

Kurkó Noémi

## Igazságosság égen és földön

### BEVEZETÉS

Az alábbi írásomban a leibnizi filozófia egy méltatlanul elhanyagolt területével, az igazságosság kérdésével szeretnék foglalkozni. Leibniz azt állítja, az isteni és az emberi igazságosság közötti különbség csupán fokozat kérdése, tekintve, hogy Isten végtelenül tökéletesebb, mint az ember, így módon az emberi igazságosság az emberi természet tökéletlenségéből adódóan igazságtalansággal, hibákkal és vétkekkel kevert. Ám mindkettőnek az emberi nem boldogsága a célja, hiszen ha az isteni és az emberi igazságosság szabályai nem lennének közösek, akkor ugyanezen az alapon azt is mondhatnánk, hogy az emberi geometria szabályai tévesnek bizonyulnak az égben (LEIBNIZ 1972, 3). Ami a fokozatokat illeti, igyekszem majd részletesen kimutatni, mit is takarhatnak. Itt csak röviden összefoglalnám: Isten jósága és *jótekonysága végtelen*, nem korlátozza semmi; e mértéket Isten utánzása által a tudósok közelítik meg leginkább, ám az ő „önfeláldozó” *jótekonyságuk* csak a tudományokban megszerzett tudásukhoz mérten nyilvánulhat meg; az érdemhez mért *megfontolt jótekonycodás* az uralkodók vezérelve; végül az egyszerű ember cselekedeteit a *méltányosság elve szerinti jótekonycodás* határozza meg, aszerint döntve arról, kinek mi jár, hogy a másik helyzetében ésszerű keretek között ő mit várna el egy másik embertől.

Leibniz Szent Pál, Szent János, Shakespeare és Luther nyomdokain járva az igazságosságot nem csupán a törvény, hanem a jótekonycság és a szeretet fogalmát is felhasználva igyekezett definiálni (RILEY 1996, 143). Az igazságosságról adott korai definíciója: a köz és egyben a saját boldogságunkra való állandó törekvés. Ehhez tökéletesen illeszkedik az a másik meghatározása, miszerint az igazságosság a bölcs jótekonycsága a bölcsesség parancsa szerint, hiszen a bölcsességet a boldogság vagy a jóság tudományaként definiálja (MULVANEY 1994, 418). Leibniz a „bölcs jótekonycságon” keresztül egyesíti az emberi igazságosság lényegi elemeit: Isten ismeretét és szeretetét, a köz szolgálatát, valamint az egyéni boldogságot. „Ha pápa volnék” – mondja –, „szétosztanám a feladatokat, a szerzetesek egyik részére bíznom az igazság keresését, mely Isten dicsőségét szolgálja, a másik részére pedig a jótekonyckodást, mely az emberek jól-létének és üdvözülésének szolgálatára válik.” (RILEY 1996, 195.)

Mármost a jótekonycság egyáltalán nem passzív jóindulatot jelent. Leibniz sokkal inkább a mások javáért való aktív munkálkodást érti alatta. Természetesen nem elég csupán a barátainkkal és a családunkkal jót tenni, erre való hajlamunknak egyetemesnek kell lennie. Az igazán jótekonyc ember így módon Istent utánozza abban az értelemben, hogy jóakarátát minden emberre kiterjeszti. Ámde az ilyen ember – mondja Leibniz – ritka, „a vágy, hogy a sorcsapásainkat orvosolja, s hogy a közjóhoz hozzájáruljon csak a rendkívüli elmékben támad fel” (DEN UYL 1994a, 402). Feltételezem, ők lesznek a tudósok.

## AZ ISTENI IGAZSÁGOSSÁG, AVAGY A TÖKÉLETES ALKOTÓ TÖKÉLETES MŰVE

Isten abszolút tökéletes lény, aki valamennyi tökéletességgel a legmagasabb fokon rendelkezik – szögezi le Leibniz a „Metafizikai értekezés” legelején. Ám ha Isten a legfőbb és végtelen bölcsesség birtokában van, akkor ebből az következik, hogy „a leg-tökéletesebben is cselekszik”, azaz a feladat legjobb megoldását keresi és valósítja meg, „mégpedig nemcsak metafizikailag, hanem morálisan is” (LEIBNIZ 1986, 7). Mit jelent ez Istenre nézve? Isten szabadon, de természetének – jóságának – megfelelően jó világot hoz létre, mi több: a legjobb világot, még ha a világ viszonyai külön-külön – pl. a lisszaboni földrengés önmagában szemlélve – ellentmondanak is ennek. Ez pedig azt jelenti, hogy bár a lehetséges világok mint összefüggő sorozatok mindegyike tartalmaz némi rendet, abból a világrendből fakad a legnagyobb harmónia, amelyet Isten a mi világunkként megvalósulni engedett. A harmóniát úgy definiálja, mint „egységet a változatosságban” és azonosítja a tökéletességgel. Továbbá azt is megtudjuk Leibniztől, hogy összhang híján nem lenne szépség a világban, s hogy a harmónia mindig örömmel tölti el a racionális létezőt (JOLLEY 1995, 384), mely összefüggésekkel tulajdonképpen meg is teremtette a kapcsolatot a világ metafizikai és morális tökéletessége között. Azt mondhatjuk tehát, hogy „a legjobb létezik, amit Isten bölcsessége folytán elgondol, jósága folytán választ és hatalma folytán létrehoz” (LEIBNIZ 1986, 317 [Monadológia]). Így „minél járatosabbak és tapasztaltabbak vagyunk mi Isten műveiben, annál inkább hajlunk arra, hogy kitűnőeknek találjuk őket” (uo. 7 [Metafizikai értekezés]), s tökéletes összhangban levőknek – érvel Leibniz.

## A JÓSÁG ÉS IGAZSÁGOSSÁG ÖRÖK TÖRVÉNYEI

Leibniz kifogásolja a modern szerzők azon elképzelését, miszerint a dolgok természetében, vagyis isteni ideáikban nincsenek meg a jóság vagy a tökéletesség szabályai. „Abban mindenki egyetért, hogy minden, amit Isten akar, az jó és igazságos. Ám továbbra is kérdéses, vajon valami azért lesz-e jó és igazságos, mert Isten azt akarja, vagy azért azt akarja Isten, mert az már önmagában jó és igazságos: más szóval vajon a jóságot és az igazságosságot önkényesek vagy a dolgok természetét ismertető szükségszerű és örök igazságokhoz tartoznak, ahogyan a számok és az arányok.” (LEIBNIZ 1972, 45. [Meditation on the Common Concept of Justice]) Leibniz szerint az előbbi elgondolás éppenséggel lerombolja Isten dicsőségét, az isteni igazságosságot, és zsarnokként mutatja be Őt: mindig az lesz igazságos éppen, amit Ő akar, azaz a pusztá akarata szolgálatáért indokként a választásra. A „Metafizikai értekezés”-ben így érvel: „minek dicsérnénk őt azért, amit alkotott, ha éppoly dicséretre méltó volna akkor is, ha az ellenkezőjét hozta volna létre?” A kérdésben továbbá benne rejlik az értelem, illetőleg az akarat elsődlegességének problémája. Amennyiben az utóbbi a meghatározó, a zsarnokság definíciójához jutunk, mely szerint „azért lesz helyes valami, mert tetszik a lehatalmasabbnak” (LEIBNIZ 1986, 8), mert ő úgy akarja. Ám ha valóban az „igazságos, ami a lehatalmasabbnak kedvére van”, akkor egy hatalommal bíró, ám gonosz személy sohasem lenne vádolható és felelősségre vonható, „mi több, ugyanazon cselekedet egyszerre igazságosnak és igazságtalannak is számíthatna, attól függően, hogy ki ítél, ami nevetséges” (LEIBNIZ 1972, 46 [Meditation on the Common

Concept of Justice]). Leibniz tehát az értelem elsőbbségét hirdeti az akarattal szemben, mert szerinte a metafizika és a geometria örök igazságai, így a jóság, az igazságosság és a tökéletesség szabályai is függetlenek Isten akaratától, azaz nem annak okozatai. Ily módon az igazságosságnak szerinte nincs köze a tekintély hatalmához, illetve parancsához, nem az uralkodók önkényes törvényeitől függ, hiszen „ha a hatalomhoz nem párosul bölcsesség és jóakarát, akkor kifejezetten rossz törvényeket hozhat”, hanem „a bölcsesség és a jóság örök szabályain múlik, amelyek egyaránt fellelhetők az Istenben s az emberben” (uo. 3).

## AZ EMBERI SZABADSÁG ÉS AZ ISTENI IGAZSÁGOSSÁG

„[I]sten eleve úgy teremtette a lelket és az összes többi reális egységet, hogy mindaz, ami vele történik, saját lényegéből ered.” (LEIBNIZ 1986, 195. [Új rendszer a szubsztanciák természetéről]) Ily módon „bár benne van a fogalmamban, hogy el fogok utazni”, mert ez a cselekedetem van belekalkulálva a kiválasztott világrend lefolyásába, ez illeszkedik az univerzum mint „összehangolt hálózat” rendjébe, „de az is benne van, hogy ezt szabadon fogom tenni”. Szabadon, vagyis megfontolás és választás után fogom végrehajtani azt, amit biztosan választok, amely valószínűleg a legjobbnak minősül a világ teljes folyamatát tekintetbe véve. Kizárólag logikai szempontból tehát bármit szabadon megtehetünk, ténylegesen azonban az határozza meg akaratunkat, azaz afelé hajlik, amit az értelem a legjobb alternatívaként tüntet fel neki, ez pedig az a cselekedet kell, hogy legyen, amit az egyén fogalma magában foglal (SEESKIN 1994, 325). Azt mondhatjuk tehát, hogy Leibniz szabadságról alkotott elképzelésében minden cselekedet kontingens, azaz ellentéte önmagában véve lehetséges, ám ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy az aktuális világban bármi is másképp történhetett volna, mint ahogy történt. Hogyan igazolható ezek után a morális felelősség és a büntetés jogossága, valamint az, hogy ez éppen így igazságos?

Hiszen feltétlenül igaznak kell lennie, hogy nem törhet ki valaki például a szenvedélyek irányítása alól, hogy az erényt szolgálja, ha erre irányuló vágyait és cselekedeteit nem foglalja eleve magában a fogalma. Választása tehát determinált. Mindazonáltal bárhogya döntsön is, az mindenképpen a legjobb, hiszen bármely két emberre igaz, hogy Isten a világrend szempontjából harmóniát lát cselekedeteik között, még akkor is, ha az egyikük – fogalmának megfelelően – az erény útjára tér, míg másikuk – ugyancsak fogalmából következően – a bűnös utat „választja”. Mindkettő egyformán hozzájárul a nagyobb jó, a nagyobb tökéletesség létrejöttéhez. Ez az elgondolás tökéletes lenne, ha nem tenné kérdésessé a jutalmazás és a büntetés lehetőségét. Hiszen büntethető-e jogosan az, aki csak végrehajtja a fogalmában rejlő tetteket, méghozzá a nagyobb jó szolgálatában? Ugyanakkor, ha jobban meggondoljuk, Leibniz ezt csupán egy alacsonyabb fokot tartja fontosnak, bizonyos erények elsajátításának, kibontakoztatásának eszközeként, s a cél az lenne, hogy a továbbiakban már ne egy külső kényszer fegyelmekze cselekedeteinket, hanem a szeretet irányítsa azokat, s az érnys cselekedeteket azért gyakoroljuk, mert örömlket leljük bennük.

Felmerül azonban egy másik probléma is az isteni igazságosság vizsgálatával kapcsolatban. Minthogy Leibniz a rossz végső eredetét az isteni értelemben eleve meglévő fogalmak vagy ideák által magukban foglalt korlátozottságban találja meg, felvetődik az a kérdés, hogyan kerülhető el, hogy Istent tegyük felelőssé a rosszért annyiban,

hogy Ő hozta létre a világot, s ily módon Ő keltette életre a határolt és tökéletlen lényeket, akikről előre látta, hogy vétkezni fognak. Leibniz érve szerint Isten nem alkotta volna meg e lényeket, ha nem származna a teremtésből egy nagyobb jó. Isten egyszerűen csak a jót akarja, de minthogy a teremtmények tökéletlensége nem az ő isteni döntésén múlik, hanem a teremtmények lényegében rejlik, ezért nem akarhatja a lehető legjobb világot anélkül, hogy ne akarná egyben a tökéletlen lények létrehozását (COPLESTON 1963, 327). Feltételezve tehát, hogy a világ a lehető legjobb, arra a megállapításra kell jutnunk, hogy még a szenvedés és a szörnyűséges dolgok is a világrend részét alkotják (HUGGARD 1985, 276), és nincs okunk azt gondolni, hogy egy másik világ jobb lehetne. A fizikai szenvedés, mely az „erkölcsi rossz folyamánya”, sok hasznos célt szolgál, mivel egyrészt az elkövetett vétkekért való büntetésként, másrészt a jó kiteljesedésének eszközeként működik (uo. 137). A „Szükségyszerű és esetleges igazságok” című munkájában így ír: minthogy Isten úgy döntött, hogy Júdásnak, akiről előre látta, hogy áruló lesz, ennek ellenére léteznie kell, (vagyis nem azt döntötte el, hogy Júdásnak árulónak kell lennie), bár nem akarta, de döntésével megengedte, hogy végül is Júdás bűnösnek egzisztáljon; mert Ő azt is előre tudja, hogy ezáltal és csakis ezáltal tud valami nagyobb jó megvalósulni a későbbiekben.

Leibniz úgy gondolja, felmentette Istent azáltal, hogy egyrészt a rosszat nem az akaratától tette függővé, másrészt azon állítása révén, miszerint azért engedett teret a rossznak, hogy ezáltal valami nagyobb jó valósulhasson meg. Ennek kapcsán, mint láttuk, több kérdés is felmerül. Először is, hogyan beszélhetünk egyáltalán ebben az esetben jutalmazásról és büntetésről? Büntethető-e az, aki fogalmából adódóan végrehajtja a rossz cselekedeteket, amelyekről ráadásul ki kell derülnie, hogy valamilyen módon mégiscsak jót hoznak a világba? Továbbá kérdésessé válik az is, rossz-e egyáltalán a rossz, ha mindig jóra vezet? Ezenkívül az sem egészen világos, miért szükséges a rosszat teljesen függetleníteni Istentől<sup>1</sup>, ha egyszer az a rend része, amely hasznunkra válik, a jót szolgálja, és ugyanúgy elválaszthatatlan a jótól, mint a fény az árnyéktól.

