben* Descartes maga állítja, hogy tetteink egy olyan szabad akaratból erednek, amely, „mivel egyszersmind önmagunk urává tesz bennünket, az Istenhez hasonlóvá tesz minket”.¹⁷ Ez a konklúzió nem pusztán az igazságot a hamisságtól megkülönböztető ítéletekre vonatkozik, de világosan magában foglalja a jó kereséséhez és a gonosz elkerüléséhez vezető kívánságokat is. *A lélek szenvedélyeinek* fő üzenete, hogy szabad akaratunkat vágyainknak az igazra és a hamisra vonatkozó helyes ítéleteinkkel való összhangba hozására kell használnunk.¹⁸ Ez a szöveg azt sugallja, hogy hatalmunk van elkerülni a tévedést, nemcsak a jóra és a gonoszra vonatkozó ítéleteinkben, de a jó keresésében és a gonosz elkerülésében is.

Talán nem annyira meglepő ezek után, hogy a karteziánus filozófiát gyakran hozták összefüggésbe a remonstráns teológiával.¹⁹ Ezt az összefüggést

¹⁶ Descartes: i. m. 20; AT VII, 15.

¹⁷ Descartes, René: *A lélek szenvedélyei*. Ford. Dékány András. Ictus, Szeged, 1994, CLII. cikkely, 133. sk; AT XI, 445.

¹⁸ Lásd pl. CXLIV. cikkely, i. m. 124; AT XI, 439.

¹⁹ Mindazonáltal van adatunk arról, hogy egy teológiai ponton Descartes az ortodoxok pártján állt a remonstránsokkal szemben. A *Beszélgések Burmannal* címen ismert mű szerint Descartes „inkább a gomaristákkal, mint az arminiánusokkal, vagy éppen jezsuita hittestvéreivel egyetértésben” úgy véli, hogy az isteni cselekvést imánk nem változtatja meg (AT V, 166). Mivel ez a Descartes beszélgetéséről szóló feljegyzés nem saját kezétől származik, és később sem hagyta azt jóvá, nehezen tudhatjuk, hogy ez a hely pontosan tükrözi-e végleges álláspontját. Meg kell mondanunk, hogy mind a remonstráns kálvinisták, mind a jezsuita molinisták általában tagadták, hogy Isten a kérelmező imákra válaszul megváltozhat. Mértékadó nézetük szerint – amely nem volt nyilvánvalóan összeegyeztethetetlen a Descartesnak a *Beszélgésekben* tulajdonított határozott nézettel – Isten változhatatlanul kijelenti, hogy elfogad bizonyos imákat, mert tudja, hogy az ima helyes módon kér valamely igaz jót. Mindenesetre a *Leideni elítélő határozat* nem említi az isteni változhatatlanság ügyét.

megerősítette, hogy olyan holland remonstránsok, mint Etienne de Courcelles (1586–1659) és Lambertus van Velthuysen (1622–1685) a karteizianizmus lelkes hívei voltak, az előbbi az *Értekezés a módszerről* latin kiadásának valószínűsíthető fordítójaként, az utóbbi pedig Descartes írásainak kommentátoraként. Még így is minden Courcelles-re és van Velthuysenre jutott Descartes-nak egy olyan védelmezője, aki szigorúan ragaszkodott a dordrechti kánonokhoz. Leidenben különösen Abraham Heidanus (1597–1659) teológus volt ismert, nemcsak mint Descartes védelmezője, de a remonstránsokkal szembeni írásai miatt is.²⁰

Hogyan gondolhatták tehát olyan ortodox teológusok, mint Heidanus és mások, hogy a szabadság karteziánus felfogása összeegyeztethető az ortodox református teológiával? A válasz abban a levélben rejlik, amelyet 1651-ben Lajos Henrik, Nassau grófja (1594–1662) válaszul kapott, miután a holland egyetemek véleményét tudakolta arról, hogy elfogadhatók-e Descartes nézetei az ortodox református teológia szempontjából. Henrik kérésének az volt az indítéka, hogy előzőleg fölfogadta a hollandiai képzettségű karteziánus Johannes Clauberg (1622–1665), hogy tanítson a herborni német egyetemen, ahol Clauberg azonnal vitát robbantott ki a karteizianizmusról. A karteizianizmust leginkább támogató vélemény a groningeni egyetemről érkezett, ahol Clauberg is tanult, és ahol a filozófiai és teológiai fakultásokon voltak még prominens barátai. A groningeni levél felhívta a figyelmet arra a tényre, hogy Descartes számos ponton egyezik az ortodoxokkal, többek között abban, hogy „a választás szabadsága abból áll, hogy szabadok vagyunk a kényszertől”.²¹ A szerzők kétségkívül az akarat definíciójára gondoltak a *Negyedik elmélkedésben*, amely szerint az akarat nem áll másban, „pusztán abban, hogy ahhoz, amit az értelem állításra vagy tagadásra, azaz követésre vagy elkerülésre javasol, úgy viszonyulunk, hogy semmiféle külső erőt sem érzékelünk, amely az egyik vagy a másik lehetőség választására kényszerítene.”²² A külső erők általi determináció hiánya, úgy tűnik, nyitva hagyja a belső erők általi determináció lehetőségét, beleértve azokat a belső erőket, amelyeket a bűnbeesés megrontott.

A következő részlet Descartes-nak Csehországi Erzsébet (1618–1680) hercegnőhöz írott 1645-ös leveléből, amely Descartes leveleinek 1667-es Clerselier-féle kiadásában jelent meg, úgy tűnik, segítséget és vigaszt nyújt a kálvinista karteziánusoknak, akik mind szabadságunkat, mind Isten abszolút szuverenitását meg kívánták engedni. Erzsébet megjegyezte, hogy – mivel az emberek akarata „teljes mértékben szabadnak látszik” –, „csak a hit győzhet meg arról, hogy Isten magára veszi akaratum irányításának gondját, a világ megteremtése előtt meghatározván kinek-kinek a sorsát.”²³

²⁰ Meg kell említenünk, hogy Heidanus ortodoxiája nem akadályozta meg, hogy elveszítse egyetemi állását az 1676-os elítélő határozathoz vezető viták idején.

²¹ Idézi Lentulus, C.: *Cartesius triumphatus et nova sapientia ineptiarum et blasphemiae convicta*. J. F. Weiss, Francfort, 1653, 12.

²² Descartes: *Elméletések az első filozófiáról*. Id. kiad. 20, 72.

²³ Erzsébet 1645. szeptember 30-án kelt levele, fordította Jakabffy Éva. In Descartes: *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. Id. kiad. 165; AT IV, 302.

