

pedig a szellemi hatóerőket figyelmen kívül hagyó, ezért egyoldalú magyarázatok juto mechanikai gondolkodás. Cudworth szerint már a fizika világában sem lehetünk meg a szellemi jellegű „forma” fogalma nélkül, az élőlények birodalmában pedig a célokat is figyelembe kell vennünk. Maga az egész világot átható rend is csakis Istenre hivatkozva magyarázható, bárha Isten csak másodlagos ható okok, éppen séggel a „Plasztikus természet” révén irányítja a természetet. Az általános és különös plasztikus természetek öntudatlanul, egyfajta szimpatikus – vagyis együttes működésein alapuló – mágia révén hatnak.

Isten léte a világban tapasztalt rendből visszafelé következtetve is bizonyítható. Descartes nyomán érvel amellelt, hogy Isten mint a feltétlenül tökéletes létező fogalmának egyszerűsége révén nem foglалhat magában ellentmondást. Márpedig Isten létezése vagy lehetetlen, vagy szükségsszerű, s ha nem lehetetlen, akkor szükségsszerűen léteznie kell. Ez a legtökéletesebb létező ugyan teljességgel fel nem fogható (*incomprehensible*), de azért elgondolható (*conceivable*). Cudworth a megismerés lehetőségéből is bizonyítja Isten létezését indirekt módon. Abból indult ki, hogy az érzéki tapasztalattól független, előzetesen adott fogalmak nélkül nem lehetséges megismerés. Mivel azonban vannak szigorúan általános érvényű logikai és matematikai alapelvek, ezért kell hogy legyenek a szubjektumok számára belátható univerzálék, melyeknek mint aktualizálható megismerési lehetőségeknek *valamiben* létezniük kell. Ám ez csakis egy örökkévaló, szellemi létező lehet, hisz az örök igazságok máshol nem létezhetnek. Isten tehát, mint valamennyi létező ösképeinek foglалata, szükségképp létezik.

Isten lényegében alapozódnak meg az etikai értékek is. A *Treatise*, azon a módon, ahogyan a *True system* a megismerés szubjektivista elméletét cáfolja, az értékek világának szubjektivista értelmezése ellen indul harcba. Sem az interszubjektív, általános érvényű morális normák, sem a vallás alapvető tanai nem függhetnek az állam irányítóinak önkényétől, hanem egyaránt Istenben kell megalapozódnunk.

### 5.9.3. Culverwelt, Norris, Cumberland

Néhány kisebb jelentőségű gondolkodó is tartozott e platonizáló csoportosuláshoz, vagy legalábbis a késői historiográfusok e csoport holdudvarába sorolják őket, mint például Nathanel Culverwelt (1618–1651 előtt), akinek egyetlen műve, az *An elegant and learned discourse of the light of nature* (Emelkedett és tudós értekezés a természet világosságáról, 1654) az ésszhasználattal mellet érvel a vallás körében. Ugyancsak ide sorolnak két egyházi személyiséget, John Norrist (1657–1711) és Richard Cumberlandt (1631–1718). Norris filozófiai fő műve, az *An Essay towards the theory of the ideal or intelligible world* (Kísérlet az ideális vagy értelemmel belátható világ elméletére, 1701), Platónra és Malebranche-ra építő bemutatása egy

ideális világnak, s annak vizsgálata, milyen hatása lehet e világ elgondolásának való világunkra jelenlegi képességeinket adottnak tekintve. Az ez utóbbi feladatnak szentelt második rész az emberi értelmet vizsgálja Locke ellenében, a gondolkodó anyag lehetetlenségét állító Descartes és Malebranche nyomán. Más tekintetben azért Locke is jelen van a műben, akéhez viszonya annál is érdekesebb, minthogy maga is jó viszonyban volt Lady Mashammal, Cudworth lányával, akivel Locke élet-hossziglani barátságban volt, s akinek házában élete utolsó éveit töltötte. A *The Theory and Regulation of Love* (A szeretet elmélete és szabályozása, 1688), valamint a *Reflections on the Conduct of Human Life* (Észrevételek az emberi életvezetésről, 1690) részben ez „*excellent Lady*” számára íródtak.

Richard Cumberland *De legibus naturae* című műve (A természet törvényei, 1672) amellelt érvel, hogy minden kormányzat alapja a természetjog, melynek törvényei nem velünk született ideák, mert inkább a mindennapi tapasztalatból kell leszűrnnünk őket. A legalapvetőbb törvény azt mondja ki, hogy az ésszerű megfontolások alapján cselekvő lények az általános jó megvalósulására kell hogy törekedjenek, mert ez szükségképp hozzájárul minden egyes lény boldogságához is.

### 5.10. John Locke (1632–1704)

Locke Oxfordban tanulta a filozófiát 1652 után, az övé már szinte magától értetődően a természettudományok fejlődésével számot vető filozófiai gondolkodás. Locke maga is szert tett természettudományos és különösen orvosi képzettségre, s szakterületek iránti tisztelete a kor kimagasló tudósai iránti feltétlen tisztelettel párosult: a filozófia feladatát annak fényében igyekezett újragondolni, hogy olyan tudósok, mint a kémikus Boyle, az orvos Sydenham, vagy – legfőképp – maga Newton teljes joggal vindikálják maguknak a filozófia egyik hagyományos területének, a természetnek a kutatását. A filozófiának ezért újra kell gondolnia feladatát: ettől kezdve elsődleges feladata az kell hogy legyen, hogy a megismerés szerkezetének föltárásával eltakarítsa a természettudományos megismerés újában álló akadályokat. A filozófia és a természettudományok mai értelemben vett elkülönülése, valamint a filozófián belül az ismeretelmélet és a tudományfilozófia felvív diszciplínák kialakulása ezzel a megfontolással veszi kezdetét. A filozófia adata ezentúl kettős: a természet kutatásában a segédtudomány szerepét játssza, amennyiben ismeretelméletként igyekszik elősegíteni haladását. A tág értelemben vett morálfilozófiában azonban ennél többre is vállalkozhat: meg kell mutatnia, hogyan lehetséges definitív erkölcsi tudás, ha egyszer nincsenek Istentől belénkszületett, feltétlen bizonyosságú ideáink – s Locke rendkívüli energiákat

fektetett ennek kimutatásába –, sajátosan etikai „ideáinkat” pedig mi magunk rakjuk össze. Vagyis Locke lerombolja az Isten és ember közvetlen kapcsolatában való hitet, hogy helyet készítsen annak az értelmnek, amely maga kénytelen a túlnyomórészt csupán valószerű ismeretek által elének tárt világban tájékozódni. Ezzel a programmal Locke a felvilágosodásnak még inkább s több területen vált előkészítőjévé, mint Descartes. Nemcsak az ismeretelméletben és a társadalomfilozófiában, hanem a vallásfilozófiában, a nevelélméletben és a közgazdaságtanban is fontos, később alapvető befolyásra szert tett elképzeléseket előlegez meg. Descartes-hoz való viszonya egyébként ambivalens. Noha a *Tanulmány az emberi értelmről* első könyve a velünk született ideák ellen részben Descartes elleni polemika is, a megismerés hármass tagozódásáról szóló tanítása, valamint az alapvető nézete, hogy megismerésünk közvetlen tárgyai az ideák, mindenképp karteziánus örökségként értelmezendő, olyannyira, hogy egyes kommentátorok szerint ismerhette is Descartes *Szabályok az értelem vezetésére* című kéziratát.

