Emlékezzünk meg végezetül még arról, hogy Locke az ész és a kinyilatkoztatás viszonyáról gondolkodva sok tekintetben előkészítette azokat a gondolatmeneteket, melyek a későbbiekben a különböző nemzetiségű felvilágosodásmozgalmakban játszottak nagy szerepet. Röviden összefoglalva alapvető elgondolása az, hogy a semmiképp sem eleve vallásellenes ész vallási kérdésekben megkerülhetetlen. Még Isten sem képes rá, hogy olyan ideák révén adjon tudtul valamit, melyek nem a szokásos érzékszervek valamelyikén érkeznek, ez a közlés pedig így nem számíthat természetfelettinek. Azt pedig, hogy a sok jelentkező közül kinek az „örömhíre" tekinthető valódi kinyilatkoztatásnak, azt az ész hivatott eldönteni, még ha maga az üzenet tartalma adott esetben *fölötte* is van az észnek, de *nem mond ellent* neki.

5.11. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716)

5.11.1. Kombinatorika, jogbölcsesség, scientia generalis

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) életmottója: *Theoria cum praxi,* vagyis a gyakorlattal, a megvalósítással társított elmélet. Azon kivételes filozófusok egyike, akik semmiképpen sem pusztán magyarázni próbálták a világot, ám akik változtatásra törekedvén nem valaminő politikai forradalom vízióját látták maguk előtt, hanem az emberiség minél nagyobb részének mélyreható, az élet egészére kiterjedő, fokozatos jobbítását. Filozófiai, matematikai és fizikai – vagyis elméleti – elgondolásai, felfedezései mellett számtalan aspektusa van az elméletre épülő gyakorlati tevékenységének. Foglalkozott nyelvészettel, etimológiai fejtegetésekkel, a kínai nyelvvel; folyamatosan törekedett rá, hogy egyesítse a különböző keresztény egyházak teológiáját, de foglalkoztatta a kínai „természetes teológia" is, melyet a Kínában működő jezsuita misszionáriusokkal való levelezés nyomán ismert meg.

Az a filozófiai közeg, amelyben Leibniz szocializálódik, a 17. század közepének német *Schulphilosophie*-ja, amely jelentős mértékben különbözik a kortárs francia, brit vagy éppen holland filozófiai gondolkodástól. Ettől válik érthetővé, hogy Leibniz kora gyermekkorában a görög s latin klasszikusokat s a középkori filozófiát sajátítja el, nem pedig a Descartes és Hobbes nyomán Európában akkoriban általánosan művelt mechanikai filozófiát. Első kinyomtatott műve is egy középkori stílusú disputáció egy középkori problémáról, az individuáció elvének kérdéséről *(Disputatio Metaphysica de Principio Individui).*

Mielőtt még a kortárs filozófiával megismerkedne, jogi diplomát is szerez. Ebből fakad filozófiájának egyik igen sajátos jegye: a természetjog kérdésének erőteljes bevonása a filozófiai diskurzusba. Az etika nála természetjogi alapozású, racionális cselekvéselmélet. Erről a szokásosan „fiatalnak" nevezett, vagyis az 1686-os

„Metafizikai értekezés" megírása előtti Leibnizet felidézve beszélünk, aki az egyetemi évek lezárultával a mainzi választófejedelem szolgálatába lépett (1663–1672). Itt jogi, filozófiai és teológiai tanulmányait egységes keretbe foglalva harmonizációs programok megvalósításába fogott: a római jog és a német fejedelemségek jogrendjének összehangolása, jog és filozófia egymásrautaltságának bemutatása, a keresztény egyházak dogmatikai egységesítése, régi és új filozófia egységének kimunkálása alkotja azt a többrétű programot, amely egész későbbi életének is irányt szab. Első alkotói korszakában mindezek az erőfeszítések a *De arte combinatoria* (A kombinációk művészete, 1666) című műben körvonalazott módszertani elgondolások jegyében állnak, melyek egyszerre épülnek az analitikus módszer zabarellai s a kombinációk lullusi elgondolására: az *analytica seu ars judicandi* két alapszabálya a következő: csak olyan szavakat alkalmazzunk, amelyek értelmét kifejtettük, és csak olyan állításokat alkalmazzunk, amelyeket bizonyítottunk (A6/1, 279).

