

Smrcz Ádám

A hipotetikus szükségszerűség szerepe Francisco Suárez végzetfogalmában¹

1. Bevezetés

Francisco Suárez grandiózus főműve, a *Disputationes Metaphysicae* (1597) a kora modern metafizikai problémák enciklopédikus igényű gyűjteménye. A teljeskörűség ezen igénye mellett azonban megfigyelhető benne egyfajta exegetikai szándék is: ahogy azt Suárez a művéhez írt bevezetésben röviden ki is fejt, munkája alapvetően egy Arisztotelész *Metafizikájához* írt kommentár kíván lenni.

E kettős célkitűzést számos kihívás erősen motiválhatta: a *Disputationes* szűkebb kontextusát az úgynevezett *De Auxiliis-vita* (1581–1607) képezi, melynek keretében főleg jezsuita szerzők igyekeztek Szent Tamás tanainak libertáriánus értelmezését nyújtani (aminek során jobbra más katolikus interpretátorokkal kellett konfrontálódniuk).² E libertáriánus álláspont szerint az értelmes teremtmények eleve rendelkeznek megfelelő képességgel ahhoz, hogy okozatokat hozzanak létre a teremtett világban, a segítség (*auxilium*) pedig csak azon oksági beáramlást jelenti számukra, melynek révén Isten létükben megőrzi teremtményeit, és amely által közreműködik (avagy *konkurál*) e teremtmények kezdeményezte oksági folyamatokban.³ Jóllehet az isteni közreműködés szükséges feltételét képezi a világban végbemenő oksági folyamatoknak, az isteni akarat mégis közömbös (avagy *indifferens*) ezekkel szemben, vagyis minden olyan oksági folyamatban közreműködik, amelyet másodlagos okok iniciáltak.

A kompatibilista tábor képviselői ezzel szemben a közreműködést és a segítségnyújtást két minőségileg különböző isteni képességnek tekintették: szerintük az első az okozat létrehozásának szükséges feltétele (és ebben egyetértettek libertáriánus vitapartnerikkel), a második azonban magába az okba áramlik be az okozat helyett. Mivel pedig az isteni segítség annak lesz szükséges feltétele, hogy az ok egyáltalán iniciálni tudja az okozatát, az isteni kegyelem az isteni közreműködésnek is szükséges feltételévé válik.⁴ A *Disputationes* súlya már e szűkebb kontextusban is jól érzékelhető, dolgozatomban mégis abban a tágabb szellemi környezetben kívánom elhelyezni, amely egyes humanista iskolák (kiváltképp a sztoikusok)⁵ és nem utolsó sorban a kálvinizmus térnyerésével

1 A tanulmány az NKFI/OTKA K 123839 és az NKFI/OTKA K 125012 támogatásával készült.

2 Matava 2016, 16–37.

3 Matava 2016, 42.

4 Matava 2016, 41.

5 Boros 2007, 614–618.

jött létre a kora újkor során. Ráadásul e kérdésnek is egyetlen egészen konkrét aspektusát járom csupán körül: köztudott ugyanis, hogy míg a sztoikus kompatibilizmus és a kálvini kemény determinizmus (a) egyaránt súrlódásmentesen volt képes összeegyeztetni a természeti és mentális okok determináltságának eszméjét az isteni előrelátás (*providentia*)⁶ és végzet (*fatum*) fogalmaival, (b) az emberi akarat- és cselekvési szabadság kérdésében sokak számára nem tudott megnyugtató választ adni. A Suárez-féle libertariánus (inkompatibilista) akaratkoncepció ezzel szemben – már első ránézésre is – egy fordított nehézséggel küzd: (i) magyarázatra szorul ugyanis, hogy a természeti és/vagy mentális okok kontingenciájának tézise hogyan egyeztethető össze az isteni előretudással, ugyanakkor viszont (ii) az egyéni szabadság és ágencia kérdésében sokkal biztatóbb válasszal szolgál. Mint látni fogjuk, Suárez úgy próbálja orvosolni a fenti nehézséget, hogy a végzet fogalmát az isteni közreműködéssel (*concursum*) azonosítja, amelyet ugyanakkor okságilag függetlenít az előretudástól.⁷

