

**Boros Gábor**

## Leibniz racionális cselekvésemléte

Előadásomban az úgynevezett „fiatal” Leibniz írásairól fogok beszélni. Reményeim szerint ki fog derülni, hogy noha gyakorlatilag ismeretlen és a nyugati filozófia egyetemes hatásösszefüggéséből voltaképp teljesen hiányzó szövegekről van szó, a „racionális cselekvésemléte” kifejezés nem kegyes túlzás, használata nem metaforikus.

„Fiatalnak” általában az 1686, a *Metafizikai értekezés* megírása előtti Leibnizet szokás nevezni. Én azonban egy még ennél is fiatalabb Leibnizről fogok beszélni: az egyetemi éveinek lezárultával a mainzi választófejedelem szolgálatába lépő Leibnizről (1663–1672),<sup>1</sup> aki jogi, filozófiai és teológiai tanulmányait egységes keretbe foglalva, harmonizációs programok megvalósításába fog: a római jog és a német fejedelemségek jogrendjének összehangolása, jog és filozófia egymásrautaltságának bemutatása, a keresztény egyházak dogmatikai egységesítése, régi és új filozófia egységének kimunkálása alkotja azt a többtrétű programot, amely egész későbbi életének is irányt fog szabni. Leibniz első alkotói korszakában mindezek az erőfeszítések a *De arte combinatoria* című műben (LEIBNIZ 1971, 163–230) körvonalazott módszertani elgondolások jegyében állnak, s ebből máris láthatóvá válik a „racionális” jelző szűkebb értelmé Leibniz számára: az az eljárásmód, amely az *analytica seu ars iudicandi* két alapszabályát, valamint a „természetes módszer” általános szabályát követi. Az analitika két szabálya a következő:

1. csak olyan szavakat alkalmazzunk, amelyek értelmét kifejtettük;
2. csak olyan állításokat alkalmazzunk, amelyeket bizonyítottunk.<sup>2</sup>

Az épp csak húszesztendő Leibniz igazán magabiztosan fűzi hozzá, hogy „úgy vélem, e szabályok sokkal magasabb rendűek, mint Descartes négy szabálya az *első filozófiában*, melyek közül az első az, hogy mindaz, amit világosan és elkülönítetten megragadok, igaz. E szabály végtelen sok sebből vérzik.” (LEIBNIZ 1971, 280.) Leibniz értelmezésében a *methodologia seu ars disponendi* vizsgálja a helyes módszer kérdését, a módszer maga pedig kétfajta: „természetes” (*methodus naturalis*) vagy „alkalmi” (*occasionalis*). Ez utóbbinak nincsenek általános szabályai, hiszen végtelen sok módon váltakozik. A „természetes módszernek” azonban van általános szabálya, és pedig a következő:

„...két olyan állítás esetében, amelyek közül az egyik megismerhető a másik nélkül, míg a másik nem ismerhető meg az első nélkül, az elsőt a második elé kell helyezni.”<sup>3</sup>

E szabályok bizvást tekinthetők a XVII. századi, a legitimitást Euklidésztől kölcsönző matematikai módszer leibnizi változatának, s ennél fogva nem érhet váratlanul benünket, hogy Leibniz annak a műnek, amely a jogharmonizációs program megvalósításának – befejezetlenül maradt – első kísérletét tartalmazza, az *Elementa juris*

<sup>1</sup> E korszak filozófiai írásait a következő kötet foglalja egybe: LEIBNIZ 1971.

<sup>2</sup> „(1.) Ut nulla vox admittatur, nisi explicata, (2.) ut nulla propositio, nisi probata.” *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae.* (LEIBNIZ 1971, 279.)

<sup>3</sup> „[Q]uicquid sine sine altero cognosci potest, non vero alterum sine ipso, illud alteri praeponi debet.” (LEIBNIZ 1971, 280.)

*naturalis*, azaz *A természetjog elemei* címet adta.<sup>4</sup> De miért beszélnek cselekvésemletről egy jogharmonizációs kísérlet kapcsán? Ismeretes, hogy Leibniz egész életében az általános tudomány, a *scientia generalis* kimunkálásán fáradozott. E tudomány nem attól lett volna általános, hogy egymás mellé sorakoztatott volna minden tudományt, hanem attól, hogy világossá tette volna a tudományok alapvető egymásba fonódását. A leibnizi értelemben vett természetjog egyáltalán nem egy különálló formális diszciplína. Példaként hadd idézzem fel azt a rendszertant, amellyel a *Nova methodus descendae docendaeque jurisprudentiae (A jogbölcseesség tanulásának és tanításának új módszere)* igyekszik kifejezni a tudományok egymásba fonódását.