Az épp csak 20 esztendős Leibniz magabiztosan fűzi hozzá, hogy „e szabályok sokkal magasabb rendűek, mint Descartes négy szabálya az *első filozófiá*ban [...]". A *methodologia seu ars disponendi* vizsgálja Leibniz értelmezésében a helyes módszer kérdését, a módszer maga pedig kétfajta: „természetes" *(methodus naturalis)* vagy „alkalmi" *(occasionalis).* Ez utóbbinak nincsenek általános szabályai, hiszen végtelen sok módon váltakozhat. A „természetes módszernek" azonban van általános szabálya, éspedig a következő: „két olyan állítás esetében, amelyek közül az egyik megismerhető a másik nélkül, míg a másik nem ismerhető meg az első nélkül, az elsőt a második elé kell helyezni."

E szabályok a 17. századi, legitimációt Eukleidésztől kölcsönző matematikai módszer leibnizi változatának tekinthetők, ezért nem meglepő, hogy Leibniz annak a műnek, amely a jogharmonizációs program első kísérletét tartalmazza, az *Elementa juris naturalis,* azaz *A természetjog elemei* címet adta.

Leibniz egész életében az általános tudomány, a *scientia generalis* kimunkálásán fáradozott. E tudomány nem attól lett volna általános, hogy egymás mellé sorakoztat minden tudományt, hanem attól, hogy világossá teszi a tudományok alapvető egymásba fonódását. Példaként álljon itt az a rendszertan, amellyel a *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (A jogbölcsesség tanulásának és tanításának új módszere) igyekszik kifejezni a tudományok egymásba fonódását.

„A pneumatika a testetlen létezők kifelé irányuló cselekvéseiről szóló tan, míg a logika ugyane létezők befelé irányuló cselekvéseiről szól, azaz a gondolkodásról. [Mivel pedig a lélek minden cselekedete gondolkodás – az akarás egy dolog jóságának gondolása –, ezért] ide [azaz a pneumatikához] tartozik a gyakorlati filozófia is, vagyis a gyönyörködtető, a hasznos és az igazságos, vagyis az általánosan hasznos dolgokról szóló tan. E helyütt kell bizonyítani Isten és az angyalok létezését és attribútumait. Ugyancsak itt kell bizonyítani a bennünk lévő testetlen lelket, vagyis a lélek halhatatlanságát. E dolgokról megfelelően elmélkedve csodá-

latos módon matematikai bizonyossághoz jutunk, amelyet – az elme megnyugvására és az öröklétben való bizalom megszerzésére törekedvén – sokkal többre becsülünk, mintha fölfedeztük volna az örökmozgót vagy a kör négyszögesítését" (A6/1, 287).

Leibniz szerint tehát Isten létezésének, a lélek halhatatlanságának racionális megismerése elvezeti az elmét legfőbb céljához, a megnyugváshoz *(tranquillitas)*. Olyan módszert próbál adni a megoldásra váró mindennapi morális kérdésekről gondolkodók számára, amely lehetővé teszi a lélek megnyugvását – ez alkotja az *Elementa juris naturalis* című írás egyik fennmaradt vázlatának fő témáját (A6/1, 431–487). A *naturalis* és a *rationalis* jelzőket már a *Nova methodus* is összekapcsolja egy, a jogot a teológiával párhuzamba állító gondolatmenetben: „Ugyanis mindkét diszciplínában kettős alapelvet találunk: részint az *ész*t [ratio] – ebből fakad a *természetes* teológia és a *természetes* jogtudomány [...], részint olyan Írást vagy autentikus könyvet, mely pozitív törvényeket, istenieket és emberieket egyaránt tartalmaz. [...] Eukleidésznek nem azért hiszünk, mert ő mondja, hanem mert bizonyítja azt, amit mond. Ez másként van az isteni és emberi törvények esetében, ahol az akarat foglalja el az észérvek helyét" (A6/1: 294, kiemelés tőlem – B. G.).

