

## Leibniz a szeretetről

Első gondolatunk Leibniz kapcsán valószínűleg nem az lesz, hogy egyike ama nagy filozófusoknak, akiknek munkásságában alapvető szerep jutott a magyarol hol szeretetnek, hol szerelemnek nevezett szenvedélyes viszonyoknak. Ugyanakkor, ha a természetjogról vagy a gyakorlati filozófiáról szóló műveit olvassuk, előbb-utóbb feltűnik majd, hogy milyen gyakran beszél szeretetről, jóindulatról (*caritas - charité*) ezekben az írásokban. S ha netán hallottunk már arról az intenzív viszonyról is, amely Leibnizet és Sophie Charlotte porosz királynét fűzte össze sok éven át, mindkét felet meglehetősen mélyen érintve, ki ne érezné a kísértést, hogy legalábbis szeretetről beszéljen. A következőkben megkísérlem összekapcsolni ezeket a szálakat úgy, hogy Leibniznek a szeretetről szóló megjegyzéseit egy egységes, a korra jellemző filozófiai szenvedélyelmélet részeként láttassam. Annak vizsgálatával fogom kezdeni az elemzést, hogyan értette Leibniz általában véve a szenvedélyt, az elszenvedést, illetve a cselekvést, az aktivitást. Ezt követően vizsgálni fogom a szeretet metafizikai funkcióját, majd végül a szeretetnek a természetjogi elméletben játszott szerepére is kitérek.

## I. 1. Szenvedély, szenvedés

Mivel a „szenvedés” a latin *patior*-ra visszamenő *passio, passion* s a többi újlatin kifejezéshez, valamint a német *Leidenschaft*hoz s a vele rokon kifejezésekhez hasonlóan azt jelenti, hogy valami akarata, szándéka, elemi – akár nem tudatos – törekvése ellenére lesz tárgya valamilyen cselekvésnek, ezért bármely szenvedélyelmélet elemzésekor annak vizsgálatából kell kiindulni, hogy *ki* vagy *mi* az, ami szenved, *milyen fajta* aktivitást szenved el, s *ki* vagy *mi* a cselekvő a szóban forgó elmélet szerint. Descartes-nál például azt olvassuk, hogy „nem vagyunk tudatában egyetlen oknak sem, mely közvetlenebbül hatna a lelkünkre (*contre*), mint a test, amellyel a lélek egyesítve van; s következésképpen arra kell gondolnunk, hogy ami a lélekben szenvedély (*passion*), az a testben általában cselekvés (*action*)”.<sup>1</sup> De vajon mi a cselekvő, mi szenved el, s milyen cselekvést – Leibniz szerint? Descartes-hoz hasonlóan ő is úgy véli, hogy a test hat a lélekre? Vagy Leibniz elmélete inkább a hobbes-ival rokon, ahol a lélek – maga is testi természetű lévén – csaknem szó szerint elszenvedi a test többi részéből származó mozgásokat? Vagy úgy gondolkodik, mint Spinoza, akinél lélek és test

<sup>1</sup> Descartes, René: *A lélek szenvedélyei*. Ictus, Szeged, 1994, 31. 2. cikkely. Dékány András fordítását kissé módosítottam („nous ne remarquons point qu’il y ait aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre nostre ame, que le corps auquel elle est jointe; et que par consequent nous devons penser que ce qui est en elle une Passion, est communément en luy une Action”).

- lévén egyazon dolog különböző aspektusai - cselekedni és szenvedni is csak együtt képesek, s ha szenvednek, akkor ez csak a természet többi részének cselekvőképességétől függhet?

Nyilvánvalóan csak akkor tudunk válaszolni e kérdésekre, ha legalább egy pillantást vetünk a leibnizi gondolkodás metafizikai alapzatára. E metafizikán belül a kezdetektől jelen lévő gondolat, hogy a test - távol attól, hogy önmagából fakadóan képes lenne bármire is hatást gyakorolni - még arra is képtelen önmagában, hogy valóságos egységet, tehát valóságos létezőt formáljon. A testek képtelenek arra, hogy szubsztanciát alkossanak annak alapján, ami testi természetüket mint olyat alkotja: szükségük van valamire, ami nem testi. Ez az elgondolás Leibnizet a korpuszkuláris gondolkodók ellen fordította, akik - bármennyire eltérők lettek légyen is elképzeléseik a részleteket illetően - meg voltak győződve arról, hogy van valami szubsztanciális az anyagban, ami apró, tökéletesen merev gömbökből épül fel. Amit Leibniz ellentézisként fölvet, az egy olyan „első anyag” gondolata, amely teljességgel folyékony, s amelynek nincsenek belső határai vagy bármennemű belső összeköttetései.

Igen sok nehézség rejlik a kohézió magyarázatában, ám a részeknek ez a kohéziója nem szükséges a kiterjedt egész létrehozásához, mivel azt mondhatjuk, hogy a tökéletesen finom és folyékony anyag kiterjedést alkot anélkül, hogy a részek egymáshoz lennének kapcsolódva. Ám az igazat megvallva azt gondolom, hogy a tökéletes folyékony csupán az első anyagot illeti meg, vagyis az elvontan s mintegy a nyugalomhoz hasonló eredeti minőségében tekintett anyagot, nem pedig a második anyagot, amilyennek ténylegesen találjuk, fölruházottan a származtatott minőségeivel; mert úgy vélem, nincsen oly tömeg, mely a legfinomabb volna, s hogy mindenütt jelen van többkevesebb kapcsolat, amely a mozgásokból fakad, amennyiben ezek együvé tartanak s meg kell zavartatniuk az elválasztás által, mely csakis bizonyos erőszak és ellenállás által lehetséges. [...] Mindazonáltal úgy gondolom, hogy a szubsztanciális egységek vagy monászok tana nagyon jól meg fogja ezt világítani.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Leibniz: *Újabb értekezések az emberi értelemről*. (2. 23. 23.) L'Harmattan, Budapest, 2005, 198. Ford. Boros Gábor, Kékedi Bálint, Moldvay Tamás és Sallay Viola. (A továbbiakban: Leibniz, 2005) „Il y a assez de difficulté dans l'explication de la *cobésion*; mais cette *cobésion* des parties ne paroît pas nécessaire pour faire un tout étendu, puisqu'on peut dire que la matière parfaitement subtile et fluide compose un étendu, sans que les parties soient attachées les unes aux autres. Mais pour dire la vérité, je crois que la fluidité parfaite ne convient qu'à la *matière première*, c'est à dire en abstraction, et comme une qualité originale, de même que le repos; mais non pas à la *matière seconde*, telle qu'elle se trouve effectivement, revêtue de ses qualités derivatives, car je crois qu'il n'y a point de masse, qui soit de la dernière subtilité, et qu'il y a plus ou moins de liaison par tout, laquelle vient des mouvemens, en tant qu'ils sont conspirans et doivent estre troublé par la separation ce qui ne se peut faire sans quelque violence et resistance. [...] je crois que la doctrine des unités substantielles ou Monades l'éclaircira beaucoup.” G. W. Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, Sechste Reihe. *Philosophische Schriften*. Akademie-Verlag, Berlin (folyamatosan jelenik meg), 222. sk. (A továbbiakban: Leibniz A)

Leibniz szerint – aki e tekintetben egyetért Spinozával – a test önmagában képtelen arra, hogy bármiként is hasson a lélkére (Descartes jegyzetben idézett francia eredetije még hatásosabb: a *contre*, „ellenében” kifejezést alkalmazza). Ami a testet egyáltalán fennálláshoz segíti, az, paradox módon, épp olyanvalami, ami nem testi jellegű, hanem éppenséggel a lélek sajátosságaival bír. Következésképp még ha semmi sem akadályoz is meg bennünket abban, hogy a mindennapok módján úgy beszéljünk, mintha a test *hatna* a lélekre, filozófusként nem szabad elfelejtenünk, hogy csak és kizárólag az individuális szubsztanciában vagy – Leibniz későbbi szóhasználatával – monaszban lelhető fel mind a szenvedély szenvedés-jellege, mind a cselekedet cselekvés-jellege.

