

## LEIBNIZ AZ IGAZSÁGOSSÁGRÓL\*

---

BOROS GÁBOR

Leibniz filozófiájának egyik sajátos jegye, hogy nem elégszik meg absztrakt gondolatmenetekkel, hanem módszert próbál adni gyakorlati problémák megoldására is. Így nem elég számára annyit rögzíteni, hogy életünk etikai végcélja a lélek megnyugvása az Istent adekvát módon megismerő emberben felébredő istenszeretet révén. A megoldásra váró mindennapi morális kérdésekről gondolkodók számára ez nyilvánvalóan kevés. Olyan cselekvési keretet próbál kidolgozni, amely rokon a manapság racionális döntéseméletnek vagy cselekvéseméletnek nevezett diszciplínával. Ezek a megfontolások alkotják az *Elementa juris naturalis* (A természetjog elemei) című írás egyik fennmaradt vázlatának fő témáját.<sup>1</sup>

A természetjog Leibniznél racionális jog. Hobbes és Pufendorf nyomán próbálkozik azzal, hogy egy „Elemek ...” című, Euklidészt módszertani mintául választó műben tárgyalja. Bármilyen tárgyról legyen is szó benne, az „Elemek ...” címkezetű mű két alapvető részből kell, hogy felépüljön, a bizonyítatlan alapelvekből és a bizonyított tételekből. Leibniz-nél az egyik részt az alkalmazandó terminusok megvilágítása, vagyis a definíciók alkotják (*partitiones juris*), amelyekből legszívesebben táblázatokat formálna, s az így megvilágított terminusokból alkotott tételeket, előírásokat (*praecepta*) hoz létre a komplikatória szabályai szerint a második rész. Amikor Leibniz a természetjog formális, a módszertan felőli meghatározását materiális, tartalmi meghatározással egészíti ki, természetes módon megjelenik az igazságosság fogalma:

„A jogbölcsség 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.”<sup>2</sup>

---

\* E tanulmány némiképp átdolgozott változata megjelenik a szerző *Leibniz gyakorlati filozófiája* című könyvében (Gödöllő, Attraktor Kiadó, 2009.).

<sup>1</sup> Az *Akademie-Ausgabe* hatodik sorozatának első kötete (rövidítése: A 6/1), hat különböző jellegű töredéket közöl ebből a sosem publikált írásból (lásd 431-487.).

<sup>2</sup> *Jurisprudentia est scientia actionum quatenus justae vel injustae dicuntur. [...] Moralitas autem, seu Justitia, vel Injustitia actionis oritur, ex qualitate personae*

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

„Igazságos illetve igazságtalan mindaz, ami a köz számára hasznos vagy káros. A köz számára, azaz elsődlegesen a világ, vagyis a világ kormányzója, Isten számára; ezt követi az emberi nem, végezetül az államközösség szempontja. Ennek az alá-fölrendelésnek az értelmében, egymásba ütköző szempontok esetén Isten akaratát vagyis hasznát előnyben kell részesítenünk az emberi nem hasznával szemben, az emberi nemét az államközösségével, ezt pedig a saját hasznunkkal szemben. Ezen az alapon jön létre az isteni, emberi és polgári jogbölcesség. A saját hasznunkról szólni nem a jogtudomány, hanem a politika feladata.”<sup>3</sup>

Ez a hierarchikus elrendezés mint döntési kritérium az igazságos cselekvés tekintetében nyilvánvalóan annak az épületes filozófiai elvnek kifejeződése, mely szerint Isten áll a csúcson, saját hasznunk szempontja pedig legalul kap helyet. Ezt meggondolva akár megdöbbenőnek is nevezhetjük azt a határozottságot, amellyel az *Elementa juris naturae* 1669–1670-ből való első vázlat a állást foglal *A háború és béke jogának* bevezetését író Grotiuszal 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 [...]”<sup>4</sup>

E vázlat nemcsak e tekintetben száll vitába Grotius-szal. *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