A természetjog tehát racionális jog, amelynek tárgyalását Leibniz kifejezetten Hobbesra és Pufendorfra, tehát alternatív megközelítések kidolgozóira utalva javasolja. Minden „Elemek..." című mű két alapvető részből kell hogy felépüljön. Az egyik részt az alkalmazandó terminusok megvilágítása, vagyis definícióik alkotják, amelyekből Leibniz legszívesebben táblázatokat formálna Ramus és a ramisták nyomán, ám Bacont követné annyiban, hogy megszüntetné a ramisták által alkalmazott külsődleges, szigorúan dichotomikus tagolást. Az így megvilágított terminusokból áll a második rész, amelyben tételeket, előírásokat *(praecepta)* hozunk létre a „komplikatoria", tehát a nemcsak két tagból álló kombinációk szabályai szerint. Az egyes diszciplínák egymásba fonódását is jól láthatjuk, ám egyszersmind példát is kapunk a terminusok definiálására, amikor Leibniz a természetjog formális, a módszertan felőli meghatározását materiális, tartalmi meghatározással egészíti ki:

„A jogbölcsesség a cselekedetek tudománya, amennyiben igazságosnak vagy igazságtalannak nevezzük őket. [...] A moralitás pedig, azaz a cselekedetek jogos vagy jogtalan volta, a cselekvő személynek a cselekedetre vonatkozó minőségéből keletkezik, amely a megelőző cselekedetekből jött létre, s morális minőségnek neveztetik. S amiként a valós minőség a cselekedet vonatkozásában kettős: a cselekvés képessége és a cselekvés szükségszerűsége, úgy a morális képességet jognak nevezzük, a morális szükségszerűséget kötelezettségnek" (A6/1, 300. sk.).

A definíciók vagy felosztások sorában mindjárt rábukkanunk egy nagy fontosságú elvre, amely meghatározza a cselekvéslehetőségek mérlegelése során alkalmazandó hierarchiát: „Igazságos, illetve igazságtalan mindaz, ami a nyilvánosság

számára hasznos vagy káros. A nyilvánosság számára, azaz elsődlegesen a világ, vagyis a világ kormányzója, Isten számára, ezt követi az emberi nem, végezetül az államközösség szempontja. Ennek az alá-fölérendelésnek 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 jogbölcsesség. A saját hasznunkról szólni nem a jogtudomány, hanem a politika feladata" (A6/1, 300).

Ez a hierarchikus elrendezés mint döntési kritérium nyilvánvalóan az iménti filozófiai elv kifejeződése: Isten áll a csúcson, saját hasznunk szempontja legalul kap helyet. Ezt meggondolva akár megdöbbentőnek is nevezhetjük azt a határozottságot, amellyel az *Elementa juris naturae* 1669–70-ből való első vázlata állást foglal *A háború és béke jogáról* bevezetését író Grotiusszal szemben: „H. Grotius bevezetőjében Karneadészt idézi, aki szerint »vagy nincs igazságosság, vagy ha van is, a legnagyobb ostobaság, mert ha valaki mások érdekeire van tekintettel, önmagának árt«. Grotius tagadja, hogy ostobaság, ha tekintettel vagyunk mások érdekeire, miközben saját magunknak ártunk. Magam nem kétlem, hogy ez ostobaság, sőt, ha ez nem ostobaság, akkor semmi sem az. Mert mi más az ostobaság, mint saját hasznunk elhanyagolása [...]" (A6/1, 431).

E vázlat nemcsak e tekintetben száll vitába Grotiusszal. *A háború és béke jogáról* bevezetésének egy nevezetes helyén Grotius úgy fogalmaz, hogy „amit eddig elmondottunk, az helytálló volna akkor is, ha feltennők [...], hogy Isten nem létezik vagy nem törődik az emberek dolgaival" (11.§). Leibniz ezt a következőképp adja vissza: „igazságos volna, ami a társadalmi közösség fennmaradását szolgálja, még ha egyáltalán nem léteznék is Isten" (A6/1, 431). Ezzel semmiképp sem érthet egyet, hiszen akkor lenne igazságosság Isten nélkül is. Mivel azonban az igazságos – azaz jogszerű: *justus*–cselekedet csak akkor nem ostobaság – vagyis csak akkor nem okozunk kárt önmagunknak jogszerű cselekedeteinkkel –, ha van élet e világon túl is, ezért „még ha nem is volna Isten, az államközösség érdekében állna, hogy úgy higgyük: létezik".