Gondolatmenetem nyomvonalát a következő: mivel a suárezi libertarianizmus legnagyobb hatású vitapartnerei – legalábbis az isteni előretudás és végzet kérdésében – a sztoikus iskola és Kálvin voltak, (2) röviden vázolólok a természeti és mentális okok sztoikus és kálvini elgondolását. Az előbbihez éppen Kálvinnak egy a sztoikusokról szóló beszámolóját hívom majd segítségül, mivel témánk szempontjából eleve indokolatlan volna az antik tanítások rekapitulációja, sokkal fontosabb ellenben annak körvonalazása, hogy a kora újkorban miként vélekedtek, és milyen nézeteket tulajdonítottak antik elődeiknek. A libertariánusokkal szemben felsorakozó fenti (*kemény* vagy *puha*) determinista tábor álláspontjának felvázolását követően térek rá (3) a suárezi okságelmélet bemutatására, amelyen belül is a suárezi konkurrentizmus és a hipotetikus szükségyszerűség fogalmaira helyezek majd leginkább hangsúlyt. Mint látni fogjuk, Suárez még Isten mindenhatóságát is hajlandó volt bizonyos korlátok közé szorítani annak érdekében, hogy Istennek a teremtett világban végbemenő oksági közreműködése ne torkolljon determinizmusba. E törekvésében pedig kulcsszerepet játszott a hipotetikus szükségyszerűségről alkotott elmélete. Mindezt követően térek rá végül (4) a végzetfogalomra, amely – a fentiekből sejtethető módon – egy gyengített végzetfogalom lesz: a *fatumot* Suárez az isteni közreműködéssel (vagy konkurrenzussal) azonosítja, amelynek működése csupán hipotetikusan lesz szükségyszerű.

6 A *providentia* kifejezést szándékosan nem *gondviselésnek* fordítom, az utóbbi megnevezés ugyanis el-leplezné a szó etimológiája által is sugallt filozófiai konnotációt (pro-videre – előre látni), amelyet egy – esetünkben kevésbé fontos – teológiai konnotációval váltana fel.

7 Ahogy Luis de Molina, Suárez jezsuita rendtársa fogalmazott: „a szabad tudás (mely által Isten tudja valamiről, hogy *futurum contingens*), nem a dolgok oka” (Molina 1876, 2).

2. A végzet kérdése a sztoikus kompatibilizmus és a kálvini kemény determinizmus szempontjából

Köztudott, hogy a fiatal Kálvin (feltehetően Erasmus tekintélyének köszönhetően)⁸ intenzíven foglalkozott az antik sztoával, aminek legfőbb bizonyítéka (tudniillik Seneca-kommentárja) máig rendelkezésünkre áll. A sztoától való későbbi elhatárolódását feltehetően két tényező motiválhatta: (1) a sztoikusok affektustana, ami (legalábbis állítólagosan)⁹ az érzelemmentességet írta elő követőik számára, ellentétben állt olyan – keresztény dogmatikai szempontból – kulcsfontosságú érzelmek gyakorlásával, mint Isten szeretete vagy a felebarátaink iránt érzett könyörületesség),¹⁰ (2) de nem kevésbé tartotta kifogásolhatónak az okságelméletüket sem. Szempontunkból pedig ez utóbbi kérdés lesz igazán jelentős, méghozzá azért, mert a sztoikusoktól való elhatárolódása megvilágító erejű lehet saját álláspontját illetően is.

Mindazok, akik ellenérzést kívánnak szülni tanításunkkal [ti. az eleve elrendeléssel] szemben, oly módon becsmérlik azt, mintha az a sztoikusoknak a végzetről szóló tanítása volna [...]. Annak dacára, hogy nem szokásunk a szavak használatán vitatkozni, mégsem fogadhatjuk el a végzet megnevezést [...]. Szemben ugyanis a sztoikusokkal, mi semmi olyan szükségyszerűséget nem ismerünk el, amely az okok azon örök kapcsolódásából és sorából eredne [*ex perpetuo causarum nexu et implicita quadam serie*], amely a természetben található; hanem Istent tesszük meg a világ döntéshozójának és kormányzójának [*arbitrum ac moderatorem*], aki – bölcsessége által – öröktől fogva elrendelte mindazt, aminek a jövőben történnie kell; most pedig hatalma [*potentia*] révén végrehajt mindent, amit elrendelt [*decrevit*]. Mindez alapján azt állítjuk, hogy az előretudása nem csupán az eget, a földet és az élettelen dolgokat kormányozza, hanem az emberek döntéseit és akaratúkat is [*consilia et voluntates*], azért, hogy a számukra kijelölt cél felé haladjanak.¹¹

A fentiek alapján három dolog állapítható meg Kálvin saját okságelmélete kapcsán: állítása szerint ugyanis (p1) Isten egyaránt rendelkezik tudással a fizikai és mentális eseményekkel kapcsolatosan; (p2) hatalma (*potentia*) révén Isten instanciálja e tudását; (c) minden olyan fizikai és a mentális esemény, mely a világban megvalósul, az isteni előretudásból származik.