Életét alapvetően meghatározta, hogy Lord Ashleynek, a későbbi, első Shaftesbury grófnak háziórosa, fiának s unokájának pedig (a filozófus Shaftesburynek) a nevelője volt. A hatvanas években rövid ideig Oxfordban tanított, az ottani kurzusok céljaira írta *Essays on the law of nature* (Értekezés a természettörvényről) című munkáját. A későbbi időszakból azonban hosszú ideig inkább csak különféle vázlatok maradtak fenn, önálló művek nem. Alapvető jelentőségű művei a – Shaftesbury politikai vállalkozásának kudarcát követő – németalföldi emigrációja után jelentek meg a kilencvenes években. 1690-ben az *Értekezés az emberi értelmről* és a *Két értekezés a polgári kormányzatról*, 1689 és 1693 közt három toleranciáról szóló levél, 1693-ban a *Thoughts concerning Education* (Gondolatok a nevelésről), 1695-ben a *The Reasonableness of Christianity* (A kereszténység ésszerűsége), 1696-ban pedig a *Several Papers relating to Money, Interest and Trade* (Írások a pénzről, a kamatról és a kereskedelemlről) látott napvilágot.

### 5.10.1. *Értekezés az emberi értelmről*

Általánosságban rögzítenünk kell, hogy Locke tevékenysége szerteágazóbb volt annál, semmint hogy filozófiai rendszerének rendszeres kifejtésére koncentrált volna. Az *Értekezés* nem tekinthető szisztematikus kifejtésnek a descartes-i *Filozófia alapelvei* vagy a spinozai *Erika* értelmében. Locke többszöri nekifutásra készíttette el a művet, a korábbi kezdemények – „draftok” – maguk is külön elemzések tárgyát alkotják. Módszerét illetően „egyszerű, történeti módszerről” beszél (Locke 2003b: 32), amin azt érti, hogy nem bocsátkozik az elme lényegét illető eszmefuttatásokba, nem foglalkozik a megismerés fizikájával, hanem a szó tág, 17. századi értelmében vett logikai rekonstrukcióját adja annak, hogy mi megy

végbe akkor, mikor az elme tárgyak ideáihoz jut, vagyis amikor az egyszerű ideákból kialakulnak – az elme kialakítja – a tárgyak összetett ideáit. Egyszerű ideák léte, valamint ez ideák veridikussága alapvető adottság Locke számára, melyet nem vizsgál tovább, egyszerűen „Alkotónk” rendelkezéshez utalja az olvasót. [E]gyszerű ideáink [...] valóságosak és igazak, miután megfelelnek a dolgok, ama képességeink, illetve összhangban állanak ama képességekkel, melyek létrehozzák őket az elménkben, tekintve, hogy egyedül ez szükséges ahhoz, hogy ideáink valóságosak legyenek, és ne kényünk-kedvünk szerint előállított koholmányok. Elvégre ami az egyszerű ideákat illeti, az elme ezekkel kapcsolatban teljes mértékben rászorul arra, hogy a dolgok hassanak rá, és azokon kívül, amiket úgy kapott, nem állíthat elő magának továbbiakat” (412). Az egyszerű ideák a tárgyak összetett ideáinak építőkövei, melyek kívülről kell hogy jöjjenek, mert különben elmenk kitalációi lennének. Maguknak a dolgoknak lényegét viszont éppoly kevéssé ismerhetjük meg, mint elménk lényegét, így aztán ideáink köréből – bár kevésbé látványosan és drámaian – Descartes-hoz hasonlóan Locke is Isten segítségével tör ki. Az egyszerű ideák vagy másolatai a dolgok tulajdonságainak – az elsődleges tulajdonságok esetében –, vagy a dolgokban rejlő képességek okozatai – a másodlagos tulajdonságok esetében –, de minden esetben alkalmazásuk rá, hogy segítségükkel elkülönítsük a dolgok különböző jellemzőit – mindezt Isten rendelkezésének köszönhetően. E szövegrész már azt is bemutatja, hogy elménkben kétféle működést kell feltételezni: teljes passzivitást az egyszerű ideák vonatkozásában és többkévesebb aktivitást az összetett ideák vonatkozásában. Amikor passzív, akkor vagy érzékel, vagy reflektál, vagyis vagy külső érzéki tárgyakat, vagy saját műveleteit észleli. Elménk aktivitása persze többnyire a felszín alatt zajlik, hiszen épp azért születik annyi téves elgondolás az elme működéséről, mert nehéz pontosan megfigyelni és leírni azt, ami az értelemben zajlik – márpedig épp ez az, amit az „egyszerű, történeti módszer” követel. Ami közvetlenül elménk tekintete előtt áll, azok a tárgyak már összetett ideái. Megalapozás-logikai kényszer hajfja Locke-ot, hogy feltegye, vannak egyszerű, elemi ideák – Leibniz ezt majd ragadni fogja –, s ha már bevezette őket, akkor az elme műveleteit is rekonstruálni kell, melyek révén előállnak az általa megalkotott osztályokba tartozó összetett ideák.

Locke az összetett ideáknak s az elme megismerő tevékenységének egyaránt három fajtáját különbözteti meg. Az összetett ideák fajtái a szubsztancia, a módusz és a viszony, a megismerése az intuitív tudás, a bizonyításra épülő tudás és az, amit ítélsnek (az új fordításban „becslésnek”) fordíthatunk. Az elme alapvető képessége, mellyel megismer, illetve idea-összetételeket hoz létre, az összehasonlítás, valamint kétségkívül olyasvalami is, amit Hobbes *computation*nak, számolásnak nevez. Kezdjük az eredménnyel, az összetett ideákkal.