Az Isten racionális megismerése általi lelki nyugalmat célzó természetjognak mint a *scientia generalis* betetőzésének gondolata a harmónia eszméjének kitüntettségét hozza magával, egyrészt külsődleges értelemben, amennyiben a római jog s a német fejedelemségek eltérő jogrendjeinek egységesítésére s a kereszténység újraegyesítésére kell törekedni, másrészt az egész filozófiai rendszert meghatározó értelemben, amelyről nemsokára részletesebben is fogunk szólni.

Mainzban megismerkedik Spinoza *Teológiai-politikai tanulmány*ával és Hobbes munkáival, nem sokkal később, Párizsban pedig Descartes műveivel, valamint a matematika és a fizika legújabb fejleményeivel is. Ettől kezdve Leibniz – ifjú kora ellenére – már mindenképp érett gondolkodó. Némi vívódás után elveti az atomiz-

mus hipotézisét, s ezzel megjelennek munkáiban azok a fő gondolati szálak, amelyek kisebb változásokkal meghatározzák filozófiáját élete végéig. Amikor 1676-ban elhagyja Párizst, már egy, a karteziánussal konkuráló fizikai rendszer megalkotója, akit tagjai közé választott a *Royal Society*.

Meglátogatja Spinozát, majd Hannoverbe megy s a választófejedelem szolgálatába lép udvari történetíróként és könyvtárosként. Kezdeményezésére alakult meg később a Berlin–Brandenburgi Tudományos Akadémia, melynek első elnöke volt, s részt vett az Orosz Tudományos Akadémia előkészítésében is. Életének utolsó évei megkeserítette, hogy meghalt berlini pártfogója, Sophie Charlotte porosz királyné, s részben a befejezetlen családtörténeti mű, részben a Newton körével folytatott heves viták okán nem költözhetett át Londonba az I. György néven Nagy-Britannia királyává választott fejedelmével együtt. Magára hagyatva halt meg.

5.11.2. *Metafizikai értekezés*

Már egy korai tanárához, Jakob Thomasiushoz írott levelében megfogalmazta általános elgondolását a régi és az új filozófiák összhangjáról: a fizikában a hatóokokkal kell foglalkoznunk, de ennek örvén azért nem szabad elvetnünk a metafizikában a cél-okság régi elgondolását sem. „Úgy látom [...], a hatóokok módszere [...] meglehetősen nehéz, amikor a részletekhez érünk [...]. A cél-okok módszere viszont könnyebb, és gyakran mégis alkalmas arra, hogy felfedezzünk fontos és hasznos igazságokat, amelyeket a másik, inkább fizikai jellegű úton még sokáig kellett volna keresnünk – figyelemre méltó példákat szolgáltathat erre az anatómia." Így fogalmaz az 1686-ban, Arnauld számára írt *Metafizikai értekezés*ben. Már ebben az írásában kidolgozza a két megközelítésmód összebékítéséhez általa szükségesnek tartott alapvető filozofémákat: a szubsztanciaelméletet, a szellemek tanát, az Istenről mint a legjobbat választó lényről szóló tanítását. Ez utóbbival kezdjük Leibniz bemutatását, mert az Istenre vonatkozó tételeket hasznos ennek az írásnak alapján bemutatni, míg a többi összetevőt egy későbbi írás, az 1695-ben megjelent *Új rendszer a szubsztanciák természetéről és érintkezéséről, valamint a lélek és a test egyesüléséről* alapján ismertetjük.

Két alapvető dolgot szögez le Leibniz a *Metafizikai értekezés* legelején Istennel kapcsolatban, jelezve, hogy számára a filozófiában elsősorban az Istenhez való helyes viszony kialakításán múlik minden. Az egyik, hogy a Descartes által az ontológiai istenérvben alkalmazott fogalom, „Isten mint abszolút tökéletes lény", *helyes*. Egyrészt azonban még igazolni kell, hogy ez az istenfogalom – a „legtökéletesebb" – nem ellentmondásos, mint amilyen a legnagyobb szám. Ez Leibniz szerint igazolható. Másrészt, éles ellentétben Descartes-tal, az Istent megillető tökéletességek közt tartja számon a metafizikai mellett a morális tökéletességet is, vagyis úgy

