

ISSN2464-0344

# Res novae



*Revija za celovito znanost*  
*Journal for Integrated Science*

*Ivo Kerže*

GILSONOVO IN KLASIČNO TOMISTIČNO RAZUMEVANJE MOGOČEGA  
PRI SV. TOMAŽU AKVINSKEM

*Anže Tržan*

JEZUITSKA SINTEZA KOT SREDNJA POT MED TRADICIONALNIMI  
IN RAZSVETLJENSKIMI SPOZNAVNI MI TEORI JAMI

*Tomaž Ivešič*

SPOLNA VZGOJA KNEZOŠKOFA DR. ANTONA BONAVENTURE JEGLIČA

*Jernej Letnar Čer nič*

SKRBN I PREGLED VARSTVA ČLOVEKOV I H PRAVIC IN OKOLJA  
V DOBAVNI H VERIGAH NAJVEČJI H GOSPODARSKI H DRUŽB:  
PRIMER NEMŠKEGA ZAKONA O DOBAVNI H VERIGAH

*Balázs Szabó and Zsolt Nemeskéri*

ECONOMIC STRUCTURE FORMATION AND THE ROLE  
OF DEPENDENCE: A CHRISTIAN VIEWPOINT

**Fakulteta za pravo in ekonomijo, Katoliški inštitut**  
**Faculty of Law and Economics, Catholic Institute**

LETNIK 9 • 2024 • ŠTEVILKA 2

# *Res novae*

Res novae: revija za celovito znanost

Izdajatelj in založnik:

Fakulteta za pravo in ekonomijo, Katoliški inštitut

Naslov uredništva:

Res novae, Krekov trg 1, 1000 Ljubljana, Slovenija

Odgovorni urednik:

Andrej Naglič

Glavni urednik:

Matic Batič

Spletni naslov:

<http://www.katoliski-institut.si/raziskovanje/res-novae>

E-pošta:

[matic.batic@kat-inst.si](mailto:matic.batic@kat-inst.si)

Uredniški odbor:

Philip Booth (St Mary's University, London, Velika Britanija), Mihai Dragnea (Universitetet i Sørøst-Norge, USN Handelshøgskolen, Vestfold, Norveška), Andres Fink (Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina), Aleksandra Kostić Tmušić (Univerzitet u Prištini, Filozofski fakultet, Kosovska Mitrovica, Srbija/Kosovo), Simon Malmenvall (Univerza v Ljubljani, Slovenski šolski muzej, Ljubljana, Slovenija), Aleksej Martinjuk (Respublikanski inštitut višje šole, Minsk, Belorusija), José Ignacio Murillo (Universidad de Navarra, Instituto Cultura y Sociedad, Pamplona, Španija), Mitja Steinbacher (Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in ekonomijo, Ljubljana, Slovenija), Dorina Dragnea (Institutul Național Al Patrimoniului, Bukarešta, Romunija), Anton Stres (Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in ekonomijo, Ljubljana, Slovenija).

Redakcija te številke je bila zaključena 17. 12. 2024.

Tisk:

Itagraf d. o. o., Ljubljana

Oblikovanje in prelom:

Breda Sturm

Naklada:

100 izvodov

Letna naročnina:

28€ (Slovenija), 40€ (Evropa), 57\$ (ostalo navadno),

66\$ (ostalo prednostno)

ISSN (tiskana verzija): 2464-0344

ISSN (elektronska verzija): 2464-0352

# *Res novae*

*Revija za celovito znanost*  
*Journal for Integrated Science*



SPIRITUS  
AUTEM  
VIVIFICAT

LETNIK 9 • 2024 • ŠTEVILKA 2

# Vsebina

*Ivo Kerže*

Gilsonovo in klasično tomistično razumevanje mogočega  
pri sv. Tomažu Akvinskem

**7**

*Anže Tržan*

Jezuitska sinteza kot srednja pot med tradicionalnimi  
in razsvetljenjskimi spoznavnimi teorijami

**39**

*Tomaž Ivešič*

Spolna vzgoja knezoškofa dr. Antona Bonaventure Jegliča

**75**

*Jernej Letnar Černič*

Skrbni pregled varstva človekovih pravic in okolja  
v dobavnih verigah največjih gospodarskih družb:  
primer nemškega zakona o dobavnih verigah

**113**

*Balázs Szabó and Zsolt Nemeskéri*

Economic Structure Formation and the Role of  
Dependence: A Christian Viewpoint

**143**

Anže Tržan<sup>1</sup>

## **Jezuitska sinteza kot srednja pot med tradicionalnimi in razsvetljenjskimi spoznavnimi teorijami**

**Izvleček:** Namen te razprave je pokazati, da je pojav t. i. jezuitske sinteze kot srednje poti med Lockovim empirizmom in kartezijanskim dualizmom katoliškemu razsvetljenstvu v Franciji do srede 18. stoletja zagotavljal zelo pomembno mesto pri razvoju novih duhovnih pobud. Prav vključujoč značaj je namreč mogel poživiti starejše tomistično izročilo in ga deloma na novo formulirati. Osrednji cilj te prenovljene krščanske filozofije je bila vzpostavitev močnega apologetičnega momenta, ki bi mogel zagotoviti obrambo krščanstva v okolju, ki se je hitro spreminjalo in se je zaradi splošne modernizacije začelo počasi oddaljevati od tradicionalnih krščanskih predpostavk. Usodno pa je nadaljnji razvoj apologetike in z njo tudi avtonomne katoliške razsvetljenske misli v Franciji zaznamovala Pradesova afera leta 1751, ki je povzročila prelom med jezuiti, enciklopedisti in janzenisti. Aferi je sčasoma sledila ukinitvev francoskih jezuitov leta 1764.

<sup>1</sup> Mag. zgodovine, samostojni raziskovalec, Čehova ulica 1, 1000 Ljubljana, Slovenija, anze.trzan@gmail.com, ORCID: 0009-0009-9490-5954.

**Ključne besede:** katoliško razsvetljenje, John Locke (1632–1704), kartezijanstvo, Nicolas Malebranche (1638–1715), Jean-Martin de Prades (1724–1782), jezuitska sinteza

**Abstract:** The purpose of this discussion is to demonstrate that the emergence of the so-called Jesuit Synthesis as a middle ground between Lockean empiricism and Cartesian dualism played a very important role in the development of new spiritual initiatives in France by the mid-eighteenth century. It was precisely this inclusive character that was able to revive the older Thomist tradition and partly reformulate it. The central aim of this revamped Christian philosophy was to establish a strong apologetic moment that could provide the defence of Christianity in an environment that was rapidly changing and slowly moving away from traditional Christian assumptions. Further development of apologetics, together with the autonomous Catholic Enlightenment thought in France, was, however, crucially marked by the Prades affair of 1751, which caused a rift among the Jesuits, Encyclopaedists and Jansenists, and was followed by the suppression of the French Jesuits in 1764.

**Keywords:** Catholic Enlightenment, John Locke (1632–1704), Cartesianism, Nicolas Malebranche (1638–1715), Jean-Martin de Prades (1724–1782), Jesuit Synthesis

## Uvod

Katoliško razsvetljenstvo je izrazito hevrističen pojem, ki ga zaznamuje več različnih, včasih celo nasprotujočih si teženj, vendar je njegov osnovni namen obramba in konsolidacija vsebine razodetja, zato pod vplivom sočasne razsvetljske misli prihaja znotraj katoliškega razsvetljenstva do razvoja lastnih sistemov apologetski strategij razodetih resnic na podlagi prav tako izvirnega spoznavoslovja. Ob tem je res, da je poskus racionalizacije religije in dokazovanja njene jasnosti to slednjič skrčil predvsem na etične kategorije, končno pa se je, tako pod težo kritike Immanuela Kanta (1723–1804), ki je zavračal možnost vsakršnega posredovanja med razodetjem in razumom, kot tudi zaradi notranjega cerkvenega premika k bolj ekskluzivni ultramontanistični drži, sesul. Kljub temu so bila apologetska prizadevanja popolnoma razumljiva, ker je bilo katoliško razsvetljenstvo del širšega poskusa, da bi se krščanstvo vključilo v splošni tok razsvetljske družbene modernizacije, zaradi česar je moralo najprej razviti primerno racionalno osnovo (oziroma ustrezno adaptirati že obstoječi tomizem). Ta bi mu mogla dolgoročno omogočiti uspešno povezovanje z moderno znanostjo, ekonomijo in ustavnim razvojem (Hersche 1977, 394; Lehner 2010, 2–3).