A szubsztanciával kapcsolatban nem szabad szem elől tévesztetni, hogy Locke nem tartja megismerhetőnek az ún. „valós” lényegét. Kijelenti ugyan, hogy van testi

szubsztancia és gondolkodó szubsztancia, ám nézete szerint egyikről sincs világos elkülönített ideánk. Ezért is mondhatja – órási vitát kavarva ezzel –, hogy akár még az is Isten hatalmában állhat, hogy gondolkodó anyagot teremtsen. Azt is fontos szem előtt tartani, hogy amikor szubsztanciákról beszél, akkor éppúgy az ideák körében mozgunk, mint mikor a körmenetről s más móduszokról vagy viszonyokról beszél. Ez az alapja annak, hogy mind Leibniz, mind Berkeley következtelennek fogja tartani Locke elgondolását a testi szubsztanciáról. Szubsztanciának általában véve mindenesetre az elsődleges és másodlagos minőségek, valamint az aktív és passzív képességek megismerhetetlen hordozóját mondja Locke. Elsődlegesen alapvetően az olyan mérhető minőségeket tekintti, mint amilyen a kitejűedés, a tömeg, a szám s az alak, másodlagosnak pedig azokat, melyek a tárgyak aktív képességeinek ránk hatása folytán bennünk jönnek létre, anélkül, hogy az ezt kiváltó dolgokban is benne lennének, mint az elsődlegesek. Ilyenek az érzéki minőségek. Aktív képességei révén idéz elő egy dolog valamilyen hatást egy másikban – mint amikor a Nap megolvasztja a viaszt –, s passzív képessége révén olvad meg a viasz.

Az összetett ideák másik két típusa a módusz és a viszony. Móduszoknak tekinti Locke az olyan összetett ideákat, melyek nem tartalmaznak utalást a létezésre. Az egyszerű móduszok abból származnak, hogy ugyanazt az ideát többször vesszük tekintetbe, mint a tucat vagy a háromszög esetében. A kevert móduszok különböző típusú ideák egymáshoz kapcsolásából származnak; Locke ide sorolja a morális fogalmakat. Azt, hogy ez utóbbi összetett ideák nem utalnak létezésre, úgy is érthetjük, hogy nem utalnak olyan, rajtuk kívül létező mintaképre, melynek ideális esetben meg kellene felelniük. Tekintve, hogy mind a szubsztancia, mind a módusz csupán az elmében lévő, összetett idea, az egyetlen, lényeges különbség közöttük az, hogy van-e valamiféle megfeleltetési törekvés bennünk, mikor megalkotjuk s finomítjuk őket. Az arany ideáját igen, de a körmenetet nem törekszünk fedésbe hozni valamely eleve adott, rajtuk kívüli, nem ideaszertű valamivel, bármi is legyen az.

A viszonyok egyik ideának egy másik ideához való viszonyában állnak. Különkülön fejezetben tárgyalja Locke a két alapvető viszonyt, ami az okság és az azonososság. A „más viszonyokról” szertény címet viseli az a fejezet, amelyben egyrészt az olyan természetes viszonyokról van szó, mint amilyen a nemző s a nemzett közötti viszony, illetve arról az alapvető jelentőségű morális viszonyról, ami a cselekedet s a megítélésének mércéül szolgáló szabályok közt áll fenn.

Eddig nem ejtettünk szót a velünk születettség elleni polémiairól. E polémia kulcsa az a mozzanat, hogy Locke a velünk születettség kritériumának tekinti az általános ismertséget, sőt a velünk születettségként való elismertséget is. Ez semmiképp sem egyezik meg Descartes intencióival, annál inkább Herbert of Cherburyével, függetlenül attól, hogy Locke kire gondolt, vagy gondolt-e egyáltalán konkrét filozófusokra, miközben írta művét. Előbb az elméleti, majd a gyakorlati elvek vonatkozásában vizsgálja a kérdést, de vannak általános megjegyzései is, melyek közül a

legérdekesebb az ideák velünk születettségére vonatkozó kitévő, hiszen ez az, ami a kortezánus imnátizmus alapja. Amikor ugyanis velünk született elvekről beszél Locke, akkor nem ideákra gondol, hanem olyan alapelvekre, mint az *ami van, van*, illetve a *lehetetlen, hogy ugyanaz a dolog létezzék is, meg ne is* – a kortárs skolasztikus terminológiában így fogalmazták meg a harmadik kizárásának elvét, illetve az eltempondásmentesség követelményét. Az ideák velünk születettségének kérdése lennmondásmentesség követelményét. Az ideák velünk születettségének kérdése pedig azokra az ideákra vonatkozik, melyekből a vizsgált alapelvek felépülnek.

Locke-nak könnyű dolga van, mikor bemutatja, hogy az emberek nagy többsége semmit sem hallott még a szóban forgó logikai alapelvekről, s épp azok hallottakról a legkevesbé, akiket nem rontott el a rossz nevelés: gyermekek, bennszülöttek, örültek, s akikben épp ezért nagyobb eséllyel kellene fellelhetnünk ezen elveket. Komolyabban érvel, mikor arra hívja fel a figyelmet, hogy túl kevés vagy túl sok azt állítani, hogy amit velünk születettnak tekintünk, az nem aktuálisan, hanem csak lehetőség szerint van meg az elménkben. Egyfelől ugyanis van abban némi igazság, hogy közel áll az eltempondáshoz azt állítani, hogy megvannak ezek az elmében, de ugyanakkor nincsenek – hiszen csak lehetőség szerint vannak meg. Másfelől kérdés, hogy van-e olyan igazság, melyre életünk bármely szakaszában rájövünk, s amelyről utólag ne lehetne azt mondani, hogy lehetőség szerint már megvolt bennünk azelőtt is, hogy rájöttünk volna. Descartes persze könnyen lehet, hogy nem tiltakozna a tág innáértelmezés ellen, legalábbis a kései Descartes: lehetőség szerint valamennyi ideánk velünk született, mondja Regiusnak írt válaszában. De Descartes az ideákról beszél, nem elvekről, mint Locke, s mikor Locke az ideákra tér, voltaképp nem túl ingeniózusan érvel. Lényegében a csecsemők s a néhány éves kisgyermek példáját emlegeti, akikben nem találja meg az azonososság ideáját, éppoly kevéssé, mint a többi, hasonló elvontságú ideát. Mielőtt rátérnének Locke gyakorlati filozófiára – vagyis etikára és politikára – vonatkozó gondolatmeneteire, szót kell ejtenünk nyelvvel kapcsolatos nézeteiről is, hisz azon túl, hogy az *Értekezés* egész harmadik könyve a nyelvről szól, nyilvánvaló, hogy a metafizikai kérdések ismeretelméleti megközelítése csak akkor kecses lehet sikerrel, ha tisztáztuk: milyen feltételekkel lehetséges szót ejteni a különböző ideakapcsolatokról. Semmiképp sem véletlen, hogy nem is sokkal később Berkeley épp a nyelvvel kapcsolatos fejtegetésekből indítja Locke-kritikáját.