Válaszában Descartes kitartott amellett, hogy:

[...] az összes érv, amely Isten létezését bizonyítja, valamint azt, hogy ő az első és változhatatlan oka mindazoknak a hatásoknak, amelyek nem függenek az ember szabad akaratától, véleményem szerint egyszersmind azt is bizonyítja, hogy azon hatásoknak is ő az oka, amelyek az emberi szabad akarattól függenek. Mivel létezését nem tudnánk másként bizonyítani, mint hogy a feltétlenül tökéletes lénynek tekintjük, és mivel nem lenne feltétlenül tökéletes lény, ha bármi is történhetne a világban, ami nem teljes egészében tőle származik [...] Az Iskola általános és különös okok között tett megkülönböztetése itt nem helyénvaló; mert attól, hogy a nap minden virág általános oka, még nem oka annak, hogy a tulipánok különböznek a rózsáktól, hiszen ez az ok nem más, mint hogy létrejöttük más, különös, a napnak nem alárendelt okoktól is függ. Isten azonban olyannyira általános oka mindennek, hogy ily módon ő a mindent átfogó ok is, s ennélfogva semmi nem történhet az ő akarata nélkül.²⁴

Ezekre a megjegyzésekre alapozva némely kommentátorok úgy olvasták Descartes-ot, mint aki a szabadság kompatibilista nézetét fogadja el, mely szerint ez a szabadság összeegyeztethető akaratunk teljes oksági meghatározottságával.²⁵ Hamarosan megindokoljuk, hogy miért kételkedünk abban, hogy Descartes következetesen ezt a nézetet vallotta volna, még azokban az esetekben is, amelyekben a „természetes tudás és isteni kegyelem” vezet bennünket a dolgok elfogadásában vagy elutasításában, követésében vagy elkerülésében. Érthető azonban, hogy a holland kálvinisták, akik Descartes-ot tisztázni igyekeztek a pelagianizmus és az arminianizmus vádja alól, rendszerének a leginkább a kompatibilizmus felé vezető vonásait emelték ki. Már néhány évtizeddel a *Leideni elitélő határozat* után voltak azonban olyan karteziánusok Franciaországban, akik viszont – a katolikus teológiához kötődő okokból – az alól a vád alól igyekeztek Descartes-ot tisztázni, hogy megengedi a szabad cselekvés oksági szükségszerűségét.

Karteziánus szabadság 1691-ben, Párizsban

A párizsi egyetem rektora Párizs érsekének, Harlay de Champvallonak (1625–1695) a kérésére 1691. október 28-án összehívta a filozófiai fakultás tagjait, hogy aláírjanak egy előre megfogalmazott nyilatkozatot, *formulárét* (a továbbiakban: *Párizsi formula*), amely elítéli a következő kijelentéseket, amelyeket „őfelsége [XIV. Lajos] nem kíván, hogy tanítsanak az iskolákban”:

²⁴ Descartes 1645. október 6-án kelt levele, fordította Barcza Katalin. In Descartes: i. m. 173. sk; AT IV, 314.

²⁵ Lásd például: Chappell, V.: Descartes's Compatibilism. In Cottingham, J. (ed.): *Reason, Will, and Sensation: Studies in Descartes' Metaphysics*. Clarendon Press, Oxford, 1994, 177–190. Vö. Descartes kompatibilista olvasatával a következő munkában: Campbell, J. K.: Descartes on Spontaneity, Indifference, and Alternatives. In Gennaro, R. and Huenemann, C. (eds.): *New Essays on the Rationalists*. Oxford University Press, New York, 1999, 179–199.

1. Meg kell szabadulnunk mindenfajta előítéllettől, és kételkednünk kell mindenben, mielőtt biztosak lehetünk bármilyen tudásban.
2. Kételkedni kell Isten létéről, amíg nincs róla világos és elkülönített tudásunk.
3. Nem tudjuk, vajon Isten nem teremtette-e bennünket úgy, hogy mindig tévedünk éppen azon dolgokkal kapcsolatban, melyek a legvilágosabbnak tűnnek.
4. Egy filozófusnak nem szabad teljesen kifejtenie valamely vélemény szerencsétlen következményeit a vallásra nézve, még akkor sem, ha az adott vélemény a vallással összeegyeztethetetlennek tűnik; azonban meg kell maradnia annál a véleménynél, ha az nyilvánvaló.
5. A testek anyaga nem más, mint kiterjedésük, az egyik a másik nélkül pedig nem lehetséges.
6. El kell utasítanunk minden olyan érvet, amit a teológusok és a filozófusok (Szent Tamással együtt) eddig használtak Isten létének bizonyítására.
7. Hit, remény, szeretet, és általában a természetfelettire vonatkozó képességek egyáltalán nem különülnek el spirituálisan a lélektől, amiképpen a természetes képességek sem különülnek el spirituálisan az elmétől és akarattól.
8. A nem hívők minden tette bűn.
9. A tiszta természeti állapot lehetetlen.
10. A reménytelen természetjogi tudatlanság nem ment föl a bűn alól.
11. Ha valaki ítélőképességgel és teljes tudással cselekszik, akkor szabad, még akkor is, ha szükségszerűen cselekszik.²⁶

Mind a *Párizsi formula*, mind a *Leideni elítélő határozat* megemlíti azt a radikális nézetet, hogy a filozófiai igazságnak elsőbbsége van a hit igazsága felett.²⁷ Szintén mindkét dokumentum elítéli azt a karteziánus állítást, hogy az igazság keresése egy túlzó kételyt kell magában foglaljon, amely még egy minket becsapó Istent is megenged.²⁸

Láttuk, hogy a *Leideni elítélő határozat*ban a filozófia elsőbbségének ügye a Meyer *A filozófia mint az Írás magyarázója* című művéről folytatott vitából eredt, és hogy a túlzott kétely problémája a karteziánizmus feletti holland vitákból származott, amelyekben maga Descartes is részt vett. Úgy tűnik, a *Párizsi formula*ban e problémák inkább Pierre-Daniel Huet (1630–1721) *A karteziánus filozófia bírálata* című művének 1689-es kiadása kapcsán merültek föl, melynek szerzője a kora újkori Franciaországban lezajlott régiek és modernek közötti vitában a régiek mellé állt.²⁹ Huet szövegének bevezető része Descartes kételkedésről alkotott nézeteinek kritikai tárgyalását célozta, vagyis azt, hogy a kételkedés még az Isten léteire vonatkozó hitre is kiterjed, valamint azt, az *Elmélkedések*ben megjelenő szkeptikus elgondolást, hogy Isten még abban is

²⁶ Idézi Duplessis d'Argentré, C.: *Collectio judiciorum de novis erroribus*. Culture et Civilisation, Brussels, 1963, vol. 3-1, 149. sk.