Ez újabb két problémát vet fel. Egyrészt ha elfogadjuk Leibniz azon állítását, hogy a rossz gyökere a hiányosság, vagyis csak azért van, mert a teremtmények örök, korlátozott természetével együtt jár, akkor nehezebb elhinni neki, hogy a rossz valamért van, valamilyen (jó) célt szolgál. Másrészt nem tépázza-e meg vajon maga Leibniz Isten dicsőségét azzal, hogy elveszi tőle a felelősséget? Vállalni a felelősséget valamiért egyértelműen elismerésre és dicséretre méltó dolog. De Istennek vállalnia is kell a felelősséget a rosszért, amint úgy dönt, hogy megteremti a világunkat. Ezen az sem változtat, hogy akarja, vagy csak megengedi. Azzal, hogy úgy dönt, megteremti a világot a határolt lényekkel együtt, már fel kell vállalnia a felelősséget a rosszért, ami ezzel együtt jár – bár annak tudatában, hogy valami tökéletesebbet ér el és nyújt ezáltal.

Arra a következtetésre jutunk tehát, hogy a rossz mint eszköz járul hozzá a világ tökéletességének megmutatkozásához; ahhoz, hogy a „nagyobb jó” – ami, mint ismeretes, Isten legfőbb célja – kifejlődhessen az aktuális világban. Mit tudhatunk mármost arról a nagyobb tökéletességről, aminek létrejötte érdekében Isten megengedte a rosszat?

<sup>1</sup> Ha a kereszténység Istenét vesszük tekintetbe, márpedig Leibniz erősen támaszkodik a Bibliára, abból idéz, akkor bizony azt mondanunk, hogy Jézusnak, Isten fiának a fogalma magában foglalja a rosszat, hiszen ő is átéli a szenvedést és a halált. Miért kell tehát olyan éles határt vonni Isten és a rossz között, főként, ha a dolgok mindig csak önmagukban szemlélve nevezhetők rossznak?

## ISTEN ORSZÁGA

A szellemek mint értelmüknél és akaratuknál fogva kitüntetett létezők válhatnak azon világállam polgáraivá, melynek Isten az uralkodója. Ennélfogva a szellemekre más törvények vonatkoznak, „Isten a durvább szubsztanciákat az erőnek és a mozgás közlésének anyagi törvényei szerint kormányozza, a szellemeket viszont az igazságosság szellemi törvényei szerint”, melyeknek figyelembevételére az előbbiek nem képesek (LEIBNIZ 1986, 120 [Leibniz levelei Arnauld-hoz IV]). Azt mondhatjuk tehát: „az erkölcsi világnak vagy Isten országának – a világmindenség legnemesebb részének – legelső célja csakis az lehet, hogy a lehető legnagyobb legyen benne a boldogság” (uo. 54 [Metafizikai értekezés]).

Ezek szerint az igazságosság törvénye, amit Isten szem előtt tart az, hogy országa lakói a legnagyobb boldogságban részesüljenek. Legfőképpen ez a cél határozta meg döntését, amikor a lehetséges világok legjobbját választotta.

„És valóban állíthatjuk, hogy csak azért alkottatott az egész világegyetem, hogy hozzájáruljon Isten országának ékességéhez és boldogságához. Ezért minden úgy van elrendezve, hogy az erő törvényeinek, vagyis a merőben anyagi törvényeknek az együttműködése az egész világegyetemben az igazság vagy a szeretet törvényeit valósítsa meg; hogy semmi sem árthat azoknak a lelkeknek, amelyek Isten kezében vannak; és hogy minden azok nagyobb javát kell, hogy szolgálja, akik Istent szeretik. A szellemeknek tehát meg kell őrizniük személyüket és erkölcsi tulajdonságaikat, hogy Isten országa senkit se veszítsen el [...] ettől függ egész erkölcsiségük, kínjaik és büntetéseik.” (Uo. 121. [Leibniz levelei Arnauld-hoz IV.]

Mulvaney szerint Leibniz érvelése a következő: Isten abszolút tökéletes lény, bölcs, hatalmas és jóságos. Minthogy a legteljesebb mértékben igazságos, ily módon bölcsességével összhangban cselekszik, lévén az igazságosság „a bölcs jótékonyága a bölcsesség parancsa szerint”. A bölcsességet pedig úgy definiálja mint „a boldogság tudományát” vagy „a jóság tudományát” (MULVANEY 1994, 416). Isten cselekedeteinek jósága ennélfogva nem kizárólag a hatalmából eredeztethető, hanem sokkal inkább a bölcsesség szabályával összhangban nyilvánul meg (uo. 422). Itt a bölcsesség nyilván nem megfontoltságot vagy a jótékonyág korlátozását jelenti, hiszen Isten jósága és szeretete végtelen. Az, hogy Isten jóságos és igazságos, eszerint azt jelenti, hogy értelmének megfelelően, tehát helyesen cselekszik, vagyis mind metafizikai, mind morális értelemben a jobbat választja. Isten cselekedeteit tehát egy ésszerű szabály, a bölcsesség szabálya vezeti – hisz nem cselekedhet vaktában –, mely Mulvaney szerint egyáltalán nem homályos és formális, azaz egyértelműen meghatározható. Megozzá a római jog három alapelvének feleltethető meg: 1. „élj becsületesen”, azaz cselekedj mindig a legjobb alternatíva szerint (azt is mondhatnánk: „jótékonykodj”), 2. „ne árts senkinek és semminek”, 3. „mindenki kapja meg, ami jár neki” (uo. 420).

Minthogy Leibniz szerint ki-ki érdemének megfelelően elnyeri jutalmát vagy büntetését, ezzel egyfajta „osztó igazságosságra” utal, melynek értelmében minden ember megkapja, ami jár neki. Ez tehát annak a követelménye, hogy jót kell tenni mindenkivel, érdeme szerint, mely érdemről a bölcs ítél aszerint, hogy eleget tett-e az illető a szeretet, illetve a közjó iránti kötelességének (uo. 419). „[M]inden javukra válik a jóknak” – biztatja az olvasókat Leibniz –, azoknak, akik megtették kötelességüket, vagyis az igazi szeretet természetével összhangban Isten boldogságában gyönyörködnek, akit sze-

retnek. Ám ez, mint ki fog derülni, nem pusztá szemlélődő passzivitást jelent, „hiszen nem szeretheti valaki a láthatatlan Istent, ha látható embertársait nem szereti”.

A második alapelvről a következőket mondhatjuk: mivel Isten mindig a legjobb elve szerint, azaz a legtökéletesebben cselekszik – ami az ő esetében már ki is meríti az első elvet –, minden személynek szeretnie kell őt. Semmi sem árthat azoknak, akik szeretik Őt – állítja Leibniz –, de akik kételkednek igazságosságában, abban, hogy a lehető legjobb világot alkotta meg, azok bizony a lázadókhöz hasonlítanak. Pedig a legjobb uralkodó csupán azt várja el tőlük, hogy felismerjék az Ő jóságát. Az igazságos uralkodó nem csak a félelem, hanem a szeretet által is irányít, ez esetben viszont a lázadás sehogy sem igazolható (uo. 424).

## A VILÁG METAFIZIKAI ÉS MORÁLIS TÖKÉLETESÉGE

A világ metafizikai és morális tökéletessége közötti összefüggés kifejtésében jórészt Gregory Brown tanulmányaira támaszkodom. Ezáltal igazoljuk tulajdonképpen, hogy a világ valóban jó, és Isten igazságosan járt el, amikor megteremtése mellett döntött. A kérdés így hangzik: hogyan tudta összeegyeztetni Leibniz a tökéletesség eléréséhez szükséges jó három fajtáját, azaz a nagyfokú változatosság és a rend vagy harmónia követelményét, az erényt, valamint a boldogságot? Maximalizálhatók-e mindezek egyazon világon belül?

A metafizikai tökéletesség – mint említettem – a dolgok harmóniája, ami a sokaságban levő egységet jelenti. Vagyis a harmónia biztosítja a rendet a törvények révén a jelenségek kuszaságában, a rendből pedig szépség árad. Mármint a szép dolgok kellemesek számunkra, az élvezet pedig a tökéletesség érzése, azaz egy értelmes lény élvezete a szépség, a rend, a tökéletesség felfedezésében áll. Ez azt jelenti, hogy nem minden élvezet vezet el a boldogsághoz, amit a tartós öröm állapotaként definiál. A boldogságot a tudástól (ész) és erénytől (akarat) teszi függővé, akárcsak a szabadságot.

„Amikor a lélek érzi önmagában a harmóniát [...], ez az, ami örömet eredményez benne [...] Az ilyen öröm tartós, [...] a tudásból fakad, és összefonódik az akaratban fellelhető, így feléledt jóra való hajlammal, ami erényessé tesz.” (BROWN 1994, 457.)

Így Leibniz számára az elmének a tudásban való tökéletesítése (a dolgok okainak ismerete) által elérhető intellektuális élvezet az, ami a boldogsághoz vezet. Mindazonáltal azt is hozzáteszi, hogy az ember akkor boldog, ha Istent szereti, s mi már tudjuk azt is, hogy nem szeretheti valaki Istent, ha embertársait nem szereti, ennél fogva kapcsolatot kell teremtenie a tudás és Isten szeretete között, valamint Isten szeretete és az emberek szeretete között. Az utóbbi kettőt az utánzás köti össze (úgy vélem, leginkább a tudósok esetében), de erre majd a későbbiekben térek rá.

„Nem szeretheti valaki Istent anélkül, hogy ne ismerné az Ő tökéletességeit vagy szépségét. És minthogy mi kizárólag megnyilvánulásain keresztül ismerhetjük meg Őt, így két dologban vehetjük észre a szépségét, nevezetesen az örök igazságok megismerésében és a világegyetem harmóniájának felfedezésében.” (LEIBNIZ 1972, 84. [Az érzékelés és a vágyak csupán élvezethez juttatnak])

A világ tudományos megismerése tehát boldogsághoz vezet. Ezzel Leibniz megteremti a kapcsolatot a világ metafizikai és morális tökéletessége között. De mi teszi lehetővé a világ tudományos megismerését? A világban uralkodó tökéletesség, a har-

mónia azt jelenti, hogy a világban kivételt meg nem engedő törvények uralkodnak. Ez biztosítja a megfigyelések egyetemességének alapját. Röviden: ha nincs harmónia, nincs tudás.

Mármost hogyan eredményezi a tudás Isten szeretetét, az pedig a boldogságot? A testek s törvényeik megismerése (a természettudomány) két szempontból is fontos: a dolgok okainak és céljainak ismerete tökéletesíti az elmét, valamint megtudhatjuk, hogyan gondozzuk testünket. Az elméleti tudásra törekvés az Isten iránti legmélyebb szeretetet váltja ki bennünk, annak felfedezésén keresztül, hogy Isten a világban harmóniát, rendet s szépséget teremtett, azaz a legtökéletesebben cselekedett, amivel viszont bölcsességéről és jóságáról tett tanúbizonyságot. Vagyis elménk legkiemelkedőbb funkciója, hogy tudásra vagy – ami ugyanaz – a legtökéletesebb létező szeretetére törekedjen. Ez azt jelenti, hogy mások tökéletességében leljük örömünket, és ez az, amiből a boldogság, azaz a legtartósabb öröm fakad. A boldogság alapja tehát Isten ismerete, illetve szeretete. Leibniz szerint ennél fogva boldogságunk a dolgok állandó kutatásában és felfedezésében áll, mivel az örök elmék örök boldogságát csak úgy lehet biztosítani, ha a megismerés tárgya kimeríthetetlen, az pedig csakis Isten lehet. Igaz, így a legteljesebb boldogság sohasem lehet teljes, hiszen Isten – végtelen lévén – sohasem ismerhető meg teljes mértékben (BROWN 1994, 459).<sup>2</sup> A boldogság tehát nem jelent beteljesült örömet, hanem a vágyakozás által egyfajta örökös összehangolt fejlődést az újabb élvezetek és az újabb tökéletességek terén, vagyis a világ morális tökéletessége nem létezik, hanem állandóan alakul.

## **AZ EMBERI IGASZÁGOSSÁG, AVAGY „A BÖLCS JÓTÉKONYSÁGÁNAK” TOVÁBBI HÁROM SZINTJE**

„Az igazságosság nem más, mint az, ami hozzájárul a társadalom tökéletesítéséhez” (RILEY 1996, 191.), amihez hozzá kell tenni, három szinten is: a tudósok, a politikusok és az állampolgárok szintjén.

Leibniz igazságosság-definíciójának elfogadtatására három érvt is felhoz: az isteni és az emberi igazságosságot ugyanazon szabály kell, hogy irányítsa, így beszélhetünk csak „egyetemes jogbölcsségről”. Második érve az, hogy ha az igazságosság központi elemévé a jótékonytságot tesszük, akkor a pusztá hatalom szerepe háttérbe szorul. Harmadik és egyben fő érve az, hogy az igazságosság, s így a jótékonytság sem merülhet ki a másokkal szembeni gaztettek elkövetésétől való tartózkodásban, valamint abban, hogy mindenki megkapja, ami neki jár, hanem a jóindulat aktív, a közjó területén gyakorlati eredményeket felmutató munkáját is megköveteli. (LEIBNIZ 1972, 4.)

Leibniznek alkalmá nyílt felidézni az igazságosságról mint bölcs szeretetről vagy jótékonytságról megalkotott elméletét a Fénelon és Bossuet között a „tisztá” vagy „érdekmentes” szeretetről folytatott hatalmas vita során. Leibniz „a bölcs jótékonyság” elvét morális-politikai elméletének középpontjába helyezte, s kritizálta azokat, akik erre nem hajlottak. Bossuet jóformán kizárta a jótékonytságot a politika területéről; Fénelon elmélete ugyan nagy jelentőséget tulajdonított a szeretetnek, de a jótékonyság gyakorlatának nem kedvezett, hogy a nirvánáról szónokolt; Pascal pedig – aki nem vett részt az említett vitában – egy transzcendens szférába helyezte a jótékonytságot, enged-

<sup>2</sup> Ennek alapja az, hogy minden okozat kifejezi az okát.

ve ezáltal, hogy a földi politikát a kétség s az erő formálja. (RILEY 1996, 182.) Hasznos lehet néhány gondolat erejéig megvizsgálni, mi is az, amit Leibniz kifogásolt e szerzők elméleteit illetően, illetve mi az, amit beépített saját filozófiájába.