Znanstvena revolucija je Katoliško Cerkev postavila pred nove izzive, saj je morala ponovno pretehtati svoja aristotelska izhodišča, ki so se na področju fizike izkazala za neustrezna. Prav tako so se pod pritiski radikalne kritike Barucha Spinoze (1632–1677) znašle razodete verske resnice, saj je nizozemski filozof trdil, da so te zgolj ljudskim množicam dostopne formulacije sicer popolnoma razumsko razvidnih resnic. V istem obdobju so katoliški pisci začeli uporabljati sočasni književni slog v ljudskih jezikih in se tako umikali

od latinske sholastične silogistike, kritičnemu pretresu pa je bilo izpostavljeno izročilo, ki je dotlej veljalo za popolnoma nujno in zgodovinsko nepogojeno. V ozadju tega raziskovanja je stala zamisel o napredku, ki so jo katoliški prenovitelji delili s splošnim tokom razsvetljenstva. To pa je pomenilo, da so se na udaru znašle tudi vse oblike »praznoverja« in predsodkov, ki so škodovala uporabi razuma in napredku, ki je bil z razumom povezan. Ta napredek naj bi človeka vodil k sreči, ki jo je predvidevalo razsvetljensko zanimanje za antropologijo, pri čemer ta niti pri katoliških razsvetljencih ni toliko izvirala iz klasičnih tomističnih zamisli, saj je bila mnogo bolj praktičnega oziroma celo utilitarističnega značaja. Vzpostavitev močnih državnih ustanov, ki bi zagotovile takšno srečo v obliki občega dobrega, je zahtevala odpravo paralelnih cerkvenih ustanov, kar je oblast seveda izkoristila in se povezala z rimskemu centralizmu nenaklonjenimi škofi (tu moremo govoriti tako o galikanizmu kot o močnem nemškem episkopalizmu). Na tak način se je katoliško razsvetljenstvo slednjič vedno tesneje povezovalo z državnimi interesi, kar je pripeljalo do močne reakcije zlasti v času Napoleonovih osvajanj, ko se je papeštvo znašlo na robu preživetja, partikularne pobude škofij in reformnih samostanov – tradicionalnih središč katoliškega razsvetljenstva – pa so bile zaradi državnega centralizma zadušene. Vsaka reformna pobuda, ki je bila sad kritičnega razmisleka, je odslej vzbujala sum, takšna reakcionarna drža pa je tlakovala pot ultramontanizmu (Malmenvall 2024, 79–81; Lehner 2016, 7–11; Burson 2014a, 16–17).

Namen razprave je podati oris enega od načinov oblikovanja nove apologetske drže, ki je, kot je bilo izpostavljeno, odločilno zaznamovala katoliško razsvetljenstvo. Razprava se omejuje na spoznavno teorijo, ki se je razširila zlasti med



francoskimi jezuiti in jo sodobno zgodovino pisje opredeljuje kot t. i. jezuitsko sintezo. Ta je zaradi obrambe tomistično formuliranih členov vere skušala iz okolja, ki je bilo čedalje bolj dojemljivo za angleške empiristične pobude in v katerem se je slednjič oblikovala lastna zrela empiristična filozofija, prevzeti prvine, ki bi omogočile krepitev določenih tomističnih potez ob hkratni ustrezni modifikaciji kartezijanske filozofije, kot jo je pretežno utemeljil Nicolas Malebranche (1638–1715). Tako prilagojena je ta filozofija omogočala izjemno dobro posredovanje med kartezijanskim dualizmom duha in materije ter empirističnim pojmovanjem stvarstva kot enotne materialne substance, katere duhovne spoznavne zmožnosti so le pritike. Pri tem razprava na primeru francoske enciklopedistične recepcije spoznavnega nauka Johna Locka (1632–1704) ugotavlja, da se je jezuitska sinteza dokaj uspešno odzivala na to recepcijo in se je z njo precej pokrivala. Ob koncu je na kratko nakazana še možnost prekrivanja med janzenizmom in filozofijo Renéja Descartesa (1596–1650), kar bi lahko bil – poleg vrste teoloških razhajanj – filozofski vzrok za spor z empiristično naravnanimi jezuiti.<sup>2</sup>

- 2 Glede na to, da je obstajalo več različic katoliškega razsvetljenstva tudi znotraj posameznih dežel, tukaj nimamo prostora, da bi natančno opredelili, kdo so bili posamezni predstavniki katoliškega razsvetljenstva v Franciji, zato bomo poleg obravnavanih predstavnikov jezuitske sinteze in Nicolasa Sylvestra Bergierja (1718–1790) tu na kratko omenili le nekatere. Adrien Lelarge de Ligne (1697–1762) je skušal pod vplivom samoohranitvenega nagona (*amour de soi*) Jeana Jacquesa Rousseauja (1712–1778) verske resnice predstaviti kot koristne človekovim prizadevanjem za lastno preživetje. Pri obrambi ideje stvarjenja sveta zoper moderne teze o njegovi večnosti se je odločno angažiral jezuit Gabriel Gauchat (1709–1777) in se pri tem zavzel za razumnost civilizacije nasproti Rousseaujevim trditvam o nasilnih izvorih človeštva. Claude François Alexandre Houtteville (1686–1742) je skušal z logičnim izpeljevanjem pokazati razumnost krščanstva, Philippe Louis

## Obračun z Descartesovo zapuščino

### *Prehod od dualizma k empirizmu*

Osrednji problem razsvetljenskega spoznavnega nauka je bila natančna določitev predmeta spoznanja, kar je terjalo vrnitev k izvorom razuma, k njegovi genetiki oziroma k oblikovanju človeškega duha. Psihologija je tako mogla zavzeti mesto, ki naj bi ji pripadalo, saj je bila tako kot pri naravoslovnih znanosti v ospredju analiza elementov duševnega, prav nič drugače kot to na področju anorganskega sveta počne čista analitična kemija. Ob upoštevanju korespondenčne narave resnice, ki zahteva ujemanje spoznanega predmeta in spoznavajočega uma, je Descartes zvajal spoznanje na t. i. vrojene ideje, ki so kot arhetipi vtisnjenje v človeško dušo, in se po njih oblikujejo tudi sleherna druga spoznanja. Ker pa si tako zunanji svet kot umske ideje delijo svoj izvor v božjem umu, med *res extensa* in *res cogitans* ne obstaja nikakršna razlika, saj gre konec koncev le za različne izraze ene same, popolnoma enotne božje bitnosti (Cassirer 1998, 91–93; Stres 2018, 159). Vendar pa je ob tem več kot očitno, da vsakršna povezava med človeškimi predstavami in svetom obstaja le v in preko božje biti. Bog je torej pogoj vsakršnega resničnega spoznanja, saj je védenje o njem pred spoznanjem sveta, ker je ideja neskončnega bitja temeljna vsebina človeškega duha, ki nam omogoča, da je zaradi božje resnicoljubnosti zagotovljeno tudi spoznanje sveta. Človekove čutne zaznave tako ne predstavljajo nikakršnega spoznanja sveta, temveč so le trenutna stanja duše, saj svet v sebi ni drugega

Gérard (1737–1813), ki je po spreobrnjenju postal goreč apologet, pa se je trudil dokazati, da so argumenti deistov in ateistov nesmiselni, krščanstvo pa je kljub skrivnostim, ki niso razvidne, razumna religija (Van Kley 2011, 22–23; Rosenblatt 2008, 290–291).

kot razsežnost, brez katere si ni mogoče zamisliti materialne stvarnosti; ker pa jo, kot vse ideje, uvidi šele človeški um, to pomeni, da narava ne vsebuje nikakršne lastne zakonitosti (Cassirer 1998, 93–94; Stres 2018, 159–160). Ideja Boga tako utemeljuje mišljenje, ki je zmožno prepoznavati zakonitosti narave, če so te vsebovane v samem mišljenju, namesto v naravi, kar zagotavlja, da je odsotnost dvoma oziroma posedovanje jasnih in razločnih idej pogoj za spoznanje sveta (Schmidt 1965, 141–142).

Takšna potreba po transcendentnem posredniku med posameznikom in zunanjo stvarnostjo je bila za razsvetljensko misel, ki je zahtevala popolno avtonomijo razuma, seveda nesprejemljiva, zato se je naslonila na empiristično spoznavoslovje, ki je predpostavljalo, da so predstave, ki tvorijo človeško misel, pravzaprav le vtisi zunanjih predmetov, kar pa bi pomenilo, da nimajo svoje lastne vsebine (*significatio*), temveč le reprezentirajo zunanjo stvarnost (Cassirer 1998, 96). V *Uvodu v Enciklopedijo* (1751) se Jean le Rond d'Alembert (1717–1783) tako opira na Locka, ko ugotavlja, da je spoznanje lastnega obstoja in zunanjega sveta stvar občutkov, a obenem priznava, da ni med občutki in predmetom, ki naj bi jih povzročal, pravzaprav nobene podobnosti, zato razumsko ni moč spoznati narave tega medsebojnega delovanja. Razvidnost čutnih zaznav – da lahko zatrdimo, da te resnično obstajajo – nam po d'Alembertu daje le naš instinkt, zato njihov poslednji vzrok za razliko od gotovosti, ki jo premore Descartesov jaz, ostaja nepoznan (D'Alembert 2009, 10–12). Zadnji preostanek na poti k popolni opustitvi dualizma v korist senzualizma je zato odprava refleksije, ki naj bi po Locku še vedno bila zavedanje duše o svojih lastnih stanjih. To samozavedanje o človekovi eksistenci je bilo dediščina aristotelskega apriorističnega pojmovanja razuma kot dela

duše, čigar aktivnosti se delijo v posamezne operacije – po obratu k empirizmu pa tudi abstrakcija, tvorjenje sodb in sklepanje, ki skupaj tvorijo dejavnost razuma, niso drugega kot le modifikacije človeških zaznav (Cassirer 1998, 97–98; Hatfield 1998, 985).