²⁷ Vö. a *Leideni elítélő határozat* 6-os és 20-as pontját a *Párizsi formula* 4-es pontjával.

²⁸ Vö. a *Leideni elítélő határozat* 6-os és 18-as pontját a *Párizsi formula* első három pontjával.

²⁹ Huet-ről lásd még Tolmer, L.: *Pierre-Daniel Huet (1630–1721), humaniste-physicien*. Colas, Bayeaux, 1949.

becsaphat, ami a legnyilvánvalóbbnak látszik. Ámbár természetesen korábban is voltak olyan francia Descartes-kritikák, amelyek ugyanezen pontokat emelték ki, semmi sem előlegezte meg világosan ezekben a művekben a negyedik pontnak a *Párizsi formulában* történő elítélését. Ezzel ellentétben Huet műve végén az erről szóló rész Descartes egyik „legfőbb vétségeként” említi, hogy nem fogadta el, hogy „elménket alá kell vetnünk minden, a hit számára való isteni kijelentésnek”, ehelyett „összehasonlítani merészelte vélekedéseinek igazságát a hit dogmáinak igazságával”.³⁰ Úgy vélem, Huet-ben megtaláltuk a forrását ama filozófus *Párizsi formulában* történt elítélésének, aki az észbe vetett téves bizalmától vezetett a hittel ellentétes következtéseket fogadott el.

Szemponctunkból van azonban egy lényeges különbség a karteziánizmus két elítélése között. Láttuk, hogy a *Leideni elítélő határozatban* Descartes túlzó kételyről alkotott nézeteinek az elutasítása az emberi szabadság pelagiánusnak/ arminiánusnak vélt felfogásának elutasításához kapcsolódott. A *Párizsi formulában* azonban, bár megemlítik az emberi szabadságot, inkább azt a kijelentést ítélik el, hogy a bűnre való szabadság a morálisan helyes választás nem-tudásával és a bűnös tettek szükségszerű mivoltával is összeegyeztethető (10-es és 11-es pontok). További különbség a *Leideni elítélő határozathoz* képest, hogy az ellenvetések itt nem közvetlenül a karteziánizmusra vonatkoznak, a 8–11. pontokba foglalt problémák a *Párizsi formulában* inkább a janzenizmust érintik.

Ez a teológiai mozgalom a leideni teológusról és későbbi ypres-i püspökről, Cornelius Janseniusról (Jansen, 1585–1638) kapta nevét.³¹ *Augustinus* című, 1640-ben kiadott poszthumusz munkájában Jansen arra szólít föl, hogy térjünk vissza a kiválasztottak üdvözülése szempontjából a kegyelem munkájának fontosságára helyezett ágostoni hangsúlyhoz. Itt a jezsuitáknak a tizenhatodik században a spanyol jezsuita Luis de Molina (1535–1600) által védett azon nézete ellen érvelt, hogy, bár a kegyelem szükséges a megváltáshoz, az is szükséges, hogy az akarat szabadon együttműködjön a kegyelem munkájával. Molina szerint egy ilyen szabadság „semlegességet” feltételez, ami lehetővé teszi az akarat számára az isteni közreműködés elutasítását. Jansen válaszában kitarított amellett, hogy mivel a kegyelem, amely meggyógyítja az akaratot, teljesen „hatékony önmagában”, ezért úgy determinálja az akaratot erényes cselekedetre, hogy az kizárja a semlegességet.³²

Jansen szövegének kiadása elkeseredett vitához vezetett a francia katolikus egyházban, amelynek során Jansen védelmezői Pelagius azon eretnek tanításának támogatásával vádolták meg a jezsuitákat, hogy az üdvözülés a szabad cselekvésen múlik; a jezsuiták pedig a janzenistákat azzal, hogy azt az eretnek kálvinista nézetet vallják, amely szerint Isten akaratunk működésétől teljesen függetlenül határoz üdvözülésünkről. A kálvinizmus vádja különösen súlyos volt abban a Franciaországban, amelyet a tizenhetedik század elején csaknem

³⁰ *Censura philosophiae Cartesianae*. G. Olms, Hildesheim, 1971, 172.

³¹ Jansenről lásd: Orcibal, J.: *Jansénius d'Ypres (1585–1638)*. J. Vrin, Paris, 1989.

³² A janzenisták és jezsuiták közötti ellentétekről lásd: Abercrombie, N.: *The Origins of Jansenism*. Oxford University Press, Oxford, 1936.

darabokra szakítottak a katolikusok és a francia kálvinisták (hugenották) közötti vallásháborúk. Az is lényeges, hogy, bár a jezsuitákat a század elején kiűzték Franciaországból, a század közepén már szorosan kötődtek a monarchiához, így a janzenista fenyegetés a francia politikai berendezkedés elleni fenyegetésnek tűnt. Ez megmagyarázza, hogy Mazarin bíboros (1602–1661) mint francia főminiszter miért szorgalmazta oly erősen, hogy Róma betiltsa a janzenista teológiát. Két pápát is sikerült rávennie az 1650-es évek során, hogy a Jansen *Augustinusában* állítólag megtalálható öt kijelentést kifejezetten elítélő bullákat bocsássanak ki. A kijelentések egyike: „a megromlott természet állapotában az érdemhez vagy vétséghez nem szükségeltetik, hogy a szükségszerűségtől szabad legyen az ember [*libertas a necessitate*]; elég az, ha szabad a kényszerből [*libertas a coactione*].”³³ Ezek az antijanzenista bullák a jezsuitáknak a janzenisták feletti győzelméről tanúskodnak. A formulába nyilván azért került bele az utolsó pont, hogy felhívja a figyelmet erre a győzelemre, amely a janzenisták szabadságról alkotott nézetét a hivatalos katolikus egyházi állásponttal helyezi szembe.

E ponton megjegyezhetné valaki, hogy a janzenizmus elítélésének nincs köze a karteziánizmushoz. Láttuk azonban, hogy a *Leideni elítélő határozat* szerzői úgy gondolták, hogy befeketíthetik a teológiai cocceianizmust azáltal, hogy az eretnek karteziánus filozófiához kapcsolják. Most azt állítom, hogy a *Párizsi formula* szerzői arra törekedtek, hogy a karteziánus filozófiát feketítsék be azzal, hogy az eretnek janzenista teológiához kapcsolják. Róma és Párizs egyesültek a janzenizmussal való szembenállásban. Ennek ellenére, bár Descartes műveit 1663-ban fölvtették a római *Tiltott könyvek listájára* (de csak ezen művek egy bizonyos kiadását, és akkor is csak *donec corrigantur*, „amíg kijavítják”), formálisan nem ítélték el a karteziánizmus eretnek természetét.