---

*agentis in ordine ad actionem, ex actionibus praecedentibus orta, quae dicitur: Qualitas moralis. Ut autem Qualitas realis in ordine ad actionem duplex est: Potentia agendi, et necessitas agendi; ita potentia moralis dicitur Jus, necessitas moralis dicitur Obligatio. A6/1, 300. sk.*

<sup>3</sup> *Justum autem atque injustum est, quicquid publice utile vel damnosum est. Publice, id est, primum Mundo, seu Rectori ejus Deo, deinde Generi Humano, denique Reipublicae: Hac subordinatione, ut in casu pugnantis, voluntas, seu utilitas Die, si ita loqui licet, praefertur utilitati Generis Humani, et haec utilitati Reipublicae, et haec propriae. Hinc Jurisprudencia Divina, Humana, Civilis. De propria autem utilitate dicere, non Jurisprudenciae, sed Politicae est. A6/1, 300. sk.*

<sup>4</sup> H. Grot. proleg. *Introducitur Carneadem asserentem justitiam aut nullam aut summam esse stultitiam, quoniam sibi noceat alienis commodis consulens. Grotius negat stultum esse alienis commodis suo damno consulere. Ego non dubito quin hoc stultum sit, adeo ut nisi hoc sit stultum nihil sit stultum. Quid est enim obsecro stultitia nisi negligentia [...] propriae utilitatis. A6/1, 431.*

nem létezik vagy nem törődik az emberek dolgaival.”<sup>5</sup> Leibniz ezt a következőképp adja vissza: „igazságos volna, ami a társadalmi közösség fennmaradását szolgálja, még ha egyáltalán nem léteznék is Isten.”<sup>6</sup> Ezzel semmiképp sem érthet egyet, véli Leibniz, hiszen akkor – általánosan fogalmazva – léteznék igazságosság Isten nélkül is. Mivel azonban az igazságos – azaz jogszerű: *iustus* – cselekedet csak akkor nem ostobaság – vagyis csak akkor nem okozunk kárt önmagunknak jogszerű cselekedeteinkkel –, ha van élet ezen a világon túl is, ezért „még ha nem volna is Isten, az államközösség érdekében állna, hogy úgy higgyük: létezik.”<sup>7</sup>

Leibniz úgy véli, Cicerónak igaza van, amikor „tagadja, hogy a hasznosság elválaszthatatlan a becsületességtől.”<sup>8</sup> Leibniz értelmezésében azonban ez csak úgy lehetséges, ha mintegy posztuláljuk a lélek halhatatlanságát s az ezt a lelket az e világon túli életben jutalmazó illetve büntető Isten létét.

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

„Most nem foglalkozom azzal, mi van vagy mi nincs [itt közvetve a morális tökéletességgel felruházott Isten léteire vagy nem léteire céloz Leibniz – B.G], hanem ettől elvonatkoztatva érvelek.”<sup>9</sup>

Így tekintve párhuzamos ez a vállalkozás azzal, ahogyan a *Confessio naturae contra atheistas* című írásban, nagyjából ugyanebben az időben, fölteszi a kérdést, lehetséges-e a világ átfogó mechanikai magyarázata egy bölcs, teremítő isten feltételezése nélkül. Maga a vázlat sajnós nem adja meg azt a keretet, amelybe illeszkedik. Így teljességgel lehetséges egy másik olvasat is, amely szerint nem azt kérdeznénk, lehetséges-e a társadalmiság olyan fogalma, amely az igazságosság Istentől független alapjául szolgálna – hiszen ezt a kérdést az első vázlat által már megválaszoltnak tekinthetnénk. A vizsgálódás inkább arra irányulna, hogy milyen típusú, milyen bizonyosságfokkal rendelkező érvelés lehetséges a morális döntési szituációkban. Ebben az esetben a morális döntési szituációkat a mechanikában elemzett ütközések megfelelőinek tekinthetnénk, s azt mondanánk, hogy sem itt, sem ott nem

---

<sup>5</sup> 11. §, a magyar kiadás (Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor Kft., 1999.) 11. oldalán.

<sup>6</sup> *Iustum fore, quod societatis conservandae interest, etiamsi nullus esset DEUS.* A6/1, 431.