[...] azt kell mondanunk, hogy szigorú értelemben véve a lélek önmagában hordja valamennyi cselekedetének alapelvét, de még valamennyi szenvedélyéét is; s ez igaz valamennyi egyszerű szubsztanciáról, amelyek benépesítik az egész természetet [...]. Ugyanakkor a népszerű beszédmódot s a jelenségeket követve azt kell mondanunk, hogy a lélek valamiképp függ a testtől s az érzékszerveket erő benyomásoktól. Éppen úgy, ahogyan Ptolemaiosszal és Tychoval beszélünk a mindennapi érintkezés során, amikor napfelkelteről s napnyugtáról van szó, ám gondolkodni azért Kopernikusszal gondolkodunk.<sup>3</sup>

S ez egyáltalán nem is csoda: hisz miután kizártuk azt a lehetőséget, hogy legalább az elsődleges minőségek képesek szubsztanciát alkotni, nem marad más Leibniz számára, mint ami kitölti a monasz belső életét: cselekvés és szenvedés, *vagyis* elkülönített és zavaros észlelés.

S ha van valami realitás, akkor ezt csakis a hatás kifejtésének és elszívésének képességében kell keresnünk, amely mint matéria és forma alkotja a test szubsztanciáját. [...] A szubsztanciának annyiban van metafizikai anyaga vagy passzív ereje, amennyiben zavarosan fejez ki valamit, és annyiban van aktív ereje, amennyiben elkülönítetten fejez ki valamit.<sup>4</sup>

De lehetséges az, hogy a cselekvés és a szenvedés nem több, mint az észlelés két különböző módozata? Nem tett volna Leibniz mást, mint hogy pusztán felújított egyfajta sztoikus szenvedélyelméletet? A „passzív erő” és az „aktív erő” kifejezések félreérthetetlenül arra utalnak, hogy nem. Ám mielőtt kiteljesítjük

<sup>3</sup> „[...] il faut dire que, prenant les choses à la rigueur, l'âme a en elle le principe de toutes ces actions, et même de toutes ces passions; et que le même est vrai dans toutes les substance simple répandues par toute la nature [...]. Cependant, dans le sens populaire, en parlant suivant les apparences, nous devons dire que l'âme dépend en quelque manière du corps et des impressions des sens, à peu près comme nous parlons avec Ptolémée et Tycho dans l'usage ordinaire, et pensons avec Copernic, quand il s'agit de lever ou du coucher du soleil.” (*Théodicée*, I/65, saját fordításom)

<sup>4</sup> A reális és látszólagos jelenségek megkülönböztetésének módszere. In G. W. Leibniz *Válogatott filozófiai írásai*. Európa, Budapest, 1986 (a továbbiakban: Leibniz, 1986), 213. sk. Nyíri Tamás fordítását módosítottam.

ezt a választ, egy pillantást kell vetnünk arra, hogy mit vett át Leibniz annak jellegzetesen 17. századi elméletéből, amit hol *conatus*-nak, hol *appetitus*-nak, *endeavour*-nek, vagyis valamilyen fajta törekvésnek neveztek.

## I. 2. A *conatus*

Hobbes volt az, aki közvetítette Leibniz számára a *conatus* fogalmát.<sup>5</sup> Hobbes a megismerés és az érzelmek kialakulásának redukcionista elméletét építette rá arra az alapvető szerepre, amelyet a *conatus* a *De corpore* és a *Leviatán* általános fizikai fejtegetéseiben játszik.<sup>6</sup> „Az érzet oka a külső test, vagyis tárgy, amely az egyes érzeteknek megfelelő szervre nyomást gyakorol – vagy közvetlenül [...], vagy pedig közvetve [...]. Ez a nyomás az idegek, valamint a test más rostjai és hártái közvetítésével tovább terjed befelé az agyhoz és a szívhez, ott ellenállást, vagyis ellen-nyomást, vagyis a szív törekvését váltja ki arra, hogy megszabaduljon a nyomástól. Mivel pedig ez a törekvés kifelé irányul, ezért valamilyen külső tárgynak látszik.”<sup>7</sup>

Vagyis Hobbes felváltja a hagyományosan a léleknek tulajdonított funkciókat a test újonnan felfedezett funkcióival, s e célból egy különös eszközt alkalmaz: visszavezeti a *conatus/endeavour* fogalmát – melyet Descartes teljességgel fizikai értelemben használt<sup>8</sup> – eredeti jelentéséhez, vagyis a mentális fogalomköréhez. A *Leviatán* 6. fejezetében Hobbes tovább halad ezen az úton, amennyiben ugyanezt az eszközt mostani, szűkebb tárgyunkra, az érzelem-elméletre alkalmazza.

És mivel a *járás*, a *beszéd* és a többi akarati mozgás mindig attól a megelőző gondolattól függ, hogy *hova*, *mi módon* és *mit*, nyilvánvaló, hogy minden akarati mozgás első kezdeménye bennünk a képzelet. [...] Ezeket az emberi testen belüli, kicsiny mozgáskezdeményeket – mielőtt még megjelennek járásban, beszédben, ütésben és más látható cselekedetekben – általában *törekvésnek* nevezik.

<sup>5</sup> Erről tanúskodik Leibniz egyetlen levele Hobbes-hoz (1670. július 13/23.)

<sup>6</sup> „Primo definiemus *conatum esse motum per spatium et tempus minus quam quod datur, id est, determinatur, sive expositione vel numero assignatur, id est, per punctum.*” Ch. 15, OL I, 177.

<sup>7</sup> Hobbes, Thomas: *Leviatán*. Magyar Helikon, Budapest, 1970 (a továbbiakban: Hobbes, 1970), 13. Vámosi Pál fordítását módosítottam. „The cause of sense, is the externall body, or object, which presseth the organ proper to each sense, either immediately [...]; or mediately [...]: which pressure, by the mediation of nerves, and other strings, and membranes of the body, continued inwards to the brain, and heart, causeth there a resistance, or counter-pressure, or endeavour of the heart, to deliver itself: which endeavour because *outward*, seemeth to be some matter without. And this *seeming*, or *fancy*, is that which men call *sense*.” (A *Leviatán* Molesworth-féle kiadása, 1.)