Feltehetően Seneca lebeghetett Kálvin szeme előtt, amikor az úgynevezett *sztoikusoktól* kívánt elhatárolódní, az azonban egyáltalán nem világos, hogy a fenti álláspont miben is különbözik más sztoikus tanításoktól: Khrüszipposz például hasonló módon

8 Hugo 1969, 3–63.

9 Graver 2007.

10 Hugo 1969, 3–63.

11 Calvin 1559, 64.

tett különbséget a természeti és a mentális determináció között (melyek közül mindkettőt a logosz determinálta), a különbséget pedig az jelentette csupán, hogy míg a természeti okok hatóoksági determinációnak voltak alávetve, a mentális okok célokságilag irányultak a logoszra.¹² Az első kapcsán jól látható, hogy Kálvin itt sem a természeti hatóokság tényét tagadja (csak azt állítja, hogy azok az isteni előrelátásnak engedelmessé válnak), a bekezdést záró gondolat pedig, miszerint az akarati aktusokat akképpen determinálja Isten, hogy az emberek „a számukra kijelölt cél felé [*destinatum scopum*] haladjanak”, egyértelműen céloksági viszonyra utal.

Akár nevezhető azonban sztoikusnak a kálvini álláspont, akár nem, annyi mindenképp biztos állítható, hogy a szerző *valamilyen* oksági viszonyt tételez az isteni előrelátás és a világ eseményei között, mely oksági viszony azonban szükségszerű: amit az isteni akarat valaha is meg kíván valósítani, azt az isteni bölcsesség már előre látta; amit tehát az isteni bölcsesség előre látott, az meg is fog valósulni. Mindez pedig az Isten általi determináció fennállását abban az esetben is kivédhetetlenné teszi, ha – a klasszikus boethiusi érv nyomán – nem előrelátást, hanem csak tudást tulajdonítunk Istennek:¹³ hiába tekintjük ugyanis Istent atemporális létezőnek, aki egyetlen aktsal képes percipiálni a történelem minden egyes eseményét (ami által tudása nem előrelátás, hanem tudás lesz csupán), hatalma – mint láthatjuk – az időben hoz létre okozatokat („*most* pedig hatalma révén végrehajt mindent, amit elrendelt”), vagyis a determináció továbbra is fennáll.

3.1 Suárez válasza

A megoldás ennél fogva az isteni (előre)látás és hatalom e szükségszerű viszonyának feloldásában keresendő. A *Disputationes* vonatkozó fejezetében például Suárez legfeljebb elvétve használja az előrelátás (*providentia*) kifejezést, ami eleve arra enged következtetnünk, hogy az előretudás és determináció (*fatum*) viszonyának tisztázását inkább az utóbbi felől látja megoldhatónak. Mint látni fogjuk, Suárez célja az isteni előrelátás és a világban végbemenő események közötti oksági viszony tagadása: Isten előrelátása szerrinte ugyanis nem oka az események bekövetkeztének, hanem azért rendelkezhet Isten tudással ezen eseményekről, mert az idő egy pontján bekövetkeznek.¹⁴

12 Bobzien 1998, 25–56.

13 Molina szóhasználatában tisztán tetten érhető ez a mozzanat, amikor szándékosan „Isteni tudásról” (*scientia Dei*) beszél előretudás (*prescientia*) helyett (Molina 1876, 2).