„A pneumatika a testetlen létezők kifelé irányuló cselekvéseiről szóló tan, míg a logika ugyane létezők befelé irányuló cselekvéseiről szól, azaz a gondolkodásról.” Mivel pedig a lélek minden cselekedete gondolkodás – az akarás egy dolog jóságának gondolása<sup>5</sup> –, ezért a pneumatikához „tartozik a gyakorlati filozófia is, vagyis a gyönyörködtető, a hasznos és az igazságos, azaz az általánosan hasznos dologokról szóló tan. E helyütt kell bizonyítani Isten létezését és attribútumait, valamint az angyalokét. Ugyancsak itt kell bizonyítani a bennünk lévő testetlen lelket, vagyis a lélek halhatatlanságát. E dologokról megfelelően elmélkedvén, csodálatos módon matematikai bizonyossághoz jutunk, amelyet – az elme megnyugvására és az öröklétkben való bizalom megszerzésére törekedvén – sokkal többre becsülünk, mintha fölfedeztük volna az örökmozgót vagy a kör négyszögesítését.”<sup>6</sup>

Látjuk tehát, hogy messze nem idegen Leibniztól az a jellegzetesen XVII. századi, épületes filozófiai gondolat, mely szerint Isten létezésének, a lélek halhatatlanságának racionális megismerése elvezeti az elmét legfőbb céljához, a megnyugváshoz (*tranquillitas*). Leibniz azonban nem elégszik meg ezzel az igencsak általános gondolatmenettel, hanem olyan módszert próbál adni a megoldásra váró mindennapi morális kérdésekről gondolkodók számára, amely e kevésbé épületes tárgykörben is lehetővé teszi a lélek megnyugvását. Pontosan ez az, amit racionális cselekvésemleletnek neveztem el, s éppen ez alkotja az *Elementa juris naturalis* című írás egyik fennmaradt vázlatának fő témáját.<sup>7</sup> A *naturalis* és a *rationalis* jelzőket már a *Nova methodus* is összekapcsolja egy, a jogot a teológiával párhuzamba állító gondolatmenetben: „Ugyanis mindkét diszciplínában kettős alapelvet találunk: részint az *eszt* [*ratio*] – ebből fakad a *természetes* teológia és a *természetes* jogtudomány (az előbbit Raymond Sebond és Theophil Raynaud, az utóbbit Grotius, Hobbes és mások művelték [...]), részint olyan Írást vagy autentikus könyvet, mely pozitív törvényeket, majd istenieket, majd emberieket tartalmaz. (...) Euklidésznek nem azért hiszünk, mert ő mondja, ha-

<sup>4</sup> Az *elementa* kifejezés felbukkanása egy XVII. századi mű címében mindig arra utal, hogy szerzője Euklidész *Elemek* című művét módszertani példaképnek tekinti – még akkor is, ha azt, hogy pontosan miben is áll ez a módszertani jelentőség, másoktól eltérően állapítja meg. A legismertebb példa erre Hobbes *Elementa philosophiae* című műve.

<sup>5</sup> Vö. „Omnis autem actio animi est cogitatio, nam et velle nihil aliud est, quam cogitare rei bonitatem.” (LEIBNIZ 1971, 284.)

<sup>6</sup> „Et haec est doctrina Pneumatica quae agit de Entium incorporeorum actionibus ad extra; quemadmodum Logica agit de eorum actione ad intra seu cogitatione. (Quo pertinet et Philosophia Practica seu doctrina de Jucundo et Utili, et Justo seu eo quod communiter utile est). Hujus loci est demonstratio existentiae DEI et attributorum ejus, Angelorum item; et mentis incorporeae in nobis, seu immortalitatis animae. In quibus rebus propriis meditationibus mirabili ratione ad Mathematicam certitudinem pervenimus, quod nos longe majoris aestimamus ad tranquillitatem mentis et fiduciam aeternitatis, quam si vel perennem motum vel quadraturam Circuli invenissemus.” (LEIBNIZ 1971, 287.)

<sup>7</sup> Leibniz hat különböző jellegű töredéket közöl ebből a sosem publikált írásból (LEIBNIZ 1971, 431–487).

nem mert bizonyítja azt, amit mond. Ez másként van az isteni és emberi törvények esetében, ahol az akarat foglalja el az észérvek helyét.”<sup>8</sup>

A természetjog tehát racionális jog, amelynek egy „Elemek...” című műben való tárgyalását Leibniz kifejezetten Hobbesra és Pufendorfra utalva javasolja. Minden „Elemek...” című műnek két alapvető részből kell felépülnie. E két rész leibnizi értelmezése a következő: az egyik részt az alkalmazandó terminusok megvilágítása, vagyis a definíciók alkotják (*partitiones juris*), amelyekből Leibniz legszívesebben táblázatokat formálna Ramus és a ramisták nyomán, ám Bacont követné annyiban, hogy megszüntetné a ramisták által alkalmazott külsődleges, szigorúan dichotomikus tagolást. Az így megvilágított terminusokból áll a második rész, amelyben tételeket, előírásokat (*praecepta*) hozunk létre a „komplikatoria” (a kettőnél több elemű halmazok kombinációjának tana) szabályai szerint. Az egyes diszciplínák egymásba fonódását is jól láthatjuk, ám egyszersmind példát kapunk a terminusok definiálására is, amikor Leibniz a természetjog formális, a módszertan felőli meghatározását materiális, tartalmi meghatározással egészíti ki:

„A jogbölcesség a cselekedetek tudománya, amennyiben igazságosnak vagy igazságtalannak nevezünk őket. (...) A moralitás pedig, azaz a cselekedetek jogos vagy jogtalan volta, a cselekvő személynek a cselekedetre vonatkozó minőségéből keletkezik, amely a megelőző cselekedetből jött létre s morális minőségnek nevezetik. S amiként a valós minőség a cselekedet vonatkozásában kettős: a cselekvés képessége és a cselekvés szükségszerűsége, úgy a morális képességet jognak nevezünk, a morális szükségszerűséget kötelezettségnek.”<sup>9</sup>

A definíciók vagy felosztások sorában mindjárt rábukkanunk egy nagy fontosságú elvre is, amely meghatározza a cselekvéslehetőségek mérlegelése során alkalmazandó hierarchiát:

„Igazságos, illetve igazságtalan mindaz, ami a nyilvánosság számára hasznos vagy káros. A nyilvánosság számára, azaz elsődlegesen a világ, vagyis a világ kormányzója, Isten számára, ezt követi az emberi nem, végezetül az államközösség szempontja. Ennek az alá-fölé rendelésnek az értelmében, egymásba ütköző szempontok esetén Isten akaratát, vagyis hasznát előnyben kell részesítenünk az emberi nem hasznával szemben, az emberi nemét az államközösségével, ezt pedig a saját hasznunkkal szemben. Ezen az alapon jön létre az isteni, emberi és polgári jogbölcesség. A saját hasznunkról szólni nem a jogtudomány, hanem a politika feladata.”<sup>10</sup>

Ez a hierarchikus elrendezés mint döntési kritérium nyilvánvalóan az iménti épületes filozófiai elv kifejeződése: Isten áll a csúcson, saját hasznunk szempontja legalul kap

<sup>8</sup> „Utraque enim duplex principium habet, partim rationem, hinc Theologia Jurisprudentiaque naturalis (quarum illam *Raymundus de Sabunde* et *Theophilus Raynaudus*, hanc vero *Grotius*, *Hobbes* caeterique excoluere [...]), partim Scripturam seu librum quendam Authenticum Leges positivas, illic Divinas, hic Humanas continentem. [...] *Euclidi* non creditur quia dicit, sed quia probat, quod secus est in Legibus Divinis Humanisque, ubi stat pro ratione voluntas.” (LEIBNIZ 1971, 294.) (Kiemelések tőlem – B. G.)

<sup>9</sup> „Jurisprudentia est scientia actionum quatenus justae vel injustae dicuntur. (...) Moralitas autem, seu Justitia, vel Injustitia actionis oritur, ex qualitate personae agentis in ordine ad actionem, ex actionibus praecedentibus orta, quae dicitur: Qualitas moralis. Ut autem Qualitas realis in ordine ad actionem duplex est: Potentia agendi, et necessitas agendi; ita potentia moralis dicitur Jus, necessitas moralis dicitur Obligatio.” (LEIBNIZ 1971, 300. sk.)

<sup>10</sup> „Justum autem atque injustum est, quicquid publice utile vel damnosum est. Publice, id est, primum Mundo, seu Rectori ejus Deo, deinde Generi Humano, denique Reipublicae: Hac subordinatione, ut in casu pugnantiae, voluntas, seu utilitas Dei, si ita loqui licet, praeferatur utilitati Generis Humani, et haec utilitati Reipublicae, et haec propriae. Hinc Jurisprudentia Divina, Humana, Civilis. De propria autem utilitate dicere, non Jurisprudentiae, sed Politicae est.” (LEIBNIZ 1971, 300. sk.)

helyet. Ezt meggondolva, akár megdöbbenőnek is nevezhetjük azt a határozottságot, amellyel az *Elementa juris naturae* 1669–1970-ből való első vázlat a állást foglal *A háború és béke jogának* bevezetését író Grotiuszal szemben:

„H. Grotius bevezetőjében Carneadészt idézi, aki szerint »vagy nincs igazságosság, vagy ha van is, a legnagyobb ostobaság, mert ha valaki mások érdekeire van tekintettel, önmagának árt.« Grotius tagadja, hogy ostobaság, ha tekintettel vagyunk mások érdekeire, miközben saját magunknak ártunk. Magam nem kétlem, hogy ez ostobaság, sőt ha ez nem ostobaság, akkor semmi sem az. Mert mi más az ostobaság, mint saját hasznunk elhanyagolása (...)»<sup>11</sup>