<sup>8</sup> Lásd *A filozófia alapelveit* (II. rész, 36–37. cikkely). A *conatus* szerepéről lásd részletesebben következő írásomat: *Körper und Leib, Seele und Geist. Philosophische Deutungen des conatus in der Frühmoderne*. In E. Agazzi – E. Kocziszký (Hrsg.): *Der fragile Körper. Zwischen Fragmentierung und Ganzheitsanspruch*. V&R Unipress, Göttingen, 2005, 61–81.

Hogyha a törekvés arra irányul, ami okozza, *étvágnak* vagy *vágnak* hívjuk [...]. És hogyha a törekvés valamitől való eltávolodásra irányul, általában ellenszenvnek nevezzük.<sup>9</sup>

Nem nehéz felismernünk, hogy azt a *conatus*, amely eredetileg – s a köznyelvben mindig is – többé-kevésbé tudatos törekvést jelent, először Hobbes is tisztán testi jelenségekre alkalmazza, hogy aztán egy mondattal később vissza kerüljön eredeti jelentésébe. Ám Hobbes mondandójának lényege éppen az, hogy ez a visszatérés nem jelenti a korábbi, a szubsztanciális lélek feltevésére épülő metafizikából származó jegyek megmaradását.

Visszatérve Leibnizhez megállapíthatjuk először is azt, hogy az ő *conatus*-fogalma diametrális ellentéte a hobbes-inak. Szemére is veti Hobbes-nak, hogy nem látta meg a *conatus* igazi jelentőségét a lélek igaz elmélete szempontjából.<sup>10</sup> Az ő számára a *conatus* az, aminek segítségével megragadhatjuk a valódi különbséget a test és a – Leibniz által az egyedüli igaz szubsztanciának tekintett – lélek között. Egy Arnauld-nak szóló levélben 1671. november elején Leibniz alaposabban foglalkozik a *conatus*nak mind a testben, mind a lélekben betöltött szerepével.

Minden testet pillanatnyi elmének tekinthetünk, melyek híján vannak az emlékezetnek. Minden testben lévő törekvést úgy gondolhatunk el, mint ami romolhatatlan az irányultságot illetően, miközben a lélek törekvései még sebeségüket tekintve is romolhatatlanok. Amint a test a mozgás megtartásában áll, úgy az elme a törekvések összhangjában. A test mindenkori mozgása a megelőző törekvések összetételéből ered, míg az elme mindenkori törekvése, vagyis akarata a megelőző összhangoknak egy újjá történő összetételéből, vagyis a gyönyörködésből ered. Ám ha ez összhangokat valami más egy új törekvés rákényszerítésével megzavarja, akkor fájdalmat érzünk.<sup>11</sup>

Vagyis a törekvés a legfontosabb fogalmi eszköz arra, hogy összekapcsoljuk, ám ugyanakkor el is különítsük egymástól a testet és a lelket. A léleknek

<sup>9</sup> Hobbes, 1970, 44, a fordítást módosítottam. „And because going, speaking, and the like voluntary motions depend always upon a precedent thought of whither, which way, and what, it is evident that the imagination is the first internal beginning of all voluntary motion. [...] These small beginnings of Motion within the body of Man, before they appear in walking, speaking, striking, and other visible actions, are commonly called Endeavour. This Endeavour, when it is toward something which causes it, is called Appetite or Desire [...] And when the Endeavour is fromward something, it is generally called Aversion.” (A *Leviatán* Molesworth-féle kiadása, 38.)

<sup>10</sup> „De natura Mentis untinam etiam aliquid distinctius dixisses.” Leibniz A II/I, 58.

<sup>11</sup> „Omne corpus intelligi posse mentem momentaneam, sed carentem recordatione; conatum omnem in corporibus quoad determinationem esse indestruibilem, in mente etiam quoad gradum velocitatis; ut corpus in motuum tractu, ita mentem in conatum harmonia consistere; motum corporis praesentem oriri ex praecedentium conatum compositione; conatum mentis praesentem, id est voluntatem ex compositione harmoniarum praecedentium in unam novam seu voluptate, cuius harmonium si quid aliud conatu impresso turbat, facit dolorem.” Leibniz A II/I, 173.

az a képessége, hogy meg tudja őrizni múltbeli törekvéseit Leibniz számára az a jegy, amely megkülönbözteti a testtől, olyasvalami, aminek alapja a lélek szubsztanciális jellegében keresendő.

### I. 3. Szenvedély és cselekvés újra

Most újra felvehetjük iménti kérdésünk fonalát, amely arra vonatkozott, hogyan is kell értenünk a szenvedést és a cselekvést Leibniz elméletében. Azt javaslom, először vizsgáljuk meg Leibniz egy másik nagy kortárs gondolkodóval, Locke-kal folytatott vitájának most relevánssá váló aspektusát. Locke a következőket írja az *Értekezés az emberi értelemről* egy helyén (2, 21, 5):

[T]alálunk magunkban valaminő képességet elménk különböző tevékenységeinek, illetve testünk különböző mozgásainak megkezdésére vagy elkerülésére, folytatására vagy befejezésére, mégpedig olyanformán, hogy az elme egyszerűen gondol, vagy előnyben részesít valamit, és elrendeli [...] egy [...] meghatározott cselekvés megtételét vagy meg nem tételét. E képességet [...] akaratsnak nevezzük. Ennek tényleges használatát azután [...] volíciónak vagy akarásnak nevezzük.<sup>12</sup>

Leibniz kommentárjának legérdekesebb jegye éppen az, hogy bevezeti a *conatus* fogalmát, de az is fontos, hogy miként teszi ezt.

[A]zt mondanám, hogy az akarás erő kifejtés vagy törekvés afelé, amit jónak találunk, illetve távolodásra attól, amit rossznak, olyképp, hogy ez a törekvés közvetlenül az appercepciójából következik. A hírneves axióma, miszerint ha az akarás és a képesség találkozik, cselekvés lesz belőle, ennek a definíciónak korolláriuma. Hiszen minden törekvésből cselekvés lesz, ha nincs, mi akadályozza. Ekképp nem csupán elménk belső, akaratlagos cselekvései következnek ebből a *conatus*-ból, hanem a külsők is, vagyis testünk akaratlagos mozgásai is, és pedig a lélek és a test másutt érvekkkel alátámasztott egysége révén. Vannak még olyan erő kifejtések is, melyek észrevehetetlen észleletekből erednek, amelyekről nem szerzünk tudomást. Ezeket jobb szeretem kívánásoknak hívni, mintsem akarásoknak (jóllehet van olyan kívánás is, amelyről tudomást veszünk), mert csak azokat a cselekvéseket hívjuk akaratlagosnak, melyekről van appercepciónk, s amelyek reflexiónk tárgyai lehetnek, amennyiben a jóra és rosszra vonatkozó megfontolásból következnek.<sup>13</sup>

Tehát ha azt, amit a 17. század terminológiájában szenvedélynek, affektusnak vagy emóciónak nevezhetünk, a cselekvést közvetlenül megelőző elmebeli állapotnak tekintjük, akkor a *conatus* Leibniz szerint valamennyi szenvedély integráns része lesz – ami meg is felel például Hobbes és Spinoza kifejtett álláspontjának.

Ezzel viszont eljutottunk oda is, hogy most már képesek vagyunk értelmezni az „erő” jelenlétét Leibniz-nél az elme mind aktív, mind pedig passzív

<sup>12</sup> Locke, John: *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós. Osiris, Budapest, 2003, 257.