<sup>7</sup> *[E]t si nullus esset DEUS, interesset tamen Reipublicae eum esse credi.* A6/1, 431.

<sup>8</sup> *Rectius Cicero negat utilitatem ab honestate se jungi debere.* A6/1, 431.

<sup>9</sup> *Ego vero hoc loco non curo quid detur aut non detur, sed abstracte ratiocinor.* A6/1, 437.

érvelhetünk *közvetlenül* Isten céljainak bevonásával, noha egy pillanatig sem kételkednénk abban, hogy vannak ilyen célok. Ez olvasat ellen persze fölhozható az a súlyos ellenvetés, hogy az emberi döntések s cselekedetek vizsgálatakor pontosan azoknak a racionális létezőknek a szférájában vagyunk, akiket az isteni teleológia kitüntet.<sup>10</sup>

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

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

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

Kármentesség: kár elkerülése.

Szükség: a nyomorúság elkerülése.

Nyomorúság: az az állapot, amelyben a rossz dolgok összessége túlsúlyba kerül a jó dolgok összességével szemben.”<sup>11</sup>

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

Igazságos [*Justum*]:

- nyereségre tenni szert azon az áron, hogy másvalaki nem jut nyereséghez;
- kármentesnek maradni azon az áron, hogy más kárt szenved;
- nyomorúságom elkerülni más nyomorúsága árán;

Igazságtalan [*Injustum*]:

- nyereségre tenni szert azon az áron, hogy másvalaki kárt szenved;
- kármentesnek maradni azon az áron, hogy más nyomorúságra jut;
- semmi nyereségre sem tenni szert, miközben másvalaki kárt szenved.

Ez a táblázat a Grotius elleni állásfoglalás egy lehetséges formalizálását jelenti: ha egyszer ostobaság elhanyagolni saját hasznomat illetve kárt szenvedni mások javáért, akkor ki-ki jogosult lesz arra, hogy saját javát egy

---

<sup>10</sup> Lásd például a *Metafizikai értekezés* 36. §-át!

<sup>11</sup> *Lucrum voco hic omnem bonni absentis positivi acquisitionem, aut mali praesentis positivi amotionem.*

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

*Indemnitatem damni evitationem.*

*Necessitatem miseriae evitationem.*

*Miseriam statum illum, in quo aggregatum malorum praeponderat aggregato bonorum. Quae praeponderationem saepe unius magni mali accessio dare potest. A6/1, 433.*

egységnyire előnyben részesítse másokéval szemben: nyereség nem nyereség ellenében, kármentesség kár ellenében, a nyomorúság elkerülése nyomorúság ellenében. Egy egységet *meghaladó* módon azonban már nem részesíthetem előnyben saját javamat máséval szemben. Nem igaz az, hogy nyereség kár ellenében, kármentesség más nyomorúsága ellenében igazságos lehet. Az igazságosság „az a lelkiület, amely senkinek sem akar kárt okozni szükség-telenül.”<sup>12</sup> Ahol is *sine necessitate* az egy egységénél nagyobb szinteltérést jelenti. Az igazságos azonban még ennél is tovább mehet anélkül, hogy ostobának minősülne: azonos szinten állva előzékeny lehet másokkal szemben:

Igazságos:

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

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

A cselekedetek igazságosságáról – azaz moralitásáról – szóló ez elmélet nem elhanyagolható kiegészítését jelenti a barátság értelmezése. Az „igaz barátságot” Leibniz olyan kapcsolatként fogja fel, amelyben az azt alkotó emberek számára minden közös – egészen addig, ameddig a nyomorúság lehetősége föl nem merül. Vagyis a barát a barátja – vagyis az értelmezés szerint: a saját – érdekében mindent meg kell tegyen, kivéve azt, ami nyomorúságba döntene. Ebben a baráti kiegészítésben azonban nagy szerep jut a kölcsönösségnek: „Mivel a másik ugyanígy tesz.”<sup>13</sup> Ez az indicativus valójában imperativust rejt magában: „És ha valaki így járt el a másik fél beleegyezésével [vagyis úgy, hogy a másik fél elfogadta a barátság kinyilvánítását a jótétemény elfogadásával], akkor ugyanezzel tartozik neki a másik fél [...]”<sup>14</sup>