Fénelon váltig állította, hogy csakis akkor szereti valaki Istent mindenféle érdektől mentesen, ha nem remél a maga részére semmiféle jutalmat, például a személyes boldogság elnyerését, és nem tart semmiféle büntetéstől. Ezért mondja azt, hogy az ember énjének ki kell aludnia, sőt gyűlölnie kell önmagát. „Átengedi magát Istennek, elveszíti önmagát Istenben. Boldog veszteség!” (Uo. 145.) Megvetéssel illette Istennek „tisztán szolgálalelkű szeretetét”, mely az Ő hatalmától függő javak megszerzésének reményén nyugszik; az istenség iránti „tisztá szeretetet” hirdette, „a tiszta jótékonyaságot a leghalványabb önérdek belekeverése nélkül”, amire csak a szentek képesek (uo. 146). „Semmi sem okoz nekünk nagyobb örömet, mint bizonyos nagylelkű cselekedetek, melyek meggyőzik a világot, hogy a jó szeretetéből fakadóan tettünk valami jót”. (Uo. 147.) Az ilyen szeretetben nincs helye sem „a büntetéstől való félelemnek”, sem „a jutalomban való reménynek”.

„Mindenféle személyes akarat kioltása és a változékonytól való eloldódás eljuttat minket az örök béke állapotába.” A féneloni „világtól való elfordulás” azonban kizárja az arra való jótékony törekvést, hogy a közjót a világban előmozdítsuk, amiről Leibniz nem hajlandó lemondani. Az embernek – mondja Fénelon – fel kell ismernie „az élet rövidségét és bizonytalanságát, a szerencse forgandóságát, a barátok hűtlenségét [...] minden nagy remény semmisségét, a birtokolt javak ürességét” (uo.). Mindezt Leibniz is átlátja, de ő éppenséggel nem elmenekülni akar ezektől, hanem felvenni a harcot ellenük, küzdeni a nyomor, a betegségek ellen, s a barátságot általánossá tenni az emberi kapcsolatokban.

Akárcsak Fénelon, Leibniz is ragaszkodott az „örök szépség” és az örök igazságok gondolatához, de ez soha nem vezetett nála ahhoz, hogy megvetéssel tekintsen az Isten által teremtett legjobb és legigazságosabb világra. Elképzelhetetlen, hogy ő azt, ami örök és isteni, a világ vagy az én ellen fordítsa. Leibniz tehát az én-feláldozás követelményét morális szempontból helytelennek, ezenkívül pszichológiailag lehetetlennek találta: számára ugyanis az igazságosság alapját képező igaz (érdekmentes) szeretet azt jelenti, hogy mások – ez lehet Isten, valamely embertársunk vagy akár egy festmény – tökéletességében vagy boldogságában leljük örömünket, ez az öröm pedig a sajátunk (uo. 150).

A vitában Leibniz álláspontja ily módon Bossuet-hoz áll közelebb, amennyiben egyetért azzal, hogy Fénelon elgondolása káros, mert sérti az emberi viselkedés fontos motívumát, a személyes boldogság keresését: „olyképpen eloldozni énünket, hogy többé ne vágyakozzunk a boldogságra, olyan hiba, melyet sem a természet, sem az isteni kegyelem, sem az ész, sem a hit nem tűrhet” – tiltakozik Bossuet. Leibniz pedig így érvel: „az önszeretet mind a bűnök, mind az erények okozója attól függően, hogy jól vagy rosszul értelmezzük azt; és bár igaz, hogy az ember sosem cselekszik érdek nélkül, az is igaz, hogy vannak becsületre méltó és tartós érdekek is” (uo. 152). Amire tehát szükség van, az nem az én megsemmisítése, hanem éppenséggel másokra való nagylelkű kiterjesztése a jótékonyaság gyakorlása által.

Ezen a ponton felbukkan egy jelentős különbség. Míg Leibniznél a teológiának, a politikának s a morálnak egyaránt központi elvét képezi a jótékonyaság – folyton a jótékonyaság „intézményesítését” sürgeti, vagyis akadémiák és egyetemek alapítását, s tervek kidolgozását a mezőgazdaság, a kereskedelem, az egészségügy és az okta-



tás fejlesztésére –, addig Bossuet igyekszik azt háttérbe szorítani, s mindent elkövet azért, hogy a politikai élet területére való befolyását kizárja (uo. 169). Mivel Bossuet az embert meghatározó fő tulajdonságoknak a sértődést, idegenkedést, féltékenységet és a közömbösséget tartotta, ezért egészében véve az uralkodást illetően az Ótestamentum etikáját, a félelemre és terrorra alapozott törvényét politikailag hasznosabbnak találta, mint a szeretetre épített új törvényt; s ez határozottan elkülöníti Leibniztől (uo. 172).

Leibniz végül a következőképpen foglalja össze saját elképzelését a tiszta szeretetről:

„Amikor őszintén szeretünk valakit, akkor ezáltal nem valamiféle haszonszerzésre törekszünk [. . .], hanem arra, hogy a szeretett személy boldogságában vagy elégedettségében leljük örömünket; s ha az ő boldogsága számunkra nem önmagában és *önmagáért* kedves, hanem csak mert valamilyen előnyünk származik belőle, ez nem volna többé már tiszta vagy őszinte szeretet. Szükségszerű tehát, hogy *azonnali* örömet érezzünk a másik személy boldogsága fölött, és fájdalmat, ha a szeretett személy boldogtalan; mert minden, ami önmagánál fogva *azonnal* örömet idéz elő, az önmagában kívánatos is egyben [. . .]” (Uo. 175. – Kiemelés tőlem.)

Ezzel a meghatározással tulajdonképpen Bossuet és Fénelon elmélete között egyensúlyozik: egyrészt kiáll az „érdektelenség” mellett, miközben tagadja, hogy ez az én feláldozását jelentené, másrészt kiemeli az egyéni öröm vagy boldogság fontosságát, de nem engedi, hogy ez a jótékonyág és a jóindulat elhanyagolásával járjon együtt. „Illúzió Istennel való egyesülésünket téltlenségre alapozni, sokkal inkább a cselekedetek s az isteni erények folytonos gyakorlása által kell az »Istennel való közösségünket« fenntartanunk” – üzeni Fénelonnak. Leibniz nézete szerint tehát közvetlensége és intenzitása arányában mondható a szeretet „érdektelenség”: ha valaki azonnali örömét leve benne, mindenféle érdek és számítás nélkül – „El tudom adni jó pénzért?” „Csodálni fogja a szomszédom az esztétikai ízlésemet?” – szeret például egy festményt, akkor szenvedélye valóban minden érdektől mentes. (Uo. 180.) Az „érdektelenség” ily módon nem követeli meg a féneloni én-megtagadást, csupán azt, hogy a szeretett dolog vagy személy tökéletességében *azonnali* örömünket leljük.

Végül Pascal elképzeléseiben Leibniz jórészt azt kifogásolja, hogy az emberi élet három elkülönülő szintjét különbözteti meg: „a hús” szintje nyomorúságos és tele van kétségbeeséssel, az elme szintje az intellektuális tevékenységeket (pl. geometria) foglalja magába, a jótékonyág szintje pedig mindkettőtől teljesen elkülönül, mert a jótékonyág „természetfölötti” (uo. 166). Vele ellentétben Leibniz éppen a politika, az „elme” valamint a jótékonyág szétválasztásának kiküszöbölésére törekszik. „[A]z emberek felvilágosításának, a keresztény erénynek s a köz boldogságának növelésére való törekvés az igazi jámborság mérföldköve”. (Uo. 167.) Ezáltal ő egymásba vonja a Pascal által gondosan elkülönített három szintet, ahol a keresztény erény a jótékonyág szférájához tartozik, míg a köz boldogsága a húséhoz, a felvilágosítás pedig az elméhez. Ily módon, minden területre bevonva, Leibniz egyetemes morális-politikai-jogi-tudományos alapelvvé emeli a jótékonyágot (uo. 168).

Mármost, hogy bepillantást nyerjünk az igazságosság természetébe, meg kell vizsgálnunk, mit is értett Leibniz bölcsesség és jótékonyág alatt. E kettő gyakorlatilag a tudomány által kapcsolódik össze. A bölcsesség a „boldogság tudománya”, a jótékonyág pedig egyetemes jóindulat vagy annak vágya, hogy minden emberrel jót tegyünk. „Ily módon, amikor valaki az igazságosságra hajlik, akkor erejétől telhetően megpróbál

mindenkivel jót tenni.” (LEIBNIZ 1972, 83.) Ez azonban – úgy tűnik – bizonyításra szorult mind a tudósok, mind a politika, mind az egyszerű emberek szintjén, amit a későbbiekben el is végzünk. Mármost jótetteink arra irányulnak, hogy elősegítsük az emberek tökéletesebbé, boldogabbá válását. Az az állítás, hogy a bölcs, azaz a tudós ember jótékonyága abban áll, hogy megosztja tudását a többi emberrel, ily módon csak akkor sikeres, ha ki tudjuk mutatni, hogy a tudomány hozzájárul az emberiség fejlődéséhez. Nyilvánvaló, hogy a tudományos haladás tézise az igazságosság hármas felosztásáról adott elképzelésében az „élj becsületesen” elvéhez illeszkedik. Továbbá kijelenthetjük, hogy a tudományos haladás – mint eszköz ahhoz, hogy minden ember hasznára legyen – folyamatában Isten utánzása valósul meg, ami által az ember partnerként vesz részt az isteni egyetemes igazságosság alakulásában (DEN UYL 1994b, 394). „Mi nem magunkért, hanem az emberiség javának előmozdítására születtünk, mint részei az egésznek; s Isten eszközékként kell tekintenünk magunkra, bár élő és szabad eszközként (ki saját választásán keresztül teljesíti Isten akaratát)”. (RILEY 1996, 159.)

Vagyis az igazságosságot érintő ügyek nem csupán bizonyos szűk közösségekhez kapcsolódnak – ahogyan a régi görögök klasszikus elméleteiben az számított igazságos embernek, aki saját közössége javát kereste –, hanem sokkal inkább az egész emberi közösséghez. Ezért az igazságos ember nézetei minden ember sorsát érintik, nem csupán azt a politikai közösséget, amelyben ő maga él. Arra törekszik, hogy megtalálja annak eszközét, hogy jóindulatát egyetemesen, azaz az egész emberiséget érintő módon kifejezhesse, ahogyan Isten megnyilvánítja a magát. Mármost a tudomány az, aminek révén erre képes lehet. A tudomány olyan egyetemes tudás, amelynek a gyakorlatba való átültetése egyetemes kihatással járhat. Egy tudományos elmélet, valamint az ennek alapján kifejlesztett technológia nem marad meg egyetlen ország határain belül. Ily módon egy tudós úgy tekint a tudásra, mint ami minden ember hasznára lehet. Így Leibniz számára az igazságosság egyik lényegi sajátossága, hogy magába foglalja az Istenről való ismereteknek a természettudomány fogalmaiiban történő elsajátítását, valamint ennek a technológia területén való kamatoztatását, mely embertársaink javát szolgálja. Ebből következik, hogy a bölcs ember legjótékonyabb cselekedete tudásának bővítése és egyben a gyakorlatban való alkalmazása. (DEN UYL 1994b, 403.)

## A BÖLCSEK, AVAGY A TUDÓSOK IGAZSÁGOSSÁGA

„Mivel a boldogság az elme nyugalmból adódik, s mivel az elme nyugalma a jövőbe vetett bizalomtól függ, s mivel e bizalom a tudományon alapul, ismernünk kell Isten és a lélek természetét, mindebből pedig az következik, hogy a tudomány elengedhetetlen a boldogsághoz.” (Uo. 397.) A bölcsesség ily módon Isten természetének a tudományokon keresztül való megismerése, mely tudományos ismeret hozza el a boldogságot az ember számára. A bölcsesség tehát tudás, annak ismerete, ami örökké tartó, a legtökéletesebb és a legszebb, továbbá a bölcsesség az a fajta tudás, amely örömet vagy boldogságot idéz elő a megismerőben.

Ezen a ponton Den Uyl felvet egy problémát. Az eddigiek alapján azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a bölcs ember egyszerűen a tudással azonos. Hostler azonban úgy érvel, hogy a bölcsesség megfontoltságot jelent. Úgy tűnik, a két nézet ellentmond egymásnak, ráadásul Leibniz mond is olyanokat, hogy „az igazságosság a bölcs jóté-

konysága, ami megfelel a megfontolt (*prudent*) ember ítéletének”. Den Uyl megoldása: a bölcsesség nem egyenértékű a megfontoltsággal, ily módon nem azonosíthatjuk a bölcs embert egyszerűen a megfontolt emberrel. Mindazonáltal a megfontoltság „a bölcsesség egy fajtája”, és arra vonatkozik, hogyan viselkedjünk a gyakorlati ügyek terén tekintettel a jövőbeli következményekre (uo. 399). Mulvaney szerint a bölcsesség fogalma Leibniznél rendkívül összetett: magába foglalja a tudományt, a cselekvés indokainak ismeretét, a szenvedélyek korlátozását, valamint az önérdék szempontjait is. Bár ez utóbbiak inkább e fogalom megfontoltság-aspektusát emelik ki, mégis elmondhatjuk legalább, hogy nincs lényegi ellentmondás a bölcsesség és az önérdék között. Éppen ez alapozza meg azt, hogy a bölcsesség és a szeretet az igazság definíciójában összekapcsolható, lévén az önérdék mindkettőnek fontos elemét alkotja. Érvelése szerint a szeretet mind a szerető, mind a szeretett lény előnyére válik, ennél fogva a szeretet és az önérdék, így az igazságosság és az önérdék között nem kell mindenáron ellentétet feltételeznünk (MULVANEY 1994, 418). A bölcsesség ezen komplex fogalma lehetővé teszi tehát Leibniz számára egyrészt az önérdék és a teoretikus tudás vagy tudomány összefonását, másrészt az önérdék és a segítségnyújtás összekapcsolását.

E problémával kapcsolatban a következőkben megpróbálom alátámasztani azt az elgondolásomat, miszerint „bölcse jótékonykodni” a tudósok esetében azt jelenti, hogy a megszerzett tudományos ismereteiket az emberek javára fordítják, méghozzá nem az érdemre, hanem „az egész” javára tekintettel. Így nekik akár saját különös érdekeik feláldozása árán is ezen kell buzgólkodniuk; a bölcsesség mint megfontoltság pedig elsősorban az uralkodó erénye, bár az állampolgárok cselekedeteit is ez határozza meg.