<sup>13</sup> Leibniz, 2005, 150.

állapotaiban. Mert bármennyire fontos is a kognitív komponens Leibniz szenvedélyelméletében, az elme affektív állapotainak rejtett alapja mégiscsak a *conatus*. E tekintetben kifejezetten hiba volna, ha ezt a szenvedélyelméletet minden megszorítás nélkül sztoikusként értelmeznénk. Leibniz szenvedélydefiníciója az *Újabb értekezések* 2. könyvében (20. fej. 9. par.) hangsúlyozza is azt az elemet, amely megkülönbözteti saját elméletét a sztoikus elméletektől, melyek szerint a szenvedélyek pusztá vélekedések. Ez az elem pedig kifejezetten a *conatus*.

A sztoikusok szenvedélynek tartották a vélekedéseket is: így a remény számukra egy jövődő jóval kapcsolatos vélekedés volt, a félelem pedig egy jövődő rosszal kapcsolatos vélekedés. Én azonban inkább úgy fogalmaznék, hogy a szenvedélyek se nem megelégedettségek, se nem a gyönyör ellentétei, és nem is vélekedések, hanem törekvések vagy inkább a törekvés moduszai, melyek a vélekedésből vagy az érzetből fakadnak, s melyeket gyönyör vagy a gyönyör ellentéte kísér.<sup>14</sup>

A szenvedélyek tehát nem hitek, s még csak nem is egyszerű észleletek. Elsősorban olyan törekvések, amelyeket azok a zavaros észleletek módosítanak, amelyek a lélekben vannak, mielőtt a lélek másfajta észleletekkel is rendelkezne. Ez tűnik a legalkalmasabb útnak a nevezetes Locke-Leibniz-féle „nyugtalanság” (*inquiétude/uneasiness/Unruhe*) értelmezése felé. Leibniz bizonyára egyetért Locke-kal annyiban, hogy „a nyugtalanság az emberi ügybuzgóság és cselekvés legfőbb, ha nem egyetlen oka”.<sup>15</sup> Ugyanakkor azonban félreértésnek kell minősítenie a locke-i érvelés következő részletét, mely szerint a dolog hiánya az, ami szomorúságot vagy fájdalmat hoz magával, s ami arra készítet bennünket, hogy megtegyünk valamit az illető dolog megszerzésére. E locke-i nézettel szemben Leibniz azt a megoldást részesíti előnyben, mely szerint a nyugtalanság csupán kicsiny, észrevehetetlen fájdalom, ami sokkal inkább közömbösnek, semmint valóban fájdalmasnak tekintendő:

[...] a rossz előnyét élvezzük anélkül, hogy kényelmetlenségeiből is részesednénk. [...] a félfájdalmak fölötti folytonos győzelem, melyet a vágyunkat követve s kielégítve ez étvágyat vagy e viszketést érzünk, tömérdek félörömet szolgáltat nekünk, melyek folyamatossága s tömkelege (mint egy súlyos test ellökésének folytatásaként, mely lefelé gurulva lendületbe jön) végül teljes és igaz örömmé válik. S alapvetően nem is lenne öröm e félfájdalmak nélkül, s nem lenne mód tudomást szereznünk arról, hogy valami segít bennünket és könnyít rajtunk, azzal, hogy elhárít olyan akadályokat, melyek lehetlenné teszik, hogy könnyedén éljük életünket. Az is ide tartozik, hogy felismerjük az öröm s a fájdalom rokonságát, amit Szókratész jegyzett meg Platón *Phaidónjában*, amikor viszketett a lába.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Leibniz, 2005, 145. „Mais j’aime mieux dire que les passions ne sont ny des contentemens, ou des déplaisirs, ny des opinions, mais des tendances, ou plustost des modifications de la tendance, qui viennent de l’opinion ou du sentiment, et qui sont accompagnées de plaisir ou de déplaisir.” Leibniz, AVI/6, 167.

<sup>15</sup> 2, 20, 6; Locke, 2003, 250.

<sup>16</sup> Leibniz, 2005, 143.

A leibniz-i lélek tehát alapvetően végtelen sok kicsiny, homályos, illetve zavaros észleletből áll, melyek végtelen sok észrevehetetlen törekvést irányítanak, melyek egyfelől különböző vágyakká sűrűsödnek, másfelől egymásra rakódnak és észlelhető fájdalmakká és gyönyörökké válnak.

Ugyanakkor nagyon is alapvető szerepe van a szenvedélyek formálódásában annak, hogy milyen minőségű az az ismeret, amely a mindenütt jelenvaló törekvést irányítja. Lévéen, hogy Leibniz gondolkodásában a valóság domináns aspektusa a gondolati, a lélekszerű, ezért nem meglepő, hogy az ismeret vagy inkább az észlelet az, ami meghatározza affektusaink alapminőségét. Az egyedüli tényező, amely felelőssé tehető szenvedélyeink szenvedés-jellegéért, észleleteink homályos, illetve zavaros volta. Ha valaha is eljuthatnánk abba az állapotba, amelyben egyáltalán nem volnának zavaros észleleteink, Istenhez hasonló lények volnánk minden szenvedély nélkül.

Mivel mindaz, ami a lélekben történik, e rendszer szerint kizárólag a lélektől függ, s mindenkori következő állapota kizárólag a lélek jelen állapotától függ, hogyan volna lehetséges még nagyobb függetlenséget adni neki? Igaz ugyan, hogy még mindig marad némi tökéletlenség a lélek felépítésében. Mindaz, ami a lélekkel történik, tőle függ, ám az már túl sok volna, ha minden az ő akaratótól függne. Az sem állítható, hogy az összes ilyen történést átlátja értelme révén vagy elkülönítetten észleli is. Mert a lélekben nemcsak az elkülönített észleletek rendeződnek el, az uralkodás jellegét kölcsönözve neki, hanem a zavaros észleletek vagyis szenvedélyek is sort alkotnak, ami pedig szolgaságot jelent. De nincs okunk meglepődni ezen: a lélek istenségé válna, ha csupán elkülönített észleletei volnának.<sup>17</sup>

A szenvedélyek tehát nem mások, mint zavaros észleletek. Ha nem lennének bennünk zavaros észleletek, nem lennének szenvedélyeink sem. Egész mentális-lelki életünk ugyan a *conatus*-ra, a törekvésre épül, ám ezen túl mégis alapvető jelentőségűnek kell tartanunk Leibniz elméletének azt az oldalát, melyet joggal nevezhetünk sztoikus jellegűnek. Az olyan kifejezések, mint az istenség, a szolgaság szintén a sztoikusokra emlékeztetnek. Leibniz nyilvánvalóan nem a keresztény istenre gondolt, amikor a szenvedélytelenség ideáljáról beszélt; sokkal inkább a sztoikus bölcsnek a korban szinte közhelyszámba menő fogalmára kell gondolnunk, aki isteneivel verseng a boldogságban.