Kissé spekulatívnak tűnik az a feltételezés, hogy a *Párizsi formula* mögött állók a karteziánizmusnak a janzenizmus súlyával való megterhelésére törekedtek, mégis, némi megerősítést jelent erre a karteziánizmus elleni támadások későbbi története a párizsi egyetemen. 1706-ban például a Sorbonne egyik tagja, Edme Pirot (1631–1713) megtámadta Jean-Gabriel Petit de Montempuis (1676–1763) karteziánus filozófiaprofesszort, kijelentve, hogy „a karteziánizmus alig egy lépésnyire van a janzenizmustól”. Párizs akkori érseke, Louis Antoine de Noailles (1651–1729) rendreutasította Pirot-t bizonyítékok nélküli vádaskodása miatt, a következő évben azonban a Sorbonne kijelentette, hogy Petit de Montempuis azon tézise, hogy szabad akaratunk csak „formálisan” és nem „aktívan” semleges, és hogy csak a „kényszerből vagy természetes hajlamából” fakadó szükségszerűséget zárja ki, és nem általában [*tout court*] a szükségszerűséget, a janzenizmus felé hajlik.³⁴

³³ Denzinger, H.: *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. Herder, Barcelona, 1963, 445. sk.

³⁴ Jourdain, C.: *Histoire de l'Université de Paris au XVII^e et au XVIII^e siècle*. Hatchette, Paris, 1862–1866, vol. 2, 151.

Ez a vád az akarat szabadságáról való bevett nézetektől való legkisebb eltérés iránti nagyfokú érzékenységről tanúskodik. Bizonyára nem véletlen, hogy ez az érzékenység éppen akkor ébredt föl, amikor a janzenizmus ismét kényes politikai kérdéssé vált. 1705-ben XI. Kelemen pápa kibocsátotta a *Vineam Domini* című bullát, amely megtiltotta azt a „tiszteletteljes csöndet”, ami az úgynevezett „ténykérdést”, hogy az antijanzenista bullában szereplő kijelentéseket Jansen *Augustinusa* tartalmazza-e, körülveszi. Kelemen bullája reakció volt arra az 1701-es, *cas de conscience*-t [lelkiismereti ügyet] magában foglaló esetre, amikor is a Sorbonne bizonyos tagjai amellett érveltek, hogy egy papnak meg kell engedni, hogy feloldozást adjon azon bűnbánó számára, aki elismeri, hogy szerinte Jansen nem fogadta el ezeket a tételeket. Kezdetben Lajos húzódozott attól, hogy a kormányt bevonja ebbe a vitába, csak hogy a jezsuiták vádjai, melyek szerint a janzenisták az államot és az egyházat fenyegető felforgató hálózatot alakítottak ki, hihetővé váltak a számára, amikor olvasta azt a levelezést, amelyet spanyol ügynökök koboztak el a janzenista Pasquier Quesnel-től (1634-1719). A levelezés 1703-as felfedezése után Lajos megkísérelt szövetségre lépni Rómával a janzenizmusra mérendő végső csapás érdekében. Ekkor különösen hatékony lett volna úgy érvelni a karteziánizmus ellen, hogy összekötik ezzel az elítélt mozgalommal. Petit de Montempuis 1707-ben ki is jelentette, hogy bírálói könnyebbnek találták a szabadságról alkotott nézeteit és azoknak egy „rémisztő és kegyvesztett janzenizmusához” való kapcsolódását hangsúlyozva támadni őt.³⁵

Valóban volt némi kapcsolat a janzenista és a karteziánus mozgalmak között. Luynes hercege (Louis-Charles d'Albert, 1620-1690) például egyszerre volt Descartes *Elmélkedéseinek* francia fordítója és a Port-Royal-des-Champs-i kolostor támogatója, amelyet 1710-es lerombolása előtt a janzenizmus franciaországi bástyájának tartottak. De minden Luynes hercegre jutott egy olyan karteziánus is, mint a párizsi Edmond Pourchot (1651-1734), aki elfogadta Jansen és a janzenizmus elítélését.

A karteziánusok közötti megosztottságot e kérdésben Antoine Arnauld (1612-1694) és Nicolas Malebranche (1638-1715), a két legkiemelkedőbb francia karteziánus vitájával szemléltetjük. Ismert, hogy Arnauld és Malebranche az ideák természetéről vitatkoztak. Arnauld annak az álláspontjának a támogatására idézte Descartes-ot, hogy az ideák elménk modifikációi, míg Malebranche Ágostont idézte, bizonyítandó, hogy Isten értelmének vonásai.³⁶ Bár a vita jórészt teológiai témákkal foglalkozott, magában foglalta az emberi szabadság és a kegyelem kérdését. Arnauld, a janzenizmus korai és jelentős támogatója ellenezte azt a, Malebranche írásaiban megjelenő ismétlődő igényt, hogy az isteni kegyelembe való „beleegyezésünket” inkább szabad akaratunkból, mint Istenből származtassa. Arnauld a következőképpen ítélte meg ezt:

³⁵ I. m. 152.

³⁶ Arnauld és Malebranche vitájáról ennek a kérdésnek a kapcsán lásd korábbi írástomat: Malebranche on Ideas and the Vision in God. In Nadler, S. (ed.): *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000, 59-86. A vitáról bővebben lásd Moreau, D.: *Deux cartésiens: La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*. J. Vrin, Paris, 1999.

Nem tudom, mondott-e Pelagius valaha is ennél pelagianistábbat. Mert ez azt jelenti, hogy Isten nem cselekszik bennünk, amikor szabadon cselekszünk; és hogy neki soha sincs része az igazsághoz adott beleegyezésünkben, amikor szabadon egyezünk bele, és képesek vagyunk nem beleegyezni.³⁷

Arnauld erősen szorgalmazta Rómában, hogy Malebranche bizonyos műveit vegyék föl a *Tiltott könyvek listájára*, és ez meg is történt 1690-ben. A kongregáció beszámolója e művek tiltó listára vételéről más dolgok mellett hangsúlyozta, hogy Malebranche nézete, mely szerint „az elégséges kegyelem meghatározottsága egyedül az emberen múlik, és a szabad akarat hatástalansága az, ami az [elégséges kegyelmet] hatékonyra teszi”, „ellentétes Szent Ágoston tanításaival.”³⁸ Malebranche maga is panaszkodott egy 1690-es levelében Buillon kardinálisnak, a kongregáció titkárnak, hogy Arnauld azért szervezkedett ellene, mert „rájött, hogy megcáfolta azokat a nézeteket, amelyeket az egyház elítélt Jansenben.”³⁹