Igen figyelemreméltó, hogy Locke a harmadik könyvet azzal kezdi, hogy a nyelvre, illetve beszédre való képességet az isteni adományoknak ahhoz az alaprétegéhez sorolja, melyek az emberi élet elemi lehetőségfeltételeit alkotják. Az egyszerű ideák tévedhetetlenül adnak hírt a dolgok azon tulajdonságairól, melyek ez ideák kiváltására rendelkeztek, étkünk-szomjunkt csillapítására „természetes” vágyakat kaptunk, csakúgy, mint a szaporodásra, hogy ne csupán az individuális maradjanak fenn, hanem a faj is. A nyelv is ilyen adomány, melynek funkciója, hogy stabilizálja az emberek közti társadalmi köteléket, melyre társias termé-

szetünk már előkészített bennünket. A nyelv egyik alapvető feladata Locke szerint, hogy lehetővé tegye elménkben lévő ideáink közlését mások számára. Van nek persze más feladatai is, mint például az emlékezés: azáltal, hogy nevet adunk idea-összetételeinknek, könnyebben idézzük vissza őket később.

Am az ismeretelméletre épülő filozófia szempontjából leglényegesebbnek látszó feladata mégis az, hogy segít számot adni arról, hogyan lehetséges általános dolgokról beszélni, miközben kizárólag egyedi dolgok léteznek, illetve hogyan lehetséges a „fajlagos” szubsztanciák öröklé megmaradó lényegéről beszélni, miközben egyrészt elvileg nem ismerhetjük azt az atomi anyagszerkezetet, amely felelős az érzékelhető tulajdonságok megjelenéséért, másrészt ezek ténylegesen meg is változnak: a fű lényege megváltozik, mikor megessi a birka, s ismét megváltozik, mikor a birkát megessi az ember. Locke megoldásának alapelvei a következők: legelőször állásfoglalása szerint nincs természetes kapocs egy bizonyos hangalak s az általa helyettesített idea közt. Ez a jelviszony mindig önkényes, megegyezés eredménye. Továbbá a tulajdonnevek kivételével minden név általános: képtelen s haszontalan volna egy olyan emberi nyelv, amely csupa tulajdonnévből állna. Viszont ahogyan az egyedi kifejezések egyedi ideákat jelölnek, úgy az általános kifejezések is attól általánosok, hogy általános ideákat jelölnek. Ez általános ideák az értelem produktumai: eltekintünk az egyedi ideákban foglalt sokféleségtől, s csak azokat a jegyeket tartjuk meg, melyek sok egyedben közösek. Van valamilyen természetes hasonlóság az egyes fajokhoz tartozó egyedek közt, s ezt aknázza ki az értelem, mikor megalkotja általános ideáit, melyek egyszersmind az illető dolgok lényegét is alkotják. Ezen a ponton vezet be Locke a valóságos és a névleges lényeg megkülönböztetését. Mint már utaltam rá, a valóságos lényegek öröklé kísúsúznak a kezünkkel: változókonnyak, s nem is lehetünk biztosak benne, mekkora nagyrítást mikroszkóp kellene hozzá, hogy a legvégső alkotóelemekig hatoljunk le. Ezzel szemben az értelem által alkotott névleges lényegek megfelelő állandósággal rendelkeznek. Hiszen hiába oldunk fel királyvízben egy partikuláris aranydarabot, attól az arany névleges lényege megmarad, sőt még megerősítést is nyer, amennyiben az oldhatóság maga is hozzátartozik a lényeghez, melynek elemei persze korra változnak: az első Ádámnak az „arany” névvel összefoglalt összetett ideája az aranyról sokkal szegényesebb kellett hogy legyen, mint mondjuk Robert Boyle-é.

E megkülönböztetés különösen termékeny lehet, ha összekapcsoljuk az összetett ideák egyes osztályainak tulajdonságaival: a viszonyok s a módszerek esetében ugyanis nem tér el egymástól névleges és valóságos lényeg, ez eltérés csupán a szubsztancia sajátosságára. A szubsztancia esetében mintegy aszimptotikusan közelítünk a valóságos lényeg megismerése felé, míg a viszonyok és a módszerek esetében látszólag könnyebb a dolgunk. Azért csak látszólag, mert ezeken a területeken is fellépnek komplikációk, melyek közül egyet az etika alapfogalmainak, a kevert módszereknek bemutatása során fogunk felvillantani.

A gyakorlati filozófiában Locke gondolatainak három aspektusát kell érinteni: a gyakorlati velünk született elvek kritikáját, a mótyumokról szóló tanítását, mely a hedonizmus és a vágy címkei alá foglalható, valamint az ún. kevert módszerekről szóló elgondolásait, melyek a törvény fogalmához is elvezetnek majd.

A gyakorlati elvek velünk születettségé elleni érvelés során Locke kiindulópontja az, hogy nyilvánvalóan már eleve kevésbé képzelhető el, hogy ilyen elvek születésnek velünk, mint elméletiek, hiszen nem találunk olyan általánosan elismert mótyumok alapelveket, mint amilyenek a logika alapelvei voltak. Igaz ugyan, hogy az igazságosságot és a szerződések betartását még a rablók közösségében is megtaláljuk, ám csak egymás közt tekintik őket érvényesnek, s nem velünk született elvekként értelmezik őket, hanem megállapodás termékeként. Továbbá – s ez egy olyan érv, mely a 20. században „nyitott kérdés” érvként fog újra felbukkanni – a velünk születettség címére pályázó elveknak olyannyira maguktól értetődőnek kell lenniük, hogy ha meghalljuk őket, s tisztában vagyunk a bennük előforduló szavak jelentésével, ép szellemű ember nem kérheti bizonyításukat. Locke szerint azonban még az „arany szabály” sem ilyen tétel: „úgy kell bánunk másokkal, amilyen elbánsásban magunk is részesülni szeretnénk” – ti. még ezzel a szabállyal kapcsolatban is elvárható az indoklás.