*Condillacov poskus popolne empirične rekonstrukcije zavesti*  
V Franciji je s kartezijansko filozofijo temeljito obračunal Étienne Bonnot de Condillac (1714–1780), ki je menil, da zmote pri spoznavanju niso posledica nejasnih in nerazločnih idej, ki jih po Descartesu zakrivijo naši čuti, temveč neustreznega tvorjenja sodb. Condillac namreč v čutenju razlikuje med zaznavo, ki jo občutimo, oziroma zvezo, ki jo vzpostavimo preko čutenja z zunanjim predmetom, in med sodbo o tem, ali je ta zveza oziroma to, kar predmetu pripisujemo, resnično. Ker je po njegovem zmeta le stvar sodb in se ne nanaša na ideje, ki po njegovem izvirajo iz čutih zaznav, to slednjič vsakršnega suma opere človeška čutila, katerim kartezijanski metodični dvom seveda vztrajno odreka zanesljivost. Condillac opozarja, da moramo biti tudi tu natančni in prepoznati, da vzrok zmote ni niti v sami sodbi – ta je vedno le resnična ali neresnična – temveč v jeziku, ki sodbo izraža. Če na primer trdimo, da je sneg bel, to lahko pomeni, da ima določeno lastnost, ki v nas sproža čutenje bele barve, po drugi strani pa lahko pomeni, da ima neko lastnost, ki je podobna beli barvi, ki jo zaznavamo. Trditev je pravilna le v prvem pomenu, zato bi bilo ustrežnejše trditi, da se sneg zdi bel oziroma da ima tak videz, ne pa, da je bel. Pri tem naravni jezik s svojimi besedami presega vsebino, ki jo posredujejo čuti (Pariante 1999, 5–8).

To obliko semantičnega dvoumja, ko je hkrati prisotnih več pomenov iste besede, pri čemer ni jasno, kateri je izbran, lo-

giki sicer imenujejo ambiguiteta (Uršič in Markič 2020, 77). Da je Condillac prepričan, da je spoznanje v resnici le neka oblika čutnih zaznav, je razvidno iz njegovega slovitega miselnega eksperimenta, v katerem je v središču kip, ki izkuša različne zaznave in na njihovi podlagi oblikuje ideje, s čimer počasi gradi svojo zavest. Sprva naj bi po Condillacu kip zaznaval le vonjave, na primer vonj vrtnice. Vonj naj bi bil izmed čutov sicer najbolj boren, saj ni dejavno usmerjen k predmetu svojega zaznavanja, zato v resnici kipu ne omogoča nobene predstave predmeta, ki oddaja vonjavo, temveč je vsa zavest na tej stopnji zožena zgolj na vonjavo samo. Kip je torej le vonjava vrtnice oziroma rečeno drugače, vsa njegova (proto) zavest je izenačena z izkušnjo konkretne vonjave. Temu zavedanju, ki je izenačeno z zaznavanjem, manjka vsakršne intencionalnosti, s katero bi bilo usmerjeno k predmetu zunaj zavesti; ga pa po Condillacu spremljata občutka ugodja ali bolečine. Na ta način je sploh moč nekoliko razumeti naravo te Condillacove prvotne zavesti, saj je le ob spremljajočem ugodju ali bolečini to tudi zavest posameznega subjekta in ne neko splošno, neosebno zavedanje. Naše čutenje po Condillacovem mnenju ni povezano le z (ne)lagodjem, temveč tudi z različno intenzivnostjo; tako na primer vonj vrtnice začne počasi izginjati, pri kipu pa se ob tem krepi na primer vonj jasmína, kar pomeni, da njegovo zavest oblikuje nov vonj, pri čemer kip izkusi ta občutek spreminjanja, s čimer pride do zaporedja in končno do spomina. Slednji ni nič drugega kot stalna zmožnost razlikovanja med različnimi izkušnjami oziroma med ugodjem in bolečino, ki jih spremljata (Shapiro 2014, 408–409).

Spomin tako kipu omogoča, da razlikuje različna stanja, za kar je potrebna zmožnost tvorjenja sodb in oblikovanja abstraktne ideje razsežnosti, pa tudi ideje števila. Te spoznav-

ne sposobnosti so vse po vrsti posledica razlikovanja med stopnjami užitka in bolečine, ki jih kip doživlja. Tako spoznavne sposobnosti oziroma zavest sama za Condillaca niso nekaj, kar bi bilo kratko malo dano, nekakšen apriori, kot jih še razume Locke, temveč so rezultat daljšega razvoja in se oblikujejo na podlagi edinstvenih izkušenj, nato pa same so-oblikujejo nadaljnji razvoj zavesti, zato je vsaka posamezna zavest popolnoma unikatna. Bolj razvita zavest tako povratno oblikuje tudi izkušnje, saj pretekla ugodja in bolečine določajo, kateri občutki so trenutno v njenem središču. Toda kljub temu razvoju vsa ta (proto)zavest še ni dosegla nobene intencionalnosti, nobenega zavedanja predmeta zunaj sebe, kar pomeni, da kip še nima nobene zavesti, ki bi ga ločevala od njegove izkušnje in ga vzpostavljala kot neodvisno obstoječe bitje, ki je različno od drugih. Vid sicer omogoča dojetje lastne telesne razsežnosti, vendar pa to ni zadosti, da bi kip dojemal tudi predmete zunaj sebe; tu vidimo, da kartezijanska ideja razsežnosti ne zagotavlja gotovosti glede obstoja zunanjega sveta. Šele tip kipu omogoči, da se zave predmetov, ki ga obkrožajo, zaradi česar slednjič samega sebe dojame kot od sveta različnega. Tako preko tipanja razvije svojo intencionalnost, saj v njegovo zavest vstopi izkušnja drugega, zunanjega, oziroma kip vzpostavi intencionalnost, ki mu omogoča, da svet spoznava preko reprezentacij zunanjih predmetov v zavesti. Intencionalnost tipa nato oblikuje tudi intencionalnosti drugih čutil, kar pomeni, da ta v prvi vrsti ni omejena na misel, kot predvideva klasično filozofsko izročilo in tudi Descartesove vrojene ideje, temveč se lahko razvije zgolj iz čutne izkušnje (Shapiro 2014, 409–411; Stres 1998, 21–22; Stres 2018, 357).

Ker misel očitno dejavno ne oblikuje zavesti, temveč je njen proizvod, gre vzroke za oblikovanje duševne razsežnosti

bivajočega po Condillacu iskati pri nagonih, pri občutju ugodja in bolečine. Pri tem se naslanja na Locka, ki trdi, da je motiv delovanja (ne)lagodje in ne predstave, ki jih ima človek o dobrem kot o cilju delovanja. Condillac to Lockovo razumevanje pojavov volje razširi na vse duševne zmožnosti, zato za razliko od kartezijske psihologije predstave začne utemeljevati na volji in ne več volje na predstavi. To nepreklicno vodi do sklepa, da našo zavest na vseh ravneh oblikujejo nagoni, ki usmerjajo tudi potek naše misli, saj se glede na nagone v naši zavesti pojavljajo ideje oziroma še boljše skupki idej, ki so inherentno povezani z določenimi občutki ugodja ali bolečine, pri tem pa ni nobenega reda, temveč le kaos izmenjujočih se idejnih tvorb. Te si sledijo kot gole predstave, kot obrisi brez lastnega bistva, ki jim njihovo vsebino daje šele funkcija, to pa določajo nagoni, ki težijo k človekovi samoohranitvi. Tako vsakršno logično urejenost in razumsko doumljivost zamenja gola biološka potreba (Cassirer 1998, 99–100; Schwartz 1999, 34–37). To »divje« medsebojno delovanje in povezovanje množice čutnih izkušenj izrazi to sistematično in domiselno povzema tudi *Enciklopedija*, ki zanika vsakršno potrebo po racionalističnem metafizičnem sistemu, poudarja pa, da mora biti sistematičen filozofski duh, zato d'Alembert v *Uvodu* kronološko prehaja od enostavnih idej, ki so plod neposredne izkušnje, k sekundarnim refleksivnim izkušnjam, s čimer kaže na razvojne faze duha – tako od poljedelstva in zdravilstva prehaja h kompleksnejšima fiziki in matematiki, da bi s tem pokazal medsebojno veriženje idej in razkril izvore oziroma genealogijo posameznih področji vednosti. Poleg pregledne karte znanosti in umetnosti tvori tretji del *Enciklopedije* seznam navzkrižnih referenc, ki napotuje na druga sorodna gesla (oziroma ideje), s tem pa najrazločneje kaže na veriženje posameznih idej (Kroupa 2009, 231; 233–234; 239).

## Jezuitska sinteza

### *Nastanek*

Kartezijanska filozofija, ki je imela tudi apologetski namen, saj je Descartes z njo želel odgovoriti na očitke skeptikov o nezmožnosti spoznanja Boga, je s svojim dualizmom načela aristotelsko dediščino tomizma, ki je substance oziroma bivajoče razumel kot enotno povezavo duha (forme) in snovi, kar je tomistom omogočalo, da so ljudem kot enotnim substancam pripisovali, da so zmožni s svojim razumom preko volje stvarno povzročati spremembe v fizičnem svetu, saj so ostajali s telesom del sveta, z dušo, ki je bila njihova forma, pa so bili del duhovne oziroma božje razsežnosti. To je vëlikim sholastikom dovoljevalo, da so brez zadržkov privzeli, da se spoznanje vedno začinja s čuti. Toda Descartesova radikalna ločitev telesa in duha je slednjemu onemogočila, da bi lahko kakorkoli spoznaval snovni svet, s katerim ni imel nobene povezave več. Rešitev dualizma je, kot smo pokazali pri Condillacu, šla v nasprotni smeri, saj je zahtevala, da se razum in volja, ki so ju tomisti razumeli kot duhovni zmožnosti zavesti, podvržeta čutnim zaznavam oziroma biološki nuji. To pa je pomenilo, da je bila celotna zgodba obrnjena in je bila materija tista, ki ji je zavest pripadala zgolj kot pritika, o čemer se je spraševal že Descartesov sodobnik Pierre Gassendi (1692–1655) (Burson 2010a, 35–36).