14 Ezen a ponton megvilágító erejű lehet John Bramhall későbbi érve Hobbesszal szemben, mely mögött ugyancsak Suárez hatását feltételezhetjük: „Isten öröktől fogva való elrendelése kapcsán [Hobbes] összekeveri az elrendelést ugyanezen elrendelés végrehajtásával. Isten előretudása kapcsán pedig összekeveri a spekulatív tudást, amelyet szemléleti tudásnak [*knowledge of vision*] neveznek, és amely semmivel sem inkább hozza létre az értelem által felfogott tárgyakat, mint amennyire az érzéki látás hozza létre az érzéki

3.2 Suárez okságelmélete

A *Disputationes* XIX. vitájában Suárez elkülönített egymástól (1.) *szabadon* és (2.) *szükségszerűen* cselekvő okokat. (1.) A szabadon ható okok alatt azt érti, hogy egyes okok akkor is képesek cselekedni vagy nem cselekedni, ha a cselekvés minden szükséges feltétele fennáll (*omnibus requisitis positis*),¹⁵ (2.) míg szükségszerűen cselekvő okoknak szerinte azok számítanak, amelyek a cselekvés minden szükséges feltételének fennállása esetén nem képesek *nem* cselekedni. Már a fentiekből is jól látható, hogy a szükségszerűen cselekvő okok is csak meghatározott feltételek teljesülése esetén lépnek működésbe, szükségszerűségük tehát hipotetikus csupán. Mindez a Dániel könyvéből vett suárezi példázatból is látható, amikor is Isten csodát tett azzal, hogy a tűzbe vetett gyermekeket nem égette meg a tűz, ám ezt mégsem a természet törvényeinek áthágásával tette: mikor már a tűz ég, akkor szükségszerűen éget, és Istennek is csak arra van lehetősége, hogy az égetés tényét megelőzően vonja meg oksági közreműködését a tűztől.

Úgy gátolta meg Isten a tűz működését, hogy megtagadta a tűztől saját közreműködését [*concursum suum*], vagyis azáltal, hogy nem töltötte belé saját erejét a tűzzel való együttműködéshez; ez pedig egy az ahhoz való szükséges feltételek közül, hogy a tűz cselekedni tudjon. Nem azt érte el tehát Isten, hogy a tűz minden szükséges körülmény fennállásának ellenére se cselekedjen, hanem elvett ezek [tudniillik a szükséges feltételek] közül valamit. Mert ha Isten úgy határozott volna, hogy amennyire tőle telik, együttműködik vele, és meghagyott volna más szükséges okokat teljesnek [*integrus*], akkor nem lett volna képes ezt az eseményt meggátolni; ez ugyanis azt foglalja magában, hogy Isten bármilyen ellentétes hatóok híján vagy netán segítségének, avagy hathatós szükségszerűségének megtagadása által vesz el olyasmit, ami természetszerű.¹⁶

De mit ért Suárez e szükséges feltételeken? A szerző nyolc ilyen feltételt különít el,¹⁷ melyek többsége fizikai feltételeket takar: ezek közé tartozik például, hogy az ok ké-

tárgyakat [...]” (Bramhall 1844, 66.) Bramhall itt a szemléleti tudás (*scientia visionis*) tomista fogalmát eleveníti fel, melynek értelmében Isten olyan dolgokról is rendelkezik tudással, amelyek nem léteznek aktuálisan (lásd *Summa Theologiae* I. 14). Ha Istennek a dolgokkal kapcsolatos tudása oksági relációban lenne azok létezésével, akkor minden lehetséges dolognak egyúttal aktuálisan is léteznie kellene. Isten azonban *egyszerű tudása* (*scientia simplex*) révén olyan dolgokkal kapcsolatosan is rendelkezik tudással, amelyek soha nem léteztek vagy fognak létezni aktuálisan, következhetsépp Istennek a világ dolgairól vagy eseményeiről való tudása és ugyanezen dolgok vagy események létezése kontingens viszonyban állnak egymással.

15 Suárez 1861, 688.

16 Suárez 1861, 692–693.

17 A Suárez által meghatározott ilyen feltételek a következők (Suárez 1861, 688–689): 1. az ok megfelelő hatóerővel kell hogy rendelkezzen; 2. az oknak olyan tárggyal kell rendelkeznie, mely képes elszenvedni az adott hatást; 3. ha az ágens és a tárgy között közvetítő helyezkedik el, az ne akadályozza meg az

pes legyen hatást gyakorolni egy bizonyos tárgyra (mivel például vizuális ingerek hiába afficiálják hallószerveinket, hatást mégsem tudnak kiváltani), de említ olyan metafizikai feltételeket is, miszerint az ok a hatásgyakorlás pillanatában már nem lehet indifferens, hanem egyre determinálnak kell lennie.