A Locke szellemében fogant érvek közül azonban kétségkívül az a legjobb, hogy lehetséges rekonstruálni, hogyan győződünk meg az elvek helyességéről. E tekintetben a nevelés játssza a legnagyobb szerepet, s ezért fordít Locke az *Értekezés*ben és további műveiben is komoly figyelmet a nevelésre. Hiszen születünk, nevelőnk már azelőtt belénk csöppögtetik a nevelődésünk vidékén szokásos magatartási elveket, hogy jogosultságukat firtatnánk, vagy akár tudatosan rögzítenénk emlékezetünkben bekerülésiük folyamatait. Mikor pedig reflektálunk elménk tartalmaira, minden-nél korábbiak látjuk ez elveket, ami arra indít minket, hogy velünk születettnek tartssuk őket. „Aki csak belebocsátja ezeket elméjébe, s ott az alapelveknek kijáró tisztelettel tartogatja őket, anélkül, hogy valaha is vizsgálódna felőlük, ahhoz szoktatván magát, hogy pusztán azért higgye el őket, mert ez az előírás, az neveltetése és országának szokásai alapján bármilyen képtelenséget vele született alapelvekként vehet fel, s ha már eléggé hosszú ideig meresztette szemét ugyanazokra a tárgyakra, úgy megrontja látását, hogy a tulajdon agyában fészkelő szörnyetegeket is az istenség képmásának s az ő keze művének véli majd” (80). Különösen így teszünk majd, ha előljáróink érdekében áll, hogy nézeteiket kivonják az igazolás kényszeré alól, s ezért próbálják velünk születettnek feltüntetni őket.

A „hedonista” Locke néhány, általa nem publikált morálfilozófiai töredékben, valamint az *Értekezés* 2. könyvének 20. fejezetében érhető tetten. Az idetartozó főbb elvek a következők:

Mind az érzékelésből, mind a reflexióból származhatnak olyan egyszerű ideák, melyek fájdalommal vagy örömmel együtt jelennek meg, s e fájdalom vagy öröm a

jó s a rossz egyetlen mércéje: „Azí nevezzük mármost jónak, aminek természetesen hajlandósága van arra, hogy örömet okozzon nekünk [...] Rossznak ezzel szemben azt nevezzük, aminek arra van természetes hajlandósága, hogy valamely teljesíleges fájdalmat létrehozzon vagy növeljen [...]”

Erről a locke-i „hedonizmusról” azonban azt mindenképp el kell mondani már az elemzés kezdetén, amit Epikurosztól is szokás: az öröm nem pusztán a testi gyönyörben áll. Sőt, bizonyos értelemben egyáltalán nincsenek is testi örömök a számára: „Az öröm, illetőleg a fájdalom [...] csupán az elme különböző állapotai, melyeket hol valamínő testi rendellenesség okoz, hol az elme valamely gondolata.”

Mindehhez azonban még azt is hozzá kell fűzni, hogy Locke esetében *krisztianizált* hedonizmusról van szó. Az első lépést efelé már a „hedonista” affektuselméleti vázlatban megteszi Locke, amikor a vágyat nem pusztá affektusként vizsgálja, hanem ezen túlmenően általános morálfilozófiai jelentőséggel is felruházza: „Vágyunk nevezzük mármost azon kényelmetlenséget, melyet olyasvalami távollétekor találunk magunkban, ami az élvezet ideáját hozza magával [...] e kényelmetlenség az emberi ügybuzgóság és cselekvés legfőbb, ha nem egyetlen oka” (2, 20, 6).

Sajátos aszimmetriát vezetve be a morálfilozófiába, Locke az öröm/fájdalom ellentétpár negatív pólusát, a fájdalmat azzal tünteti ki, hogy mindenfajta cselekedetünk általános mozgatórugójává teszi. Ennek lesz következménye, hogy a 2. könyv 21. fejezetében a vágy, illetve kényelmetlenség az akarat *kizárólagos* meghatározójaként jelenik meg. Mert cselekvések ideáit is kísérheti az elmében öröm vagy fájdalom, s míg az öröm, illetve hiánya nem feltétlenül készítet az adott cselekvés megtételére, a fájdalom kivétel nélkül mindig. De vajon ellenállhatatlan-e a készítés? A felnőtt emberekben már kialakult az elme morális ízlése, nehéz elérni, hogy az észlelés és a cselekvés közé beiktatódjék valamilyen megfontolás. „[A]z adott helyzetben a leg súlyosabbnak és leg sürgetőbbnek érzett kényelmetlenség az, ami rendszerint meghatározza az akarat következő lépését az akaratlagos cselekvések ama sorozatában, mely életünket kiesszi” (280).

Am Locke végül is felteleez bennünk bizonyos szabadságot: „minden szabadságunk forrása” az a „képesség, melynek segítségével fölfüggeszthetjük ezen vagy azon vágy követését” (2, 21, 47). A fölfüggesztés pedig nem pusztá, pillanatnyi negáció, hanem az elme sajátos megismerő aktivitása: „megvizsgáljuk, áttekint[ü]ük és megítéljük azt a jót vagy rosszat, amit épp végre akarunk hajtani.”

Az elme morális ízlése tehát alapvetően *megfontoltságai, ítéletei* helyességétől függ. A „kellő és ismételt szemlélődés” *közelség* hozza a távoli jót is, amelynek „kellő megfontolása és vizsgálata révén tehát mégiscsak képesek vagyunk vágyainkat fölkelteni” (2, 21, 46). Vagyis az a gyönyör, illetve öröm, amely a locke-i „hedonizmus” alapja, nem egyszerűen az adott pillanatban érzett öröm, hanem az elmenk által a távoli jövőből előhozott jó is lehet. Am ez utóbbi jó – szemben a közvetlenül érzékelt örömmel – ki van szolgálatva a tévedés lehetőségének. Míg

ugyanis érzelkeink nem tévedhetnek a *jelenbeli* örömet s fájdalmat illetően, addig a cselekedeteink mértékétül választott *távoli* jóra vonatkozó ítéleteink nagyon is lehetnek tévesek. Sőt annak a nyomorúságnak, „melyet az emberek nemritkán magukra vonnak annak ellenére, hogy mindnyájan ószintén törekszenek a boldogságra”, egyenesen az az oka, hogy „az ítélőerő tévesen nyilatkozik” a dolgokról. Ízéért szenteli Locke a 21. fejezet tekintélyes részét a téves ítéletek osztályozásának és részletesebb leírásának. Ez az analízis végül *mindennemű* téves ítéletet alapvetően *egy átfogó* téves ítéletre vezet vissza, s emnyiben minden téves ítéletből fakadó bűnt egy, az egész életet átfogó módon bűnössé tevő választásra vonatkoztat: „A bűn előnyben részesítése az erénnyel szemben nyilvánvalóan téves ítélet.”