Aristotelizem, ki je bil po zaslugi t. i. druge sholastike uradna filozofija jezuitskega reda, se je pod pritiski kartezijanske misli začel hitro umikati, spor pa je dobival vedno odločnejše politične obrise. Na stran jezuitov sta se postavila vplivna francoska prelata, Jacques Bénigne Bossuet (1627–1704) in François Fénelon (1651–1715), da bi tako iz reda naredila pro-



tiutež Sorboni, ki jo je tačas preplavilo kartezijanstvo. Toda tudi Descartesovi nasledniki so bili močno razdeljeni, saj so številni, med njimi tudi Antoine Arnauld (1612–1694), zavračali kartezijansko trditev, da Bog vedno deluje le v skladu s splošnimi zakoni, ki jih je sam ustvaril, zato je s tem pravzaprav podvržen nujnosti, kar so mnogi razumeli kot odkrit napad na božjo previdnost (Israel 2001, 485–487).

Poskus obrambe kartezijanske filozofije, ki ga je pripravil Pierre Sylvain Régis (1632–1707), je razum omejil zgolj na fizični svet, vso duhovno razsežnost pa je bilo po Régisu moč spoznati šele v luči vere, s čimer je pravzaprav zapadel v fideizem. S tem protirazumskim obratom se je slednjič razkrila globoka kriza kartezijanske misli, ki je bil posledica Spinozovega filozofskega sistema. Ta je razodeto religijo zavrnil v prid popolnoma razumsko dokazanega božjega obstoja in božjih lastnosti, ki so se po njegovi panteistični predstavi zlile s svetom. Ta povezava kartezijanske filozofije s Spinozo je bila zanj usodna (Israel 2001, 491–493).

Tudi jezuiti so leta 1706 na svoji petnajsti generalni kongregaciji obsodili Descartesovo in Malebranchevo filozofijo in prepovedali njeno poučevanje, ki se je širilo znotraj številnih kolegijev. Pri tem se je odlikoval zlasti Malebranchev prijatelj, jezuit Yves de l'Isle André (1638–1715), čigar misel je uživala veliko priljubljenost in se je uveljavila na številnih uglednih jezuitskih kolegijih. To je bilo znamenje, da se je med jezuiti začelo razvijati povezovanje manj radikalnih elementov Descartesove, Lockove in celo nadvse sporne Malebrancheve filozofije, vendar pa so bili zaradi splošne redovne obsodbe kartezijanstva leta 1706 ti začetki še precej zadržani. Toda integracija različnih sodobnih elementov oziroma poskus inovacije, s katero so želeli aristotelsko-tomistično

podlago teologije okrepiti, da bi tako mogli bolj odločno nastopiti v obrambo krščanskega nauka, je bila v teku in je zaradi zaslonbe v tomističnem izročilu uživala popolnoma pravoveren značaj. Središče te sinteze je bil pariški *Collège Louis le Grand*, na katerem sta bila osrednja nosilca te nove apologetske misli Claude Buffier (1661–1737) in René-Joseph de Tournemine (1661–1739), profesorja in urednika izjemno vplivne znanstvene revije *Journal de Trévoux* (izhajala 1701–1767). Pariški kolegij je postal kraj srečevanja in rodovitnega stapljanja različnih filozofskih pobud – kar niti ni tako presejnetljivo, če pomislimo, da osnovna predpostavka Lockovega *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), da ni v um ničesar, česar bi prej ne bilo v čutih, tvori ključni del aristotelske dediščine tomizma. Obenem pa je Locke določene vzporednice vlekli tudi z Descartesom, ker je menil, da bistvo stvari ni zares spoznavno, saj nam naše zaznave povedo le, da nek predmet obstaja in ima določene čutno zaznavne lastnosti, ki jih nato v sodbo oblikujejo višje spoznavne zmožnosti uma; to Lockovo zmožnost refleksije bi bilo moč pojmovati kot preostanek Descartesovega *cogita*. Pri tem pa je bil Locke prepričan, da je prava narava uma pravzaprav onkraj zmožnosti razumskega odgovora in je zato lahko le stvar vere (Burson 2010a, 40–44; Lehner 2019, 598).

Ob tem je potrebno pojasniti, da je Locke povzel Gassendijevo zamisel, da mišljenje ni bistvo našega uma, temveč prej nematerialna lastnost substance, in to lastnost pojmuje kot um oziroma dušo. Substanca sama bi bila lahko po Locku tudi popolnoma materialna, saj bi ji božja previdnost mogla dodati lastnost mišljenja. Če tej predpostavki dodamo Malebranchev okazionalizem, ki trdi, da ne obstaja nobeno neposredno delovanje med telesom in duhom, saj je razlog takega delovanja edinole Bog, telo in duh pa sta le priložno-

stna vzroka, potem more to pomeniti, da so nematerialne lastnosti lahko vezane na popolnoma materialne substance, ne da bi bile prve zares odvisne od drugih. Na podlagi tega lahko zaključimo, da sta Locke in Malebranche verjela, da je misel v telesnem svetu mogoča le zaradi posredovanja božje previdnosti, zato Boga in resnice razodetja ni moč dokazati s sklepanjem iz čutnih zaznav, kot se je tega lotil sv. Tomaž Akvinski (ok. 1225–1274), vseeno pa je potrebna razumska potrditev razodetih resnic, ki kljub temu, da niso razvidne, vseeno ostajajo bolj ali manj verjetne. Pri tem je Locke nesporno užival veliko priljubljenost med avtorji zbranimi okoli *Journal de Trévoux*, ki so kartezijanski *cogito* razumeli na empirističen način kot nekakšno zaznavanje, ki je zmožno empirično potrditi razliko med materialnim in duhovnim. To je mogoče, ker pri Malebranchevi modifikaciji kartezijanstva prihaja do določene kontinuitete med občutki, izkušnjami in refleksijo oziroma mišljenjem samim, kadar je govora o zavesti. Po Malebranchu je tako zavest določena vrsta doživetja oziroma izkušnje, ki se zaradi notranjega izkustva – kot sam imenuje refleksijo – še krepi. Zaradi tega je refleksija kot mišljenje, ki ga ima objekt o samem sebi in obsega tudi spomin, čustva, domišljijo in spoznavne zmožnosti, po eni strani res obrnjena k čistim idejam, ki imajo svoj izvor v Bogu, po drugi strani pa je tudi najgloblja notranja izkušnja oziroma empirično doživljanje izmenjujočih se stanj duše in je kot taka nadaljevanje čutenja (oziroma zunanjega izkustva (Lockov *sensation*)). To Malebranchevo zavest oddaljuje od Descartesovega pojmovanja in jo približuje Locku, kar Malebranchu priznava celo Locke sam (Burson 2010a, 45–46; Burson 2010b, 79–81; Geny 2019, 154–156; Van Kley 2011, 30).

### *Oris teološkega razsvetljenstva*

Kaj je sploh povzročilo potrebo po takšnem novem, sintetičnem razmišljanju? Zakaj je bilo potrebno zapustiti integralno tomistično misel, ki je stoletja zagotavljale trdnost krščanskega nauka in se odpreti novim pobudam, ki so se bolj ali manj odločno oddaljevale od krščanskega miselnega izvora? Na prizorišče krščanske Evrope so vedno bolj odločno stopali predstavniki zmernega mišljenja, ki so želeli doseči srednjo pot, na kateri bi se bilo mogoče izogniti skrajnostim. Lockovo poslanstvo utemeljitve razumne religije ni »padlo z neba«, temveč se je znotraj protestantizma razvijalo v obliki t. i. fiziko-teologije, poljudnoznanstvene zvrsti, ki sta jo razvila John Ray (1627–1705) in William Derham (1635–1735). Pri tej zvrsti gre bolj kot za dokazovanje Boga, za poskus, da bi ga prepoznali v naravni urejenosti sveta. Tovrstno pisanje je povzročilo obširno popularizacijo sočasnih znanstvenih odkritij, saj je temeljilo na prepričanju, da je moč razodete resnice kljub pomanjkanju razvidnost razumsko dojeti, če prepoznamo v njih določeno skladnost, doslednost in urejenost, ki jo je Bog s svojimi zakoni odtisnil tudi v naravo – pri tem protestantski avtorji uporabljajo analogne primerjave med stanjem stvari v naravi kot izrazom božjega umnega načrta (Beutel 2009, 89–90; Rosenblatt 2008, 284–285). Toda takšna drža je seveda spodbujala tudi kritičen pretres vsebine verskih resnic, ki so bile podvržene zahtevam kartezijanske razvidnost, kar je pomenilo, da so teologi iskali njihovo razumsko jedro oziroma njihovo najbolj gotovo (ali najmanj dvomljivo) vsebino, ki bi bila po eni strani podlaga za dialog s skeptiki in deisti, hkrati pa bi po drugi strani služila ovržbi pretirane gorečnosti različnih čustvenih oblik zasebnega razodetja, tako značilnega za pietistično pobožnost. Prav ta posredniška vloga prenovljene teologije naj bi služila mo-

dernizaciji, ki je bila v preseganju starejših dogmatskih in sholastičnih vzorcev, kar je pomenilo, da je poskus vpeljave novih filozofskih zamisli služil predvsem reformulaciji protestantizma (Rosenblatt 2008, 285–287).