Szemponunktából azonban a nyolcadik feltétel tekinthető döntő fontosságúnak, amely az *isteni közreműködés* (concurus). Az utóbbi fogalmat „hozzájárulásnak” vagy „közbenjárásnak” is szokás fordítani, ami azonban megtevesztő lehet. Lényegét tekintve arról van szó, hogy Isten minden egyes eseményben, mely megvalósul, okságilag közre kell hogy működjön, máskülönben az adott esemény nem következne be. Mindez pedig Isten számára lehetőséget teremtene arra, hogy csupán az előretudásának megfelelő eseményekben működjön közre (ekképpen pedig egy kvázi-kálviniánus okságelméletet kapnánk). A suárezi libertáriánus elgondolás szerint azonban Isten minden egyes esetben ténylegesen konkurál a többi okkal, szó sincs tehát az előretudásnak való alárendeltségről. Fontos azonban megjegyeznünk, hogy az isteni közreműködés a szabadon ható okok működésének is szükséges feltételét képezi, azok ugyanis szintén nem képesek pusztán önmaguk által okozatot létrehozni.

4.1 Mit jelöl a végzet megnevezés?

Mint már volt róla szó, Suárez alig-alig használja az előretudás kifejezést, de a *végzet* szó értelme kapcsán is mértékletességre int. A szó jelentése szerinte ugyanis csak a természeti világ eseményeire terjeszthető ki legitim módon, az emberi vagy anyagi cselekvésekre nem.¹⁸ Mindez arra vezethető vissza, hogy az akarat szerinte az értelmes lények egy immateriális képessége, tehát a helytelenül értelmezett végzetfogalom a materiális és immateriális szubsztanciák összekeveredésével (következésképp akár materializmussal is) fenyeget. Juan Luis Vives Ágoston-kommentárjára hivatkozva azt állítja, hogy a platonisták mellett még a sztoikusok végzetfogalma is megfelel ennek az elvárásnak, de ugyancsak felidézi a görög hagyománnyal szemben komoly fenntartásokkal bíró Tertulianus álláspontját is, aki szerint még a „filozófusok” is különbséget tettek a végzet és az ítélőerő között – meghagyván az utóbbi szabadságát.

okozást; 4. az okkal ne álljon szembe egy azonos vagy még nagyobb erővel rendelkező, ellentétes irányú ok, mivel ez megakadályozná az okozás végbemenetelét; 6. a tárgy legyen olyan állapotban, hogy képes legyen hatást elszendvni („ne legyen a változás terminusánál, s ne rendelkezzen olyan formával, amelyet az ágens létre tud hozni”); 6. ha valamilyen előzetes cselekvés szükségeltetik ahhoz, hogy egy okozat végbemenjen, akkor ez is feltételnek tekintendő („a látás is csak akkor cselekszik, ha megelőzi a tárgy rá gyakorolt hatása”); 7. az ok ne legyen szabad; 8. jelen legyen az isteni közreműködés („az ok rendelkezzen az első ok[tól származó] szükséges közreműködéssel).

18 Suárez 1861, 740.

[A] végzet fogalma helyes volna, és nem tartalmazna semmilyen hibát, ha a szavak használata terén önmérsékletet gyakorolnánk [...]. A végzet szót márpedig azon [helyes] értelemben használták a sztoikusok és Platón is, [hogy] az emberi akarati aktusokat és szabad cselekedeteket eltávolították a végzet szükségszerűsége alól. Ezért idézi [...] Damaszkuszi Szent János is, hogy a filozófusok nem állapítottak meg végzetet a kontingens emberi cselekedetek kapcsán, hanem [csak] a szükségszerűek kapcsán tették azt.¹⁹

Ugyanakkor Suárez szerint a végzet e szűkebb értelemben vett fogalma még a teremtet világ eseményeire nézve sem zárja ki, „hogyan bizonyos okok kontingensek vagy szabadok legyenek, mivel [a végzet e fogalma] nem tételez abszolút szükségszerűséget, hanem [csupán] az isteni előretudás és gondviselés tévedhetetlenségét és annak megváltoztathatatlanágát”.²⁰

A végzet ennél fogva az események Isten általi *tudásával* lesz azonos, nem pedig az Isten általi *elrendeltetésükkel*. Az isteni elrendelésből következő abszolút szükségszerűség – mint látni fogjuk – a kálvinisták tévedéséhez vezetne, melynek értelmében Isten végtelen hatalma révén elrendeli a világ eseményeit, vagyis ő tekinthető azok hatóóának. A suárezi álláspont ezzel szemben azt állítja, hogy bár Isten előre tudja az egyes események bekövetkezését mindentudása révén, mégsem állapítható meg hatóóaksági reláció Isten és a teremtet világ dolgai vagy eseményei között.