A bűn előnyben részesítése az erénnyel szemben nyilvánvalóan téves ítélet.” Így hangzik a cikkely összefoglalása. A gondolatmenet pedig nem más, mint Pascal *Gondolatok*ban kifejtett fogadás-érvének (233. töredék) locke-i parafrázisa.

„A világi élet jutalmi és büntetési, melyeket a Mindenható alkotott törvények végrehajtására, eléggé súlyosak ahhoz, hogy meghatározzák választásunkat az e világi élet bármely gyönyörével vagy fájdalomával szemben [...] Ki az, aki ép elméjének birtokában azt választaná, hogy a végtelen nyomorúság lehetőségével szembeálljon, s ha az mégsem valósul meg, azon a véletlenem sem nyerhet semmit? A józan ember ezzel szemben nem kezd olyan vállalkozásba, amivel kockáztathatná a végtelen boldogságot, amelyet elnyerhet, ha reménye bevalik. Ha tehát a jó ember nem számít rosszul, örökké boldog lesz; ha pedig mégiscsak téved, akkor sem a nyomorúság jut osztályrészül, hanem az, hogy nem érez semmit. Másrésztől viszont, ha gonosz számítása valik be, ő akkor sem lesz boldog; ha ellenben téved, végtelenül nyomorult lesz. Hát nem szembeötlenül téves azon ítélet, mely nem ismeri föl röggvest, hogy ebben az esetben melyik oldalt kell előnyben részesíteni?” (2, 21, 70).

Az a megállapítás tehát, hogy Locke morálfilozófiai álláspontja „hedonista”, kiégszítésre szorul: jól láthatóan *keresztény* hedonizmusról van szó, noha az persze komoly viták tárgya lehet, hogy a kereszténységnek melyik változatához áll közelebb: kálvinista, szociánus, vagy netán egyik sem egészen.

A harmadik rétegre, a kevert módusok és a törvények kérdésére rátérve először is rögzítenünk kell, hogy Locke meg volt győződve róla, hogy a morál ugyanúgy, demonstratív módon tárgyalható, mint a geometria:

„Mínthogy a végtelen hatalmú, jóságú és bölcsességű Legfőbb Lény ideája, kinek keze műve vagyunk, s akitől függünk, továbbá saját magunk mint értelmes, eszes lények ideája azon ideáink közé tartoznak, melyek világosak bennünk, ezért, fölteszem, ha kellően megfontolnánk és nyomon követnénk őket, olyan megalapozást biztosítanak kötelességeink és cselekvési szabályaink számára, mely az erkölcs-tant a bizonyítható tudományok sorába emelné; ahol, nincs kétely efelől, önmagukban nyilvánvaló tételekből szükségsszerű következtetésekkel, melyek éppoly támadhatatlanok volnának, mint a matematikában, mindenkinek meg lehetne mutatni a jó és a rossz mércéjét, aki csak ugyanazon pártatlansággal és figyelemmel lát hozzá

e tudományok egyikéhez, mint a másikához” (4,3,18). Ha a következő állításokat nézzük: „ahol nincs tulajdon, ott jogsértés sem történhet”, vagy: „semmiféle kormányzás nem teszi lehetővé az abszolút szabadságot”, belátjuk, hogy éppoly bizonyosnak lehetünk igazságuk felől, „mint a matematika bármely tételének igazsága felől”.

Tehát Locke szerint lehetséges kidolgozni azt a „végleges etikát”, melynek „Világos alapja”, csakis olyan Isten akarata és törvénye lehet, aki az embert a sőtőlben is látja, jutalmat és büntetést tartogat kezében, s elegendő hatalma van ahhoz, hogy a legfelfuvalkodottabb gonosztevőt is felelősségre vonja” (1,3,6). Alapvetően nem lehetetlen, hogy egyszer eljön majd a morál Eukleidésze, s kidolgozza a morál elemeiről szóló művét, amely a kevert módusok fogalmaiból alkotott tételek láncolatából állna. Mivel a kevert módusok olyan összetett ideák, melyeknek nincs semmiféle természetes mintaképük az elménken kívül, ezért a belőlük alkotott rendszer éppoly koherens lehet, mint a geometriáé. Ezt persze csak akkor érthetjük el, ha leküzdjük a relativizmus veszélyét, amely szintén benne rejlik a kevert módusok fogalmában. Hiszen ha nincsenek mintái annak, hogyan alkossuk meg a morális fogalmakat, akkor fennáll a veszélye annak, hogy minden közösség a maga különös, a többiekével összemérhetetlen módján alkotja majd meg ez ideákat, s a morál egyetemessége szertefoszlik. De Locke szerint legyenek bár eltérők egyes morális alapfogalmaink, a fő dolog az értékelésük, vagyis törvények ideáival való összekapcsolásuk: „[...] nem elég meghatározott ideával rendelkezni [a kevert módusokról], valamint tudni, melyik név tartozik az ideák ilyen és ilyen társulásához. Van ugyanis egy távolabbi s nagyobb feladatunk is, mégpedig az, hogy meg kell tudnunk, vajon az így elvégzett cselekedetek erkölcsileg helyesek-e vagy helytelenek” (388). Márpedig „az erkölcsi jó és rossz semmi egyéb, mint akaratlagos cselekvéseink megegyezése ama törvénnyel, illetőleg eltérése ama törvénytől”. „Ama törvény” Locke szerint háromféle lehet: az isteni, a polgári, illetve a vélemény vagy a hírnév törvénye. „Ama viszony alapján, mellyel tetteik az elsőhöz viszonyulnak, az emberek döntenek afelől, hogy azok bűnök-e, avagy kötelességek; a második törvény alapján azt ítélik meg, hogy tetteik bűnök-e vagy ártatlanok; a harmadik alapján pedig azt, hogy erények-e vagy vétkek.” A megítélő törvények tekintetében Locke nem engedi meg azt a változatosságot, melyet megenged a kevert módusok esetében, ahol a fogalomképzés nagyrészt a morálfilozófától idegen elvek szerint megy végbe. Melyszerkezetüket tekintve valamennyien „különböző, egyszerű ideák együttese” (394), melyeket cselekedetek értékelésére alkalmazva nem teszünk mást, mint hogy a cselekedet kevert módusához tartozó egyszerű ideákat megpróbáljuk fedésbe hozni a törvény által előírt cselekedet kevert módusának egyszerű ideáival, s ha ez sikerül, a cselekedet megérdemli a „kötelesség”, „ártatlanság”, „erény” minősítést, ha nem, akkor a három közül valamilyen értelemben bűnösnek minősítendő. Ha eltekintünk néhány zavaró nehézségtől, azzal zárhatjuk le a locke-i morálfilozófia ismertetését, hogy