E vázlat nemcsak e tekintetben száll vitába Grotiuszal. *A háború és béke jogáról* bevezetésének egy nevezetes helyén (11. §) Grotius úgy fogalmaz, hogy „amit eddig elmondottunk, az helytálló volna akkor is, ha feltennők (...), hogy Isten nem létezik vagy nem törődik az emberek dolgaival” (GROTIUS 1999, 11). Leibniz ezt a következőképp adja vissza: „(...) igazságos volna, ami a társadalmi közösség fennmaradását szolgálja, még ha egyáltalán nem léteznék is Isten.”<sup>12</sup> Ezzel semmiképp sem érthet egyet, véli Leibniz, hiszen akkor – általánosan fogalmazva – lenne igazságosság Isten nélkül is. Mivel azonban az igazságos – azaz jogszerű: *justus* – cselekedet csak akkor nem ostobaság – vagyis csak akkor nem okozunk kárt önmagunknak jogszerű cselekedeteinkkel –, ha van élet e világon túl is, ezért „még ha nem volna is Isten, az államközösség érdekében állna, hogy úgy higgyük: létezik”<sup>13</sup>. Leibniz úgy véli, Cicerónak igaza van, amikor „tagadja, hogy a hasznosság elválaszthatatlan a becsületességtől”<sup>14</sup>. Leibniz értelmezésében azonban ez csak úgy lehetséges, ha posztuláljuk a lélek halhatatlanságát s az e lelket az e világon túli életben jutalmazó, illetve büntető Isten létét.

A tulajdonképpeni cselekvésemélet szintjére Leibniz az *Elementa juris naturae* második vázlatoként kiadott szövegben jut. E szöveg mai állapotában arra a kérdésre adott válaszkísérletnek látszik, hogy meddig jutunk el tisztán racionális megfontolások által, vagyis lehetséges-e úgy felépíteni az igazságos cselekvés elméletét, hogy közben nem támaszkodunk a jutalmazó s büntető Isten léteire.

„Most nem foglalkozom azzal, mi van vagy mi nincs,<sup>15</sup> hanem ettől elvonatkoztatva érvelek.”<sup>16</sup>

Így tekintve, párhuzamos ez a vállalkozás azzal, ahogyan a *Confessio naturae contra atheistas*ban, nagyjából ugyanebben az időben, fölteszi a kérdést, lehetséges-e a világ átfogó mechanikai magyarázata egy bölcs, teremtő isten feltételezése nélkül. Maga a vázlat sajnos nem adja meg azt a keretet, amelybe illeszkedik. Így teljességgel lehetséges egy másik olvasat is, amely szerint nem azt kérdeznénk, lehetséges-e a társadalmiság olyan fogalma, amely az igazságosság Istentől független alapjául szolgálna – hiszen ezt a kérdést az első vázlat által már megválaszoltak tekinthetnénk. A vizsgálódás inkább arra irányulna, hogy milyen típusú, milyen bizonyosság-

<sup>11</sup> „H. Grot. proleg. Introducit Carneadem asserentem justitiam aut nullam aut summam esse stultitiam, quoniam sibi noceat alienis commodis consulens. Grotius negat stultum esse alienis commodis suo damno consulere. Ego non dubito quin hoc stultum sit, adeo ut nisi hoc sit stultum nihil sit stultum. Quid est enim obsecro stultitia nisi negligentia (...) propriae utilitatis.” (LEIBNIZ 1971, 431.)

<sup>12</sup> „Iustum fore, quod societatis conservandae interest, etiamsi nullus esset DEUS.” (LEIBNIZ 1971, 431.)

<sup>13</sup> „[E]tsi nullus esset DEUS, interesset tamen Reipublicae eum esse credi.” (LEIBNIZ 1971, 431.)

<sup>14</sup> „Rectius Cicero negat utilitatem ab honestate sejungi debere.” (LEIBNIZ 1971, 431.)

<sup>15</sup> Itt közvetve a morális tökéletességgel felruházott Isten léteire vagy nem léteire céloz Leibniz.