4.2 A végzettel kapcsolatos „téves” elgondolások

Suárez saját álláspontját illetően is megvilágító erejű lehet azon végzetkoncepciók csoportba gyűjtése, amelyeket a szerző tévesnek talál. Három ilyen különít el, amelyek közül is az első kettő a sztoicizmussal rokonítható valamilyen módon, míg a harmadik egyértelműen a kálvinizmussal szembeni állásfoglalás.

(1) A téves végzetkoncepciók első csoportjába szerinte olyan elméletek tartoznak, amelyek értelmében a végzet szó nem az okok egy külön fajtáját jelöli, hanem az okok sajátos elrendeződését vagy diszpozícióját.²¹ Mint mondja: egyes filozófusok „a végzetet a világegyetem okainak valamiféle kapcsolódásában és rendjében állapították meg”, mely rend sokak számára magában foglalja az emberek akarati aktusait is. Egyesek ráadásul még azt is tagadták, hogy „a világegyetem okainak e diszpozíciója, melynek végzetszerű szükségszerűséget tulajdonítottak, az isteni bölcsességből vagy akaratból származna, hanem szerintük önmagából rendelkezik olyan belső szükségszerűséggel,

¹⁹ Suárez 1861, 740.

²⁰ Suárez 1861, 741.

²¹ A neosztoikus Justus Lipsius is a „dolgok elrendelése és rendje” leírásával határozta meg a gondviselést: „Si enim deus est, providentia est; si haec, decretum ac *ordo rerum*” (Lipsius 1584, 53).

mely teljességgel elkerülhetetlenné [teszi őket]”.²² A szerző explicit kritikája ezzel az elgondolással szemben az, hogy ez a másodlagos okok olyan működésmódját implikálná, mely Istentől teljességgel független, ennek következtében pedig az isteni közreműködés nem volna szükséges feltétele az okozatok létrejöttének. Ez pedig azt jelentené, hogy Isten – a teremést leszámítva – semmilyen oksági viszonyban nem állna a teremtett világgal, vagyis ezáltal egyfajta deista állásponthez érkeznenék.

A teológiai szempont mellett azonban filozófiai aggályai is vannak Suáreznek a végzet efféle oksági láncként való elgondolásával szemben. Nézete szerint ugyanis a végzet se nem pusztán oksági lánc (*relatio*), se nem hatóok (*causa efficiens*).

Meg kell azonban említenünk, hogy a [...] végzet nem *csupán* reláció, az ugyanis semmivel sem járul hozzá az okozáshoz. És nem is valamiféle hatóok, mivel önmaga révén semmi sem elégséges mindazon szükségszerűség létrehozásához, amit a végzet szó jelöl. Hanem a [végzet] nem más, mint az isteni előretudás által oly módon elrendezett okok gyűjteménye, mely által szükségszerű, hogy egy bizonyos hatás bekövetkezzen.²³

Első ránézésre ugyan fából vaskarikának tűnhet a Suárez által javasolt megoldás, az *okok gyűjteménye* megnevezésen (*collectio casuarum*) azonban nem a sztoikus értelemben vett okok, hanem a suárezi értelemben vett szükséges feltételek értendők, melyek hipotetikusán szükségszerűvé teszik a világi eseményeket, és amelyek között az isteni konkurzus is szerepel.

(2) Suárez végzettipológiájának második csoportját olyan vélekedések alkotják, melyek szerint a végzet, bár Istentől ered, szükségszerűsége kiterjed magára Istenre is, a fent említett konkurzusát tehát nem szabad akaratóból, hanem külső kényszer hatására rendeli hozzá az egyes eseményekhez.

[M]inden olyan elkerülhetetlen szükségszerűség révén megy végbe, hogy a dolgokat még Isten sem lett volna képes máshogyan elrendezni, mint ahogy [ténylegesen] el is rendezte, nem lett volna képes máshogyan kormányozni, mint ahogy kormányoz; és az ekképpen megalapított és kormányzott [dolgokból] nem származhatnak más cselekedetek, mint amelyek [ténylegesen] erednek.²⁴

Mindez pedig még Suárez szerint is egyértelműen szemben áll az isteni mindenhatóság eszméjével, mivel, mint mondja:

²² Suárez 1861, 738.