Nézzünk néhány megfontolást erre vonatkozóan. Az igazságosság definíciója: „a bölcs jótékonyága”. Ez azt jelenti, hogy a bölcs ember cselekedetét megelőzően mérlegeli a bölcsessége által felmért érvek súlyát „azon célra tekintettel, hogy a legnagyobb jó valósuljon meg”. Ám Leibniz még azt is mondja, hogy a jótékonyagot szabályozó bölcsesség lát el minket azzal a tudással, hogy az emberek tökéletességük arányában mit *érdemelnek* (LEIBNIZ 1972, 4). Úgy tűnik tehát, hogy ez a kettő ellentmondásban is állhatna. Egyrészt „a legnagyobb jó valósuljon meg”, másrészt mindenkiel érdemeinek arányában jótékonykodjunk. A kettő között összhangot csak az előre megállapított harmónia teremthet, vagyis ha valaki kevesebbet érdemel, akkor valószínűleg ez van bekalkulálva „az egész” tervébe, márpedig feltehetőleg az egészre, nem pedig az egyes emberre tekintettel kell a legnagyobb jónak megvalósulnia. A másik lehetséges megoldás, amit a dolgozatomban bizonyítani szeretnék az, hogy míg az előbbinek a tudósok cselekedeteit kell irányítania, addig az utóbbi a politika területén kap szerepet.

A tudományra való tekintettel, az általános jó elősegítése érdekében két alapvető eszék áll a bölcs ember rendelkezésére: az egyik az, hogy az emberek elméjét a tudásban tökéletesítése, a másik, hogy enyhítsen gondjaikon. Minden felvilágosult embernek tehát az olyan foglalkozásokban való kielégülésben kell keresnie saját boldogságát, amelyek hozzájárulnak az általános jó megvalósulásához (uo. 105). Ezzel gyakorlatilag összekapcsolta a tudósok önérdékét – boldogságát – a tudománnyal, mondván örmüket a tudomány fejlesztése terén kell keresniük. „Hogy az embereket olyan boldoggá tegyük, amennyire csak lehetséges, ahhoz egészségük megőrzésének, valamint kényelmük megteremtésének eszközeit kell keresnünk.” (Uo. 106.) Mindkettő fizikai és mechanikai ismereteket igényel. A tudomány tehát az emberi boldogság elősegítésé-

nek fő eszköze. Ily módon azt látjuk, hogy Leibniz szerint az emberi jól-létre, boldogságra tekintettel a tudomány fontosabb, mint a hagyományos politikai tevékenység, hiszen ez az, ami elhozza az igazi örömet az ember életébe (DEN UYL 1994b, 405).

Ahogy kezdjük tehát megismerni Isten tökéletességét a kozmosz tudományos tanulmányozása által, amely Isten alkotásaiban felfedi a rendet és a szépséget, ezzel együtt kezdjük felismerni az értelmes lélek tökéletességét, mely abban áll, hogy Istent utánozni tudja e cselekedetet a felfedezés által, s azáltal, hogy képes megérteni a tudományos elméleteket, amelyek visszatükrözik a természeti világban megjelenő rendet (BROWN 1995, 428). Az ész természetes világossága „tesz minket kicsiben hasonlósá az istenséghez, a rend megismerése és amaz elrendezés által, amelyet mi magunk adhatunk a hatókörünkbe tartozó dolgoknak, utánozva azt az elrendezést, amelyet Isten ad a világegyetemnek. Ebben áll *erényünk* és tökéletességünk is, boldogságunk pedig nem más, mint az a gyönyörűség, amelyet ebben találunk” (BROWN 1994, 464).<sup>3</sup> Ily módon az erény – legalábbis részben – elméink tökéletességének (rendjének) növelésében áll a világról szerzett ismeretek gyarapodásának megfelelően. Az erényt a gondolkodás és az akarat tökéletessége teszi. Az ész természetes világossága tökéletesíti a gondolkodást azáltal, hogy tudományos elméletek alkotásán keresztül rendet visz a jelenségek kuszaságába; s szintén az ész tökéletesíti az akaratot azáltal, hogy uralja és szabályozza a szenvedélyeket. Mindkét eset annak utánzása, ahogyan Isten a bölcsességével összhangban elrendezte a világot (BROWN 1995, 428). Tehát, minél inkább azt tesszük, amit az erény parancsol nekünk – minél inkább tökéletesítjük saját tudásunkat és másokét –, annál nagyobb öröme, boldogságra, mások iránti szeretetre teszünk szert. Hiszen az, hogy terjesztjük az ismereteket, s így másokat is eljuttatunk a tudáshoz és az erényhez – azaz tökéletesítjük elméjüket –, úgy hat vissza ránk, hogy tökéletességük örömmel tölt el minket, ami feltámasztja a szeretet érzését bennünk. Így az erény mindig maga után vonja jutalmát a lehetséges legjobb világban (BROWN 1994, 465).

Az igazságos Isten tehát úgy rendezte be a világegyetemet, hogy örömünk ne csupán az Ő tökéletességeinek, hanem egyszersmind társaink tökéletességeinek szemléletéből is származzon. Ezért bármi, amit képesek vagyunk mások örömének és tökéletességének növelése érdekében megtenni, az egyúttal saját tökéletességünket is gyarapítani fogja. Saját igazi érdekünk nem áll konfliktusban tehát a többiek igazi érdekével, erről gondoskodik a világrend csodálatos harmóniája. Mások iránti kötelességünk és a saját boldogságunk tehát szorosán összefügg, mert „a kötelességeink teremtik meg számunkra egyben a boldogságunkat is” (LEIBNIZ 1972, 84. [Felicity])

Kötelességünk tehát „Isten megismerésére törekedni”, ami szükséges és elégséges feltétele Isten szeretetének, ami viszont arra indít minket, hogy örömünket leljük az Ő akaratában. Akarata szerint cselekedni pedig annyi, mint azt tenni, amit az értelem a legjobbnak tüntet fel. „Nem ismerheti valaki úgy Istent, hogy egyben ne szeretné is Őt mindenek fölött, és nem szeretheti Őt anélkül, hogy ne akarná azt, amit Ő akar.” (BROWN 1995, 423–424.)

„Ez készíti a bölcs és erényes embereket arra, hogy mindig azon fáradozzanak, ami Isten [...] akaratával összhangban van, és egyszersmind megelégedjenek azzal, ami Isten titokzatos, következetes és megváltoztathatatlan akarata szerint történik, mivel

<sup>3</sup> Vö. Leibniz levele Sophie Charlotte porosz királynőhöz arról, ami független az érzékektől és az anyagtól.

elismerik, hogy ha eléggé fel tudnánk fogni a világegyetem rendjét, akkor azt találnánk, hogy [...] lehetetlenség jobbá tenni annál, amilyen, mégpedig [...] sajátosan ránk nézve is [...].” (LEIBNIZ 1986, 325–326. [Monadológia])

Márpedig Isten azt akarja – a „Metafizikai értekezés” alapján –, hogy egyrészt boldogok legyünk, másrészt teljesítsük feltételezett akarátát. Ahhoz, hogy az Isten iránti szeretetnek megfelelően cselekedjünk, igazán elégedettnek kell lennünk mindennel, ami az ő akaratóból történt velünk. De ez a belenyugvás a múltra vonatkozik – figyelemztet bennünket Leibniz. A jövőt illetően nem kell tétlenül várnunk, mi fog történni, hanem „Isten feltételezhető akarata szerint kell cselekednünk, amennyire meg tudjuk ítélni, [...] arra kell törekednünk, hogy előmozdítsuk a közjót”. A közjő valószínűleg a tudás említett terjesztésével függ össze, a természettudománnyal, amelynek révén tökéletesíthetjük saját elménket és másokét is, illetve megtudhatjuk, hogyan gondozzuk testünket, egészségünket. Nehezebb feladatnak látszik meghatározni, mit takarhat az Isten feltételezhető akarata, és hogyan függ össze Istennek az emberi természetéről hozott azon döntésével, hogy „az ember (bár szabadon, de) *mindig* azt teszi, ami a legjobbnak látszik”. Mármost Isten feltehetően azt akarja – annak érdekében, hogy a lehető legnagyobb jó és boldogság bontakozhasson ki –, hogy ugyanúgy történjen minden a világban, ahogyan Ő azt előre látta, amikor kiválasztotta a lehetséges világok legjobbját. Eszerint „becsületesen élni”, „erényesen élni” és egyben a „szabadon cselekedni” azt jelentené: Isten feltételezhető akarata szerint cselekedni, azaz a legjobbat tenni, azaz ki-ki a fogalmának megfelelően többé vagy kevésbé elméjét a tudásban tökéletesíti, szenvedélyeit legyőzi, valamint a közjő érdekében tevékenykedik. Vagyis minden értelmes szubsztancia összehangoltan törekszik fogalmából kifolyólag magát és másokat a tudásban s az erényben tökéletesíteni, hogy mindannyian boldogan éljenek.

A továbbiakban még tisztáznunk kell Leibniz felfogását a tudomány gyakorlati oldaláról. Az elméleti tudomány elengedhetetlen ugyan az elménk tökéletesedéséhez, ám csakis annak a gyakorlatban való alkalmazása révén enyhíthetünk a gondjainkon. Egy jó gépszerkezet pótolhatatlanabb számunkra az életben, mint egy Holbein festmény – vélekedett Leibniz a technológia fejlesztését illetően. Ezt mutatják a mikroszkóppal kapcsolatos elvárásai is: „Alig van tíz ember a világban, aki erre tette fel az életét; pedig ha százezren volnának sem lennének túl sokan ahhoz, hogy felfedezzék a bensőnket felépítő ezen új világ csodáit” (DEN UYL 1994b, 406).

Mármost ha a tudomány lényegi eleme az igazságosságnak, s ha a tudomány művelése a legfőbb feladat, akkor ezt az államnak támogatnia kell. A mikroszkóppal kapcsolatosan Leibniz azt mondja, hogy „a nagy uralkodókat – akik a közjő megteremtésében a leginkább érintettek – illeti a feladat, hogy ennek hasznát a köz javára fordítsák”. Vennebush úgy érvel, hogy Leibniz szerint a diplomaták és az államfők tevékenysége magába kell, hogy foglalja a tudományos és technológiai fejlődés előmozdítására való törekvést, s miközben volt „némi” fenntartása XIV. Lajossal szemben, csak dicsérni tudta őt a tudományok támogatásáért (uo. 407).

Feltéve, hogy Leibniz szerint a tudomány támogatása a társadalompolitika részét alkotja, nem jutunk-e arra a megállapításra, hogy az ismertett igazságosság-felfogás gyakorlati megvalósítása sokkal inkább a politikai uralkodókra tartozik, mintsem a tudomány elmékre? Igaz, hogy azok az uralkodók, akik támogatják a tudományt, kiérdemlik az igazságos ember titulust, mégis sokkal kevésbé, mint maguk a tudósok. Leibniz elgondolásában ugyanis a valódi politikai-társadalmi vezetők az igazi nagy szel-

lemek, a tudósok (uo.). A társadalom vezető testületének Leibniz szerint azok kezében kell maradnia, akik a leginkább hozzájárulnak a közjóléthez, ez pedig az értelmiségre, s különösen a tudósokra igaz. Az ő utasításait kell a közigazgatásban résztvevőknek, így az uralkodóknak követniük, s így a társadalom valódi vezetői nem a politikai uralkodók, hanem a tudósok, akik „Isten királyi államtanácsának tagjai, s mindenki más csupán *nekik dolgozik*”. Ez jelzi, hogy a természettudósok és Isten mennyire közeli kapcsolatban állnak. A tudósok jelentősége tehát egyáltalán nem másodlagos a politikai vezetőkhez képest (uo. 408).

## AZ URALKODÓ IGAZSÁGOSSÁGA

A gyakorlati politikai élet terén a római jog három nagy alapelve közül a középső a legfontosabb, amit „osztó” igazságosságnak vagy szűkebb értelemben vett jótékonyágnak is nevez olykor, ez alkotja a politikai igazságosság magját Leibniz elméletében, bár a másik kettőnek is megvan a maga szerepe (LEIBNIZ 1972, 19).

Kiindulópontként álljon itt három idézet:

„Az igazságosság társadalmi kötelesség, mely a társadalom fenntartására irányul.”

„A társadalom különböző embereknek egy közös célra irányuló egyesülése.”

„A legtökéletesebb társadalom az, melynek célja az általános és legfőbb boldogság.”

(LEIBNIZ 1972, 77. [On Natural Law])

Bár Leibniz Hobbes és Locke kortársa volt, igazából nem követte korának nézeteit a társadalmi rendnek híján levő természeti állapotról és a társadalmi szerződésről. Úgy gondolta, mivel a világot Isten teremtette, melyben előre megállapított harmónia uralkodik, ezért az emberek mint monaszok természetüknél fogva együttműködnek egymással, mivel Isten eleve elrendelte együttműködésüket (DEN UYL 1994a, 379). „A jelek, melyekből kikövetkeztethetjük, hogy a természet követel valamit tőlünk, jelen esetben a természetes társadalmat, azok, hogy a természet egyrészt ellátott minket ennek vágyával, s hatalmat vagy erőt is adott, hogy ezt beteljesítsük, márpedig a természet semmit sem tesz hiába.” (LEIBNIZ 1972, 77. [On Natural Law]) Egy természetes emberről együttműködésre való törekvés valósul meg tehát. „Természettől adott vonzalmaink előidéznek, hogy nem csupán a magunk, de a rokonaink, sőt a társadalom javára is tekintettel legyünk.” (DEN UYL 1994a, 379.)