³⁷ *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*. Culture et Civilisation, Brussels, 1967, vol. 37, 648. sk. (A továbbiakban *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*.) E levél záró utalása arra, hogy képesek vagyunk az igazságok elutasítására, Arnauld azon próbálkozásáról tanúskodik, hogy alkalmazkodjon a katolikus tanításhoz, mely szerint üdvözülésünk azon múlik, hogy helyesen élünk-e szabad akaratunkkal. Legalábbis kétséges, hogy ez a függőség teljesen összegyeztethető-e a janzenista tanítással, mely szerint a kegyelem önmagában hatékony, azaz szükségszerűen hoz létre érdemszerző tetteket. Arnauld megjegyzései egy 1684-es szövegből származnak, saját bevallása szerint éppen abból az időből, amikor Aquinói Tamás-olvasmányai hatására elvetette a janzenista álláspont bizonyos vonatkozásait. Arnauld-nak az emberi szabadságról alkotott végleges nézetéhez és ennek a janzenizmushoz való kapcsolatához lásd Kremer, E.: *Grace and Free Will in Arnauld*. In Kremer, E.: (ed.): *The Great Arnauld and Some of His Philosophical Correspondents*. University of Toronto Press, Toronto, 1994, 219–239; Sleigh, R. C. Jr.: *Arnauld on Efficacious Grace and Free Choice*. In Kremer, E.: (ed.): *Interpreting Arnauld*. University of Toronto Press, Toronto, 1996, 164–175.

³⁸ Robinet, A. (ed.): *Œuvres Complètes de Malebranche*. J. Vrin, Paris, 1958–1984, vol. 19, 554.

³⁹ I. m. 548. Malebranche továbbment annak tagadásában, hogy „mondott volna akár egy szót is munkájában, ami közvetlenül vagy közvetve arra utalt volna, hogy erre gondolt”. (Uo.) E megjegyzése arra a tényre vonatkozik, hogy Malebranche – noha kezdetben, csatlakozva más oratoriánusokhoz, 1661-ban és 1664-ben aláírta azt a francia egyházi formulárét, mely kijelenti, hogy az elítélt pontok megtalálhatóak Jansen *Augustinusában* –, 1673-ban visszavonta aláírását, azon az alapon, hogy bizonytalannak találja, vajon a szöveg az elítélt értelemben tartalmazza-e a pontokat. (I. m. vol. 18, 75. skk.) Utolsó művében, az 1715-ös *Réflexions sur la prémotion physique*-ben Malebranche még így is nyíltan Jansennek tulajdonítja azt az elítélt nézetet, hogy a szabadság nem a szükségszerűségnek, hanem csak a kényszernek az ellentéte, és hogy az „önmagában hatékony” (*efficace par elle-même*) kegyelem megkívánja az akarat szabad beleegyezését. (I. m. vol. 16, 78.)

Röviddel Malebranche elítélése után azonban Rómában a janzenisták ellen fordult a szél, és ez végül heves csatához vezetett Franciaországban a janzenizmusról, amelyet a Quesnel munkáját elítélő *Unigenitus* pápai bulla váltott ki. Azt vetem fel, hogy ez az elmozdulás legalább részben segít megmagyarázni, hogy 1700 után miért válik a párizsi egyetemen tendenciává, hogy a kartezianizmus-kritikák a janzenisták szabadságról alkotott nézeteivel összefüggő kérdésekre összpontosítanak.

Most kell megkérdeznünk, hogy hol van jelen mindebben Descartes. Láttuk, hogy a kálvinista támogatók Descartes azon megjegyzéseit hangsúlyozták, amelyek azt sugallják, hogy a szabadságot egyszerűen meg lehet határozni a kényszer vagy a külső determináció hiányával. A jezsuita viták kontextusában azonban lényeges, hogy Descartes némely írása határozott preferenciát mutat azon jezsuita nézet iránt, amely egyféle semlegesség fontosságát hangsúlyozza az emberi szabadság szempontjából. *A filozófia alapelveiben* pontosan ezekkel a terminusokkal beszélt a szabadságról, amikor megjegyezte, hogy

[Isten végtelen hatalmának] terjedelmét átlátni már nincsen elegendő [értelmünk], hogy megtudhatnánk, miként hagyja az emberek cselekedeteit teljesen szabadnak és meghatározatlannak [*indeterminatas*]. Másrészt ez az oka annak is, hogy szintén olyannyira meg vagyunk győződve a szabadságról és az indifferenciáról [*libertatis et indifferentiae*], ami bennünk van, hogy nincs semmi, amit világosabban ismernénk.⁴⁰

Ezen felül jelezte művében, hogy a szabadság kompatibilista formája nem képes megmagyarázni a szabad tetteinkért való erkölcsi felelősséget:

[...] mivel az akarat kiterjedése természetéből következően igen nagy, roppant előny a számunkra, hogy az akarat révén, vagyis szabadon cselekedhetünk. Úgyhogy olyannyira urai vagyunk a cselekedeteinknek, hogy dicséretet érdemlünk, amikor jól irányítjuk őket. Mert ugyanúgy, ahogyan nem azokat a gépeket halmozzuk el az őket megillető dicséretekkel, amelyeket több, különféle módon látunk mozogni, a megkívánható ügyességgel, mivel ezekben a gépekben egyetlen olyan tevékenységet sem látunk, amelyet ne a rugóik által kellene végezniük, hanem mint ahogyan az őket készítő munkást dicsérjük, mert megvolt a képessége és akarata, hogy őket a megfelelő ügyességgel összeállítsa, ugyanígy, azon az alapon, hogy akaratunk meghatározása révén választjuk ki az igazat, amikor megkülönböztetjük a hamistól, többet kell nekünk magunknak tulajdonítanunk, mint ha egy idegen elv bírna rá és kényszerítene bennünket erre.⁴¹

E szövegrészek fényében nehéz lenne Descartes-ot úgy látni, mint aki elfogadja a jezsuiták elleni azon janzenista kritikát, amely hangsúlyozza, hogy meg-

40 Descartes, René: *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. Osiris Kiadó, Budapest, 1996, 41. §, 46; AT VIII-I, 20.