<sup>16</sup> „Ego vero hoc loco non curo quid detur aut non detur, sed abstracte ratiocinor.” (LEIBNIZ 1971, 437.)

fokkal rendelkező érvelés lehetséges a morális döntési szituációkban. Ebben az esetben a morális döntési szituációkat a mechanikában elemzett ütközések megfelelőinek tekintenénk, s azt mondanánk, hogy sem itt, sem ott nem érvelhetünk *közvetlenül* Isten céljainak bevonásával, noha egy pillanatig sem kételkednénk abban, hogy vannak ilyen célok. Ezen olvasat ellen persze fölhozható az a súlyos ellenvetés, hogy az emberi döntések s cselekedetek vizsgálatakor pontosan azoknak a racionális létezőknek a szférájában vagyunk, akiket az isteni teleológia kiténtet.<sup>17</sup>

Ez a második vázlat az analitika módján épül fel: első lépésben (a leírás sorrendje ellentétes) terminusokat definiál, hogy a második lépésben „komplikációkat” hozzon létre belőlük. A definiált terminusok s definíciójuk a következők:

„Nyeresség: távollevő, pozitív jó megszerzése vagy jelenlevő pozitív rossz eltávolítása.

Kár: jelenlevő, pozitív jó eltávolítása vagy távollevő pozitív rossz bekövetkezése.

Kármentesség: kár elkerülése.

Szükség: a nyomorúság elkerülése.

Nyomorúság: az az állapot, amelyben a rossz dolgok összessége túlsúlyba kerül a jó dolgok összességével szemben.”<sup>18</sup>

Az így definiált terminusokból Leibniz a következő „komplikációkat” alkotja meg:

Igazságos (*Justum*):

– nyereségre tenni szert azon az áron, hogy másvalaki nem jut nyereséghez;

– kármentesnek maradni azon az áron, hogy más kárt szenved;

– nyomorúságom elkerülni más nyomorúsága árán;

Igazságtalan (*Injustum*):

– nyereségre tenni szert azon az áron, hogy másvalaki kárt szenved;

– kármentesnek maradni azon az áron, hogy más nyomorúságra jut;

– semmi nyereségre sem tenni szert, miközben másvalaki kárt szenved.

Ez a táblázat a Grotius elleni állásfoglalás egy lehetséges formalizálását jelenti: ha egyszer ostobaság elhanyagolni saját hasznomat, illetve kárt szenvedni mások javáért, akkor ki-ki jogosult lesz arra, hogy saját javát egy egységnyire előnyben részesítse másokéval szemben: nyereség nem nyereség ellenében, kármentesség kár ellenében, a nyomorúság elkerülése nyomorúság ellenében. Az egyiséget meghaladó módon azonban már nem részesíthetem előnyben saját javamat máséval szemben. Nem igaz az, hogy nyereség kár ellenében, kármentesség más nyomorúsága ellenében igazságos lehet. Az igazságosság „az a lelkiület, amely senkinek sem akar kárt okozni szükségtelenül”<sup>19</sup>. Ahol is *sine necessitate* az egy egységnél nagyobb színtel-térést jelenti. Az igazságos azonban még ennél is tovább mehet anélkül, hogy ostobának minősülne: azonos szinten állva előzékeny lehet másokkal szemben:

Igazságos:

– ha nyomorúságra jutás nélkül segíthet más nyomorúságán;

– ha saját nyeresége megszűnése nélkül elháríthatja más kárát;

– ha saját nyeresége megszűnése nélkül nyereséghez juttathatja a másikat.

<sup>17</sup> Lásd például a *Metafizikai értekezés* 36. §-át.

<sup>18</sup> „Lucrum voco hic omnem bonni absentis positivum acquisitionem, aut mali praesentis positivum amotionem.

Damnum voco omnem boni praesentis positivum remotionem, aut mali absentis positivum adventum.

Indemnitatem damni evitationem.

Necessitatem miseriae evitationem.

Miseriam statum illum, in quo aggregatum malorum praeponderat aggregato bonorum. Quae praeponderationem saepe unius magni mali accessio dare potest.” (LEIBNIZ 1971, 433.)

<sup>19</sup> „[J]ustitia sit animus nemini sine necessitate damnosus (...)” (LEIBNIZ 1971, 433.)

Nyilvánvalóan igazságtalanok volnának a szinteltérés megnövelésével előállított esetek: nyomorúságra jutni, hogy másvalaki ne szenvedjen kárt, vagy kárt szenvedni azért, hogy másvalaki nyereségre tegyen szert.

A cselekedetek igazságosságáról – azaz moralitásáról – szóló ezen elméletnek nem elhanyagolható kiegészítését jelenti a barátság értelmezése. Az „igaz barátságot” Leibniz olyan kapcsolatként fogja fel, amelyben az azt alkotó emberek számára minden közös – egészen addig, ameddig a nyomorúság lehetősége föl nem merül. Tehát a barátnak a barátja – vagyis az értelmezés szerint: a saját – érdekében mindent meg kell tennie, kivéve azt, ami nyomorúságba döntené. Ebben a baráti kiegészítésben azonban nagy szerep jut a kölcsönösségnek: „Mivel a másik ugyanígy tesz.”<sup>20</sup> Ez az indicatives valójában imperativust rejt magában: „És ha valaki így járt el a másik fél beleegezésével [vagyis úgy, hogy a másik fél elfogadta a barátság kinyilvánítását a jó-tétemény elfogadásával], akkor ugyanezzel tartozik neki a másik fél (...)”<sup>21</sup>

Mindebből világosan látszik, hogy Leibniznél a megregulázott önszeretet minden igazságosság kiiktathatatlan alapzata.