Leibniz szerint az állam „korlátlan és egyenlőtlen társadalom”. Korlátlan azért, mert a közjó kapcsán az élet minden területét érinti, és egyenlőtlen, mert vannak, akik uralkodnak, s vannak azok, akik fölött uralkodnak. Leibniz nem ismeri el, hogy az emberek természettől fogva egyenlő jogokkal rendelkeznek – szerinte ugyanis akkor egyforma adottságaik is kellene, hogy legyenek – mondván, ha a nyílt tengeren hajózna néhány ember, akkor mind a természetnek, mind az észnek ellentmondana, ha a kormányzást azok vennék a kezükbe, akik a hajózáshoz egyáltalán nem értenek; ugyanígy „a természetes ész” azt követeli, hogy a kormányzás a legbölcsebbek feladata legyen (LEIBNIZ 1972, 22). Így aztán, mivel a leibnizi állam nem az egyenlő emberek közötti társadalmi szerződés megkötésével jön létre, legitimitása nem a megalakulása körülményeivel függ össze. E téren az számít, hogy az állam igazságos legyen (uo. 23). Igazságos társadalom pedig – mint látni fogjuk – az, mely egyik központi céljaként tűzi ki a tudomány és a technológia fejlesztését, olyan egyéb célok mellett, mint az erényes élet, a nemzetközi béke, illetve a szociális jóléti funkciók ellátása (DEN UYL 1994b, 393).

Három kérdés merül fel: miért van szükség az államra, milyen feladatok ellátására „terveztek meg”, s hogyan jut el fejlett formájáig a kezdeti primitív állapotától? A kérdés első részét illetően két tényező jön számításba, amelyek Istennek mint uralkodónak is a céljai. Az állam egyfelől polgárai fejlődésének biztosítására törekszik, másfelől a rend és biztonság megteremtésére. Amiként Isten elhárítja bizonyos lehetőségeknek a létezésre törekvő igényét, az államnak polgárai fejlődésének akadályait kell kiküszöbölnie, ily módon biztosítva fizikai biztonságukat (DEN UYL 1994a, 380). A cél érdekében az emberek cselekedeteit megfelelő módon irányító szabályokat és törvényeket kell az államnak alkotnia, Leibniz szerint ugyanis a felvilágosult törvények jelentik a fejlődés kulcsát, amennyiben ezek alapját az örök igazságok képezik, köztük a természetes társadalmakat védelmező természettörvény (uo. 381), ami talán a szeretet és a jótékonyosság krisztusi törvénye, amit a szentek Isten országának „királyi törvényeként” emlegetnek (RILEY 1996, 184).

Leibniz tehát elfogadja – miként Hobbes is –, hogy a biztonság az állam legfontosabb célja, de nem azért, mert ez lenne az állam végső célja, hanem mert az állam végső célja, a polgárok boldogsága nem teremthető meg a biztonság hiányában. A „politika célja” (az erény után) a jólétről való gondoskodás, hogy az emberek minél jobb helyzetben legyenek ahhoz, hogy közös erőfeszítéseket tegyenek a tökéletes tudás, a világban uralkodó harmónia felfedezése érdekében, ami a természettudomány tárgya, s ami a legfőbb uralkodó iránti csodálatra és szeretetre indít (BROWN 1995, 430). Már tudjuk, hogy az elméleti tudományra való törekvés a legalapvetőbb formája az Isten iránti tisztelet és szeretet kifejezésének, továbbá azt is, hogy a természettudomány fontos szerephez jut mind az elme tökéletesítésében, mely a tudományos igazságok megismerésében és az erény gyakorlatában áll, mind azon dolgok felfedezésében, melyek javítani képesek az emberi élet anyagi feltételein. Ez utóbbi azt is megköveteli, hogy olyan szerkezeteket találjunk fel, amelyek lehetővé teszik a dolgok egyre tökéletesebb megismerését. Példaként említhetjük itt a Leibniz által egékgig magasztalt mikroszkópot.

És mivel mindez elengedhetetlen az emberi boldogsághoz, így az államoknak kötelességük támogatni a tudományokat, lévén a polgárok boldogsága az állam fő célja, a tudósoknak pedig kötelességük hozzájárulni a tudományos fejlődéshez. „Minél nagyobb tehetség valaki, annál nagyobb a kötelezettsége. Mert véleményem szerint egy Arkhimédész, egy Galilei, egy Kepler, egy Descartes [...] az emberi faj céljára tekintettel bármelyik nagy hadvezérnél sokkal fontosabb; legalább annyira, mint az a nagyra becsült törvényalkotó, kinek célja, hogy az embereknek felmutassa azt, ami igazán jó és szilárd.” (Uo. 432.) Ezzel úgy tűnik, udvarol egy kicsit a „jó” királynak is, hogy rávegye, jó törvényeket alkosson. Mivel az állam oly fontos szerepet játszik a polgárok boldogságának és biztonságának megteremtésében, Leibniz egyáltalán nem híve annak, hogy az uralkodó kiválasztását az emberekre bízzák, akik között szerinte – mint láttuk – igenis jelentős különbségek vannak természetes képességeiket illetően. „A monarchia célja, hogy a bölcsesség és erény hősiek megtestesítőjét tegye meg uralkodónak. [...] Az arisztokrácia célja, hogy a kormányzást a legbölcsebbek kezébe adja. A demokrácia célja, hogy elfogadtassa magukkal az emberekkel azt, ami a javukra válik. És ha mindez egyszerre valósulna meg, akkor a három forma keveréke állna elő: egy nagy hőssel, nagyon bölcs szenátorokkal és rendkívül megfontolt polgárokkal ellátva.” (Uo. 433.)

Térjünk most rá az állam kifejlődésének kérdésére. Úgy találtuk, hogy az emberek boldogsága az, amiről az államnak gondoskodnia kell. Arisztotelészhez hasonlóan

Leibniz úgy gondolta, hogy a boldogság és önmagunk tökéletesítése a legnagyobb mértékig csakis valamely politikai közösségben érhető el. Minthogy az emberek felismerik e tényt, s minthogy boldogságra vágnak, természetes hajlam vezérli őket a politikai élet felé. A kérdésre válaszolva azt mondhatjuk tehát, hogy a kezdetleges közösségi formából kiindulva a politikai uralom fokozatosan magasabb szintre fejlődik. Ahogyan az emberek tudása egyre gyarapszik, azaz a világ természetét, valamint az örök igazságokat tartalmazó ideáik egyre világosabbá és elkülönítettebbé válnak, értelmüknek köszönhetően kezdik felismerni a kölcsönös együttműködésük növekvő előnyeit. A társadalmi változás, s ezáltal az állam sajátosságának megváltozása így lassan történik, nem pedig egyetlen határozott döntés vagy szerződés eredményeképpen, mint Hobbesnál. Más szóval, Leibniz nem beszél a társadalomnak az emberek egyetértésével történő létrehozásáról, csak egy már létező társadalmi renden végzett változtatásokról (DEN UYL 1994a, 381).

Az első természetes társadalom, ahol az együttműködés, illetve az állam kialakulása kezdetét veszi, a férfi és a nő között alakul ki, mert ez szükségszerű az emberi faj fennmaradásához. Az ebből kinövő, szülők és gyermekek közötti második természetes társadalmat a természet elsősorban a gyerekek kedvéért követeli meg, hiszen fel kell nevelni őket, egyszóval „a szülők elsődlegesen a gyerekek kedvéért léteznek”. A harmadik természetes társadalom az úr és a szolga között jön létre, mindazonáltal Leibniz hozzáteszi, hogy „természetes rabszolgaság csak az értelemben nem bővelkedő emberek közösségében áll fenn”. A negyedik természetes társadalom, mely összefogja az előző hármát, a család. Ennek célja a napi szükségletek kielégítése. Az ötödik természetes társadalom a civil társadalom, melynek célja „a boldogság”, illetve „az evilági jólét”. A sort pedig „Isten egyháza” zárja, mely az egész emberiségre kiterjed, s célja „az örök boldogság”. Azért tartja ez utóbbit természetes társadalomnak, mert létezik bennünk a természetes vallás és a halhatatlanság utáni vágy. (LEIBNIZ 1972, 79. [On Natural Law]) Hogyan lépnek át egyikből a másikba? Amiképpen egyenlőtlenségek vannak a monások között, úgy az emberek között is, ebből adódóan pedig néhányuk világosabban átlátja a dolgokat. Ők azok, akik a közjót elősegítő legújabb ismereteiknek megfelelően a változásokat előidézik. Ahogy tehát az emberek tudása gyarapodik, belátják, hogy „[...] minden társadalom valóban a jólétre irányul, de nem mindegyik éri el, ezért még több ember kénytelen ilyenkor egy nagyobb és erősebb közösségben egyesülni” (uo. 80). Minthogy csupán néhány ember képes a társadalmi szervezet megfelelő formájáról tanúskodó igazságokat felfogni, ezen kevesek lesznek azok, akik kivezetik az embereket a kezdetleges állapotból, s akiknek szabályokat felállítani is joguk van. „Valóban, senki nem kérdőjelezheti meg jogosultságukat, erényük és érdemük hatalmazza fel” őket e feladatra, akár magas hivatali rang híján is. Az erényben és érdemben bővelkedő kevesek alkotják ily módon a természetes arisztokráciát (DEN UYL 1994a, 382).

Miközben a társadalom folyton változik, addig a társadalmi szervezetnek a bölcs emberek által felismert igaz alapelvei már egyedi intézményi megvalósulásukat megelőzően léteznek, és mindig változatlanok maradnak. A természetes arisztokrácia tehát arra törekszik, hogy tisztázza, a társadalmi szerveződés mely formái állnak az örök igazságokkal a leginkább összhangban, s ezen igazságokat milyen módon lehet a gyakorlatba a leghatékonyabban átültetni. Ennek fényében könnyű belátni, hogy a legjobb uralom követelményeit a demokrácia nem képes teljesíteni, mert az emberek nem egyformán bölcssek. Legtöbbjüknek nincs igényük arra, hogy mindig a közérdeket



szem előtt tartva tevékenykedjenek. A leibnizi követelményeket a monarchia sem elégíti ki teljesen, mivel Istennel ellentétben az emberek végesek, ezért egyetlen ember nem igényelheti, hogy kizárólagos bírója legyen annak, mi a jó a társadalom számára. Ily módon, míg Hobbes az emberi természetet alapul véve egy szigorú monarchia felállítását látta szükségesnek, Spinoza a demokráciához jutott el, addig Leibniz az arisztokrácia mellett állt ki. Ám kiköti, hogy az arisztokrácia nem hozhat a saját osztályának előnyét szem előtt tartó szabályokat, hanem csakis olyanokat, amelyek minden ember hasznára válnak (uo.). Ez a kép a későbbiekben némileg módosulni fog úgy, ahogyan az már felcsillant a tudósok és az uralkodó röviden ismertetett viszonyában.

Hátravan még a kormányzat természetének s a közjóhoz való viszonyának, valamint az uralkodó erényeinek vizsgálata. Leibniz úgy gondolta, hogy az örökletes monarchia az uralom legjobb formája a társadalmi egység érdekében, mivel a hatalom egy pontban összpontosul. Arra is emlékeznünk kell azonban, hogy ez az egység csak olyan kiváló törvényeknek köszönhetően érhető el, amelyek igaz alapelveken nyugszanak (uo. 385). Mivel már láttuk Leibniznek az arisztokrácia mellett szóló érveit, két kérdés merül fel ezen a ponton: minthogy Leibniz az örökletes monarchia mellett dönt, mi ennek a jelentősége? A szigorú monarchiáról alkotott bevett nézetek milyen módosításával találkozunk nála? Az első kérdésre adott válaszban két fontos alapelv jön számításba. Az első az egység a sokaságban elve, a második a világrenddel való párhuzam elve, hiszen láttuk a Monadológiában, hogy Isten országa királyság (uo. 386).

Leibniz egy felvilágosult uralkodót akart; olyat, akiben egyesül a bölcsesség és a hatalom „csakúgy, mint a világ legelső királyaiban, akik erényük és intellektuális képességeik folytán az emberek vezetésére rendeltettek”. Lássuk tehát, mit mond az igazán felvilágosult uralkodókról:

„A természetnek a következő nagyszerű tulajdonságokra és hősies erényekre vezető megfelelő hajlamokkal kell ellátnia őket: kiváló értelem, szilárd ítélőképesség, rettenthetetlen bátorság, rendkívüli jóság, és az erényre és dicsőségre való erős hajlam”. (LEIBNIZ 1972, 87. [Portrait of the Prince])

A „kiváló értelmet” Leibniz úgy definiálja, hogy „értelem, mely képes a megfontolásra és amely képes felfedezni [...] terveit sikeressé tételének sok eszközt”. Ily módon a felvilágosult uralkodóról kiderül, hogy inkább adminisztratív feladatokra szánta őt, mintsem igazán bölcs vezetőnek (DEN UYL 1994a, 386). Az ő bölcsessége tulajdonképpen megfontoltságot takar, így „felvilágosultsága” többnyire azon képességében jut kifejezésre, hogy felismeri a programtervezetek érdemeit és megtalálja a módját, hogyan lehet e tervezeteket politikailag sikerre vinni. Valóban Leibniz amellett érvel, hogy az uralkodóknak maguknak nem szükséges „a dolgok természetével” vagy természetudománnyal foglalkozniuk, nekik inkább „a cselekvés és a kormányzás számára leghasznosabb” területeken (pl. földrajz, erkölcsök, politikatudomány, háború, szokások, nyelvek) kell hozzáértőnek mutatkozniuk, mely ismeretekre nem annyira az elmélet, hanem maga a világ, a gyakorlat tanítja meg őket. A magasabb igazságok ismerete, s gyakran még a társadalmat érintő programtervezetek összeállítása is – melyek a gyakorlatban hasznosíthatóvá teszik a dolgok természetéről tanultakat – azon kevesek kezében kell legyen, akik valóban bölcsek, s akik a közjó biztosítása szempontjából a legfontosabb emberek. Ily módon, Den Uyl értelmezésében, a leibnizi társadalom a legfontosabb szempontokat tekintve arisztokratikus vezetés alatt áll. Leibniz azt állítja, hogy „a jó uralkodók [...] sosem felejtik el, hogy Isten szemében ők saját országuknak se nem tulajdonosai, se nem haszonélvezői, hanem az Isten tulajdonát képező javak

igazgatásának egyszerű végrehajtói” (uo. 388). Mindezek fényében talán kijelenthetjük, hogy Leibniz a jó uralkodókat azon személyek egyszerű ügyintézőivé „fokozza le”, akik az isteni akaratot fürkészve elkészítik a tervezeteket.