Az eddig mondottak alapján jól látható, mennyi közös vonása van a leibnizi és a spinozai, egyként a törekvés fogalmára épülő, sztoikus jellegű szenvedélyelméletnek: mindkettő kötöttségnek, emberi szolgaságnak tekinti a szenvedélyek uralmát bennünk. Van azonban a leibnizi elméletnek egy nagyon is figyelemreméltó, sajátos jegye, ami – legalábbis első látásra – elkülöníti Leibniz elgondolását a párhuzamos spinozai nézettől. Abból ugyanis, amit eddig láttunk, az következik, hogy Leibniz – Spinozával ellentétben – nem engedi meg aktív, cselekvésnek minősülő affektusok létezését, vagyis a lélek olyan affektív állapotaiét, amelyekben az alapvető törekvést nem zavaros, hanem elkülönített észleletek irányítják. Később fogunk visszatérni erre a fontos kérdésre.

<sup>17</sup> *Théodicée* I, 64.



## II. A leibnizi szeretet

Mivel Leibniz már ugyanabban a szakaszban kommentálja Locke szeretetre vonatkozó elgndolásait, amelyet már idéztem a szenvedélyekre általában s különösen a nyugtalanságra vonatkozó nézetek kapcsán, a szeretet fogalmára való átmenet rövid lehet. Locke először a következőképp definiálja a szeretet fogalmát: „Olyan dolog iránt érzünk szeretetet, ami gyönyört kelt bennünk [...]” Ha Locke megállt volna itt, nem érthetnénk, miért kezdi Leibniz kommentárját az egyetértés hangján: „Magam is ezt a definíciót adtam a szeretetnek nem sokkal ezelőtt, amikor kifejtettem az igazságosság alapelveit az általam összeállított *Codex juris diplomaticus* előszavában, tudniillik, hogy szeretni annyit tesz, mint késztetve lenni arra, hogy gyönyört érezzünk a szeretett tárgy tökéletessége, java vagy boldogsága fölött.”

Locke azonban kiegészíti az iménti definíciót azzal a kijelentéssel, mely szerint „ha a gyűlölet és a szeretet a boldogságra és nyomorúságra képes lényekre irányul, akkor gyakorta azonos azzal a kényelmetlenséggel vagy élvezettel, melyet önmagunkban találunk, midőn fontolóra vesszük e lények létezését vagy boldogságát”.<sup>18</sup> Leibniz viszont a szeretet kifejezés használatát kifejezetten a második lehetőségre korlátozza, s így csakugyan elmondható, hogy a két filozófus gyakorlatilag egyetért egymással a tekintetben, hogy hogyan kell érteni a szeretetet. Ám ez még mindig nem Leibniz sajátos útja a szeretethez, hanem az a kontextus, amelyet Locke dolgozott ki a szeretet értelmezéséhez. A leibnizi út pedig voltaképp független attól, amelyen keresztül az eddigiekben eljutottunk a leibnizi szeretetfogalomhoz, vagyis nem a 17. század szokásos szenvedélyelméletéié. Leibniz ugyanis egy másik korszpecifikus kérdésfeltevésből, a 17. századi politikai teológia problémafeltevéséből indul ki, persze egészen tág értelemben véve azt. A kor politikai teológiájának kérdései közül egy csoport arra irányult, hogy milyenek kell lennie az egyes emberi lények és a főhatalom közötti megfelelő viszonyoknak. S mivel a politikai főhatalmat a középkori elméletek nyomán kézenfekvő volt kapcsolatba hozni az isteni uralkodóval, teljesen érthető, hogy a szeretet fogalma legalábbis egyike volt az e kérdés megválaszolására alkalmazott fogalmi eszközöknek. Leibniz útja a szeretet értelmezéséhez összetett politikai-teológiai kérdések tárgyalásán keresztül vezet, s az is világosan látható, hogy két összetevője van: egyrészt a szeretetnek komoly szerep jut a metafizikában, másrészt a természetjog leibnizi elmélete szintén kapcsolódik a szeretet fogalmához.

### II. 1. A szeretet metafizikai fogalma

A tanulmány első részében már érintettem Leibniz alapvető döntését az atomisták ellen. Az, hogy Leibniz nem követte Descartes-ot a szeretetnek egyfajta mechanikai elméleten belüli értelmezésében, nyilvánvalóan összefügg ezzel a döntéssel. Leibniz nem hajlandó igazi világunkként tekinteni a mechanikai-filozófiai módon értelmezhető testi világra. A lelkek, amelyeknek feladata még annak biztosítása is, hogy egyáltalában legyenek létező testek, s amelyek

<sup>18</sup> Locke, 2003, 250.

kedvéért a világ teremtett, *elvileg* nem lehetnek elemezhetőek ezen a módon. *Mutatis mutandis* e lelkek ugyanabban a helyzetben vannak, mint a gondolkodás amaz „örök moduszai”, melyekről Spinoza beszél az *Etika* 5. könyvének 40. tételéhez írott megjegyzésében: létezésük csakis Istenre való folytonos vonatkozás-ként értelmezhető, e létezés alapvetően az Istenhez való helyes viszony megtalálásáról szól. Ha sikerül megteremteniük adekvát viszonyulásukat Istenhez, ezáltal már saját létezésük is adekvát módon elrendeződött, mindenfajta sajátos hozzájárulást megelőzően és a nélkül.

Világosan látható ugyanis, hogy az összes többi szubsztancia úgy függ Istentől, ahogy a mi szubsztanciáinkból jönnek elő a gondolatok, s hogy Isten minden mindenben, hogy bensőségesen egyesül minden teremtménnyel – igaz, tökéletességük mértéke szerint –, hogy befolyásával egyedül ő határozza meg őket; és ha a cselekvés közvetlen determinálás, akkor a metafizika nyelvén azt mondhatjuk ebben az értelemben, hogy egyedül Isten gyakorol rám hatást és csak ő tehet nekem jót vagy rosszat [...].<sup>19</sup>

Leibniz Istene tehát teremtményei jólétének vagy nyomorúságának egyetlen forrása. Az a mechanikai megközelítésmód, amely magával vonja az értékmentes természet előfeltevését, eleve ki van zárva ebből a fajta metafizikából. S mivel az egyetlen megfelelő kiindulópont mindannak metafizikai szemléletéhez, ami történik velünk, csakis Isten jósága lehet, ezért az egyetlen helyénvaló metafizikai viszony hozzá csakis a szeretet lehet.

Isten tehát mindig a lehető legtökéletesebben és legkívánatosabb módon cselekszik, és véleményem szerint e nagy igazság általános ismeretében gyökerezik az a szeretet, amellyel mindennél inkább tartozunk Istennek [...].<sup>20</sup>

Ezt az állítást igazolja a szeretetnek az a fajta értelmezése, amely a szeretet *Újabb értekezések*beli igaz definíciójára emlékeztet: „hiszen aki szeret, az szeretete tárgyának boldogságában, vagyis tökéletességében és az ő cselekedeteiben keresi gyönyörűségét.” Vagy ahogyan *A természet és a kegyelem ésszerűen megalapozott elvei* megfogalmazásában olvassuk: „az igazi tiszta szeretet az az állapot, amikor annak tökéletességében és boldogságában találunk gyönyörűséget, akit szeretünk”.<sup>21</sup>

Ez a meghatározás világosan mutatja, hogy a szeretet mechanikai megközelítésmódjának elvetésével Leibniz elveti a szeretet descartes-i felosztását is, pontosabban azokat az alfajokat, amelyek aszimmetriát vonnak maguk után: a pusztá vonzalmat (*affection*) s az odaadást (*dévotion*). Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy minden szeretetelmélet szempontjából lényeges annak meghatározása, hogy milyen különbség lép fel magában a szeretetben, amikor tárgya Isten, illetve egy határolt tökéletességű emberi lény. Az Isten iránti szeretet Leibniz szerint abban a szándékban nyilvánul meg, hogy eleget tegyünk Isten akaratának.