Eddig az alapesetről volt szó: két ember viszonyának komplikációiról, amelyet legfeljebb az módosított, hogy fölmerült a barátság szerepe. A továbbiakban azonban újabb és újabb szempontok merülnek fel, amelyekkel Leibniz megpróbálja törésmentesen továbbfejleszteni az elméletet. *Casus belli*,

- ha valaki tudja, hogy szükségtelen, mégis kárt okoz;
- ha valaki tudatosan, saját java érdekében másnak kárt okoz;
- ha valaki bűnös módon (mert saját java nem játszik szerepet) kárt okoz másnak.

Ezen az úton az igazságosról és a kötelességekről szóló tanításhoz jutunk, ami nem más, mint annak meghatározása, hogy „ésszerűen mit várhat el egy személy egy másik személytől”, ahol az „ésszerűen” (*cum ratione*) annyit jelent, hogy alapvetően tekintetbe vesszük az érdekét annak is, aki elvár, s annak is, akitől elvár valamit. Mindazonáltal a kérő perspektívája annyiban kitüntetett – sajátunkká tesszük –, hogy csak annyit kell bizonyítani annak, akitől elvárunk valamit, hogy az én javam nem árt neki, illetve, hogy árt neki az én bajom, nem pedig azt, hogy neki is jó az én javam, vagy hogy neki nem jó, ha én kárt szenvedek.<sup>22</sup> Az igazságosság általános meghatározása ezen az alapon a következő:

„Az igazságosság bölcsesség a tekintetben, hogy hogyan tegyünk jót másoknak, vagy hogyan ne ártsunk nekik az okból, hogy a lélek e határozata révén jót tegyünk magunkkal, avagy ne okozunk kárt magunknak (azaz jutalmat keressünk vagy kerüljük a büntetést).”<sup>23</sup>

A meghatározásba belekerül a bölcsesség (*prudentia*), s a további gondolatmenetekben rendszeresen felbukkan viszonyítási pontként a bölcs ember (*vir prudens*). Például a következő esetben (LEIBNIZ 1971, 437): valaki halálos mérget fecskendez belém szándéktalanul, akár vétkes hanyagságból, akár nem. Tegyük fel továbbra is, hogy nincs se Isten, se élet e világon túl. Ekkor tehetek, amit akarok, hiszen nincs az a bölcs

<sup>20</sup> „Quia et alter rursus facit.” (LEIBNIZ 1971, 433.)

<sup>21</sup> „Et si quis hoc egit altero consciente, debet illi alter tantundem (...)” (LEIBNIZ 1971, 433.)

<sup>22</sup> „[E]t desiderantis et rogati intersit nullo tamen respectu habito utilitatis rogati, nisi ut vel ostendatur ei non nocere bonum meum, vel ostendatur ei nocere malum meum. Non ut ostendatur ei prodesse bonum meum, vel ut ostendatur ei non prodesse malum meum.” (LEIBNIZ 1971, 435.)

<sup>23</sup> „Justitia est prudentia in efficiendo aliorum bono aut non efficiendo malo boni sui hac animi declaratione efficiendi, aut mali sui non efficiendi (id est praemii assequendi aut poenae vitandae) causa.” (LEIBNIZ 1971, 435.)

ember, ki mást tehetne ellenem, mint hogy meggyorsítja végemet. De a dolog nem ilyen egyszerű, mert a bölcs ember természetesen ismeri a *sine necessitate* szabályt, ezért kétféleképp viselkedhet. Ha olyképp támadok az engem megmérgezőre, hogy nyomorúságba döntöm, akkor a bölcs emberek neki fognak segíteni. Ha mérséklem dühöm s csekélyebb mértékben ártok neki, akkor valamennyi bölcs ember engem fog támogatni. A bölcs ember szerepére később még visszatérek.

A leibnizi argumentáció újabb szintjét jelenti, amikor már nem két ember javát és kárát kell mérlegelni, hanem először háromét, majd többét. Kezdetben úgy tűnik, a két félre kidolgozott *non sine necessitate* szabály itt is működik. Jogos-e megakadályozni az egyik fél nyereségét, hogy a másik kapja azt? Igen, mert az én nyereségem kedvéért is jogos lenne. Jogos-e kárt okozni az egyik félnek a másik nyeresége érdekében? Nem, hiszen a saját nyereségem érdekében sem lenne jogos. Ugyanígy, könnyen visszavezethető az előbbi sémára s ezzel könnyen belátható, hogy jogos az egyik fél nyomorúságát a másik fél kára árán elhárítani.