Ami tehát az uralkodók funkcióját és feladatát illeti a társadalomban, alapvető munkájuk abban áll, hogy anyagi és adminisztratív támogatást biztosítsanak a bölcsek által kidolgozott nagy tervezetek kivitelezésére. Így működik ez a legjobb társadalomban. Leibniz különösen fontosnak tartotta, hogy az államban a jótékony intézményes formát öltse, hogy az uralkodók törődjenek a tudományok és az emberek jólétének előmozdításával. Arra is újra és újra emlékeztet, hogy „jobb megelőzni a szegénységet és a nyomorúságot, mely a bűnözés szülőanyja, mint enyhíteni, miután már elharapódzott” (LEIBNIZ 1972, 26). Végső soron tehát a hatalom és a bölcsesség közötti harmónia úgy valósul meg, hogy együttműködik a király a tudósokkal. A bölcsesség az arisztokráciáé, a hatalom az uralkodóé, akik együtt munkálkodnak a közjóért, bár minden egyénnek is megvan a maga eszköze, hogy maga is tegyen valamit érte. Az arisztokrácia tagjai ily módon nem az uralkodók, hanem a társadalom igaz vezetői és jótévedői (DEN UYL 1994a, 389). A bölcs és erényes embereknek pedig minden erejüket a közöség jól-léte megteremtésének szentelve kell vezetniük a társadalmat, nem csupán útját állva a nyomorúságnak, de javulást érven el az anyagi életkörülményekben, valamint a polgárok erényeinek és tudásának növelésében (LEIBNIZ 1972, 25).

Nézzük immár részletesen, hogy milyen erényekkel is kell rendelkeznie egy jó uralkodónak, és hogyan tesz szert rájuk. „A nagy uralkodók birodalma mindig a természet és a szerencse adta előnyökre, az erény nyújtotta tekintélyre, valamint a törvény hatalmára épül”, többek közt „a természettörvényre, mely azt követeli meg, hogy a legtekintélyesebben irányítsa a többieket, mivel ő erényénél és természetes adottságainál fogva emelkedik alattvalói fölé.” Ezzel az örökletes uralom hiányosságaira célozgat Leibniz: „senki előtt nem ismeretlen, hogy a törvény ereje által megannyi rossz uralkodó került uralomra, akiket e törvényen kívül semmi sem legitimált” (LEIBNIZ 1972, 86 [Portrait of the Prince]), melynek aztán nemegyszer forradalom vetett véget.

Azok az emberek tehát, akik pozíciójuknál és rangjuknál fogva a többiek fölött állnak, kötelesek minél nagyobb tudást és minél több erényt birtokolni, mivel nekik kell példát mutatniuk mások számára.

„Ám mivel a nagy erények a természetből, a nemesi mivoltból és a neveltetésből származnak, s mivel ez utóbbi két előny a szerencsén múlik, az uralkodók nagyságát a természet, a szerencse és az erény egyaránt formálja. A természetnek a következő egyszerű tulajdonságokra és hősi erényekre vezető megfelelő hajlamokkal kell ellátnia őket: kiváló értelem, szilárd ítélőképesség, rettenthetetlen bátorság, rendkívüli jóság, és az erényre és dicsőségre való erős hajlam.” (Uo. 87.)

Azt már elemeztük, mit takar a „kiváló értelem”. Arra jutottunk, hogy az uralkodóknak kiváló elmével kell rendelkezniük, hogy képesek legyenek államuk érdekeit felmérni, a közösség ügyeit átgondolni, s megtalálni a céljukhoz, a „közjóhoz, azaz a népek dicsőségéhez és nyugalmához” vezető eszközöket. De nem elég, ha az uralkodó elméje „gyors felfogásánál és képzelőerejénél fogva” terve sikeres kivitelezésének számos eszközt képes felfedezni, az is szükséges, hogy a természet szilárd ítélőképességgel lássa el őt, hogy ki tudja választani a legmegfelelőbbet, jó döntésekkel irányítani tudja a békében és a háborúban felmerülő ügyeket, végül megfontolt és igazságos ítéletet hozzon a személyeket, illetve különböző dolgokat érintő ügyekben. Ám még mindig nem teljes a kép, az uralkodóknak ugyanis bátorsággal is rendelkezniük kell,

hogy le tudják győzni a felmerülő nehézségeket, továbbá kevésbé kívánatos szenvedélyeiket. Ennél is fontosabb azonban, hogy meglegyen bennük a jóság, ami egy természetes vonzalom azon dolgok iránt, amelyek hozzájárulnak az emberek életéhez, jó hírnevéhez s vagyonához. „Az uralkodóknak rendkívüli jósággal kell bírniuk, mert egyedül ez tarthatja vissza őket valamilyen gaztett elkövetésétől, amit nekik hatalmukban állna egyébként büntetés és félelem nélkül végrehajtani.” E jóság teszi őket hajlamosra arra, hogy „az igazságosság, a nagylelkűség és a megkegyelmezés erényeit gyakorolják, mely utóbbi jellegzetesen az uralkodók erénye”. Ezek szabályozzák – jó esetben – szenvedélyeiket és cselekedeteiket. (Uo. 89.)

Az erényessé válás rögös útján olykor a dicsőség nyújtotta kellemes érzés támogatja az uralkodó kitartását, „mindazonáltal az uralkodóknak az erényt önmagáért kell szeretniük, s a dicsőséget csupán az erény kedvéért.” Az uralkodó nemesi származása is megkönnyíti a feladatot, mert ha nagyszerű ősökkel büszkélkedhet a családjá, akkor ez az ifjút az ő utánzásukra, erényeik átvételére sarkallja. (Uo. 91.) Mindezek mellett a hajlamok kibontakoztatásában az uralkodók neveltetésének kérdése sem elhanyagolható, hisz ekkor szerzi első benyomásait az erényről, mely különböző ismeretek megszerzése és a helyes viselkedés gyakorlása által formálja elméjét és ítélőképességét. Gyakorolja magát a bátorság és a jóság erényeiben azáltal, hogy óvakodik bárkinek is ártani, s hogy mások javát szolgálja. Ily módon a jó cselekedeteken keresztül lassanként szert tesz az erény és a dicsőség szeretetére (uo. 92.), vagyis már nem a nevelés eszköze, a jutalom és a büntetés szabályozza a viselkedését, hanem a jótettekben lelt öröme.

„A megfontoltság” az uralkodók számára a gyakorlat terén használatos „első és legfontosabb erény [...], mert ez szabályozza, hogy a különböző körülmények között milyen módon kell cselekedni” (uo. 94). Ehhez persze a körülményekről is minél több ismerettel kell rendelkezniük:

„[...] ismerniük kell az emberek hajlamait, a törvényeket, saját országuk és a szomszédos államok erejét, a vallás, a művészetek, a kereskedelem, a szövetségek, a béke és a háború előnyeit, tudniuk kell, hogyan válasszanak megfelelő minisztereket és tábornokokat, továbbá képesek kell legyenek megjósolni a jövő eseményeit az elmúlt és a jelen dolgok megfontolása által. [...] Mindez erős képzelőerőt, jó memóriát és a történelem nagyfokú ismeretét követeli meg, ez utóbbi nyújtja a legnagyobb segítséget a megfontoltság számára.” (Uo. 95.)

Mármost, ha a megfontoltság irányítja az összes erényt, akkor mindenekelőtt a hősiességet kell szabályoznia – véli Leibniz –, ami a bátorságot és a természetes életösztönt – ez a legerősebb szenvedély, mely az embert az erénytől elvonja – formálja a vakmerőség és a gyávaság között megkeresve a helyes mértéket. A „megfontolt” bátorság nem vak a veszélyre, de ennek ellenére is vállalja kötelességét mindaddig, amíg azt az ész és a megfontoltság jóváhagyja. (Uo. 96.) Nem csupán az élet, hanem az élvezetek szeretete is képes az embereket az erénytől eltávolítani, ezért aztán a szenvedélyeket is meg kell fegyelmezní. A mértékletesség az „engedélyezett” élvezetek szabályozásának „megfontolt” erénye, mely nagy dicsőségére válik az uralkodóknak, hiszen abszolút hatalommal rendelkezvén neki mindenki másnál nehezebb elkerülni a kísértést, s megmaradni a tisztességes szenvedélyek – pl. jogos harag – határai között. (Uo. 97.)

„Az uralkodóknak azonban nem csupán azokkal az erényekkel kell törődniük, amelyek saját maguk tökéletesítését szolgálják, mint például a hősiesség és a mértékle-

tesség”, hanem azokkal is, amelyek arra sarkallják őket, hogy eleget tegyenek más emberek iránti kötelességeiknek is, amilyenek az igazságosság, a nagylelkűség és a megkegyelmezés. Ezek közül az igazságosság a legfontosabb az uralkodók számára, „azt jelenti az államnak, amit az ész a természetnek”, egyik a politikai rendet, a másik a világegyetem rendjét biztosítja.

A társadalmi kötelék, mondja Leibniz, kizárólag e három politikai erény következtében létezhet: „a barátság, az igazságosság és a hősiesség”. Mivel „az emberi természet” sajnos nem engedi, hogy a társadalom alapja egyedül a barátság legyen<sup>4</sup> (ekkor a javak közös tulajdonban lennének), így szükségszerűvé vált a magántulajdon és a politikai irányítás kialakulása. És ha már a dolog így alakult, akkor a tulajdon védelme érdekében az első alapelvhez kell tartani magunkat, azaz mindenki egyenlő joggal rendelkezik afölött, ami az övé, s tulajdonát illetően nem szabad őt megkárosítani. (LEIBNIZ 1972, 20.) Mivel az uralkodók vannak a tulajdont érintő ügyekről való gondoskodás hatalmával felruházva, nekik kell intézkedniük az „osztó” igazságosság érvényesüléséről a kereskedelemben, amely a jólét alapja. Az osztó igazságosság értelmében mindenki megkapja, ami érdeme – a közjóért való tevékenysége – szerint neki jár, továbbá ennek megfelelően az uralkodók jutalmat és büntetést írnak elő a polgároknak, az alattvalók boldogságának és biztonságának fenntartása érdekében. A megkegyelmezés során is az esetek különbségeire tekintettel, megfontoltan kell eljárni, s megvizsgálni, hogy az elkövető valóban bűnös-e vagy csupán szerencsétlenül alakultak számára a dolgok. (LEIBNIZ 1972, 98. [Portrait of the Prince])

Mivel kecsegteti Leibniz az uralkodókat annak érdekében, hogy az általa megkívánt hatalmas követelményeknek eleget tegyenek? Azonkívül, hogy „halhatatlan dicsőséget” ajánl fel nekik, természetesen a közjó szolgálata „saját tökéletességük és elégedettségük” javára is válik, mindemellett érdekükben is áll, hiszen egyrészt erényesebb és szolgálatkészebb alattvalóik lesznek ezáltal, akik – nem melleleg – ezentúl nem a bűnözésbe és az érzéki élvezetekbe merülnek bele, hanem megelégedettségüket az erényessé válásban keresik majd. (LEIBNIZ 1972, 108. [Memoir for Enlightened Persons of Good Intention])

## AZ ÁLLAMPOLGÁROK, AVAGY AZ EGYSZERŰ EMBEREK IGAZSÁGOSSÁGA

Az erény Leibniz szerint „a bölcsességgel összhangban cselekvés habitusát” jelenti. Ez egyben az igazságosság definíciója is. A „bölcsesség” az egyszerű emberek esetében leginkább arra utal, hogy a szenvedélyeket az észnek kell ellenőriznie és irányítani. Azt állítja, képesek vagyunk saját szenvedélyeinket korlátozni, végső célként, mások javának megvalósulása érdekében, ami persze nem zárja ki saját javunkat. Így az igazságossághoz legközelebb álló definíció: „a saját javunkért mások javának előmozdítására való hajlam”. A szeretet elve oldja fel nála a mások javáért és a saját javunk érdekében történő munkálkodás konfliktusát. Definíciója ugyanis így hangzik: szeretni annyi, mint mások javában, tökéletességében, boldogságában lelni örömmünket. Ez tehát megoldja azt a problémát, hogyan lehetséges egy „nem-kereskedelmi

<sup>4</sup> Ennek ellenére a leibnizi optimizmus töretlen, hiszen ha törekszünk arra, hogy szeressenek – márpedig ki ne vágya erre –, akkor tulajdonképpen arra kell törekednünk, hogy minél többet jótékonykodjunk, ezáltal pedig a barátság kötelékét erősítjük egymás között.

jellegű”, reménytől, félelemtől, s mindenféle egyéni érdektől mentes szeretet. A megoldás: mások boldogsága vagy tökéletessége örömet okozván nekünk, azonnal saját boldogságunkba csap át. (RILEY 1996, 153.)

Miközben az igazságosságot „a bölcs jótékonyságaként” definiálta újra, Leibniz tisztában volt az igazságosság megszokott meghatározásaival („nem ártani”, „mindenki kapja meg, ami jár”), s be is építette azokat az elméletébe, mint az igazságosság alacsonyabb fokozatait, melyektől fokozatosan haladunk egyre feljebb, egészen a jótékonyságig. Elméletében tehát egyfajta „morális folytonosságról” van szó, melyben nincs törés a „negatív” rossztól való tartózkodás, az akadályok eltávolítása és a „pozitív” segítségnyújtás között (uo. 189): „ha valaki gonoszttal hajt végre vagy megtadja, hogy jót tegyen – ez csupán fokozat kérdése” (LEIBNIZ 1972, 54. [Meditation on the Common Concept of Justice]). Ahogy Barreau mondja, a fokozatok a gaztettek-től való tartózkodástól a bölcs jótékonyságához vezetnek, az óvatos megfontolástól a jóindulatú nagylelkűséghez; a teljes igazságosság pedig abban áll, hogy „nem csupán útját álljuk a gonosznak, hanem egyben a közjó előmozdításán fáradozunk, melynek előnyeit mi is élvezzük” (RILEY 1996, 191).