⁴¹ I. m. 37.§, 43. sk; AT VIII-I, 19.

romlott akaratunk nem választhatja a jót, hacsak Isten hathatós kegyelme nem rendelkezik arról, hogy így tegyen.⁴²

Megjegyzendő emellett, hogy Descartes éppen abban az időben törekedett kapcsolatokra a jezsuitákkal, amikor Arnauld elkezdett a rend teológiai nézetei ellen írni. Egyik 1644-es levelében Descartes megkísérli elhatárolni magát Arnauld kevéssel azelőtt megjelent, a jezsuita vezeklésteológiát támadó könyvétől (*De la fréquente communion*, 1643), kijelentve, hogy noha e könyv ellenségei „nagy részt enyéme”, azzal vigasztalja magát, hogy „írásaim közelről s távolról sem érintik a teológiát”, és így e bírálók „nem találhatnak ürügyet arra, hogy megvádoljanak” (AT IV, 104). Sőt, mi több, Descartes ekkoriban aktívan foglalkozott azzal, hogy megnyerje a jezsuitákat saját ügye számára, mint az világossá válik egyik, nagy valószínűséggel jezsuita levelezőtársához írott, valószínűleg ekkoriban kelt leveléből,⁴³ amelyben megpróbál a jezsuita szabadságfelfogáshoz alkalmazkodni.

Egyetértek veletek, amikor azt mondjátok, hogy felfüggeszthetjük ítéletünket, de megpróbálom megmagyarázni a módot, ahogyan felfüggesztjük. Mert biztosnak tűnik számomra, hogy az értelem nagy fényét az akarat nagy hajlandósága követi, így hát, ha nagyon világosan látjuk, hogy egy dolog jó

⁴² Descartes *A filozófia alapelveiben* is kétségkívül utalt arra, hogy csak „számos esetben” van hatalmunk arra, hogy beleegyezésünket adjuk, vagy megtagadjuk azt (i. m. 39–46. §, 45. sk.; AT VIII-I, 19. sk.), és „természettől fogva olyannyira hajlunk a hozzájárulásunkat adni azokhoz a dolgokhoz, amelyeket világosan észlelünk, hogy nem kételkedhetünk bennük, mialatt őket ily módon észleljük” (i. m. 43. §, 47; AT VIII-I, 21). Itt az a benyomásunk, hogy az ezekhez az észlelésekhez való hozzájárulásban foglalt szabadság nem kívánja meg a determináció hiányát. A levelezésben azonban, amelyet alább vizsgálunk, Descartes megkísérelte, hogy olyan értelemben beszéljen a kérdésről, amelyben még ez a fajta hozzájárulás is a választás determinálatlan szabadságát foglalja magában. *A filozófia alapelveiben* és a levelezésben tárgyalt szabadság viszonyához lásd még korábbi írásomat: Human Freedom and Divine Creation in Malebranche, Descartes and the Cartesians. *British Journal for the History of Philosophy*, 1994/2, 1–50, különösen 5–13. (A továbbiakban: *Human Freedom and Divine Creation*)

⁴³ Az AT-ben a következő szövegrész a jezsuita Denis Meslandnak (1616–1672) 1645. február 9-én írt levél részeként szerepeltetik, ez a szerkesztési eljárás azonban kétséges, mivel a szövegrész latin, míg a Meslandnak írt levél többi része francia. A levél címzettjének meghatározására, illetve pontos datálására nézve lásd még Kenny, A.: Descartes on the Will. In Butler, R. J.: (ed.): *Cartesian Studies*. Barnes and Noble, New York, 1972, 25. sk. (A továbbiakban: *Descartes on the Will*). Amint Kenny utal rá, a latin szövegben foglalt nézet fogalmilag kapcsolódik a Descartes 1644-es, Meslandnak írt levelében kifejtett, az emberi szabadságot illető megjegyzéséhez, így ésszerű ezt a szöveget körülbelül ugyanarra az időre datálni. Ezen felül a latin szöveg hivatkozása a levelezőpartnernek a jezsuita Denis Petau (1583–1652) szabad akaratáról szóló nézeteit rokonszenvvel bemutató beszámolójára alátámasztja azt a következtetést, hogy a levél címzettje jezsuita volt.

számunkra, akkor nagyon nehéz, sőt úgy hiszem, lehetetlen, amíg gondolatunkban marad, hogy megállítsuk kívánságunk folyamát. De mivel a lélek természete az, hogy egy dologra csak alig egy pillanatra figyel, amint figyelmünk elfordul az okoktól, amelyek megmutatják, hogy ez a dolog jó számunkra, és csak az marad emlékezetünkben, hogy kívánatosnak tűnt számunkra, akkor elménknak valami más okot adhatunk elő, amely rábír arra, hogy kételkedjünk benne, és így felfügesszük ítéletünket, és akár ellentétes ítéletet formáljunk. Így mivel a szabadság felfogásotok szerint nem pontosan a semlegességből, hanem csupán egy valós és pozitív öndetermináló erőből áll, ezért az elnevezésen kívül nincs különbség nézeteink között, mert egyetérték abban, hogy az akarat rendelkezik ezzel az erővel.⁴⁴

A *Negyedik elmékedés*nek egy holland kálvinista követői által hangsúlyozott helyén Descartes kijelentette, hogy ő akkor a legszabadabb, amikor akaratát „az isteni kegyelem vagy a természetes tudás” határozza meg. De csakúgy, mint *A filozófia alapelveiben*, ahol arra utal, hogy a semlegesség és a determináció hiánya az emberi szabadság fontos elemei, levelében jelzi, hogy még a világos és elkülönített felfogás esetében is van egy „valós és pozitív erőnk”, amely ítéletünk felfüggesztését idézi elő, nem közvetlenül, de legalábbis közvetett módon, a figyelemelterelés által.⁴⁵

Hogyan értsük akkor az Erzsébethez írott levél azon részét, mely segítséget és vigaszt nyújt a kálvinistáknak, hangsúlyozva, hogy Isten az „általános és mindent átfogó oka” még szabad tetteinknek is? Először is Descartes megjegyzései ugyanehhez a levelezőtársához írott későbbi levelében azt látszanak jelezni, hogy Isten az ilyen cselekedetet csak igen sajátos értelemben határozza meg. Ebben a levélben így ír:

[...] mielőtt [Isten] e világra küldött volna minket, pontosan tudta, milyen hajlamoknak engedelmessé válnak majd akaratunk, hiszen ő ültette belénk azokat, de ugyanúgy ő rendezte el a körülöttünk lévő világot is, hogy aztán

⁴⁴ AT IV, 115. sk.