Egy ponton túl azonban Leibniz már úgy érzi, a megoldás nem ilyen egyszerű: elháríthatom-e az egyik fél nyomorúságát a másik fél nyomorúsága árán? A klasszikus példa a hajótörés, amikor két fuldokló közül csak az egyiket menthetem meg, s teljességgel rajtam áll, hogy kit emelek ki s kit hagyok sorsára. Itt bizonytalanná válik a *non sine necessitate* szabály. Vajon jogosan vonna-e kérdőre az, akit sorsára hagytam, ha mégis megmenekül? Az egyetlen biztos pont, hogy joggal vonnának kérdőre, ha mindkettőjüket veszni hagynám. Egyszerű volna az eset, ha csak egy fuldoklóval állnánk szemben, de amikor ketten vannak, mindketten egyformán jogot formálhatnak segítségemre, ha egyébként a beavatkozás elvárható tőlem az igazságosság általános szabályai alapján (tehát nyomorúságom árán nem várható el). Itt csupa kérdés sorjázik, s csupán olykor-olykor egy-egy bizonytalan válasz: vajon a sorsra kell bíznom a döntést? Vajon az első indíttatás dönt? Van-e jogom a barátomat előnyben részesíteni? „Úgy vélem, igen.” Van-e jogom a távolabbit választani a közelebbivel szemben? „Igen fontos kérdések ezek, s amennyire tudom, megválaszolatlanok.”<sup>24</sup> De Leibniz nem hagy fel a kérdezéssel, s tovább bonyolítja a gondolatkísérletet. Van-e különbség a között, hogy nem segítünk ki valakit a bajból, vagy hogy kifejezetten kárt okozunk neki. Mit tegyünk, ha szülőnk is a fuldoklók között van, vagy testvérünk, barátunk vagy csak ismerősünk. Jogos-e őket kimenteni s az ismeretlen másikat sorsára hagyni? Mit tegyünk, ha a testileg nem oly erős bölcs emberrel szemben egy erős testalkatú gonosz előbb éri el mentőcsónakunkat. Le kell-e taszítanunk? „Az effajta kérdések sokkal nehezebbek, mint első látásra tűnnek.”<sup>25</sup>

Ezen a ponton léphet működésbe az a hierarchikus elv, amelyet a *Nova methodus*ban láttunk: „Méltányosnak látszik, hogy a jobbat válasszuk, továbbá azt, aki a világegyetem szempontjából hasznosabb, például akinek sok gyermeke van, kik elpusztulnának nélküle (...)”<sup>26</sup> Ám tovább bonyolódik a kérdés, ha az ismeretlen másik helyébe az ismerősök közül kerül valaki, s a „hála és méltányosság elvének” (*ratio vel officium gratitudinis et aequitatis*) különböző alkalmazásai kerülnek szembe egymással: ha a szülő, a testvér, a barát, a fejedelem szempontját mérlegeljük. Vajon rábízhatjuk-e a döntést a sorsra, akár külsődleges értelemben (mondjuk sorshúzással dönté-

<sup>24</sup> „Sunt hae profecto magni momenti quaestiones, nec quod sciam expeditae.” (LEIBNIZ 1971, 439.)

<sup>25</sup> „Sunt profecto eius generis quaestiones difficiliiores quam prima fronte videntur.” (LEIBNIZ 1971, 440.)

<sup>26</sup> „Certe aequum videtur eligi meliorem, item utiliorem in universum, v. g. qui multos liberos sine eius ope prope perituros habeat (...)” (LEIBNIZ 1971, 440.)

nénk), akár a körülményekre hagyatkozva, pl. annak alapján döntenénk, hogy melyikük van közelebb. Nem, mondja Leibniz, mert észhasználó emberekről van szó, nem „ész nélküli elemekről”. Vagy ha ellenséges nyílzáporban a sebesültek testéből kelle-ne hidat építenem a király, a szülő, a barát, a jötevő számára? „Valahogyan mindenképp dönteni kell végül” – azaz nem hagyhatjuk a sorsra a döntést. S ha így áll a dolog, akkor alkalmas szabály lehet, hogy „azt kell megmenteni, akinek halála többek halálával járna együtt”. De ez a szabály is annyira ideiglenes érvényű, hogy Leibniz nem kételkedik abban, választhatja azt, akihez előbb odaér – „de ezt is észérvekkel kell meg-alapozni. Tehát válassz!”