gondolja, Isten a dolgokban rejlő kitűnőségnek megfelelően hozza létre műveit, s nem attól lesz jó a teremtmény, hogy Isten megteremtette. Ellenkező esetben Isten helyén zsarnoki hatalom maradna, amely bármit tesz, dicséretet követel magának – amivel kétségkívül az örök igazságok teremtésére vonatkozó descartes-i nézetek ellen foglal állást. Ez állásfoglalás a teremtett, értelemmel bíró létezők szempontjából óhatatlanul azt hozza magával, hogy minden empirikus vizsgálódást megelőzően, s a miáltalunk jónak, illetve rossznak tekintett dolgoknak világunkban tapasztalható bárminemű eloszlása láttán is bizalommal kell viseltetnünk Isten iránt, s meg kell tennünk mindent, ami megfelel kikövetkeztethető akaratának. Vagyis már az 1686-os írásban megtalálható az 1710-ben megjelent *Théodicée* (Teodicea) alapgondolata, az a gondolat, melyet majd Voltaire igyekszik hatástalanítani a *Candide*-ban. Isten ugyanakkor a legnagyobb szabadsággal is cselekszik, amennyiben a legfőbb értelem szerint cselekszik. Vagyis Leibniz – voltaképp Descartes negyedik elmélkedésének megfelelően – elválasztja egymástól a szabadság és a meghatározatlanság, önkényesség gondolatát: lehetetlen, hogy Isten úgy cselekedjék, hogy akaratának semmiféle oka ne legyen. Ez megfordítva Leibniz híres elvét adja ki: *nihil sine ratione,* azaz semmi sem történik ésszerű alap nélkül, Isten legtökéletesebb cselekedeteiben pedig az alap – a legtökéletesebb értelem. Az az ellenvetés persze továbbra is felvethető, hogy beszélhetünk-e szabadságról ott, ahol egyedül az a cselekedet lehetséges, amely végül ténylegesen megvalósul. Hiszen ha „Isten azt választotta, ami a legtökéletesebb, vagyis azt, ami a legegyszerűbb az elvek tekintetében, és egyszersmind legváltozatosabb a jelenségek tekintetében", akkor vajon nem *kényszerítette-e rá* magát a dolgokban rejlő tökéletesség? S másfelől a szabad akaratából cselekvő ember cselekedhet-ne-e másként, ha reá pedig kettős meghatározás nehezedik: a dolgok késztetik Istent, aki pedig tévedhetetlen határozatával szentesíti a dolgokban rejlő sugallatot. Ennek a kettős dilemmának megoldására vezeti be Leibniz az *észigazságok* és *tényigazságok* megkülönböztetését. Észigazságnak nevezi azokat az igazságokat, melyek tagadása ellentmondást foglal magában, tényigazságnak pedig azokat, melyek tagadása nem ellentmondás. Nos az észigazságok tekintetében nincs választása Istennek, a választható valamennyi „lehetséges világban" igazak ez állítások: ilyenek például a geometria igazságai. A tényigazságokban azonban nincs önmagában vett szükségszerűség, bármennyire is előre látja Isten, hogy bekövetkezik az, amit a tényigazságként igaz állítás állít. Hogy Julius Caesar átlépi a Rubicont, vagy sem, ténykérdés, a válasz pedig, hogy igen, tényigazság lesz, mert ellentéte önmagában nem ellentmondás. Ezek azok a változók, melyek a „lehetséges világokat" elkülönítik egymástól.

Leibniz szubsztanciaelméletének polemikus éle ismét Descartes és a mechanikus gondolkodók felé mutat: Descartes úgy vélte, lehetséges tisztán testi szubsztancia, melyet a kiterjedés attribútuma határoz meg, csakúgy, mint a gondolkodó