⁴⁵ Itt Kenny interpretációját követem (*Descartes on the Will*, 21–31). E levél más interpretációját, amely Descartes-nak korábbi nézeteitől való radikális eltávolodását emeli ki, lásd Alquié, F.: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Presses Universitaires de France, Paris, 1950, 288–292; Beyssade, J.-M.: *Descartes on the Freedom of the Will*. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 1988/13, 81–96. Úgy értem itt Descartes-ot, mint aki csak azt engedi meg, hogy közvetett irányításunk legyen világos és elkülönített észlelésünk elfogadása fölött, magam is eltávolodom Descartes emberi szabadságról alkotott nézeteinek egy erősebb „libertáriánus” olvasatától. L. Alanen például, arra a kérdésre válaszolva, hogy „Descartes komolyan gondolta-e, hogy még akkor sem vagyunk szabadok az igazság elfogadására, ha világosan és elkülönítetten észleljük?”, ezt válaszolta: „Azokkal tartok, akik szerint pontosan ez az, amit állít, még akkor is, ha végül nem lesz erre nézve meggyőző szövegszerű bizonyíték.” Lásd uő: *Descartes's Concept of Mind*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 2003, 242.

bizonyos dolgokat meghatározott időben érzékeljünk, sőt azt is tudta, hogy az adott helyzetben [*à l'occasion desquels*] szabad akaratunk mire utasít majd minket. Mindezt ő akarta így, mégsem állt szándékában akaratunkra bármit rákényszeríteni.⁴⁶

Úgy tűnik tehát, hogy Descartes szerint Isten okozza szabad cselekvésünket azzal, hogy létrehozza az akaratot, amelyről tudja, hogy szabadon tesz meg egy bizonyos cselekedetet bizonyos körülmények között. E nézet azonban összhangban van a jezsuiták között mértékadó molinista állásponttal, mely szerint az isteni gondviselés magában foglalja Istennek a szabad cselekedetéről való „közbülső” tudását (*scientia media*), amely ráhagyja az akaratra, hogy e cselekedeteket meghatározatlanul hozza létre.⁴⁷

Descartes-nak az örök igazságok teremtéséről szóló tanításában kétségkívül megjelenik egy fontos eltérés a molinista pozícióval szemben.⁴⁸ A molinisták szerint Isten közbülső tudása nem foglalja magában akaratának gyakorlását, és így különbözik az ezen akarat okozatairól való „szabad” tudásától, Descartes tanítása viszont, mint láttuk, megkívánja, hogy minden igazság Isten semleges akaratából származzon.⁴⁹ Az Isten szabad akarata alá eső igazságok valószínűleg éppúgy magukban foglalják a szabad emberi cselekvésre vonatkozó igazságokat is. Tekintve ezt a tételt, nincs helye a descartes-i tanításban annak a molinista következtetésnek, hogy a szabad emberi tettekhez vonatkozó igazságok, amelyek Isten közbülső tudásával tud, függetlenek volnának akaratától.

Mindemellett az Erzsébethhez írott levél arra utal, hogy Isten meghatározza a szabad cselekvésünkre vonatkozó igazságokat azáltal, hogy a cselekvés „akaratunk hajlamain” múlik, de szabadon hagyja akaratunkat az e hajlamok általi bárminemű meghatározottságtól. Ez megegyezik azzal a körülbelül ugyanabból

⁴⁶ Descartes 1646. januárjában kelt levele Erzsébethhez. Sallay Viola fordítása. In Descartes: *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. Id. kiad. 187; AT V, 85.

⁴⁷ A közbülső tudásról alkotott molinista nézetet részletesen, azzal rokonszenveve bemutató leírás található a következő kötet bevezetésében: Freddoso, A. J. (trans.): *Luis de Molina, On Divine Foreknowledge: Part IV of the Concordia*. Cornell University Press, Ithaca, 1988, 1–81.

⁴⁸ E szövegrész korábbi tárgyalásában elmulasztottam, hogy utaljak erre a komplikációra; lásd: *Human Freedom and Divine Creation*, 17–19. Köszönettel tartozom C. P. Raglandnak, amiért felhívta rá a figyelmemet. Lásd uő: Descartes on Divine Providence and Human Freedom. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2005/87, 159–188, különösen 178–186.

⁴⁹ Lásd például az *Elmélkedések az első filozófiáról* ellenvetéseinek hatodik sorozatára adott válasz főntebb idézett szövegrészét, amelyben Descartes az isteni szabadság egyedi természetét hangsúlyozza. Az örök igazságok teremtéséről szóló tanítás, mely megköveteli, hogy még ezek az igazságok is Isten akaratából származzanak, szintén eltér a molinista állásponttól, mely szerint Isten a szükségszerű igazságokat elhatározása előtti természetes tudása révén tudja.

az időből származó, az *Alapelvek*ben kifejtett nézettel, mely szerint, bár Isten mindazt, „ami van vagy létezhet”, akarta és előre elrendezte, hatalma „az emberek cselekedeteit szabadnak és meghatározatlannak” hagyja.⁵⁰ Rejtély marad, hogy miként határozhatta meg Isten a szabad tetteinkre vonatkozó igazságokat, miközben magukat a tetteket determinálatlanul hagyta. De *A filozófia alapelveiben* Descartes hangsúlyozta, hogy ez kiküszöbölhetetlen rejtély, lévén, hogy Isten végtelen hatalma „természetéből következően felfoghatatlan”.⁵¹ Amennyiben az emberi szabadság feletti, Descartes feltételezte felfoghatatlan hatalom ilyen cselekedeteket meghatározatlanul hagy, összeegyeztethetetlen azzal az érdemszerző tetteket elrendelő hatalommal, amelyet a janzenisták a hathatós kegyelemnek tulajdonítottak.⁵²

Bár Arnauld egyike volt Descartes legfáradhatatlanabb védelmezőinek, még ő is felismerte, hogy a szabadság ügyében Descartes eltért attól, amit ő maga teológiaiilag helyesnek tartott. Arnauld ezért egy 1699. körüli levelében,⁵³ válaszul Robert Desgabets (1610–1678) francia karteziánus nézeteire, kijelentette:

⁵⁰ Descartes: *A filozófia alapelvei*. Id. kiad. 41. §, 45. sk; AT VIII-I, 20. Descartes utolsó művében, *A lélek szenvedélyeiben* azt is kijelenti, hogy „mindent az isteni Gondviselés irányít, amelynek örök végzése annyira csalhatatlan és megingathatatlan, hogy azokat a dolgokat kivéve, amelyekről ugyanez a végzés úgy akarta, hogy a mi szabad akaratunktól függenek, azt kell gondolnunk, hogy semmi nem történik velünk kapcsolatban, ami ne lenne szükségszerű s mintegy a végzettől megszabott”. Descartes: *A lélek szenvedélyei*. Id. kiad. CLVI. cikkely, 126; AT XI, 439; az én kiemelésem.