Újabb nekifutás következik: van-e joga a szülőnek büntetni fiát, ha egy idegent ment ki inkább, mint őt? Nincs joga, ámde a királynak van. Másfelől a barátnak, aki egyszer már áldozatot hozott értem, joga van kikövetelni, hogy őt mentsem ki, sőt pert is indíthat ellenem, ha nem teszem meg, mert „a szerződések (...) olyanok, mint kisebbfajta barátságok, és valamennyi jó ember társasága sokban egyezik az igaz barátsággal. Hiszen ha felbomlik az igaz barátság, mindenki visszakapja azt, amit bevitt (...)”<sup>27</sup>

Kétségkívül sajátos felfogása ez a barátságnak, de annyit mindenesetre elér Leibniz ezzel az értelmezéssel, hogy nem kérdőjeleződik meg alapjában a kalkulációs elv érvényessége: a barátnak is van joga pereskedni ellenem, ha cserbenhagyom, s akkor már a szülőt is meg kell, hogy illesse ez a jog. De ha ez így van, akkor a királyt sem részesíthetjük egyszerűen előnyben, hiszen az ismeretlent kivéve mindenkinek van valami joga pereskedni ellenem, ha megmenekül, s ha az ismeretlen tagja a jók közösségének, akkor még neki is van joga. Nincs teljesen egyértelmű válasz a kérdésekre. Hasonló a helyzet akkor is, ha nem arról van szó, hogy kit mentsünk ki a bajból, hanem arról, hogy kinek okozunk kárt két vagy több ember közül.

A bizonytalanság tovább fokozódik, ha még több emberről van szó: *Jam ad plures* – mondja Leibniz: vessünk számot még több emberrel! Egyértelműnek látszik, hogy egy- valaki kára vagy akár nyomorúsága árán is elhárítható sokak kára vagy nyomorúsága. De mi a helyzet a fordított esetben: egy barát megmenthető-e több ismeretlen nyomorúsága árán? A szülőt előnyben részesíthetem-e két idegennel szemben, vagy tízzel, netán százzal szemben? „Vajon számítanak-e egyáltalán a számok?” – kérdi Leibniz egy helyütt.

Nincs végső válasz e kérdésekre. Úgy tűnik, alapvetően Leibniz sem jutott tovább – minden formalizálás ellenére sem –, mint Descartes 1645. szeptember 15-i, Erzsébet hercegnőnek írott levelében: az egyén s közössége közti viszony értékelésében nem lehetséges egyértelmű mérce, határozott állásfoglalás.

„[A]rra is gondolni kell, hogy az ember nem lehet egymagában, és hogy tulajdonképpen a világegyetem egy része, s még sajátosabban a föld egy része, annak az államnak, társadalomnak, családnak egy része, amelyhez lakóhelye, esküje, születése köti. És az egészet, amelynek része, mindig előnyben kell részesítenie saját érdekeivel szemben; ám mértékkel és elővigyázattal, mert helytelen volna, ha nagy bajnak tenné ki magát, csak hogy valami kis jót szerezzen rokonainak vagy hazájának; és ha egy ember önmagában többet érne, mint egész városa, nem volna helyes, ha a maga romlását keresné, hogy városát megmentse.” (DESCARTES 2000, 162.)

<sup>27</sup> „Contractus enim quod bene notandum est sunt velut parvae quaedam amicitiae. Et societas omnium bonorum cum amicitia vera multum communitatis habet. Nam etiam vera amicitia dissoluta, recipiat unusquisque quod intulit (...)” (LEIBNIZ 1971, 441.)



Nem adhatunk hát végérvényes választ. Egy körülmény azonban figyelemreméltó. A király mellett nem hatalmának isteni eredete, vagyis a korábbiakban említett hierarchikus szempont szól, hanem tisztán mennyiségi szempont: „Azt kell választani, akinek halála sokak halálával járna együtt.”<sup>28</sup> Nincs győzedelmes érv, *ennek ellenére* érvelni kell. *Tisztán* evilági szempontok mérlegelése még akkor is, *nolens volens*, egy lehetőségként körvonalazódik a szövegekben, ha Leibniz célja végső soron az lett volna, hogy e lehetőséget kizárja. Csakúgy, mint Grotius esetében, akinek hitét illetően aligha merülhetnek fel kételyek, ám a „ha nem volna Isten” kitétel mégiscsak megnyitott egy olyan gondolati lehetőséget, amelyen belül nagyon is lehetséges a plauzibilis érvelés.

## IRODALOM

DESCARTES, René 2000. *Test és lélek, morál, politika, vallás*. Budapest, Osiris.

GROTIUS, Hugo 1999. *A háború és béke jogáról*. Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor.

LEIBNIZ, Gottfried W. 1971. *Sämtliche Schriften und Briefe. Philosophische Schriften 1*, 1663–1672. Berlin, Akademie.

---

<sup>28</sup> „Eligendus utique est cujus exitium cum exitio multorum conjunctum est.” (LEIBNIZ 1971, 440.)



Kilátásos (zöld helyett narancs), 1981–92–99 / 90×225 cm