A fenti elvek szerint tehát nem elég türelmet erőltetnünk magunkra ahhoz, hogy az Isten iránti szeretetnek megfelelően cselekedjünk, hanem igazán

<sup>19</sup> *Metafizikai értekezés*, 32. par. Leibniz, 1986, 48. Ford. Endreffy Zoltán.

<sup>20</sup> *Metafizikai értekezés*, 4. par. Leibniz, 1986, 10.

<sup>21</sup> Leibniz, 1986, 302. Ford. Endreffy Zoltán.

elégedettnek kell lennünk mindennel, ami az ő akaratából történt velünk. Ezt a belenyugvást a múltra vonatkozólag gondolom. Mert ami a jövőt illeti, nem kell kvietistának lennünk, és nem kell nevetségesen, ölbe tett kézzel várunk [...], hogy mit fog tenni Isten, hanem *Isten feltételezhető akaratára* szerint kell cselekednünk, amennyire meg tudjuk ítélni, és minden erőnkkel arra kell törekednünk, hogy előmozdítsuk a közjót, főképpen pedig hogy hozzájáruljunk annak szépítéséhez és tökéletesítéséhez, ami ránk tartozik, illetve közel van hozzánk.<sup>22</sup>

Ez tehát az Isten iránti igaz szeretet megnyilvánulása bennünk. De hogyan segíthetjük elő, hogy létrejöjjön? Leibniz számára nyilvánvaló, hogy az igazi istenszeretet megfelelő filozófiai vizsgálódások eredményeképp jön létre.

A tudomány legelső és legnagyobb haszna az, hogy megértjük Isten legfőbb tökéletességét és elménk természetét. Ebből pedig az következik, hogy Istent minden dolognál jobban kell szeretnünk (s ez igen nehéz azok számára, akik nem a megfelelő módon ismerik őt).<sup>23</sup>

De minél inkább szereti valaki Istent, annál inkább meg tudja indokolni szeretetét. S örömmel lelni valaki tökéletességében már azt jelenti, hogy szereti őt. Ezért elménk legfőbb funkciója a legtökéletesebb létező megismerése vagy – ami e tárgy esetén ugyanaz – szeretete, ami szükségképp magával vonja a legfőbb s legtartósabb gyönyört, ami nem más, mint a boldogság. [...] Ám egy másik tudományhoz tartozik e dolgok részletesebb bemutatása: mégis fel kellett hívnunk rájuk a figyelmet, nehogy elhanyagoljuk a racionális fizika legfőbb hasznát, amint általában történik.<sup>24</sup>

Van még egy tanulsága ennek az idézetnek, éspedig azzal a kérdéssel kapcsolatban, melyet korábban ideiglenesen félretettünk. A kérdés az volt, hogy vajon megengedi-e Leibniz az ahhoz hasonló érzelmek létezését, mint amilyenek Spinoza aktív affektusai, azaz „cselekvései”, s amelyek közül a legfontosabb az erély – melyet Spinoza lelkierőre és nemeslelkűsége oszt –, valamint Isten értelmi szeretete.

Hiszen nyilvánvaló, hogy ha Leibniz állíthatja azt, hogy a *cognitio*, illetve *amor perfectissimae rei* ugyanaz, vagyis megismerni és szeretni a legtökéletesebb

<sup>22</sup> *Metafizikai értekezés*, 4. par. Leibniz, 1986, 10. Lásd még a következő részletet egy Sophie választófejedelméhez írott levélből: „Pour l’aimer, il faut applaudir à sa volonté certaine qui paroist à l’égard du passé, et tacher de satisfaire à sa volonté presomtive à l’égard de l’avenir.”

<sup>23</sup> „Primum ergo summumque scientiae beneficium est ut summam Dei perfectionem Mentisque nostrae naturam intelligamus, ex quo sequitur nos Deum super omnia amatuos (quod eum minus recte cognoscentibus utique difficillimum est) [...] fore.” *Initia scientiae generalis. Praefatio.* Leibniz, A4, B368.

<sup>24</sup> *Praefatio ad libellum elementorum physicae*. „Sed et tanto quisque magis Deum amat, quanto magis amoris sui rationem reddere potest. Et voluptatem ex perfectione alicujus capere, hoc ipsum amare est. Itaque summa mentis nostrae functio est cognitio sive (quod in hoc objecto idem est) amor, perfectissimae rei, unde voluptatem nasci necesse est maximam, maximeque duraturam, hoc est felicitatem. [...] Sed haec fusius ostendere ad aliam pertinet scientiam: Admonenda tamen fuerunt, ne potissima Physicae rationalis utilitas, ut fere fit, negligetur.” I. m. C1995.

létezőt ugyanazt jelenti, akkor kell, hogy előfeltételezzem egy olyan szeretetet, amely az ismerettel, vagyis a világos és – ritkán – elkülönített észlelettel együtt nő vagy csökken.

Semmi kétség sem férhet hozzá, természetesen, hogy az ezekben az idézetekben felbukkanó szeretetfogalom felettébb intellektualisztikus. Márpedig akkor Leibniz-cel kapcsolatban is feltehető az a kérdés, amelyet minden olyan szerzővel kapcsolatban fel lehet tenni, aki kereszténynek vallja magát, ám intellektualisztikus etikát ír: nem zárja ki egymást kölcsönösen ez a két dolog? Bárhogyan válaszoljuk is meg ezt a kérdést általában véve, annyi bizonyos, hogy Leibniz maga egyáltalán nem kételkedett abban, hogy e megközelítés hasznos a keresztény vallás szempontjából.

Egyébként úgy vélem, hogy az imént kifejtett gondolatok – kiváltképpen az Isten cselekvéseinek tökéletességét kimondó nagy fontosságú elv, valamint a szubsztancia fogalma, mely a szubsztancia összes eseményét magában foglalja, összes körülményeivel együtt – korántsem ártanak a vallásnak, hanem arra szolgálnak, hogy igazolják azt; hogy eloszlassanak nagyon nagy nehézségeket; hogy isteni szeretetre gyűjtsák a lelkeket [...].<sup>25</sup>

Egy másik kérdés, melyet érdemes feltennünk, arra a viszonyra vonatkozik, amely ez intellektualisztikus szeretet és a jóindulat (*caritas, charité*) hagyományos elve között áll fenn – a véges emberi lények szeretetét illetően. Értelmezésem szerint az a társadalmi közösség, amely egymást a leibnizi módon szerető individuumból áll, nem emlékeztetne sem egy vallásos közösségre, sem a politikai testületek valóságára. Ha párhuzamokat akarunk keresni e társaság számára a filozófiai közösségkoncepciók között, akkor azokra kell elsősorban gondolnunk, amelyekkel Descartes-nál és Spinozánál találkozunk. Leibniznél ez a rendszertani helye a *cité de Dieu*-nek. Többféleképp is bevezeti ezt a koncepciót, az egyik utat *A természet és a kegyelem ésszerű elvei* 15. cikkelyében találjuk:

Ezért a szellemek – mind az emberek, mind a géniuszok szellemei – valamilyen közösségre lépnek Istennel az ész és az örök igazságok révén, s tagjai lesznek Isten országának, vagyis a legtökéletesebb államnak, amelyet a legnagyobb és legjobb uralkodó alkotott és kormányoz. Ebben az államban nincs bűn büntetés nélkül, nincsenek jó cselekedetek arányos jutalom nélkül, és végre annyi az erény és a boldogság, amennyi csak lehetséges.<sup>26</sup>

Mindazonáltal, mivel ebben az államban *vannak* bűnök és büntetések, az egymást szerető emberek ama leibnizi társadalma, amelyre inkább gondolhatunk, az emberiség jövőendő állapotának az a csaknem utópikus fogalma, amely az *Újabb értekezések* záró mondatában kerül említésre:

S mikor megvizsgálom, mennyit haladtak előre az emberek tudás tekintetében egy vagy két évszázad óta, s mennyire könnyű volna nekik összehasonlíthatatlanul messzebb jutni boldogulásuk felé, egyáltalán nem veszem reménye-

<sup>25</sup> *Metafizikai értekezés* 32. Leibniz, 1986, 48.

<sup>26</sup> Leibniz, 1986, 302.

met, hogy egyszer, valamely nyugodtabb korban, meglehetősen javulás következik majd be egy nagy fejedelem alatt, kit Isten az emberi nem javára fog majd támaszthatni.<sup>27</sup>

Rögzítsük le ismét: köszönhetően a tudás forrásaihoz való általános hozzájárulásnak, ezt a közösséget áthatná a szeretet, mely a tudás növekedésével együtt nő. S amint láttuk, ez a szeretet nem lehet a leibnizi értelemben vett szenvedély. A szenvedély – definíció szerint – olyan törekvés, melyet egy zavaros észlelet irányít, s éppenséggel ez a zavarosság az, amit a szenvedély szenvedésjellegéért kell kárhoznunk. A mindentudó isteni bölcs szükségképp mentes volna a szenvedélyektől; egyszersmind azonban telve volna azzal az értelmi szeretettel, amely annak az isteni államnak alapját alkotja, amely egyedül volna méltó erre a névre. Így tehát – annak ellenére, hogy eddig még nem találtam kifejezett utalást Leibniznél egy ilyesfajta megkülönböztetésre – azon az állásponton vagyok, hogy kétféle szeretet van Leibniz szerint. Az egyik fajta szeretet szenvedély, melyet a tudás hiánya határoz meg, míg a másik „cselekvés” abban a sajátos értelemben, melyet a tudás növekedése, illetve teljessé válása határoz meg. Ám a „cselekvés” ebben az összefüggésben semmiképp sem az arisztotelészi értelemben szerepel a lelki képességgel vagy a lehetőség szerintivel ellentétben. Például, amikor Leibniz egy 1697-es levélben azt írja Nicaise-nek, hogy „a szeretet a léleknek ez az aktusa vagyis aktív állapota, amelynek hatására gyönyörűségünket leljük mások boldogságában vagy megelégedettségében”, akkor ez a kifejezés – „a lélek aktusa” – nem az, amire most én gondolok. Ezt az aktust ugyanis Leibniz a *jóakarattal* mint a szeretet habitusával, diszpozíciójával vagy készítésével szemben definiálja. Amire én gondolok, az az aktív affektus imént említett spinozai értelme, olyan affektus tehát, amely adekvát ideából, igaz ismeretből ered.

Ha segítségül hívjuk az 1690-es években keletkezett rövid írást a boldogságról, akkor örömmel láthatjuk, hogy Leibniz saját terminusaiban és különböző szinteken is képesek vagyunk megfogalmazni a szeretet fajtáinak különbségét. Azzal kezdhetjük, amit Leibniz a gyönyörőről mond: „a tökéletesség tudása vagy érzése” vagy magunkban, vagy másokban. „Szeretni – így folytatja Leibniz – nem más, mint gyönyörködni másvalaki tökéletességében.” Hogyan érhetjük el interpretációs célunkat? Ha sikerül bevezetni Leibniz nyomán a tökéletesség két fajtáját, melyek közül az egyik csupán látszólagos, míg a másik valóságos, és ha a tökéletesség e két fajtáját hozzákapsolhatjuk a megismerés két fajtájához. Ámde pontosan ezt teszi Leibniz az elemzett írás 6. cikkelyében.

Szükségképp meg kell magyarázni a tökéletesség érzését vagy ismeretét. Valamilyen tökéletesség zavaros észlelése alkotja az érzékek gyönyörét, ám ez a gyönyör meglehetősen tökéletlenségeket szülhet, amiként a jó íz és a jó szag is rejthet magában mérget. Ez az oka annak, hogy kerülnünk kell az érzék gyönyöreit, ahogyan egy idegent kerülnünk, vagy még gyakrabban a hízelkedő ellenséget.

Ha a tökéletességet – akár másokban, akár önmagunkban – zavarosan észleljük, csupán érzéki gyönyört érzünk. Ám ez természetének hiányosságai

<sup>27</sup> Leibniz, 2005, 523.

miatt reménytelenül bizonytalan: sosem tudhatjuk, nem rejt-e valamilyen nagy tökéletlenséget. Noha Leibniz nem vonja le ezt a következtetést kifejezetten, nyilvánvalóan egyetértene azzal az állítással, mely szerint az a szeretet, melyet az érzék gyönyöre kelt bennünk másvalaki valamilyen zavarosan észlelt tökéletessége alapján, szenvedélyes szeretet lesz, szeretet, mely a szenvedélyek körébe tartozik. Az e fajta szeretet mögött rejlő gyönyörökről olvassuk a 3. cikkelyben, hogy „jó, ha elvetjük, vagy mérsékeljük őket”, mivel „kártékonyak lehetnek azáltal, hogy szerencsétlenséget okoznak vagy azáltal, hogy megakadályozzák a jobb s tartósabb gyönyörök megszerzését.” Ezzel szemben azokra a gyönyörökre, melyek a „tartós gyönyör állapotához” vezetnek el, nagyon is szükségünk van. A „tartós gyönyör állapota” a boldogság meghatározása, ami az *Ujabb értekezések* záró mondatában felvillantott, imént vizsgált társadalom legfontosabb jellemzője. Ezeket a gyönyöröket Leibniz „az elme gyönyöreinek” nevezi, tények és érzévek nem zavaros ismeretén alapulnak, melyeket Leibniz észleletnek – ha tényekről –, illetve megértésnek – ha érzévekről van szó – nevez. „Az elme gyönyöreit” csakis valamely tökéletesség nem zavaros észlelete hívhatja életre. Ha viszont ezen a módon gyönyörködünk másvalaki tökéletességében, akkor nem látom okát, miért ne tekinthetnénk az így létrejött szeretetet *aktív-nak, cselekvésszerűnek* ahelyett, hogy passzív-nak, szenvedésszerűnek tekintenénk a zavaros észlelet alapján létrejövőhöz hasonlóan.