az isteni törvényt nevezi „az erkölcsi feddhetetlenség egyetlen igaz színórmértékének; s az emberek úgy ítélik meg legfontosabb cselekedeteik erkölcsi jóságát vagy rosszságát, hogy ehhez hasonlítják őket” (2,28,8). Ez aztán olyannyira mentes az „ahány ország, annyi morál” relativizmusától, hogy a polgári kormányzatról szóló második értékezés egy helyén Locke az egész emberiség közösségét is megalapozza vele valamilyen ideális értelemben. Hiszen ha abból indulunk ki, hogy a természeti törvény, azaz Isten akarata olyan „örök szabály, mely mindenki-törvényhozókra és másokra egyaránt kötelező” (134), s ha e szabály négy alapvető kérdésben behatárolja minden állam törvényhozását (lásd 140), akkor már azt is joggal állítjuk, hogy lényegi kérdésekben nem különbözhet egymástól igazán szűsőségesen a létező államok jogrendje. Ezt egy igen érdekes konstrukcióval is megvilágítja Locke:

„Mindnyájuk e közös törvénye [ti. a természeti törvény] révén az emberiség összes tagjai egy közösséget, egy társadalmat alkotnak, amely különbözik az összes többi teremtményétől. És ha az emberek nem volnának romlottak, gonoszak és elhajzottak, akkor nem is volna szükség másik társadalomra; nem volna szükség arra, hogy királyjanak ebből a nagy és természetes közösségből, és pozitív megállapodások útján kisebb és megosztott társulásokba tömörüljenek” (128). Ennek föllidézésével át is térhetünk Locke politikafilozófiai fő művének ismertetésére.

#### 5.10.2. Filmer Patriarchája és a kormányzatról szóló értékezések

1680-ban jelent meg Robert Filmer (1588–1653) *Patriarcha. The Natural Power of Kings* (Patriárka. A királyok természetes hatalma) című műve, amely Locke első értékezésének kritikai céltáblája lett, s amelynek a második értékezés – amelyről itt most elsősorban szó lesz – a pozitív ellempájja. A „patriarchalizmus” elgondolásai szerint a hatalom nem a bűnbeesés következménye, hanem az első embertől kezdve jelen volt: Ádám – első apa, első birtokos, első király – egyszerre volt ura a földnek, Évának és a gyermekeknek. Ez az uralom szállt át a patriarchákra, Noétól pedig gyermekei kapták felosztva. Minden uralkodó család genealógiája ezekre a fiakra vezethető-vetendő vissza, innen származnak történetileg a monarchikus jogok. Nem történetileg nézve minden ember egy családba születik, atyja fennhatósága alá, s ez az állapot a politikai viszonyok modellje: *potestas patria* – *potestas regia*. Az egyenlőség és szabadság természeti állapotának feltételezése egyenlő az ateizmussal.

Locke ezzel szemben nemcsak, hogy a természeti állapot fikciójának hasznos-sága mellett érvel, hanem egyenesen úgy véli, hogy a kormányzat legitimációját az individuumok természetes jogainak védelme alkotja. Locke szerint az önfenn-tartás jogán túl természeti jogunk van a szabadságra és a birtokra. Ráadásul a Fil-

mer-féle bibliai történetek a politikafilozófiai érvelés szempontjából súlytalanok valának azáltal, hogy azonosítja az ész és a kinyilatkoztatás törvényét, a hangnaly pedig kétségkívül az észre kerül.

Filozófus kortársaihoz hasonlóan Locke is alkalmazza a természeti állapot fikcióját, amely nála a teljes szabadság állapota arra, hogy – a természeti törvény szabta határokon belül – tetszésünk szerint cselekedjünk és rendelkezzünk birtokainkkal. Ez a természetes egyenlőség állapota, ám nem minden tekintetben, hanem a bíráskodás kölcsönös függetlensége értelmében. Ez azonban végső soron tarthatatlan állapot, hiszen minden vita alkalmával mindenki egyszerre lesz bíró és érintett fél is. A segítséget a politikai közösség jelenti, melyet Locke is a társadalmi szerződés révén vezet be. A társadalmi szerződés fikciója azt jelenti a patriarchalizmus-vita összefüggésében, hogy az eredetileg *nem* uralom alá született emberek csak akkor kormányozhatók, ha ehhez beleegyezésüket adják. Vagyis vagy arról van szó, hogy emberek egy természeti állapotban élő csoportja *egyszerre* lemond a természeti törvényekre épülő bíráskodási jogáról a közösség javára, vagy arról, hogy egy individuum csatlakozik egy már fennálló kormányzathoz.

Hobbeshoz hasonlóan Locke is úgy véli tehát, hogy az emberek csak valamilyen uralmi formában képesek élni. Ám vele ellentétben nem minden államformát tart jobbnak a természeti állapotnál hiszen – szerinte – a természeti állapotban is érvényes törvények hatására az emberek nem állnak eleve hadiállapotban egymással. Az abszolút monarchiát például kizárja a lehetséges polgári kormányzatok köréből, aminek másik oldala, hogy a népnak meghagyja a forradalom, az égi bíróra apellálás jogát, ha a földi bíró uralma zsarnoksággá fajulna.

Amikor viszont nincs forradalmi helyzet, és a polgár kivándorlással sem adta jelét elégedetlenségének, akkor úgy kell tekinteni, hogy hallgatólagosan hozzájárult az adott kormányzat működéséhez. A hallgatólagos és a kifejezett hozzájárulás azonosítását Locke aztán történeti érvként is felhasználja a patriarchalizmus ellen. Mert igaz ugyan, hogy az első közösségeket egy-egy ember uralma alatt találjuk, s ez az átya „uralmához” hasonlít, ám itt mégis inkább ember analógiájával van dolgunk, ahogyan a felnőttté vált gyermekek továbbra is atyjuknál maradnak – hallgatólagosan hozzájárulva „uralma” fennmaradásához.