Podobno je svežo artikulacijo katoliškega nauka pod vplivom teženj, ki so bile podobne protestantskim poskusom prenove, skušalo izvesti tudi katoliško razsvetljenstvo, ki ga je poleg Locka še posebej zaznamoval Christian Wolff (1679–1754). Toda z izidom *Enciklopedije* so se prvič pojavile razpoke, ki so skozi čas zapečatile odnos med katoliško prenovo in splošnimi razsvetljenjskimi modernizacijskimi prizadevanji. Kljub temu je bila prva polovica 18. stoletja čas rodovitnega mešanja različnih idej v zelo raznoliki, a hkrati precej povezani in razsvetljenstvu naklonjeni javnosti – to so sestavljali saloni, akademije, klubi in prostozidarske lože. V slednjih so bili kljub prepovedi, ki jo je leta 1738 z bulo *In eminenti* izdal Klemen XII. (papeževal 1730–1740), zelo dobro zastopani številni kleriki, ki se niso ozirali na papeževo zahtevo. Vsa ta združenja je v pretežni meri združeval skepticizem, ki je bil dediščina nemirnih 16. in 17. stoletja in ki mu je v svojih *Esejih* (1580) nesmrtno podobo nadel Michel de Montaigne (1533–1594). Katoliška duhovščina je bila na začetku razsvetljenskega stoletja precej naklonjena priljubljenim fiziko-teologijam, posledično tudi newtonski fiziki, pridige so se vedno bolj osredotočale na moralno izgradnjo vernikov, vedno manj pozornosti pa je bilo namenjene dogmatiki. Podobno se je katoliška prenoviteljska misel začela kritično obračati tudi zoper baročno pobožnost, ki je do tedaj imela pomembno katehetsko vlogo, saj je verske resnice povezovala z priljubljenimi družabnimi oblikami pobožnosti; vse pa je moralo po novem potekati v duhu zmernosti (Rosenblatt 2008, 288–289; Burson 2008, 965; Batič 2017, 119–120; Im Hof 2005, 142–143).

## Jezuitska sinteza kot zrela oblika francoskega katoliškega razsvetljenstva

### *Jezuitska sinteza med Malebranchem in Lockom*

Buffier je vložil izjemne napore za vzpostavitev močne apologetike, s pomočjo katere bi bilo moč uspešno zagovarjati krščanski nauk. Pod vplivom Locka je sklepal, da ideja Boga ni vrojena, temveč jo je moč pridobiti na podlagi izkušnje, saj ljudje naprej zaznajo, da obstajajo kot misleča bitja, nato pa zaznavajo tudi zunanji svet, kar jim omogoča t. i. *sensus communis* oziroma skupni čut. Pri tem je pri Buffierju očitno, da je spoznanje samega sebe kot mislečega v resnici precej podobno Malebranchevemu pojmovanju *cogita*, ki je, kot smo že pokazali, nadaljevanje človeške izkušnje. *Sensus communis*, ki po aristotelskem naziranju deluje kot zmožnost povezovanja različnih čutnih zaznav v enoten predmet, je jezuitu omogočal razlikovanje med zavestjo in telesom kot nezavednim delom subjekta. To pa je pomenilo, da je tudi zunanja stvarnost, ki ni bila del *cogita*, ostajala resnično spoznavna. Ob tem Buffier očitno trdi, da sta duša in telo ločena, kar prvi omogoča posmrtno življenje, vendar v skladu z Lockovim empirizmom njene narave ni moč spoznati le z golo spekulacijo, a je o zavesti moč sklepati iz njenih operacij; s tem je Buffier Malebranchev okazionalizem, po katerem je Bog izvor vsakršne prave vzročnosti, nekoliko potisnil na stranski tir, ne da bi ga kakorkoli zanikal (Burson 2010a, 48–49; Marcil Lacoste 1982, 32–33; 44–46).

Tournemine, Buffierjev sourednik *Journal de Trévoux*, ki je ostal v prijateljskih odnosih s svojim nekdanjim učencem Voltairjem (1694–1778), je skušal utemeljiti nesmrtnost duše, s tem da je sprejemal Malebranchevo zamisel o delovanju

duše na telo, ki da je samo navidezno, saj v resnici vsakršno delovanje sproža edinole Bog. Obenem je prevzel tudi Buffierjevo lockovsko pojmovanje *cogita*, saj po njegovem medsebojno delovanje ni le stvar božje previdnosti, temveč je tudi fizično, saj naj bi ga potrjevale sočasne pionirske raziskave, ki so jih na montPELLIERSKI univerzi izvajali zdravniki iz celotne Evrope in ki so položile temelje nevrologije. Nova znanost je trdila, da so naše misli in volja v prvi vrsti posledica organskih živčnih procesov, to pa je slednjič onemogočalo strogo dualistično zanikanje medsebojnega delovanja telesa in duha, zato je Tournemine v svoji korespondenci z Gottfriedom Wilhelmom Leibnizom (1646–1716) zavrnil strogi okazionalizem, ki se je pri LEIPZISKEM filozofu izražal v obliki t. i. *harmonia praestabilita*. Za Tournemina je bilo preprosto razumsko razvidno, da telo in duša součinkujeta drug na drugega, obenem pa je trdil, da obstaja popolnoma duhovna duša, ki ni odvisna od telesa, zato ni videl nobene protislovja, ko je istočasno zaupal tudi Malebranchevemu okazionalizmu. To se mu ni zdelo sporno, ker je bila duhovnost duše po njegovem razodeta resnica, ki jo je bilo potrebno sprejeti v veri, s katero je moč dopolniti človekov naravni razum. Temu razumu pa je potrebno zaupati kljub omejitvam, ki jih je povzročil izvorni greh, zaradi katerega je razum izgubil prvotno intuicijo in postal odvisen od čutnih zaznav. Toda končno tudi to ni bilo za Tournemina problematično, saj je bila po njegovem le vera tista, ki človeka osvobaja suženjstva naravnim nagonom, katerim bi bil razum v odsotnosti razodetja popolnoma podložen (Burson 2010a, 50–53; Burson 2016, 220–221).

*Pradesova afera – labodji spev jezuitske sinteze in  
francoskega katoliškega razsvetljenstva  
(spoznavoslovni vidiki)*

Sorbono, ki je bila po letu 1730 zaradi prizadevanj kardinala Andréa Hercula de Fleuryja, prvega ministra Francije (na položaju 1726–1743), očiščena janzenistov, je zajel vihar z afero, v središču katere sta se znašla jezuita Jean Hardouin (1646–1729) in Isaac Joseph Berruyer (1681–1758), ki sta verske resnice skušala dokazati z uporabo tekstne in historične kritike. To ne bi bilo sporno, če bi njuna kritika ne bila precej skeptična do možnosti, da bi moderni raziskovalci mogli razumeti starodavno vsebino svetih spisov, kot jo je določalo cerkveno učiteljstvo. Takšne relativizacije resnice si ni privoščil niti Voltaire, ki je bil kljub svoji ostri biblični kritiki prepričan, da ta v vseh okoliščinah vedno ostaja ista. Nedvomno je bila Berruyerjeva afera hud udarec za jezuite, ki so kljub dejavnemu distanciranju na koncu ostali glavni krivci za domnevno prevratniško naravo Berruyerjevega opusa. Delo je postalo razlog za kolektivno obtožbo domnevnih skrivnih jezuitskih praks, s katerimi naj bi ti želeli prevzeti oblast in zastrupiti družbo. Katoliškemu razsvetljenstvu v Franciji je bil s tem zadan silovit udarec, družbo pa so vedno bolj prežemale skrajnejše oblike do katolištva kritičnega razsvetljenstva. Berruyerjeva afera je na koncu postala eden od ključnih motivov za zatrtje Družbe Jezusove in je omogočila zmago janzenističnim parlamentarcem (Van Kley 2011, 23; Watkins 2021, 148).