szubsztanciát a gondolkodás. Más mechanikus filozófiai gondolkodók – jelesül az atomok létezését vallók – esetleg más attribútumokat adtak meg, mint például a tömörséget, áthatolhatatlanságot, de abban mindannyian megegyeztek, hogy lehetségesnek tartották a testi szubsztanciát. Leibniz azonban már a *Confessio naturae contra atheistas* című korai írás (A természet hitvallása az ateisták ellen, 1668) óta állítja, hogy nincs olyan testi attribútum, amely képes volna számot adni arról, hogy hogyan léteznek individuumok, *egységek* – ami pedig elengedhetetlen a valóságos létezéshez. A fizika nyelvén megfogalmazva ezt a tézist, Leibniz szerint nem lehet megmagyarázni nem testi létezőkre való hivatkozás nélkül azt, hogy mi tartja össze a testeket, mi adja kohéziójukat. Ha elfogadnánk az atomok létét, már azt is meg kellene magyaráznunk, mi tartja össze őket magukat s a belőlük álló összetett létezőket. Leibniz azonban úgy véli, nem az ideálisan merevnek feltételezett atomok az anyag primer megjelenési formája, hanem ellenkezőleg, a teljesen folyékony, minden határoltságot nélkülöző, fikcionális létező az „első anyag". S hogy a ténylegesen létező testek miért pont ezt és ezt a formát öltik, azt csakis olyan létezőkre való hivatkozással lehet érthetővé tenni, melyek a lelkekkel állnak analógiában, noha nem azonosak velük. S ezen a ponton eleveníti fel Leibniz a szubsztanciális formákról szóló régi tanítást: formákra van szükség ahhoz, hogy szubsztanciákról beszélhessünk, s ezek nem lelhetők fel a testi világban. *Entelekheiá*nak is nevezi őket Arisztotelész módján, de metafizikáját fizikai elméletének eredményeivel gazdagítva az *Új rendszer*ben már *eredendő erő*knek nevezi őket. Eredendő *(primitive)* ez az erő, mert nem azonos a fizika erőfogalmával – melyet egyébként Leibniz szintén jobban hangsúlyoz Descartes-nál, már fizikai művének címével is, amely a mozgást középpontba helyező descartes-i *kinematikáv*al szemben az erőt jelentő görög szóból képzett *dinamika*. A fizikában megfigyelhető erő azonban Leibniz szerint *levezetett (derivativa)*, mert valóságos, *fizikai* erő kifejtésére képes testek csakis szubsztanciák révén jöhetnek létre, az pedig, ami a szubsztanciákat lehetővé teszi, a *metafizikai* – vagyis elsődleges – erő. Ennek az erőnek hatásai nem fizikaiak, hanem úgyszólván *metafizikai*ak. Leibniz ugyanis úgy vélekedik, hogy nemcsak hogy testek és lelkek közt nincs kölcsönhatás, hanem általában véve a szubsztanciák, azaz monászok, ahogyan később nevezi őket – korábban egyszerű szubsztanciáknak, metafizikai pontoknak hívta őket – sem hathatnak egymásra: a monászoknak nincsenek ablakaik. Descartes-nál is radikálisabban képviseli azt a nézetet, mely szerint az elme semmit sem kap kívülről, mindent a saját kincstárából merít. Radikálisabban, mert nemcsak az elmékre, „szellemekre" *(esprits)* vonatkoztatja ezt a tézist, hanem mindenfajta szubsztanciára, valamennyi monászra: „A szubsztanciának annyiban van metafizikai anyaga vagy passzív ereje, amennyiben zavarosan fejez ki valamit, és annyiban van aktív ereje, amennyiben elkülönítetten fejez ki valamit." A szubsztancia tehát mindenestül „kifejezés", vagyis ideaszerű, észlelettel, percepcióval bíró létező,

minden benne végbemenő változás a zavaros és világos kifejezés tekintetében megy csupán végbe, illetve a szellemek esetében a tudatosság, a tudomásulvétel, az appercipiálás fokozatai tekintetében. Ezt a változást pedig nem valami külső hatás idézi elő bennük, hanem éppenséggel az az eredendő erő, törekvés, mellyel az egyik állapotról a másikra mennek át.

5.11.3. *Új rendszer*

Ezt az elgondolást az *Új rendszer* az „összhang hipotézisének" nevezi. Ezzel azt juttatja kifejezésre, hogy amilyen mértékben izolálódni látszik az egyedi szubsztancia, olyan mértékben integrálódik mégis a világegyetem egész rendjébe, egy, az Istentől a teremtéskor megalapozott s azóta érintetlenül hagyott terv alapján.