Locke a természeti jogok védelmét a politikai közösségen belül nemcsak a forradalom jogának megtartása révén biztosítja, hanem más garanciákat is alkot. Először is a természet törvénye arra kötelezi a törvényadó hatalmat, hogy nyilvánosan kihirdetett, egyöntetű s mindenki számára egyformán kötelező törvények útján kormányozzon. Hogy ezt ne lehessen kijátszani, Locke bevezeti azt, amit a hatalmi ágak elkülönítésének szokás nevezni: sem a végrehajtó hatalom (a király), sem a törvényhozó hatalom (a parlament) nem hozhat egyedül törvényeket. A királynak vétőjoga van, mint ahogyan más módokon is befolyással van a törvényhozás menetére, az ülések elnapolásával stb. Magán a parlamenten belül a

többség elvét tartja követendőnek, mert egy test, amennyiben egy, csak egy irányba mehet, s szükségképp arra kell mennie, amerre a nagyobb erő hajtja. Ezt még a természet és az ész törvényének is nevezi Locke.

A tulajdon vagy a birtok fontos kategóriák a Locke-i elméletben. Amikor arról beszél, hogy az emberek természettől egyenlők, semmiképp sem arra gondol, hogy egyenlő javakat birtokolnak. A „tulajdon” (*property, propriety*) kifejezésen tág értelemben az életet, a szabadságot s a birtokolt javakat érti, vagyis amikor Locke a tulajdon védelmét jelöli meg a politikai közösség fő céljaként, akkor nem a fennálló, kizsákmányoló jellegű viszonyok fenntartását célozza, hanem annak a komplexumnak a fenntartását, amely kinek-kinek individualitását adja. Ami viszont a tulajdon szűkebb értelmét illeti, Locke nem veszi át Grotius és Pufendorf elgondolását a természeti állapot magántulajdon nélküli közösségéről, melyet megegyezés vagy hozzájárulás révén vált fel a tulajdonlás. Filmer ez utóbbiakkal szemben veti fel a kérdést, hogy vajon amiként létrehoztuk, úgy meg is szüntethetjük-e a magántulajdon rendszerét? Erre Locke válasza az, hogy a magántulajdont nem a hozzájárulásra, hanem a *munkára* építi, amely az elsajátítás feltétele. Igaz ugyan, hogy a Biblia szerint Isten az egész földet az emberek közös használatába adta, ám ha valaki munkájával hozzátesz valamit egy darabjához, akkor azonnal kizárja a többiek közös tulajdonjogát. Ez az értelmezés mindjárt a tulajdon „természetes” korlátozására is lehetőséget kínál. Hiszen hátára van annak, amit egy ember meg tud művelni, be tud takarítani s el tud fogyasztani. Vagyis közvetve az életünk fenntartására való jogunk megőrzése alapozza meg a lehetséges birtokunkat, s mivel birtok nélkül nem nagyon lehet értelmesen szabadságról beszélni, így az élet, a szabadság és a birtok, melyet a tulajdon tág érteleme foglал magában, egybekapcsolódik a tulajdon „munka-elméletében”. A korlátozás a negatív oldal, melynek van pozitív oldala is, éspedig a másokkal való, természet törvényre alapozott törődés. Egyrészt a munka révén szerzett tulajdon csak addig érinthetlen, míg van elég az adott dologból a többiek számára is. Másrészt csak annyit tehet ki munkája révén sajátjává, amennyit életének valamilyen javulása érdekében el tud fogyasztani, mielőtt tönkremenne az illető dolog.

De a tönkremenettel tilalmában álló szerzési korlátozás kijátszása magával hozza a pénz megjelenését s általános elismertségét, ezért a korlátozásnak ez az aspektusa teljességgel a háttérbe szorulhat, s az eredetnél sokkal nagyobb általánosíthatóság jöhet létre a közösségen belül. Ez ellen Locke szerint nem az a megoldás, hogy visszatérünk az eredeti, pénz nélküli, kevésbé differenciált közösség állapotába – már csak azért sem, mert a pénz általában véve is megakadályozhatja termékek megromlását. Locke azt javasolja, hogy a pénz megjelenésével együtt járó, nem jogosult méretű különbségeket a törvényhozás révén kell ismét korlátozni. Például helyesnek tartja, ha a kormányzat fellép a túlzott méretű tőke- és árukonzentrációval szemben.

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 felvilágosodásmozgalomban játszottak nagy szerepet. Röviden összefoglalva alapvető elgondolása az, hogy a semmiképp sem eleve vallássalenes ész vallási kérdésekben megkerülhetetlen. Még Isten sem képes rá, hogy olyan ideák révén adjon tudtul valamit, melyek nem a szokásos érzékszervek valamelyikén érkeznének, ez a közlés pedig így nem számíthat természetfelettinek. Azt pedig, hogy a sok jelentkező közül kinek az „örömhír” tekinthető valódi kinyilatkoztatásnak, azt az ész hivatott eldönteni, még ha maga az üzenet tartalma adott esetben *fölte* is van az észnek, de *nem mond ellent* neki.

## 5.11. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716)

### 5.11.1. Kombinatorika, jogbölcseesség, scientia generalis

*Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716)* életmottója: *Theoria cum praxi*, vagyis a gyakorlati, a megvalósítással társított elmélet. Azon kivételes filozófusok egyike, akik semmiképp 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 fejtégetésekkel, a kínai nyelvvel; folyamatosan törekedett rá, hogy egyesítse a különböző keresztény egyházak teológiáját, de foglalkoztatna 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 könyvomatartott 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 cselekvésemélet. Erről a szokásosan „fatahának” nevezett, vagyis az 1686-os

„Metafizikai értekezés” megírása előtti Leibnizet felidézve beszélünk, aki az egyeteml 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 többretű programot, amely egész későbbi életének is irányt szab. Első alkotói korszakában mindezek az erőfeszítések a *De arte combinatoria* (A kombinatórik művészete, 1666) című műben körvonalazott módszertani elgondolások jegyében állnak, melyek egyszerre épülnek az analitikus módszer zabarrellai s a kombinatórik hullusi elgondolására: az *analytica seu ars iudicandi* 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 esztendősen Leibniz magabiztosan fűzi hozzá, hogy „e szabályok sokkal magasabb rendűek, mint Descartes négy szabálya az első filozófiában [...]”. 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 váltokozhat. 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 első a második elé kell helyezni.”

E szabályok a 17. századi, legitimitációt Eukleidészről 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* kimmunkálásán 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 doctrinaeque jurisprudentiae* (A jogbölcseesség tanulásának és tanításának új módszere) igyekszik kifejezni a tudományok egymásba fonódását.

„A pneumatika a testetlen létezők kifelé irányuló cselekvéseiről szóló tan, míg a logika ugyane létezők befelé irányuló cselekvéseiről szól, azaz a gondolkodásról. [Mivel pedig a lélek minden cselekedete gondolkodás – az akarás egy dologjóságának gondolása –, ezért] ide [azaz a pneumatikához] tartozik a gyakorlati filozófia is, vagyis a gyönyörködötő, 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-