⁵¹ Descartes: *A filozófia alapelvei*. Id. kiad. 41. §, 46; AT VIII-I, 20. Vö. Descartes kijelentésével egyik 1630-as, Mersenne-hez írott levelében: „mivel Isten olyan ok, melynek hatalma áthágja az emberi felfogás határait, és mivel az [örök] igazságok szükségszerűsége nem haladja meg tudásunkat, ezen igazságok tehát valamivel kevesebbek Isten felfoghatatlan hatalmánál, és alá vannak rendelve annak” (AT I, 150). Az *Ötödik elmélkedés* azon utalásának fényében, mely szerint ezek az igazságok „igaz és változhatatlan esszenciákból” erednek (AT VII, 67. sk.), Isten felfoghatatlan akarata működésének tekinthetjük, hogy bekapcsolódik azoknak az esszenciáknak a létrehozásába, amelyekből ezek az igazságok szükségszerűen következnek. A szabad cselekvésünkre vonatkozó igazságok esetében a párhuzamos pozíció az volna, ha hatalmának gyakorlása beavatkozna a szabad akarat teremtésébe, amiből ez a cselekedet nem determinált módon következik. Későbbi munkám során remélem föltárni ezt a párhuzamos pozíciót és kapcsolatát Descartes nézeteivel.

⁵² Egy beszélgetés során hallottam azt az ellenvetést, hogy Descartes szabadságról tett megjegyzéseit *A filozófia alapelveiben* és a jezsuitákkal való levelezésében nem tekinthetjük végleges nézeteire mutató szöveghelyeknek, mivel ezekben a szövegekben pusztán jezsuita hallgatósága kedvéért nyilatkozik meg így. Mint az 50. jegyzetből kitűnik, Descartes-nak vannak hasonló megjegyzései *A lélek szenvedélyeiben*, egy nem kifejezetten a jezsuitáknak szóló műben is.

⁵³ A szöveghely tehát abból az időből származik, amikor Arnauld jobban elkötelezte magát a janzenizmus iránt, mint későbbi éveiben. Lásd a 37. jegyzetet.

Nagyon furcsának találom, hogy ez a jó vallásos ember Descartes-ot rendkívül felvilágosultnak tartja vallási ügyekben, minthogy levelei tele vannak pelagianizmussal, és azokon a pontokon kívül, amelyekről filozófiája győzte meg – mint Isten léte és a lélek halhatatlansága – a legjobb, amit mondhatunk róla, hogy mindig alá látszott vetni magát az egyháznak.⁵⁴

Így ismét visszatértünk Descartes holland bírálóinak azon vádjaihoz, miszerint nézetei „minden pelagianizmuson túlmennek”. Ellentétben azzal, amit a *Párizsi formula* sugall, hogy ezek a nézetek az abszolút emberi szabadság janzenista tagadásához vezetnek, komoly bizonyítékunk van arra nézve, hogy Descartes végül olyan, szabadságunkat illető nézetnél állapodott meg, amely a választás determinálatlan hatalmát foglalja magában.

Konklúzió

A Descartes-ra mint a modernitás paradigmaticus alakjára vonatkozó vélekedésről szóló néhány megjegyzéssel kezdtem. Modernitásának egyik vonatkozása, különösen az *Elmélkedésekben*, az, hogy kiemeli az igazság egyéni, a tradíciók megrontó hatásától megszabadított keresésének az értékét. A tradícióktól való ezen elfordulást az elmélkedőnek a maga szabad és determinálatlan akarata feletti uralma tette lehetővé. Descartes modernitása azonban felfedezhető az anyagi világ szigorúan mechanisztikus leírásában is, amelyet a természeti változásoknak a korban elfogadott arisztotelészi, nem-mechanisztikus formákat és minőségeket használó magyarázata helyett nyújtott. A 18. században olyan radikálisok, mint a francia felvilágosult gondolkodó, Julien Offray de la Mettrie (1709–1751), a mechanisztikus magyarázatokat kiterjesztették azokra a tevékenységekre is, amelyeket Descartes maga az anyagtalan elme számára tartott fenn. E továbbfejlesztett descartes-i gondolatok szerint az emberek, mint Descartes „állati gépezetei”, pusztán az anyagi természet mechanizált részei.⁵⁵ Ezen a ponton nincs már tere a determinálatlan emberi szabadságnak, amit korábban barát és ellenség egyaránt megtalált Descartes-ban.⁵⁶ Ebben, az akarat szabad-

⁵⁴ *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, vol. 1, 671.

⁵⁵ Lásd la Mettrie, Julien Offray de: *Az ember-gép*. In uő: *Filozófiai művek*. Ford. Horváth Henrik és Zigány Miklós. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981, 395–457. La Mettrie itt dicséri Descartes-ot azért a végkövetkeztetéséért, hogy az állatok pusztán csak gépek, és – némileg valószerűtlenül – azt állítja, azért mulasztotta el kiterjeszteni következtetését az emberekre, mert szüksége volt a szubsztancia-dualizmusra abból a célból, „hogy mindenki számára szembeszökő Analógia árnyékában rejtett mérget nyeltesen le a Teológusokkal, akik egyedül nem látják az analógiát”. (I. m. 451.)

⁵⁶ Az a tény, hogy a 20. századi francia filozófia az individuális gondolkodó szabadságát törekszik hangsúlyozni, Descartes visszavágásának tekinthető az olyan francia gondolkodók, mint la Mettrie determinista tendenciáira. A 20. századi francia filozófia eme általános hangsúlyának jó elemzését lásd: Gutting, G.: *French Philosophy in the Twentieth Century*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001, 380–390.

ságát valló Descartes-tól a determinista karteizianizmusig történt elmozdulásban le lehetjük föl az általam kiemelt, az 1676-os leideni arminianista Descartes-tól az 1691-es párizsi janzenista karteizianizmushoz vezető átalakulásnak a szekularizált megfelelőjét.⁵⁷

Fordította Bártfai Imre

⁵⁷ Ennek a cikknek a korábbi változatait Vermontban, a második Margaret Dauber Wilson konferencián mutattam be, a halifaxi King's College Egyetem *Descartes és a modernitás* című előadásorozatának részeként, majd Budapesten, az ELTE BTK Filozófia Intézetében szervezett *Cartesianism in Europe, Cartesianism in Hungary* című konferencián. Itt mondok köszönetet az említett rendezvények résztvevőinek a hasznos vitáért. Külön köszönet illeti Sean Greenberget és Boros Gábort éles megjegyzéseik miatt, amelyek arra sarkalltak, hogy néhány módosítást végezzek cikkem végleges változatában.