Ez lesz majd az egyik fő pontja a Leibniz–Clarke-levelezésben, Leibniz élete végén kibontakozó polémiának: a leibnizi isteni órásmester úgy alkotja meg a két, egyformán járó óráját, hogy a kezdet kezdetén egybehangolja őket, utána pedig már nem avatkozik be automatikus működésükbe, míg a Clarke–Newton-féle elgondolás szerint az órásmester nem lesz kevésbé ügyes attól, hogy időnként kiigazítja az órák járását. A másik fő pont a tér és idő kérdése: Leibniz, ellentétben vitapartnereivel, nem ismeri el, hogy abszolútak volnának.

Minden szubsztancia kifejezi az egész világegyetem rendjét, de mindegyikük egyedi módon. A szellemek pedig inkább Istent fejezik ki, nem a világegyetemet, aminek révén „kis isteneknek" *(deunculus)* is nevezi őket Leibniz. De az összhang hipotézisének legfontosabb eleme mégis az lesz, hogy a test és a neki megfelelő szubsztanciális elem közt *összhang* van, anélkül, hogy bármiféle *kölcsönhatás* lenne köztük: „a szerves tömeg a test gépezetének törvényei szerint kész magától cselekedni, abban a pillanatban, amikor a lélek akarja, anélkül, hogy az egyik zavarná a másik törvényeit (minthogy az életszellemek és a vér éppen ekkor végzik azokat a mozgásokat, amelyeket végezniük kell, hogy megfeleljenek a lélek érzelmeinek és percepcióinak); [...] egyedül ez a vonatkozás *alkotja a lélek és a test egyesülését*. És ebből megérthetjük, hogyan lakozhat a lélek a testben közvetlen jelenlét által, amely közvetlenebb nem is lehet, mivel a lélek úgy van ott jelen, ahogy az egység van jelen az egységek eredményében, a sokaságban" (Leibniz 1986: 196).

A szubsztanciák nem tehetetlen létezők, melyek rászorulnak Isten folyamatos, aktív támogatására, hogy tevékenyek lehessenek, hanem elemi, „eleven" erővel rendelkeznek, amely felelős a teremtéskor beléjük plántált csírák fokozatos kibontakozásáért. Ennek megfelelően egyetlen szubsztancia sem keletkezik vagy pusztul el természetes úton. A halál bizonyos értelemben csak látszat, az embert alkotó monászok megmaradnak, csak időlegesen más testet öltenek fel, s tudatos érzékelésük szinte a semmivel válik egyenlővé.

A testek nem önálló létezők, hanem „jól megalapozott jelenségek", amelyeket az adott létezőt alkotó monászok szerves rendje határoz meg.

Isten – a központi monász, az egyetlen, melyhez nem kapcsolódik kiterjedt test – azért épp ezt a világot választotta ki akarata révén, mert értelmével belátta, hogy ez a lehetséges legjobb világ, vagyis az, amelyben a „szellemek" – azaz a tudatos észleléssel rendelkező monászok – legnagyobb része eljut a boldogsághoz.

5.12. Természettudományos fejlemények

A következőkben természetesen nem tudjuk bemutatni a 17. századi természettudományok fejődésének minden elemét. Egyrészt a mechanika paradigmatikus tudománnyá válásáról fogunk beszélni, másrészt két, kiemelkedő jelentőségű tudós egyéniség, Galilei és Newton munkásságának néhány filozófiai vonatkozásáról.