A kérdés számomra az, hogy az igazságosság ezen fokozataira gondol-e Leibniz, amikor arról beszél, hogy mindenkivel érdeme szerint kell bánni, azaz aszerint, hogy a tökéletesség milyen fokára jutott. Mindenesetre úgy gondolom, erre a fajta érdembeli különbségre az uralkodó van tekintettel, mert mint látni fogjuk, az egyszerű ember más szabályt – a méltányosság elvét – veszi figyelembe, mikor arról ítél, hogyan cselekedjen igazságosan aszerint, ami a másiknak jár. A probléma annak kapcsán merül fel, hogy Leibniz igazság-definíciójának kialakításában a keresztény és az ókori etika ötvözésére törekedett. Mivel Szent Pál a jótékonyt tartotta a legfőbb keresztény erénynek, Platón és Arisztotelész pedig az igazságosságot vélte a legfontosabbnak, így Leibniz kibékítésképpen azonosította a kettőt (uo. 160). A „bölcs jótékonyága” tehát a keresztény jótékonyágból és a görög bölcsességből tevődik össze, mert „az igazságosság egyaránt magába foglalja a jótékonyt és az ész szabályait” (uo. 158). Az igazságosság értelmében a jótékonyt és a szeretetnek arányosnak kell lennie a bölcsesség által másokban felismert tökéletesség mértékével – mondja Leibniz. „Az, ki bölcs, minden embert szeret, de mindegyiket annak mértékében, amennyire az isteni erény nyomai átragyognak rajta” (uo.), vagyis tökéletességének arányában. A platóni arányosság ily módon korlátokat szab a páli jótékonyt: a jótékonyt arányban kell állnia a tökéletességgel (uo. 156). Felmerül az a kérdés, hogy nem éppen a megtévedt, szerencsétlen embert kell-e jobban szeretnünk, éppen azért, hogy ezáltal képes legyen megváltozni, továbbá az is, hogy ha ezt a korlátozást az isteni szeretet-re is érvényesnek tartja, akkor jogosan teheti-e ezt Leibniz?

Számomra némiképp ellentmondónak tűnik az alábbi két idézet: az egyik mintha elmosni igyekezne az emberek közötti tökéletességbeli különbségeket a jótékonyt illetően, a másik pedig egyértelműen erre támaszkodik. „De emlékezz, az igazi jótékonyt minden emberre kiterjed, egészen az ellenségeinkig, s nem csupán a már legyőzöttekre, hanem azokra is, akikkel még javában hadakozunk. [...] Minden bűnös valóban szerencsétlen és nem érdemel gyűlöletet. Ők is emberek, akiket Isten a maga képére alkotott meg; tán szerencsétlenül alakult a neveltetésük vagy az életük, ami kétségbeesésbe hajszolta őket, mégis *ők mind képesek lennének a legnagyobb tökéletességre, ha mi minden alkalmat megragadnánk, hogy visszanyerjük őket*: dolgozunk hát ezen minden erőnkkel, s fontoljuk meg, hogy a legnagyobb csatát a lélekben

kell megvívni [...]” (Uo. 179. – Kiemelés tőlem.) Az általam kiemelt szöveg számomra éppen azt sugallja, amit lényegében a kereszténység is tanít, hogy e szerencsétlenekért még nagyobb erővel és szeretettel kellene tevékenykednünk, hisz ők igazán rászorulnak. Majd így folytatja: „szükséges, hogy hibái ellenére sem, nem csak, hogy ne gyűlöljünk egyetlen embert se, de a *megmaradt jó tulajdonságaik arányában* mind egyiket *szeressük* is, hiszen egyetlen ember sem tökéletes.”

Említettem már, hogy az igazságosság három alapelvét Leibniz fokozatokként kezeli. A „senkinek és semminek nem ártani” elve csak „negatív” követelményt takar, „kár vagy sérülés okozásától való tartózkodást” jelent, s „a béke fenntartásának szükségességében gyökerezik”. A jótékonyosság viszont valami többre törekszik, „ti. arra, hogy miközben mindenki annyi jót tesz a másikkal, amennyit csak tud, egyben mindenki saját boldogságát növelheti a többiekén keresztül”. (Uo. 183.) E tágabb értelemben vett igazságosság a boldogság azon fajtája felé tart, mely egy halandó osztályrészéül juthat. A halandóság kapcsán felmerül egy probléma. Leibniz szerint ugyanis „alá kell rendelnünk mások nagyobb javának magát az életet s mindazt, ami az életet kívánatosá teszi, s mások kedvéért a legnagyobb fájdalmat is türelemmel kell elviselnünk”.<sup>5</sup> De ahhoz, hogy valaki ezt felvállalja, s hogy bizonyítani lehessen, hogy „minden, ami becsületre méltó, hasznos”, az szükséges, hogy a világegyetem uralkodója, Isten, valamint a lélek (mely az örök jutalom és büntetés tárgya) halhatatlan legyen (uo.). Mindazonáltal szerintem ezt a szigorú előírást elsősorban a tudósok és az uralkodók figyelmébe ajánlja Leibniz, s közülük is leginkább a tudósokat szólítja fel arra, hogy életüket a közjónak áldozzák, hiszen ők azok, akik mivel bölcsességüknél fogva a legteljesebb ismeretekre tehetnek szert, a leginkább felelősséggel tartoznak az emberiség boldogságáért. Ám ahogy az uralkodóknak, úgy nekik is jutalmat ajánl Leibniz erőfeszítéseikért. „Az erényes cselekedetek hasznosak, de egyben önmagukban is kellemesek az erényesen cselekvők számára. Ez pedig a Gondviselés nagy ajándéka, hogy nem csupán széppé, hanem kellemessé is tette az erényt.” Ez segíti őket abban, hogy „az ideális morális követelményeknek” képesek legyenek eleget tenni, még hozzá nem csupán elégtől vagy reménytől és félelemtől vezérelve, hanem sokkal inkább a jótettekben lelt örömük által. Ha ugyanis valaki még csak az előbbi szinten tart, akkor még nem érte el az erény azon fokát, „amelyre törekedni kötelességünk” (uo. 181), vagyis nem érte el még a bölcsék szintjét.

„A korábbi okok, a félelem és a remény ráveheti az embereket, hogy igazságosan cselekedjenek a közösségben, s amikor érdekeik úgy kívánják. [...] Ám ez más motívum hiányában megmarad pusztán a politika szintjén. S ha néhány ember alkalmat talál, hogy egy nagy gaztett árán, amire nem derül fény, vagy legalábbis büntetlen marad, óriási vagyonra tegyen szert” (LEIBNIZ 1972, 58. [Meditation on the Common Concept of Justice]), mi állíthatja meg őket?

Az igazságosság tehát a bölcs jótékonyága, ám cselekedhet igazságosan az is, akiben nincs meg e bölcsesség – a félelem és a remény vezérlete által, hisz csak az igazán erényesek azok, akiket Isten tökéletességeinek ismerete feltétlen szeretetre indít, s akik ily módon legnagyobb örömeiket a neki való engedelmisségben lelik, arra törekednek, amit Isten akar: azaz hajlamuknál fogva erényesek és igazságosak (uo. 59). Ezzel lényegében azt is megindokoltuk, miért érdemes az egyszerű embernek is az igazságosságra törekednie: „erre már találtunk egy okot, ez pedig az attól való

<sup>5</sup> Ez nem éppen a saját érdekeinkre is tekintettel levő ésszerűség követelménye.

félelem, hogy mások ártani fognak nekünk”, vagy gyűlölni fognak minket, „ha másként cselekszünk: ám ott van a remény, hogy mások ugyanazt fogják velünk tenni” (uo. 57). Az igazán erényes embert viszont kizárólag egyetlen motívum irányíthatja tehát, mely arra készíti, hogy (azonnali és intenzív) örömét az igazságosság gyakorlásában lelje, az igazágtalan cselekedeteken pedig megbotránkozzon. Röviden én mindezt így foglalnám össze: az igazságosság a bölcsek esetében „jótékonykodás érdek nélkül”, az egyszerű ember esetében pedig „jótékonykodás érdekük sérelme nélkül”.

Leibniz szerint bár minden ember, de legfőképpen „azok kötelesek nem csupán útját állni a rossznak, de az emberek jól-létét is biztosítani”, „akik emberek irányításával vannak megbízva”, pl. a tanárok, a társadalom vezetői (uo. 54). Mindazonáltal nem mindenki vélekedik így, az emberek többsége igyekszik kibújni a kötelességek alól, s nem akar felelősséget vállalni másokért. Nézzük tehát, milyen érvekkel igyekszik őket Leibniz jobb belátásra bírni.

„Most azt vizsgálom, hogy néhányan leszűkítik, néhányan pedig kibővítik az emberi panaszok körét. Vannak, akik úgy gondolják, elég, ha senki nem bántalmazza őket, s senki nem fosztja meg őket birtokolt tárgyaiktól, és hogy egyáltalán nem köteles senki mások javát biztosítani, vagy valamely rossz dolgot megakadályozni, még akkor sem, ha nekünk ez nem kerülne semmibe, s fájdalommal se járna.” (Uo. 53.)

Ezek az emberek – mondja – beérik azzal, hogy másokat nem bántanak, és egy csöpp hajlandóságot sem mutatnak arra, hogy az emberek helyzetén javítsanak. Mindezt azt jelenti, hogy úgy gondolják, „lehet valaki igazságos anélkül, hogy jótékonykodna”.

„De nem lenne-e valakinek oka attól tartani, hogy az az ember, akitől ő megtagadná a segítségnyújtást, gyűlölni fogja őt, mely számunkra egyáltalán nem kellemes [...] Valaki azt mondja majd: én beérem azzal, hogy mások nem bántanak, egyáltalán nem kérem a segítségüket vagy jótéteményüket és nem akarok ennél többet tenni, sem követelni. De őszintének tarthatjuk-e az efféle beszédet? Kérdezzük meg őt magát, mit mondana és remélne, ha valamilyen nagy veszély leselkedne rá, amit, ha valaki a segítségére sietne, el tudna kerülni. Nem tartanánk-e rossz embernek, sőt akár az ellenségünknek azt, aki egy ilyen helyzetben minket cserben hagy?” (Uo. 54.)

Leibniz az esetet egy példával is illusztrálja:

„Egy kelet-indiai útiélmény-beszámolóban olvastam, hogy egy embert, akire egy elefánt rátámadt, a szomszédja mentett meg azáltal, hogy dobolni kezdett, s így az állat megijedt; feltehetőleg ugyanis a bajbajutott ember átkiabált társának, hogy doboljon, s ha ő pusztá embertelenségéből nem akart volna: nem lett volna-e joga ezt neki felróni?” (Uo. 55.)

Úgy gondolja, ezek után már a legtöbb ember biztosan elfogadja, hogy segítenünk kell másoknak elkerülni valamely rossz dolog bekövetkeztét, különösen, ha minket ez által semmi kár nem fenyeget, mégis akadhat, aki továbbra is úgy gondolja, hogy az igazságosság nem követeli meg tőlünk, hogy másokkal „pozitív jót tegyünk”, azaz tagadja az igazságosság „pozitív” oldalát, ezért folytatja érvelését:

„[Ú]jra ahhoz a bizonyítékhoz fordulok, mondhatni szabályhoz: *quod tibi non vis fieri* [amit nem akarsz, hogy veled tegyenek]. Tegyük fel, valami szerencsétlenség ér; nem vetnéd-e a szemére annak, hogy nem segített, aki pedig könnyedén megtehetné volna? Beleestél a folyóba s ő nem volt hajlandó odadobni egy kötelet, hogy kijuss: nem ítélnéd-e úgy, hogy ő egy gonosz ember, mi több ellenség?” (Uo.)

Egy másik esetet is elképzél, amittől azt várja, hogy átbillenti az ésszerűen gondolkodó embert az egyik állásponttól (ne árts senkinek) a másikra (élj becsületesen – tégy

jót). „Tegyük fel, hogy hatalmas kínok gyötörnek, s hogy valaki lakat alatt, a házában egy gyógyító erejű forrást őriz, amely képes a betegségeden enyhíteni: mit szólnál, s mit meg nem tennél, ha visszautasítaná a kérésedet, hogy adjon néhány pohárral abból a vízből?” Leibniz a folyamatosságot hangsúlyozza:

„Fokról fokra haladva, az ember egyetért azzal, hogy az embereknek nem csupán tartózkodniuk kell a gáztettektől, de elejét is kell venniük a rossz dolgok bekövetkeztének s enyhíteniük rajta, ha már megtörtént; mindaddig legalábbis, amíg ez nem okoz nekik kellemetlenséget. Néhányan azonban talán még mindig kételkednek, vajon tényleg kötelességünk-e mások javára tekintettel lennünk, még akkor is, ha ez semmilyen nehézséget nem okoz. Ők így szólnak: »Nem kötelességem neked az előrejutásban segíteni, mindenki magáért, Isten mindenkiért.«” (Uo.)

Itt egy újabb szituációt állít elénk: „Valami jó dolog van számodra alakulóban, ám egy váratlan akadály bukkan fel; amit én gond nélkül el tudok távolítani: nem vélekednél-e úgy, hogy jogod van ezt kérni tőlem, s nem emlékeztetnél-e arra, hogy hasonló szituációban én is ezt kérném tőled?” (Uo.) Leibniz szerint, ha eddig egyetért az illető az érveléssel – és mi mást tehetne –, akkor inentől már nem utasíthatja vissza azt az egyetlen további követelményt, hogy „a jól-létemet szolgálja”, mindaddig, amíg ebből neki nem származik semmiféle kellemetlensége. „Boldoggá tehetnél és te nem teszed meg; hasonló helyzetben te panaszkodnál – ezért én is joggal teszem” (uo.) – mondja Leibniz érvelésének lezárásaként. Ami tehát feljogosít valakit a panaszra az, hogy hasonló helyzetben ésszerű indokok mellett tőle mit várnának el az emberek. Ebből nyilvánvaló, „hogy ugyanazok az indokok adnak okot mindig a panaszra”.

„Valaki megkér valamire, te pedig vagy megteszed, vagy nem. Ha visszautasítod a kérését, akkor okkal panaszkodik, mivel úgy ítélhet, hogy az ő helyében te is ugyanazzal a kéréssel fordultál volna hozzá. És a *méltányosság* elve – vagy ami ugyanaz az egyenlőség, vagy az okok azonossága – úgy tartja, biztosítanunk kell mások számára mindazt, amit hasonló helyzetben mi kérnénk tőlük, anélkül, hogy elvárnánk, hogy az észérvekkel szemben bárki is a mi igényünket részesítse előnyben.” (Uo. 56. – Kiemelés tőlem.)