Talán a leibnizi kontinuitás-elvből fakad, hogy Leibniz igyekszik oldani azt a szigorú dichotómiát, amely iménti fejtegetéseink nyomán válna láthatóvá a zavaros és a nem zavaros észleletekre, illetve a cselekvésre és a szenvedélyre vonatkozó elgondolásaiban – bármennyire is jól ismert ez a dichotómia a 17. századi filozófiai szövegek olvasói számára. Leibniz bevezet ugyanis egy közbülső fokozatot a gyönyörök két alaposztálya közé, s bizonyára nem véletlen, hogy az a terület, melynek filozófiai újraelsajátítását így megkezdi, a művészet, a modern értelemben vett esztétika szférája, melyet kortársai kétségkívül elhanyagoltak. Vannak az érzékeknek olyan gyönyöre is Leibniz szerint, „melyek igen közel jutnak az elme gyönyöreihöz”. Azt mondja róluk, hogy „a legtisztábbak s a legbizonyosabbak”. Kétféle harmóniát említ, amelyek észlelése ezt a fajta gyönyört kelti bennünk: a zenei harmóniát s a szimmetriát a festészetben. Ezeket a harmóniákat a fül, illetve a szem érzékeli, s mivel egyéb írásaiban gyakran utal Raffaello képeire, gyaníthatjuk, hogy Leibniz az ő festményeire gondolhatott, amikor a festészetről mint harmóniaforrásról beszélt. S ha hiányolnánk az irodalmat a szimmetria révén gyönyört keltő művészeti ágak közül – különösen, ha figyelembe vesszük, hány-szor utal Leibniz irodalmi művekre –, hozzátehetjük az eddig elmondottakhoz, hogy az elemzett írás német nyelvű változatában Leibniz hasonló összefüggésben megemlíti az irodalmat is. Érdekes módon nem a csendben olvasott irodalmat említi, hanem a versekről beszél, melyek felolvasva úgy hangzanak a fül számára – azaz olyan mozgásra késztetik életszellemeinket –, mint a zene.<sup>28</sup> Bárhogyan áll is ezzel a

<sup>28</sup> Leibniz, G. W.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996, 392.

dolog, leglényegesebbnek az látszik mindebből, hogy Leibniz bevezeti a cselekvés és a szenvedély közé azt a közbülső szintet, ahol az – anakronisztikusan – esztétikáinak nevezhető affektusok foglalnak helyet. Ennek megfelelően a szeretetről minden bizonnyal úgy kell vélekednünk, hogy annak megfelelően helyezkedik el valahol a szenvedély és a cselekvés szélsőségei között, hogy mennyire zavaros az észlelet, amely kiváltja.

### III. Szeretet a természeti jogban

Ezzel a hármas osztatú sémával a kezünkben most már könnyen értelmezhetjük azt a szövegrészt, amelyre Leibniz a leggyakrabban hivatkozik, amikor a szeretet meghatározását várják tőle. A *Codex Juris Gentium Diplomaticus* előszavában olvasható definíció kontextusában háromféle szeretetről olvasunk. Az első a „megvásárolható szeretet”, melynek meghaladása Leibniz szerint az a nehezen kibogozható csomó, amelynek nagy jelentősége van a teológiában is – bizonyára azért mondja ezt, mert a korabeli elméletek, a mindennapi életet tükrözve, leggyakrabban éppen az ehhez hasonló, egoisztikus szeretettel foglalkoztak. Kézenfekvő, hogy ezt a szeretetet szenvedélynek tekintsük, hiszen nemcsak a – nem helyénvaló módon – szeretett dolog tökéletességéről foglal magában csupán zavaros észleleteket, hanem arról is, hogy mi hasznos ténylegesen a számunkra. A második típus ismét két alegységre oszlik. Az első alfajhoz tartozó szeretetet Leibniz még mindig „a szeretet képmásának” (*simulacrum amoris*) nevezi – noha a megvásárolható szeretet szintjét már maga mögött hagyta. Ennek magyarázata ugyanaz, mint amivel már találkoztunk Leibniz Locke-hoz írott kommentárjában: a szeretet tulajdonképpeni tárgyai csak olyan lények lehetnek, amelyek képesek érezni a boldogságot. Ami viszont a szeretet képmása esetén fölkelti bennünk ezt az érzést, az egy érzésekre képtelen létező, egy műalkotás: „Raffaello valamely festménye megérinti azt, aki érti, még ha nem származik is belőle semmiféle gazdagság a számára.” Így aztán sokkal jobban értjük mind a tárgy tökéletességét, mind saját, valóságos szükségletünket, mint a szeretet első szintjén, noha a tárgy igazi értelemben nem válhat a szeretet objektumává. A második típusú szeretet második alfaja az „igaz szeretet”, „amikor a gyönyörű tárgy egyszermind a boldogság érzésének lehetséges alanya is”. Szerintem úgy kell értelmeznünk ezt a szeretetet, hogy a hatása alatt álló lélekben a szeretett tárgy tökéletességét mutató észleletek között a nem zavarosak vannak túlnyomó többségben. A szeretet harmadik típusa már elhagyja az emberi szférát: *divinus amor*, isteni szeretet. Amint várható, ez a szeretet felülmúlja valamennyi eddig említett típust. Am ennek magyarázata már meglepő lehet: ez a szeretet „felülmúlja valamennyi többi szeretetet, mert Istent szerethetjük a legeredményesebben, mivel nem lehet fogalmunk semmi másról, ami egyszerre lenne boldogabb, gyönyörűbb és méltóbb a boldogságra, mint Isten. S mivel Isten a legfőbb hatalommal és bölcsességgel is rendelkezik, az ő boldogsága nemcsak, hogy belép a miénkbe (ha bölcssek vagyunk, vagyis ha szeretjük Istent), hanem egyenesen az ő boldogsága alkotja a miénket.” Azt hiszem, a legjobb magyarázat erre a meglepő évrre egy korábban kiemelt jellem-

zóban keresendő: a szeretetben szerepet kapó észleleteink tárgyának kettős karakterében. A tárgy tökéletességeinek észleletén túl saját tökéletességünk, vagy inkább saját, igazi szükségletünk észlelésének szintén komoly szerepe van.

Aligha kell külön kiemelni, hogy ez az isteni szeretet az emberi lények iránti szeretetünk archetípusa is egyben, nem csupán abban az értelemben, hogy *amour de bienveillance*, „jóakarátú szeretet”, hanem abban az értelemben is, hogy teljességgel aktív affektus, melynek eredete elkülönített észleletekben rejlik. Mármost persze az egész előszó az igazságosság ama hírneves definíciója körül forog, melyet Leibniz a következőképp fogalmaz meg: *justitiam [...] definiemus caritatem sapientis*. „Az igazságosságot [...] a bölcs ember jóindulataként [...] fogjuk meghatározni.” Remélem, nem tévedek, ha úgy vélem, a meghatározást az eddigiekben vázolt leibnizi szeretetértelmezés fényében a következőképp lehet interpretálni: az igazságosság az összes emberi lényre irányuló egyetemes, aktív szeretetnek mind a habitusa (*benevolentia*), mind pedig tényleges megvalósítása, miközben arra törekszünk, vagyis úgy irányítjuk törekvéseinket, hogy boldogabbá tegyük őket. Ez a szeretet pedig elkülönített észleleteken alapul, és pedig Isten tökéletességeiről, a tartós gyönyörök természetéről, valamint saját valódi szükségleteinkről.