Mindebből világosan látszik, hogy Leibniz-nél a megregulázott önszeretet minden igazságosság kiiktathatatlan alapzata. Semmiképp sem szabad azonban elhanyagolnunk azt a körülményt, hogy mindkét mozzanat egyformán hangsúlyos: mind az önszeretet, mind a megregulázás, vagyis a mindenkor másik szempontjainak tekintetbe vétele. Ezzel kapcsolatban fontos adalékokat kapunk a barátság elemzésétől, melyre a későbbiekben kerül majd sor.

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

- ha valaki tudja, hogy szükségtelen, mégis kárt okoz;

---

<sup>12</sup> [J]ustitia sit animus nemini sine necessitate damnosus, [...] A6/1 433.

<sup>13</sup> Quia et alter rursus facit. A6/1, 433.

<sup>14</sup> Et si quis hoc egit altero consciente, debet illi alter tantundem [...] A6/1, 433.

– ha valaki tudatosan, saját java érdekében másnak kárt okoz;  
– ha valaki bűnös módon (mert saját java nem játszik szerepet) kárt okoz másnak.

Ezen az úton eljutunk az igazságosról és a kötelességekről szóló tanításhoz, ami nem más, mint annak meghatározása, hogy „ésszerűen mit várhat el egy személy egy másik személytől”, ahol az „ésszerűen” [cum ratione] annyit jelent, hogy alapvetően tekintetbe vesszük az érdekét annak is, aki elvár s annak is, akitől elvár valamit. Mindazonáltal a kérő perspektívája annyiban kitüntetett – sajátunkká tesszük –, hogy csak annyit kell bizonyítani annak, akitől elvárunk valamit, hogy az én javam nem árt neki, illetve, hogy árt neki az én bajom, nem pedig azt, hogy neki is jó az én javam, vagy hogy neki nem jó, ha én kárt szenvedek.<sup>15</sup> Az igazságosság általános meghatározása ezen az alapon a következő:

„Az igazságosság bölcsesség a tekintetben, hogy hogyan tegyünk jót másoknak vagy hogyan ne ártsunk nekik az okból, hogy a lélek e határozata révén jót tegyünk magunkkal avagy ne okozzunk kárt magunknak (azaz jutalmat keressünk vagy kerüljük a büntetést).“<sup>16</sup>

A meghatározásba belekerül a bölcsesség [*prudencia*], s a további gondolatmenetekben rendszeresen felbukkan viszonyítási pontként a bölcs ember [*vir prudens*]. Például a következő esetben (437. o.): valaki halálos mérget fecskendez belém szándéktalanul, akár vétkes hanyagságból, akár nem. Tegyük fel továbbra is, hogy nincs se Isten, se élet e világon túl. Ekkor tehetek, amit akarok, hiszen nincs az a bölcs ember [*prudens*], ki mást tehetne ellenem, mint hogy meggyorsítja végemet. De a dolog nem ilyen egyszerű, mert a bölcs ember természetesen ismeri a *sine necessitate* szabályt, ezért kétféleképp viselkedhet. Ha olyképp támadok az engem megmérgezőre, hogy nyomorúságba döntöm, akkor a bölcs emberek neki fognak segíteni. Ha mérséklem dühöm s csekélyebb mértékben ártok neki, akkor valamennyi bölcs ember engem fog támogatni.

A leibniz-i argumentáció újabb szintjét jelenti, amikor már nem két ember javát s kárát kell mérlegelni, hanem először háromét majd többét. Kezdetben úgy tűnik, a két félre kidolgozott *non sine necessitate* szabály itt is működik. Jogos-e megakadályozni az egyik fél nyereségét, hogy a másik kapja azt? Igen, mert az én nyereségem kedvéért is jogos lenne. Jogos-e kárt okozni az

---

<sup>15</sup>[*E*]et desiderantis et rogati intersit nullo tamen respectu habito utilitatis rogati, nisi ut vel ostendatur ei non nocere bonum meum, vel ostendatur ei nocere malum meum. Non ut ostendatur ei prodesse bonum meum, vel ut ostendatur ei non prodesse malum meum. A6/1, 435.