Toda razmere so se izrazito zaostriale šele leta 1751, ki je bilo leto izida *Enciklopedije* (izhajala od leta 1772), pri nastanku katere je sodeloval tudi teolog Jean-Martin de Prades (1724–1782). Teološka fakulteta je namreč istega leta sprejela njego-



vo doktorsko disertacijo, ne da bi jo kdo prej sploh prebral, ob zagovoru pa je izbruhnil odmeven škandal. Denis Diderot (1713–1784) in Voltaire sta poskrbela, da je primer postal eden od znamenitih *causes célèbres*. Voltairjev pamflet *Le tombeau de la Sorbone* (1753) je bil posvečen Pradesovi obrambi. Filozof je v njem jezuitom očital začetek postopka zoper nesrečnega duhovnika, ki je pozornost še posebej pritegnil kot avtor kontroverznega gesla *certitude* v *Enciklopediji*. Jezuiti, ki so bili že več desetletji na tnalu zaradi ekscesnih Berruyerjevih zamisli, so bili Pradesa, ki ni bil jezuit, pripravljeni žrtvovati, z njim pa je na koncu potonila tudi jezuitska sinteza. Govorice o nesrečnem Pradesu so se razširile kot požar; doktorska disertacija naj bi bila delo vodilnih enciklopedistov, ki naj bi tako želeli preko Sorbone razširiti svojo brezbožno zaroto zoper pravo vero. Pri tem pa jezuiti, ki jih je podpiral protijezuitski usmerjeni pariški nadškof Christophe de Beaumont (škofoval 1746–1781), niso stali križem rok in so vložili pritožbo zoper Pradesa, zato je Sorbona sprožila preiskavo. Očitki so leteli na njegovo razlago čudežev, ker je Prades primerjal Kristusove in Asklepijeve ozdravitve, vseeno pa jih, kot opozarja Voltaire, ni izenačeval, saj je poudaril, da so opora Kristusovih čudežev, ki se jih ne da empirično dokazati, žive priče, prav tako pa so v tem oziru pomembne starozavezne prerokbe, ki napovedujejo odrešenika. Podobno so Pradesu očitali, da po njegovem judovska postava ni priznavala nesmrtnosti duše, ker je predpisovala le časne kazni, kar je sicer bilo res, vendar je Voltaire opozoril, da je Prades izrecno trdil, da judovstvo priznava nesmrtnost duše. Prav tako naj bi bila po Pradesu pravičnost le zakon močnejšega, nič drugače kot pri Thomasu Hobbesu (1588–1679). Toda vse te obtožbe niso bile zadostne in ko niso prepričale odgovornih na Sorboni, je za Voltairjem posegel v dogajanje tudi njegov stari nasprotnik Jean François Boyer, nekdanji škof

v Mirepoixu (škofoval 1730–1737), ki si je kot član *Académie française* prizadeval, da Voltaire ne bi zasedel sedeža, ki se je izpraznil ob Fleuryjevi smrti. Kot vzgojitelj francoskega prestolonaslednika je užival kraljevo zaupanje, svoj vpliv pa je uporabljal v politične namene. To je bilo za afero ključnega pomena, zlasti v kombinaciji s tiskom domnevno spornih stavkov, za katerega so poskrbeli jezuiti in ga nato razširili po Parizu, s tem pa sprožili široko javno razpravo. Od Sorbone so zahtevali, naj javno prizna, da ni razumela niti besede spornega doktorata, ki so ga sicer že potrdili in sprejeli, ali pa bo obveljala za podpornico protikrščanskih miselnih nazorov. Univerza se je tako znašla v brezizhodnih okoliščinah (Voltaire 1753, 9–13; Burson 2010a, 171–172; 173–175).

Toda več kot štirideset doktorjev je univerzo in nesrečnega Pradesa vzelo v bran, češ da je njegova disertacija popolnoma razumna. Zaradi take javne podpore so jezuiti zagnali viki in krik, da je v ozadju »deistična zarota«. Na pritisk nahujrske množice naj bi Pradesu prepovedali zagovor na univerzi, Boyer pa je v zameno za pomilostitev zahteval priznanje, da so avtorji njegove disertacije pravzaprav enciklopedisti. Prades je to možnost kategorično zavrnil. Maščevanje je sledilo nemudoma. Boyer je pri Ludviku XV. (vladal 1715–1774) skušal doseči *lettre de cachet*, s katerim bi kralj Pradesa obsodil na izgnanstvo. Toda, kot trdi Voltaire, je škof kralja prevaral, ko mu je rekel, da Pradesove disertacije Sorbona ni predhodno odobrila, ko pa je slednjič prispelo Pradesovo pismo, s katerim je ta te obtožbe zanikal, Boyer ni več užival vladarjevega zaupanja. Afera se je kljub temu razkritju le še zaostрила, ko se je razvedelo, da mnogi tožniki disertacije sploh niso prebrali, kar je na eni od obravnav celo pripeljalo do sramotnega pretepa med sorbonskimi doktorji. Kot smo že omenili, so Pradesa nekateri obtoževali tudi, da zagovarja senzualizem,

ker je vključil Lockovo kritiko Descartesovih vrojenih idej, s čimer naj bi napadel krščanstvo, ko je trdil, da so vse ideje sprva v čutih in niso vrojene. Voltaire je imel lahko delo, ko je pokazal na farsičnost tega očitka, saj je Sorbona že prej obsodila kartezijanske vrojene ideje kot neskladne s krščanstvom, sedaj pa je očitno spremenila svoje stališče za potrebe postopka proti Pradesu. Sicer je univerza na koncu podlegla pritiskom in obsodila deset stavkov, ki so obveljali za protikrščanske, pariški nadškof pa je na prižnicah dal oznaniti, da naj bi pri tem šlo za zaroto enciklopedistov. Izgnani Prades je zavetje po Voltairjevem posredovanju našel pri Frideriku II. (vladal 1740–1786) v Prusiji (Voltaire 1753, 14–15; 17–22). Afera je Sorbono spodbudila, da je odločno nastopila zoper radikalnejša razsvetljenska dela, zato so se francoski jezuiti naprezali, da bi se na seznamu morda ne znašle tudi zelo sporne Berruyerjeve knjige, saj bi to pritegnilo še več nezazehelene pozornosti, ki si je po dveh papeških enciklikah in sklepu rimske inkvizicije niso želeli, zlasti ker so k cenzuri univerzo dejavno spodbujali pisci nadvse vplivne janzenistične revije *Nouvelles ecclésiastiques* (izhajala 1728–1803) (Watkins 2021, 144–145).

### *Pradesova interpretacija jezuitske sinteze*

Sporna Pradesova disertacija je za vir spoznanja postavljala čutne zaznave, preko katerih more človek v stanju izvirnega greha, ko je njegovo spoznanje nejasno in vedno obteženo z možnostjo zmote, priti le do precej omejenega védenja, kar je zadosten razlog za utemeljitev odvisnosti duše od telesa. Podobno je sicer trdil že Malebranche, a je to zamisel Prades prevzel od Condillaca, ki je pri tem sam prilagodil zamisli Buffierja, kar je z oziroma na apologetski značaj Pra-

desove disertacije pomenilo, da se pri zagovoru krščanstva zoper deiste in ateiste ni mogoče sklicevati na to, česar ni moč čutno zaznati. Ta nezmožnost popolnejšega spoznanja pa je, kot rečeno, logična posledica izvirnega greha, saj ta onemogoča človeški *sensus communis* oziroma notranje izkustvo (refleksijo), ki je po Locku nekakšen ostanek intuitivnega zrenja duha. Ker je človek z grehom samega sebe poneumil, ga lahko iz tega položaja reši le resnica razodetje. Poleg tega Prades popolnoma skladno z Buffierjem in Condillacom trdi, da je naše prvo spoznanje vezano na izkušnjo lastnega obstoja in ta prva čutna izkušnja ni prav nič drugega kot refleksija oziroma zaznavanje samega sebe. Šele nato človek zazna svoje telo kot nekaj zunanjega in drugačnega, a v skladu z Malebranchem in zlasti s Tourneminom je za Pradesa tudi notranje izkustvo precej bolj čutno, kot je to pri kartezijanski filozofiji in celo pri Buffierju. Gotovo je bilo temu tako tudi zaradi splošno prevladujoče čutnosti oziroma zaradi povzdigovanja nagonskega v človeški naravi, ki je sredi stoletja popolnoma preplavilo francosko salonsko kulturo – pomisliti je potrebno le na uspeh romana *Julija ali nova Heloiza* (1761) Jeana Jacquesa Rousseauja (1712–1778), pa tudi na priljubljenost zloglasne Berruyerjeve *Histoire du Peuple de Dieu* (prvi del 1728, drugi del 1753, tretji del 1758), v kateri je jezuitski pisec interpretiral biblične zgodbe izrazito čutno. Ob tem se je Prades s svojo močno empiristično interpretacijo neposredno nanašal tudi na d'Alembertovo misel v *Uvodu v Enciklopedijo*, kjer je ta trdil, da je spoznanje lahko le čutno (Burson 2010a, 178–182; Watkins 2021, 68–71).

Prav ta omejenost spoznanja nujno predpostavlja razodetje, ki more tudi po mnenju d'Alemberta preseči nezmožnost čutne zaznave Boga. Toda če je d'Alembert menil, da nima smisla dokazovati posameznih dogem, je bil Prades prav

nasprotno prepričan, da je potrebno empirično in posledično zgodovinsko kritično pretresti vsebino razodetja, ki lahko ob dosledni uporabi zgodovinske metode pokaže na dovoljšno verjetnost tudi na prvi pogled težje razumljivih verskih resnic. Toda Prades je šel še dlje, ko je po vzoru Locka trdil, da med čutnimi zaznavami in predmeti pravzaprav ni povezave, zato je moralo v skladu z Malebranchevo mislijo obstajati nekaj, kar je lahko premostilo to razdaljo. Prades je pri tem uporabljal tudi zamisli svojega učitelja, Irca Luka Josepha Hooka (1716–1796), ki je predsedoval komisiji na zagovoru Pradesove disertacije. Hooke je menil, da očitek Pierra Bayla (1647–1707) o nezmožnosti dokaza božjega obstoja iz splošnega ljudskega soglasja zaradi nagnjenosti k zmotam v resnici ne drži, saj je moč z notranjim izkustvom vseeno dognati, da je snov v bistvu razsežna in zato deljiva, duša pa ni take narave, zato med njima obstaja razlika. To je pomenilo, da sta jezuitska sinteza in z njo Prades odločno zavračala vsakršno obliko Spinozovega materialističnega monizma. Ker je povezava med telesom in dušo zgolj priložnostna, jo retorično rešuje Tournemine, ko priznava, da obstajajo nevrološke povezave med obema substancama, kar pa ne predpostavlja nikakršne nujnosti njune zveze. To pomeni, da ostaja prava narava te zveze popolnoma v rokah božje previdnosti. Prades tako do potankosti sledi jezuitski sintezi svojih predhodnikov, ko trdi, da ni nobene empirično dokazljive intrinzične povezave med dvema substancama, temveč je ta le metafizična stvarnost, ki je popolnoma odvisna od Boga (Burson 2010a, 183–185; Burson 2010b, 96).