²³ Suárez 1861, 740.

²⁴ Suárez 1861, 738.

Ez az állítás [...] vagy egyszerre foglal magában két hibát, vagy [e kettő közül] egyet: tudniillik Isten vagy nem mindenható, vagy legalábbis nem cselekszik [*operari*] eléggé szabadon, bármit is tesz önmagán kívül [*operatur*]; mert ha Isten rendelkezik e két tökéletességgel, akkor mi lehet a másodlagos okok azon diszpozíciója, befolyása [*influentia*] vagy szükségszerűsége, amelyet ne volna képes a saját mindenható és szabad akarata révén megváltoztatni vagy megakadályozni?²⁵

(3) A suárezi végzettipológia harmadik részébe azon elgondolások tartoznak, melyek elismerik ugyan Isten szabad ágenciáját, úgy vélik azonban, hogy ez az ágencia oly módon determinálja a világ eseményeit, hogy az az emberi akaratszabadságot is lehetetlenné teszi. Suárez Seneca mellett Kálvinnak tulajdonít effajta álláspontot.

Bizonyos új eretnokségek (amelyeket Kálvinnak és követőinek tulajdoníthatunk) a végzetnek ezt a fajtáját vezették be, jóllehet talán nem e név alatt; azt tanítják pedig, hogy az események ugyan nem az égiek befolyása [*influxu*] révén mennek végbe szükségszerűen, hanem azon Isten felsőbb befolyása révén, aki úgy mozgat és alakít minden másodlagos okot a cselekvésre, hogy szükségszerűen hajtsák végre azt, amire kényszerítve vannak, ám semmi mást ne [tegyenek]. E szükségszerűséget pedig alávetik az isteni akaratnak, és erre való tekintettel mondják azt egyszerűen változtathatónak [*simpliciter variabilem*].²⁶

Mint látható, e voluntarista elgondolás amiatt hibás Suárez szerint, hogy az első ok által mozgatott oksági lánc szükségszerűen determinálja mind a fizikai, mind pedig a mentális okokat, miáltal az emberi akarat és cselekvési szabadság is megszűnik létezni.

Mindebből három konklúziót vonhatunk le a Suárez által elfogadhatónak vélt végzetfogalom kapcsán: (1.) a másodlagos okok önmaguktól nem hozhatnak létre szükségszerű okozatot (mivel önmaguktól eleve nem hozhatnak létre semmilyen okozatot); (2.) ugyanezen másodlagos okok még kevésbé determinálhatják Istenet; (3.) az elsődleges okok ugyanakkor nem elégségesek egy adott okozat létrehozatalához (ez ugyanis cáfolná az emberi akaratszabadság lehetőségét).

4.3 A végzet pozitív suárezi fogalma

Mindebből jól látható, hogy Suárez el kívánt határolódní mind a sztoikus (1–2), mind pedig a kálvinista (3) végzetfogalmaktól, egyúttal azonban kirajzolódní látszik Suárez saját álláspontja is: a szerző gondolatmenete szerint tehát (a) a végzet nem *oksági lánc*

²⁵ Suárez 1861, 738.

²⁶ Suárez 1861, 739.

(*relatio*), hanem *okok gyűjteménye* (*collectio causarum*), amely ugyanakkor (b) nem determinálhatja Istent magát.

Mivel a második konklúzió a suárezi voluntarizmus újrafogalmazása csupán, ezért a végzet meghatározásához csak az *okok gyűjteményének* definícióján át juthatunk közelebb. Ez pedig Suárez szerint a következőképpen fest-

Valójában az okok azon elrendezése, amelyet egyesek rendnek vagy sornak hívnak, nem oksági lánc [*relatio*], hanem az egyes okok és az összes ok esetében való hozzárendelődést [*applicatio*] jelenti, [vagyis azt,] hogy hatás következhesen [egy adott okból]; ez a hozzárendelődés márpedig nem oksági lánc, ámbár lehet az oksági lánc alapja.²⁷

A végzet a fentiek alapján a hozzárendelődéssel azonos, mely utóbbi azért felelős, hogy egy adott ok hatékony legyen a teremtett világban. Ennélfogva úgy látszik, hogy a hozzárendelődés az okozatlétrehozás egyik szükséges feltétele, Suárez azonban nem említett ilyet a szükséges feltételek részletes tárgyalásakor, ami arra enged következtetnünk, hogy a hozzárendelődés egy másik Suárez által említett feltétellel azonos vagy annak származéka. Mivel pedig az okozásnak az isteni közreműködés az egyetlen olyan feltétele, amely Istentől függ, és ekképpen a végzet definíciójának nem mond ellent, mindebből az következik, hogy az isteni közreműködés az, ami a hozzárendelődésért felelős. Mindennek értelmében pedig az isteni közreműködés lesz azonos a végzettel, mivel ez hoz létre minden egyes olyan (másodlagos) okot, amely további okozatokat iniciál, és „az oksági lánc alapjául” szolgálhat.