<sup>16</sup> *Justitia est prudentia in efficiendo aliorum bono aut non efficiendo malo boni sui hac animi declaratione efficiendi, aut mali sui non efficiendi (id est praemii assequendi aut poenae vitandae) causa.* A6/1, 435.

egyik félnek a másik nyeresége érdekében? Nem, hiszen a saját nyereségem érdekében sem lenne jogos. Ugyanígy, könnyen visszavezethető az előbbi sémára s ezzel könnyen belátható, hogy jogos az egyik fél nyomorúságát a másik fél kára árán elhárítani.

Egy ponton túl azonban Leibniz már úgy érzi, a megoldás nem ilyen egyszerű: elháríthatom-e az egyik fél nyomorúságát a másik fél nyomorúsága árán? A klasszikus példa a hajótörés, amikor két fuldokló közül csak az egyiket menthetem meg, s teljességgel rajtam áll, hogy kit emelek ki, s kit hagyok sorsára. Itt bizonytalanná válik a *non sine necessitate* szabály. Vajon jogosan vonna-e kérdőre az, akit sorsára hagytam, ha mégis megmenekül? Az egyetlen biztos pont, hogy joggal vonnának kérdőre, ha mindkettőjüket veszni hagyom. Egyszerű volna az eset, ha csak egy fuldoklóval állnánk szemben, de ha ketten vannak, mindketten egyformán jogot formálhatnak segítségemre, ha egyébként a beavatkozás elvárható tőlem az igazságosság általános szabályai alapján (tehát nyomorúságom árán nem várható el). Itt csupa kérdés sorjázik, s csupán olykor-olykor egy-egy bizonytalan válasz: vajon a sorsra kell bíznom a döntést? Vajon az első indíttatás dönt? Van-e jogom a barátomat előnyben részesíteni? „Úgy vélem, igen.“ Van-e jogom a távolabbit választani a közelebbivel szemben? „Igen fontos kérdések ezek, s amennyire tudom, megválaszolatlanok.”<sup>17</sup> De Leibniz nem hagy fel a kérdezővel, s tovább bonyolítja a gondolatkísérletet. Van-e különbség a között, hogy nem segítünk ki valakit a bajból, vagy hogy kifejezetten kárt okozunk neki. Mit tegyünk, ha valamelyik szülőnk is a fuldoklók között van, vagy testvérünk, barátunk vagy csak ismerősünk. Jogos-e őket kimenteni s az ismeretlen másikat sorsára hagyni? Mit tegyünk, ha a testileg nem oly erős bölcs emberrel szemben egy erős testalkatú gonosz előbb éri el mentőcsónakunkat. Le kell-e taszítanunk? „Az effajta kérdések sokkal nehezebbek, mint első látásra tűnnek.”<sup>18</sup>

Ezen a ponton léphet működésbe az a hierarchikus elv, amelyet a *Nova methodus*ban láttunk: „méltányosnak látszik, hogy a jobbat válasszuk, továbbá azt, aki a világegyetem szempontjából hasznosabb, például akinek sok gyermeke van, kik elpusztulnának nélküle [...]”<sup>19</sup> Ám tovább bonyolódik a kérdés, ha az ismeretlen másik helyébe az ismerősök közül kerül valaki, s a „hála és méltányosság elvének” [*ratio vel officium gratitudinis et aequitatis*] különböző alkalmazásai kerülnek szembe egymással: ha a szülő, a testvér, a barát, a fejedelem szempontja kerül szembe egymással. Vajon rábizhatjuk-e a döntést a sorsra, akár külsődleges értelemben – mondjuk sorshúzással

---

<sup>17</sup> *Sunt hae profecto magni momenti quaestiones, nec quod sciam expeditae.* A6/1, 439.

<sup>18</sup> *Sunt profecto eius generis quaestiones difficiliore quam prima fronte videntur.* A6/1, 440.