5.12.1. Mechanika

Az ingeniózusan feltalált, csekély erőkifejtéssel nagy súlyokat mozgató gépezetek mestersége a 16–17. század fordulóján a szemlélődő tudomány képviselője által megvetett, „vegyes tudományból" a matematikával összekapcsolódva rövid idő alatt minden emberi tudás mintájává vált. Jól megfigyelhető ez már az e mesterséghez kapcsolódók szociológiai státusának változásán is: a művészeket kézművesek helyett polgároknak tekintik, a hadigépezetek vagy a hidraulikus kerti figurák kiötlői komoly megbecsülésnek örvendenek. Descartes közeli ismerősei közt a mechanikai mesterségek művelőire bukkanunk, s az általa megcélzott olvasóközönség legalább részben szintén belőlük tevődik össze: latinul nem feltétlenül tudnak, nem tanultak egyetemi filozófiát, a mechanika mesterségét nem feltétlenül igyekeznek elvi alapokra emelni s megingathatatlan fundamentumon álló tudománnyá tenni. Ott azonban, ahol a mechanika napi gyakorlatát alapelvekre próbálják visszavezetni, egy szigorú tudomány kezd kibontakozni. A kiindulópont a szabad szemmel nem látható testrészecskék mozgásának geometriai idealitásban tekintett törvényszerűségeinek vizsgálata, az eredményeket pedig általában az aritmetika nyelvén törekszenek megfogalmazni. De ez a hármas viszony az ellenkező irányban is működik: a geometriai alakzatokat különféle mozgások eredményeként igyekeznek felfogni, az atomi mozgásokat geometriai egyenesek mentén végbemenőnek tekintik, az aritmetikai egyenletek megoldását mechanikai segédeszközök megszerkesztésétől várják.

Ám egy új tudásszervező minta megjelenésével nemcsak új megoldások születnek korábban megoldhatatlannak gondolt problémákra, hanem új problémák is létrejönnek. Az új tudományosság képviselői számára maga az ember a legnagyobb talány. Egyfelől ugyanis döntő áttörést jelentett az orvostudomány Harvey és Descartes által megtett fordulata, melynek nyomán az emberi testet egyetlen, a vérkeringés által működtetett rendszernek kezdték látni a korábbi látásmóddal szemben, amely számos, többé-kevésbé önálló vezérelvvel rendelkező, független részrendszert vélt felfedezni benne. Másfelől az is egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy ez ígéretes, új orvostudományi paradigma talán túlságosan is sok mindent megmagyaráz. Mert ha az emberi test minden működése megmagyarázható a mechanika mozgástörvényei révén, akkor nem jelenti-e ez egyszersmind azoknak a testi működésmódoknak a magyarázatát is, amelyeket a mindennapi beszédmódban morális kategóriákkal ragadunk meg? Ezt a kérdést most nem kell megválaszolnunk, ehelyett inkább a mechanikai filozófia mibenlétére kell visszatérnünk.

E. J. Dijksterhuis volt az, aki egészében tekintve máig érvényes módon határozta meg e korszak lényegi jegyeit, s aki magát a kifejezést is megalkotta: „a világkép mechanizálódása". E korszak egyetlen jelentős gondolkodója sem térhetett ki a mechanizmus kihívása elől, amelynek egy kézenfekvő értelmét mutatja Hobbes következő, mesterségesélet-metaforája a *Leviatán* bevezetésében:

„Ha ugyanis felismerjük, hogy az élet nem egyéb, mint a végtagok mozgása, amelynek kiindulási helye valamilyen fontos belső szerv, akkor miért ne állíthatnánk, hogy minden automatának (olyan szerkezetnek, amely – mint például az óra – rugók és kerekek segítségével önmagától működik) mesterséges élete van? Hisz mi más a szív, mint rugó, s mi mások az idegek, mint megannyi huzal, s az ízületek, mint megannyi kerék, amelyek az egész testet az Alkotó kívánsága szerint mozgatják?"

Összefoglalóan egyrészt azt mondhatjuk a „mechanizmus", „mechanikai" kifejezések 17. századi jelentéséről, hogy a szóhasználat több forrásból fakad, eltérő jelentésárnyalatokat hoz egymás közelébe. De mindenképp meg lehet adni néhány karakterisztikus jelentésréteget, amelyek mind játszanak valamilyen szerepet a „mechanikai filozófiában".

Egy ilyen jelentésréteg a világnak, a fizikai univerzumnak mint olyan gépezetnek a fogalma, mely kizárólag saját felépítésének és konstrukciós szabályainak megfelelően működik, miután a dolgok kezdetén működésbe helyezték. E jelentésréteghez tartozik az óra-metafora, a világ képzelt újrateremtésének hipotézise Descartes-nál, a *Leviatán* bevezetésének imént idézett részlete stb.

Ám a mechanizmus értelmezhető a tudós által érzett késztetésként is, hogy valamilyen konkrét képet rajzoljon meg a mindennapi tapasztalatok *mögött* rejtőző, az érzékszervek számára közvetlenül nem hozzáférhető, most felfedezett valóságról.