Röviden, mindig a másik helyzetéből kiindulva – ezáltal meghaladva saját önző szempontunkat – kell cselekednünk és ítélnünk. Ha egy ember tudni akarja, hogy mi igazságos, akkor mindig a „másik helyébe” kell képzelnie magát, mert ha nem akarja magát önző módon kivételnek tekinteni, akkor belátja, hogy mindenkire ugyanazon szabályok érvényesek (LEIBNIZ 1972, 21). Itt azonban felmerül egy kérdés. Ha – tegyük fel – én hajlammal fogva önfeláldozóbb vagyok, s így talán tágabb „ésszerű határokat” állítok fel magamnak a segítségnyújtást illetően, viszonzásként elvárhatok-e jogosan nagyobb önfeláldozást a másiktól? A problémát itt az okozza, hogy az emberek erősen különbözőnek adottságaikat illetően, így nem biztos, hogy elvárásom mindenkivel szemben egyformán „ésszerűnek” bizonyul. Például ha én erős vagyok, a barátom pedig gyenge, és tegyük fel, valaki megtámadja őt, én képes vagyok teljesíteni az ő elvárását, azaz meg tudom védeni, míg fordított esetben ő legfeljebb segítséget tud hívni. Ugyanakkor butaság lenne részemről, ha felelősségre vonnám őt, hiszen ha tisztában vagyok testi erejével, akkor lényegében „ésszerűtlen” elvárnom, hogy gyengeségénél fogva ő nagyobb sérülés kockázatának tegye ki magát a verekedés során, mint adott esetben én tenném. Ugyanazon szabályok alapján, de az emberek különbségeihez igazodva kellene megítélni cselekedeteiket tehát, hasonlít ez az arisztotelészi „közép”-hez, melyben az erény megfelelő aránya mindig igazodik az illető adottságaihoz.



Hobbes szerint ahol nincs törvény, ott nincs igazságosság. Leibniz szerint az a szenvedély, amire ez ügyben számítani lehet, a szeretet.

„Talán mondhatja valaki, hogy nem szabad bántani másokat [...] ez a törvény előírása [...], ám a *méltányosság* azt is megköveteli, hogy megfelelő esetben jót tegyünk másokkal, és ez annak az előírásnak a lényege, mely arra utasít minket, hogy mindenkinek adjuk meg, ami jár. [...] Ám, hogy mi számít megfelelő esetnek, vagy hogy *mi jár valakinek*, azt a méltányosság vagy az egyenlőség szabálya határozza meg: amit nem akartok, hogy veletek tegyenek, illetve *amit akartok, hogy veletek tegyenek* az emberek, azt ti se tegyétek, illetve ti is azt cselekedjétek velük. Ez a mi Urunk parancsa, mely az eszünket szabályozza. Képzeld magad a másik személy helyébe, mert így biztosan helyesen fogod tudni megítélni, hogy mi igazságos s mi nem.” (LEIBNIZ 1972, 56.)

„Néhány ellenvetés felhozható e nagy szabállyal szemben”, például azt mondhatják, hogy e maxima értelmében egy bűnöző kegyelmet követelhet a bírótól, hiszen hasonló helyzetben a bíró is így tenne. „A válasz könnyű: a bírónak nem csupán a bűnöző, hanem adott esetben az összes érintett fél helyébe kell képzelnie magát, az áldozatok pedig a büntetés kiszabásában érdekeltek” (uo.).

Séve úgy véli, a jog és az igazságosság vizsgálata Leibniznél tulajdonképpen annak a ténynek a megmutatása, hogyan mozdíthatjuk elő mások jól-létét anélkül, hogy feláldoznánk a sajátunkat – s ez az, amit ő a bölcs jótékonyságának nevez (RILEY 1996, 190). Igazából ez ebben a formában az egyszerű állampolgárokra vonatkozik, ezért én inkább azt mondanám, hogy ez az egyik oldala annak, amit ő bölcs jótékonyásagnak nevez, mert a bölcs tudósoknak szigorúbb követelményeknek kell megfelelniük. Nézzük akkor, milyen konkrét szabályok alapján egyeztethető össze saját érdekünk mások érdekeivel?

Igazságos:

- 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 (ahol a nyomorúság az az állapot, amelyben a rossz dolgok összessége túlsúlyba kerül a jó dolgok összességével szemben) (BOROS 2003, 5–6).

Az igazságosság „az a lelkiület, amely senkinek sem akar kárt okozni szükségtelenül”, szükségtelenül, azaz bizonyos mértékig megengedett. A fentiek értelmében ugyanis mindenki jogosult arra, hogy saját javát bizonyos korlátozott mértékig előnyben részesítse másokéval szemben, de nem tovább.

Igazságtalan:

- 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.

Továbbá igazságos (ez még mindig nem jelenti azt, hogy saját érdekünket „ostoba” módon elhanyagoljuk) lehet: azonos szinten állva előzékeny lenni másokkal szemben:

- ha a nyomorúságra jutás nélkül segíthet más nyomorúságán;
- ha saját nyeresége megszűnése nélkül elháríthatja más kárát;
- ha saját nyeresége megszűnése nélkül nyereséghez juttathatja a másikat (uo. 31).

Ám, ha ezek valóban általánosan érvényesülő szabályok, megkérdezhetjük, hogy valóban igazságtalanságnak számítana-e, ha például valaki vállaltan kárt szenvedne azért, hogy másvalaki, tegyük fel valamely családtagja vagy barátja nyereségre tegyen szert? Továbbá feltűnő, hogy a fenti igazságosságsszabályok értelmében az ember nem válik semmiféle kockázatot. Pedig ez teszi a cselekedeteket igazán morálissá. Az „igaz barátságot” illetően azt mondja, ez egy olyan kapcsolat, amelyben az azt alkotó emberek számára minden közös – egészen addig, ameddig a nyomorúság lehetősége fel nem merül. Ám tegyük fel, engem mint barátot megszarolnak azzal, hogy ha nem fizetek a barátomért egy nagy összegű váltságdíjat, akkor meghal. Tegyük fel, az összeg kifizetése engem nyomorba dönt – mi a teendő?

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 (uo. 32).

A fenti szabályok alapján tehát Leibniz nem csupán azokat tartja – persze különböző mértékben – vétkesnek, akik saját hasznukat és örömeiket mások nyomorúsága árán keresik, hanem azokat is, akik a kisujjukat sem mozdítják a közösség jól-léte érdekében. Az igazságosság értelmében ily módon arra kell törekednünk, hogy úgy cselekedjünk, hogy senki ne élhessen ellenünk panasszal „olyan helyzetben, amikor mi is a másik szemére vetnénk irántunk való közömbösségét.” Bonyolultabb a helyzet azonban, „amikor nem lehetséges úgy cselekedni, hogy azzal mindenki elégedett legyen, akkor arra kell törekednünk, hogy növeljük elégedettségüket, amennyire csak lehetséges [...] ez a bölcs jótékonyága” (RILEY 1996, 191). Ha például egy hajótörés esetén, a két vagy több fuldokló közül csak az egyiket tudom kimenteni, mi dönti el, hogy melyiküket válasszam? Van-e jogom a barátomat előnyben részesíteni? Ezen a ponton léphet működésbe a hierarchikus elv: „méltányosnak látszik, hogy a jobbat válasszuk, továbbá azt, aki a világegyetem szempontjából hasznosabb, például akinek sok gyermeke van, kik elpusztulnának nélküle”, vagy „akinek halála többek halálával járna együtt” (BOROS 2003, 33).

Az igazságosságról és a kötelességekről szóló tanítás lényege tulajdonképpen annak meghatározása, hogy „ésszerűen mit várhat el egy személy egy másik személytől”, egyaránt tekintetbe véve az érdekét annak is, aki elvár, s annak is, akitől elvár valamit (uo. 32). Talán az egyetlen biztos szabály, amely minden szituációban segítséget nyújthat: „azt kell fontolóra vennünk, amit a közösség remél tőlünk, s amit mi magunk remélünk az ő helyükben; mert ez olyan, mint Isten hangja” (RILEY 1996, 159).

Lezárásképpen fontoljuk meg, elfogadhatjuk-e a következő, Leibniz által adott „érdekhierarchiát”. „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-fölrendelésnek 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 jogbölcseesség. A saját hasznunkról szólni nem a jogtudomány, hanem a politika feladata”. (BOROS 2003, 29.) Megjegyzem, nem teljesen világos számomra, lehetnek-e

ténylegesen egymásnak szegülő szempontok – legalábbis Isten szemszögéből tekintve –, ha egyszer minden valamiképpen össze van hangolva a világrendben. Lehet-e ily módon például valami kizárólag „saját” érdek, ami önzősége miatt büntetendő? A vétkes esetleg amiatt lehetne büntethető, hogy valamely jótettel szemben szántsándékkal inkább önös érdekét helyezte előtérbe, kárt okozván ezzel másnak; de még ebben az esetben is büntetést inkább az akaratát nevelő szándékkal szabhatnak ki rá a földön – vagyis az uralkodó, de valójában, mivel a világ harmóniáját nem sértheti meg gaztette által, hiszen, ha elkövette, akkor ez volt „bekalkulálva”, ezért nem „érdemelhet” égi büntetést (is). Hiszen megsérthetné-e egyáltalán valaki az isteni rendet, akaratot vagy „érdeket”? S ha nem, akkor ki lehet-e szabni jogosan bárkire is örök kínokat büntetésképpen a túlvilágon? Mert ahogy az állam is csak az egész államközösség rendjét átlátva szabhat ki büntetést az ellene vétkezőre, úgy Isten is csak a világegyetem rendjét áthágó vétkest büntethetné jogosan. Egyébként szerintem Leibniz nem is igazán hajlik arra, hogy a Pokol tűzével riogasson. De mindezek mellett e hierarchia – ha lehet ezt mondani – felállítása azért is furcsán hat, mert végeredményben Isten akarata arra irányul, hogy az emberi nem hasznát, boldogságát „megteremtse”, a kettőt tehát nem különbözték.

Amit még feltétlenül szeretnék megemlíteni, hogy bár Leibniz fenntartásokkal viseltetett a fénelon-i „érdekmentes” szeretet gondolata iránt, csodálattal fogadta viszont a jótékonyásra alapozott tartós békéről vallott nézetét, melynek lényege, hogy az igazságos istenek, akik megformálták és akik szeretik az emberi fajt, a tökéletes barátság és egyetértés örök kötelékével egyesítették azt; ily módon, minthogy az egész emberiség egy nagy család, s minden nemzet testvér, ezért az embereknek szeretniük kell egymást. „Szégyen és gyalázat azokra az istentelen hitvány alakokra, akik egy kegyetlen, természetellenes dicsőség után áhítozva testvéreik vérére – melyet sajátjukként kéne tisztelniük – ontják [...] Bárki, aki az emberiség kárára a saját dicsőség utáni vágyának kielégítésére törekszik, nem ember, hanem öntelt szörnyeteg.” Leibniz hasonlóképp vélekedik XIV. Lajosra célozgatva: „bármilyen győzelmet vívjon is ki magának valaki egy háborúban, mindig valami nagyobb, nemesebbet jelent lekötelezni, mint legigázni a földet” (RILEY 1996, 151) tekintve, hogy a jótékonyosság és a jóindulat az igaz uralkodó igaz fegyvere (RILEY 1972, 31). A „Mars Christianissimus” című írásában bírálja, hogy a közjog elveit semmibe véve, csupán „akarata és kedvtelése” okán háborúskodik, megalázva egész Európát. Persze azért van tettének egy jogos indoka is, hiszen M. de Louvois „kimutatta a királynak, hogy a Rajnai szövetség több kárt okozott Franciaországnak, mint amennyi hasznot hozott [...]” Ez pedig mégiscsak sérti az igazságosságot. Természetesen van még egy ennél sokkal magasabb indoka is a harcra, hiszen Isten azzal a küldetéssel a fogalmában teremtette őt meg, hogy a keresztények vezetője legyen, s ügyeiket ő irányítsa. A cél pedig sajnos olykor fájdalmas eszközöket is megkíván. Valószínűleg Leibniz tisztában van azzal, hogy ezen ironikus kijelentésével saját filozófiája fájdalmas pontjára is rátapint. Az egyetlen biztos pont tehát a jótékonyosság marad, ezzel biztosan csakis a jót szolgáljuk. Megszűnne a fanatizmus és a vérontás, ha a jótékonyosság uralkodna Európában – üzeni korának, de akár mi is megszívlelhettünk a tanácsát.

IRODALOM

- BOROS, Gábor 2003. Leibniz racionális cselekvésemélete. *Világosság*, 44. 5–6.
- BROWN, Gregory 1994. Leibniz's Theodicy and the Confluence of Wordly Goods. In R. S. Woolhouse (ed.): *G. W. Leibniz – Critical Assessments*. Vol. 4. London – New York: Routledge and Kegan Paul.
- BROWN, Gregory 1995. Leibniz's moral philosophy. In N. Jolley (ed.): *The Cambridge Companion to Leibniz*. London: Cambridge University Press.
- COPLESTON, Frederick 1963. *A History of Philosophy*. Vol. 4. New York: Image Books.
- DEN UYL, Douglas J. 1994a. The Aristocratic Principle in the Political Philosophy of Leibniz. In R. S. Woolhouse (ed.): *G. W. Leibniz – Critical Assessments*. Vol. 2. London – New York: Routledge and Kegan Paul.
- DEN UYL, Douglas J. 1994b. Science and Justice in Leibniz's Political Thought. In R. S. Woolhouse (ed.): *G. W. Leibniz – Critical Assessments*. Vol. 2. London – New York: Routledge and Kegan Paul.
- HUGGARD, E. M. (trans.) 1985. *Leibniz: Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*. La Salle: Open Court.
- JOLLEY, N. (ed.) 1995. *The Cambridge Companion to Leibniz*. London: Cambridge University Press.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm 1972. *The Political Writings of Leibniz. (Memoir for Enlightened Persons of Good Intention; Meditation on the Common Concept of Justice; On Natural Law; Portrait of the Prince; Mars Christianissimus; Felicity.)* Ed.: Patrick Riley. London: Cambridge University Press.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm 1986. *Válogatott filozófiai írásai. (Metafizikai értekezés; Szükségyszerű és esetleges igazságok; Monadológia; Leibniz levelei Arnauldhoz I., III., IV.; Új rendszer a szubsztanciák természetéről; Leibniz levele Sophie Charlotte porosz királynőhöz arról, ami független az érzékektől és az anyagtól.)* Budapest: Európa.
- MULVANEY, R. J. 1994. Divine Justice in Leibniz's „Discourse on Metaphysics”. In R. S. Woolhouse (ed.): *G. W. Leibniz – Critical Assessments*. Vol. 4. London – New York: Routledge and Kegan Paul.
- RILEY, Patrick 1996. *Leibniz's Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*. Cambridge, Mass., London: Harvard University Press.
- SEESKIN, K. R. 1994. Moral Necessity. In R. S. Woolhouse (ed.): *G. W. Leibniz – Critical Assessments*. Vol. 4. London – New York: Routledge and Kegan Paul.



Július Koller: Csehszlovákia, 1968, Latex textilen