5. Összegzés

Amikor Suárez a végzetet nem okok relációjaként, hanem e „reláció alapjaként” határozta meg, és végső soron az isteni konkurzust tette meg a végzet (egyik) szükséges feltételének, azt állította, hogy az okozás feltételeinek együttes fennállása képes létrehozni egy olyan okozatot, mely a maga akcidensei révén újabb oksági relációk „alapjaként” képes működni. Vagyis Suárez ténylegesen elhatárolódott attól a sztoikusnak is nevezhető végzetkonceptiótól, melynek értelmében másodlagos okok egymásra hatása teljes okként (*causa integra*) képes működni; az okozatok azonban szerinte is további oksági relációk alapjaként funkcionálhatnak későbbi oksági viszonyok során. Ennyiben pedig megőrizte a végzet oksági relációként való elgondolásának eszméjét, ami magyarázatul szolgálhat arra, hogy Suárez számos alkalommal rendkívül pozitívan vélekedik a sztoikus elméletekről.

²⁷ Suárez 1861, 740.

A kálvinista elmélettel azonban egészen más a helyzet: bár Kálvinhoz hasonlóan Suárez is egy voluntarista akaratkoncepció mellett köteleződik el – ami pedig egy alapvetően anti-tomista aspektusa Suárez alapvetően tomista végzetkepciójának –, az isteni akarat *hatóképességét* illetően mégis radikálisan más álláspontot foglal el Kálvinhoz képest. Suárez azáltal igyekezett kritika alá vonni a kálvini kemény determinizmust, hogy tagadta az isteni előretudás és isteni hatóképesség között állítólagosan fennálló szükségszerű viszonyt.

Suárez oksághelmélete a Kálvin-ellenes teológiai és metafizikai vitáknak fontos dokumentuma, de hatása a korszak igazán nagy horderejű filozófiai disputáiban is tetten érhető: így a Thomas Hobbes kompatibilizmusa körül kibontakozó vitákban is, ahol is a libertariánus álláspont képviselői sokszor suáreziánus állításokat fogalmazznak meg.²⁸ Mindez pedig főleg annak köszönhető, hogy Suáreznek az isteni előrelátással és végzetettel kapcsolatos álláspontja a kor „mainstream” libertariánus elveit tükrözi.²⁹

Bibliográfia

- Bobzien, Susanne. 1998. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Boros Gábor. 2007. „Francisco Suárez (1545–1617).” In *Filozófia*, szerk. Boros Gábor, 614–618. Budapest: Akadémiai.
- Bramhall, John. 1844. „A Vindication of True Liberty from Antecedent and Extrinsic Necessity.” In *The Works of Archbishop Bramhall. Part the Third containing the Discourses against Mr. Hobbes*, 91–92. Oxford: John Henry Parker.
- Calvin, Johannes. 1559. *Institutio Religionis Christianae libri quatuor*. Geneve.
- Hugo, André Malan. 1969. Introduction. *Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia*, 3–63. Leiden: Brill.
- Graver, Margaret R. 2007. *Stoicism and Emotion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lipsius, Justus. 1584. *De Constantia libri duo*. Antwerp.
- Matava, R. J. 2016. *Divine Causality and Human Free Choice: Domingo Báñez, Physical Premotion and the Controversy de Auxiliis Revisited*. Leiden: Brill.
- Molina, Luis de. 1876. *Concordia Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, Providentia Praedestinatione et Reprobatione*. Paris.
- Pink, Thomas. 2004. „Suarez, Hobbes and the scholastic tradition in action theory.” In *The Will and Human Action From antiquity to the present day*, szerk. T. Pink – M. W. F Stone, 127–154. London: Routledge.
- Suárez, Francisco. 1861. *Opera Omnia Tomus Vigésimus Quintus*. Paris.

28 Pink 2004, 127–154.

29 Matava 2016, 17–36.