<sup>19</sup> *Certe aequum videtur eligi meliorem, item utiliorem in universum, v. g. qui multos liberos sine eius ope prope perituros habeat [...]* A6/1, 440.

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

Újabb nekifutás következik: van-e joga a szülőnek büntetni fiát, ha egy idegent ment ki inkább, mint őt? Nincs joga, ámde a királynak van. Másfelől a barátnak, aki egyszer már áldozatot hozott értem, joga van kikövetelni, hogy őt mentsem ki, sőt pert is indíthat ellenem, ha nem teszem meg, mert „a szerződések [...] olyanok, mint kisebbfajta barátságok, és valamennyi jó ember társasága sokban egyezik az igaz barátsággal. Hiszen ha felbomlik az igaz barátság, mindenki visszakapja azt, amit bevitt [...]”<sup>20</sup>

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

A bizonytalanság tovább fokozódik, ha még több emberről van szó: *Jam ad plures* mondja Leibniz: vessünk számot még több emberrel! Egyértelműnek látszik, hogy egyvalaki kára, vagy akár nyomorúsága árán is elhárítható sokak kára vagy nyomorúsága. De mi a helyzet a fordított esetben: megmenthető-e egy barát több ismeretlen nyomorúsága árán? A szülőt előnyben részesíthetem-e két idegennel szemben, vagy tízzel, netán százszal szemben? „Vajon számítanak-e egyáltalán a számok?”<sup>20</sup> kérdi Leibniz egy helyütt.

Nincs végső válasz e kérdésekre. Úgy tűnik, alapvetően Leibniz sem jutott tovább – minden formalizálás ellenére sem –, mint Descartes Erzsébet hercegnőnek írott, 1645. szeptember 15-i levelében: az egyén s közössége

---

<sup>20</sup> *Contractus enim quod bene notandum est sunt velut parvae quaedam amicitiae. Et societas omnium bonorum cum amicitia vera multum communitatis habet. Nam etiam vera amicitia dissoluta, recipiat unusquisque quod intulit [...]* A6/1, 441.



közi viszony értékelésében nem lehetséges egyértelmű mérce, határozott állásfoglalás.

„[A]rra is gondolni kell, hogy az ember nem lehet meg egymagában, és hogy tulajdonképpen a világegyetem egy része, s még sajátosabban a föld egy része, annak az államnak, társadalomnak, családnak egy része, amelyhez lakóhelye, esküje, születése köti. És az egészet, amelynek része, mindig előnyben kell részesítenie saját érdekeivel szemben; ám mértékkel és elővigyázattal, mert helytelen volna, ha nagy bajnak tenné ki magát, csak hogy valami kis jót szerezzen rokonainak vagy hazájának; és ha egy ember önmagában többet érne, mint egész városa, nem volna helyes, ha a maga romlását keresné, hogy városát megmentse.“<sup>21</sup>

Nem adhatunk hát végérvényes választ. Egy körülmény azonban figyelemreméltó. A király mellett nem hatalmának isteni eredete, vagyis a korábbiakban említett hierarchikus szempont szól, hanem tisztán mennyiségi szempont: „Azt kell választani, akinek halála sokak halálával járna együtt.“<sup>22</sup> Nincs győzedelmes érv, *ennek ellenére* érvelni kell. *Tisztán* evilági szempontok mérlegelése még akkor is, *nolens volens*, egy lehetőségként körvonalazódik a szövegekben, ha Leibniz célja végső soron az lett volna, hogy e lehetőséget kizárja. Csakúgy, mint Grotius esetében, akinek hitét illetően aligha merülhetnek fel kételyek, ám a „ha nem volna Isten“ kitétel mégiscsak megnyitott egy olyan gondolati lehetőséget, amelyen belül nagyon is lehetséges a plauzibilis érvelés.

---

<sup>21</sup> In. René Descartes: *Test és lélek, morál, politika, vallás*. Budapest, Osiris, 2000., 162.

<sup>22</sup> *Eligendus utique est cuius exitium cum exitio multorum conjunctum est*. A6/1, 440.