Močno lockovska izhodišča jezuitske sinteze je Prades skušal izkoristiti, da bi okrepil klasično pojmovanje znanosti, kot ga je v *Drugi analitiki* razvil Aristotel. Znanost po mnenju velikega filozofa vedno stoji na preverljivem znanju, ki temelji

na izkušnji, iz katere izhajajo vsi nadaljnji logični postopki sklepanja, s pomočjo katerih je potrebno dokazati vzroke stvari. Dokazovanje pa je v praksi pravzaprav logično sklepanje na posledice iz prvih počel. Slednja so v teologiji stvar vere oziroma njeni členi, kar po Aristotelu strogo vzeto niso prava počela, saj niso nujna, saj bi omejevala božjo svobodo. Ker pa znanosti ne morejo dokazati svojih temeljnih počel, če ostajajo omejene le na svoje lastno predmetno področje, se zdi, da teologija ni prava znanost, saj njena počela presegajo zmožnosti umskega uvida – to sicer priznava tudi Tomaž Akvinski, vendar trdi, da so členi vere kot prva počela teologije uvideni in potrjeni v božjem umu, kar pomeni, da končno iz njih lahko tudi formalno izpeljujemo določene sklepe – teologija je tako najvišja med vsemi znanostmi, saj počela oziroma premise vsake znanosti izhajajo iz sklepov neke druge, višje znanosti, pri tem pa ni bolj popolnih sklepov kot so verske resnice v božjem umu, kar slednjič povzroči določeno ločitev med sklepanjem in razodetimi resnicami (Leinsle 2010, 131–133; 168–169).

Ta aristotelska izhodišča je bilo potrebno okrepiti, da bi teologija lahko ostala prava znanost, pri tem pa je bil Lockov empirizem po Pradesu pravzaprav logično nadaljevanje aristotelizma. Ohranjal je tudi ločevanje med duhovnimi in telesnimi substancami, ki ga omogoča notranje izkustvo oziroma refleksija, s čimer je bil zagotovljen tudi obstoj zavesti, ki je zmožna spoznavati in tako vršiti vsakršno znanost. Locke in Malebranche sta združljiva, ker so naše spoznavne zmožnosti v resnici le različne oblike čutenja – tako zaznavanje ni drugega kot zavedanje, kot je trdil tudi Condillac, ki je le bolj eksplicitno izrazil zamisel, da je po izvirnem grehu pravzaprav duša popolnoma odvisna od telesa, čeprav je v resnici telo le priložnostni vzrok za dušo, pravo medsebojno

delovanje pa je stvar božje previdnosti. Takšna Condillacova formulacija je bila nedvomno previdnejša od Pradesove, ki se ni tako jasno izrazil in se je zato znašel na tnalu jezuitskega spora z radikalnejšimi materialističnimi predstavniki enciklopedistov (Burson 2010a, 185–189). V tem sporu so ključno vlogo igrali tudi janzenisti, ki so preko pariškega parlamenta izvajali pritiske na Sorbono in leta 1764 v Franciji dosegli celo ukinitvev jezuitskega reda.

Toda zakaj je med jezuiti in janzenisti vladalo takšno sovraštvo, če so bile njihove razlike le pri teoloških vprašanjih o milosti in svobodni volji, ko pa takšno sovraštvo ni bilo tako navzoče med dominikanci in jezuiti, ki so se pri omenjenih dveh vprašanjih razhajali že vse od konca tridentinskega koncila (1545–1563)? Morda zato, ker sta oba redova pravzaprav izhajala iz tomizma, ki je postal uradna filozofija Cerkve. To bi bilo smiselno, sploh ker se je zdelo, da janzenisti s svojim vračanjem k prvotni cerkvi (t. i. *ecclesia primitiva*) rušijo konsenz po tridentinskem koncilu, ki so ga skušali jezuiti s svojo sintezo konec 17. in v začetku 18. stoletja ponovno okrepiti in poživiti. Kartezijanska filozofija, ki je bila tako kot janzenizem silno širok pojem in je prav tako zajemala zelo raznolike pojave, se je sredi 17. stoletja znašla na zatožni klopi apostolske penitenciarije v Rimu, ki so jo vodili rimski jezuiti. Ti so bili namreč prepričani, da Descartesov dualizem ne bi bil združljiv s tomističnim razumevanjem transsubstanciacije. To je povzročilo uvrstitev nekaterih Descartesovih spisov na seznam prepovedanih knjig, hkrati pa je na pobudo svojega jezuitskega spovednika Ludvik XIV. (vladal 1642–1715) v strahu, da bi se preko kartezijanstva moglo razširiti kalvinistično pojmovanje evharistije kot izključno simbolne stvarnosti, na univerzah prepovedal poučevanje Descartesove filozofije. Da je moč razmišljati o povezavah janzenizma in kartezi-

janske filozofije, kaže tudi njena precejšnja priljubljenost v port-royalskem krogu, še bolj pa dejstvo, da te povezave očitno niso bile omejene le na Port-Royal, kjer je osrednjo vlogo igral Arnauld, ki je bil Descartesu nedvomno nadvse naklonjen (Schmaltz 1999, 44–46; 47–50).

### Sklep

Ob koncu je moč zatrditi, da je bila jezuitska sinteza del izjemno dinamičnega procesa sprejemanja novih pobud, s pomočjo katerih so katoliški razsvetljenci skušali odgovoriti na izzive svojega časa. Do srede 18. stoletja, dokler se niso pokazale nepremostljive razpoke, se je celoten razsvetljenski proces zato lahko razvijal precej skladno s krščanstvom. Vendar to nikakor ni pomenilo, da so se francoski katoliški razsvetljenci, ki so bili vsi po vrsti dediči apologetike, kot jo je izoblikoval krog jezuitov na *Collège Louis le Grand*, odrekli starejšim tomističnim predpostavkam. Te so z recepcijo sočasne filozofije vsaj v svojih očeh še okrepili in tako zagotovili katoliškemu nauku, ki se je z nastopom enciklopedistične kritike soočal z vedno večjimi pritiski, da je bil bolj pripravljen na izzive, ki mu jih je nasproti postavila že precej materialistično obarvana kritika.

Uspeh jezuitske sinteze se je pokazal tudi v drugi polovici 18. stoletja, ko je katoliško razsvetljenstvo zavzelo že bolj obrambne položaje in se skušalo obvarovati pred radikalnejšimi očitki, če ravno ne že kar slabo prikritimi napadi na krščanstvo. Med temi dediči metod jezuitske sinteze se je še posebej odlikoval pariški duhovnik Nicolas Sylvestre Bergier (1715–1790), ki se je leta 1769 v svoji *Apologie de la religion chrétienne* odločno odzval na ostro kritiko kr-



ščanstva Paula Henrija Thiryja d'Holbacha (1723–1789), *Le christianisme dévoilé* (1766), ki je bila sistematičen kompandij standardnih in pretežno po Spinozu povzetih očitkov na račun krščanstva. Tako je vsebovala množico primerov (domnevnih) protislovij razodetja, nezanesljivosti prič, nerazumljivosti očitno slabo razodetih skrivnosti, nesmisla trpljenja, absurdnosti teodicej in škandaloznih prestopkov duhovščine. Med drugim je d'Holbach trdil, da je kritika krščanstva državljansko dolžnost, saj je bila ta vera po njegovem škodljiva za javno dobro. Bergier pa je menil, da je resnična dolžnost državljana obramba krščanstva. V nadaljevanju je zavrnil d'Holbachov očitek, da naj bi bili dokazi za razodetje nezanesljivi. To po njegovem ni bilo res, saj so dokazi čudeži, ki morejo ljudi prepričati s svojo konkretnostjo, prav tako ni v interesu prič, da bi koga zavajale, ker bi se s tem izpostavljale prevelikemu tveganju, saj si morejo od oznanjevanja vere na tem svetu obetati preganjanje in smrt. To dodatno dokazuje, da naj bi bili po mnenju Bergierja apostoli pogumni možje, ki so skoraj do zadnjega umrli mučeniške smrti, in ne neki marginalni člani družbe, ki bi ne imeli ničesar zgubiti, kot je trdil d' Holbach. Prav tako po mnenju Bergierja ni res, da bi krščanstvo v prvih stoletjih sprejemali zgolj neuki in praznoverni ljudje, temveč so ga tudi mnogi izobraženci, drži pa, kot opozarja Bergier, da so ljudje navadno navezani na svoje predstave, zato težko sprejmejo nekaj novega. Ob tem opozarja, da krščanstvo ni le vera za filozofe, saj v filozofiji obstaja mnogi šol, ki vnašajo zmedo in ne prinašajo jasnosti – prav nasprotno, krščanstvo je bilo tisto, ki je v to kulturno zmedeno okolje ponovno prineslo (razodeto) resnico (Bergier 1768, 2–3; 237–238; 245–247; Burson 2014b, 70–71; Kroupa 2011, 142–144).

Vse omenjeno v lockovski govoricu ne pomeni ničesar dru-

gega kot to, da je verjetnost odločilnega pomena pri določanju resničnostne vrednosti trditev, ki jih ne podpira kriterij Descartesove razvidnosti. Prav v odmevnosti in trdoživosti Bergierjevih razprav pa se že nakazuje vprašanje, kakšen bi bil nadaljnji potek *Siècle des Lumières*, če ne bi tega razvoja prekinila Pradesova afera, ki je bila morda tudi posledica medsebojnega povezovanja akademskega kartezijanstva in janzenizma. O vsem tem bi bilo potrebno spregovoriti še v kakšnem novem prispevku.

### Reference

Batič, Matic. 2017. Verski skladi na Slovenskem v zgodovinskem kontekstu. *Res novae* 2, št. 2: 101–134.

Bergier, Nicolas Sylvestre. 1769. *Apologie de la religion chrétienne, contre l'auteur du 'Christianisme dévoilé' et contre quelques autres critiques*. Tome I<sup>er</sup>. Pariz: Humblot.

Beutel, Albrecht. 2009. *Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung*. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht.

Burson, Jeffrey D. 2008. The Crystallization of Counter-Enlightenment and Philosophe Identities: Theological Controversy and Catholic Enlightenment in Pre-Revolutionary France. *Church History* 77, št. 4: 955–1002.

Burson, Jeffrey D. 2010a. *Rise and Fall of Theological Enlightenment: Jean-Martin de Prades and Ideological Polarization in Eighteenth-Century France*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Burson, Jeffrey D. 2010b. The Catholic Enlightenment in France from the Fin de Siècle Crisis of Consciousness to the Revolution, 1650–1789. V: *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, 63–125. Ur. Ulrich L. Lehner in Michael Printy. Leiden, Boston: Brill.

Burson, Jeffrey D. 2014a. Introduction: Catholicism and Enlightenment, Past, Present, and Future. V: *Catholicism in Europe. A Transnational History*, 1–37. Ur. Jeffrey D. Burson in Ulrich L. Lehner. Notre Dame: Notre Dame University Press.

Burson, Jeffrey D. 2014b. Nicolas-Sylvestre Bergier (1718–1790): An Enlightened Anti-Philosophe. V: *Catholicism in Europe. A Transnational History*, 63–88. Ur. Jeffrey D. Burson in Ulrich L. Lehner. Notre Dame: Notre Dame University Press.

Burson, Jeffrey D. 2016. Distinctive Contours of Jesuit Enlightenment in France. V: *Exploring Jesuit Distinctiveness: Interdisciplinary Perspectives on Ways of Proceeding within the Society of Jesus*, 212–234. Ur. Robert Aleksander Maryks. Leiden, Boston: Brill.

Cassirer, Ernst. 1998. *Filozofija razsvetljenstva*. Ljubljana: Študentska založba.

D'Alembert, Jean; Diderot, Denis; Todorov, Tzvetan. 2009. *Uvod v Enciklopedijo. Duh razsvetljenstva*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Geny, Vincent. 2019. Réflexion et expérience chez Malebranche. *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger* 209, št. 2: 147–164.

Hatfield, Gary. 1998. The cognitive faculties. V: *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Volume II, 953–1002. Ur. Daniel Garber in Michael Ayers. Cambridge: The Cambridge University Press.

Hersche, Peter. 1977. *Der Spätjansenismus in Österreich*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Im Hof, Ulrich. 2005. *Evropa v času razsvetljenstva*. Ljubljana: \*cf.

Israel, Jonathan I. 2001. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Kroupa, Gregor. 2009. Duh sistema in sistematični duh: strategije povezovanja disciplin v Enciklopediji (spremna beseda). V: *Uvod v Enciklopedijo. Duh razsvetljenstva*, 229–246. Ljubljana: Studia humanitatis.

Kroupa, Gregor. 2011. D'Holbach in ateizem (spremna beseda). V: *Paul Henri Thiry d'Holbach. Razkrito krščanstvo ali Pregled načel in učinkov krščanske religije*, 137–148. Ljubljana: Krtina.

Lehner, Ulrich L. 2010. Introduction: The Many Faces of the Catholic Enlightenment. V: *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, 1–61. Ur. Ulrich L. Lehner in Michael Printy. Leiden, Boston: Brill.

Lehner, Ulrich L. 2016. *The Catholic Enlightenment: The Forgotten History of a Global Movement*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Leinsle, Ulrich G. 2010. *Introduction to Scholastic Theology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

Malmenvall, Simon. 2024. Državno šolstvo in katoliško razsvetljenstvo v avstrijskih deželah. *Res novae* 9, št. 1: 75–94.

Marcil Lacoste, Louise. 1982. *Claude Buffier and Thomas Reid: Two Common-Sense Philosophers*. Kingston, Montreal: McGill-Queen's University Press.

Pariante, Jean Calude. 1999. La construction de la sensation dans l'Essai. *Revue de Métaphysique et de Morale*, št. 1: 3–26.

Rosenblatt, Helena. 2008. The Christian Enlightenment. V: *Cambridge History of Christianity. Volume VII: Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660–1815*, 283–301. Ur. Stewart J. Brown in Timothy Tackett. Cambridge: Cambridge University Press.

Schmaltz, Tad M. 1999. What Has Cartesianism to Do with Jansenism? *Journal of the History of Ideas* 60, št. 1: 37–56.

Schmidt, Gerhart. 1965. *Aufklärung und Metaphysik: Die Neubegründung des Wissens durch Descartes*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Schwartz, Élisabeth. 1999. Les transformations de la sensation condillacienne: 'un opérateur secret'. *Revue de Métaphysique et de Morale*. št. 1: 27–51.

Shapiro, Lisa. 2014. Pleasure, Pain, and Sense Perception. V: *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy*, 400–417. Ur. Aaron Garrett. London: Routledge.

Stres, Anton. 1998. *Zgodovina novoveške filozofije: predstavniki glavnih smeri*. Ljubljana: Družina.

Stres, Anton. 2018. *Leksikon filozofije*. Celje, Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.

Uršič, Marko; Markič, Olga. 2020. *Osnove logike*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Van Kley, Dale K. 2011. Robert R. Palmer's 'Catholics and Unbelievers in Eighteenth-Century France': An Overdue Tribute. *Historical Reflections/Réflexions Historiques* 37, št. 3: 18–37.

Voltaire (François Marie Arouet). 1752. *Le tombeau de la Sorbonne*. Pariz.

Watkins, Daniel J. 2021. *Berruyer's Bible: Public Opinion and the Politics of Enlightenment Catholicism in France*. Montreal, Kingston, London, Chicago: McGill-Queen's University Press.

## **Jesuit Synthesis as a Middle Course between Traditional and Enlightenment Theories of Knowledge**

### *Summary*

The Catholic Enlightenment developed among the French Jesuits in the form of a special synthesis that combined both the principles of Locke's empiricist philosophy and those of Cartesian philosophy, especially in the form of modifications by Nicolas Malebranche (1638–1715). The Jesuits, gathered around the scientific journal *Journal de Trévoux*, sought to renew the earlier Aristotelian–Thomist understanding of theology by applying the so-called Jesuit Synthesis. They were convinced that they could strengthen it with new philosophical initiatives and thus enable theology to reformulate religious truths. This capacity for innovation was very important, for theology could remain relevant only if it provided a robust apology for faith in changed circumstances, where devotion to tradition was no longer taken for granted, and every inherited idea or institution was subjected to critical thinking. This new theological thought, in accordance with Thomism, thus recognized that all cognition begins with the senses, borrowing the language of contemporary empiricism. On the other hand, Malebranche's occasionalism enabled it to maintain independent and purely spiritual cognitive capacities. Thus, the Jesuit Synthesis did not descend into materialistic sensualism and was able to preserve the transcendence of God, thereby also preserving the key role of revelation as a source of the knowledge of God – the idea of God was supposed to come from the human senses, but because of original sin it was distorted, and thus revelation was needed for true knowledge. The success of this

new Jesuit theology lasted until the mid-eighteenth century, when the Prades affair broke out at the Sorbonne University (1751). This was the result of an overly confident use of the Synthesis by Jean Martin de Prades (1724–1782), who tried to prove the truth of revelation in a completely empirical way through historical criticism and almost without regard to physical and metaphysical justifications, merely by emphasizing the moral qualities of Christianity. He found himself in the middle of a conflict between the Jesuits, who controlled the university, and the Jansenist Paris Parliament, which attacked and tried to discredit the Jesuits. Prades, and consequently the Jesuits, were accused of a conspiracy organized by leading authors of *Encyclopédie* to morally corrupt society through deism. Once all its institutions had finally fallen, the Jesuits could have taken power without hindrance. Voltaire (1694–1778) and Denis Diderot (1713–1784) pointed out that, although Prades was the author of some dictionary entries of *Encyclopédie*, these accusations were utterly absurd. In the end, this conflict between the two Catholic factions, combined with other factors, led to the suppression of the Jesuits in France (1764) and caused the paths between general French Enlightenment thought and Catholicism to diverge rapidly in the second half of the eighteenth century. However, the renewed apologetics, as a response to criticism of religion, survived, retaining many elements of Jesuit Synthesis.