

A teodícea problémája és hatása a francia felvilágosodás társadalomfilozófiájára

3. DÍJAT NYERT PÁLYAMŰ

Első lépésben – esendő szerzőként – kénytelen vagyok a tanulmányom korlátait felállítani. Írásomban a teodícea azon próbálkozásaira koncentrálok, amelyek a XVII–XVIII. század fordulóján keletkeztek, miközben elvitathatatlan, hogy már az ókorban is (pl.: Lactantiusnál) megjelennek azok a kérdésselvetések, amelyek a teodícea problematika lényegi pontjait érintik (pl.: miért van a rossz a világban?), arról nem is szólva, hogy ezek a problémakörök a középkoron keresztül végig dominánsan jelen vannak a teológiai-filozófiai gondolkodásban. Ugyanakkor a két említett századot megelőző korok teodíceáját nem tárgyalni azért sem érzem jelentős adósságnak ebben a szövegben, mert maga a *teodícea* szó kora újkori szóalkotás, Leibniztől származik, aki főművében hozza létre ezt a fogalmat.¹ Így bár kétségtelen, hogy teodícea-kísérletek már Leibniz előtt és Leibniztől függetlenül is jelen voltak a filozófiatörténetben, mégis azt mondhatjuk, hogy a leibnizi filozófia a modern teodícea alapjait fekteti le, és ezáltal minőségileg új gondolatformákat emel be a problémakomplexumba.

Egy másik korlát, amely szintén jelen van a célkitűzésben, de némileg magyarázatra szorul, a teodícea hatásait érinti. Szövegemben a társadalomfilozófiára tett hatások foglalkoztatnak, habár a teodíceának a gondolkodás számos egyéb területén jelentős nyomai fedezhetők fel a korszakban. Még azt sem állíthatjuk, hogy a társadalomfilozófiára gyakorolt hatása a legerősebb, hiszen alapvetően egy teológiai keretek között működő problematikáról van szó, amely Odo Marquard szerint, az esztétika diszciplínájának vagy éppen a filozófiai antropológia megszületésének is elengedhetetlen előzménye volt.² Mindemellett biztos az is, hogy egy ilyen horderejű problémakört az országhatárok sem fogják feltartóztatni (már csak azért sem, mert a teodícea az egész emberiség sorsára reflektáló problémakör), így bár írásomban a francia felvilágosodás társadalomfilozófiájára gyakorolt hatását tárgyalom, meg kell említenem, hogy Leibniz gondolkodása más nemzetek bölcséletére is felbecsülhetetlen mértékű befolyást gyakorolt. Gondolhatunk itt Leibniz hontársára, Immanuel Kantra, aki szintén próbálkozott megoldást találni a teodícea rejtélyeire-rejtvényeire, de a teodícea nyomai észlelhetők még a német idealizmusnak nevezett filozófiai korszak szerzőinek munkásságán is, Fichténél, Schellingnél és Hegelnél.

(*Leibniz teodíceája*) Mint említettem, a teodícea leibnizi szóalkotás, két ógörög terminus összekapcsolásából jön létre: „theos” és „diké”, azaz „isten” és „igaz” kapcsolata, istenigazolásnak fordíthatjuk magyarrá, és éppen ebben az igazolás igényben jelenik meg a filozófia istentan egy olyan új arculata, amely a leibnizi teodíceát el is választja az öt megelőző korok gondolkodásától. Maga a terminus remekül tükrözi Leibniz szándékát: a cél védelembe venni Istent, mintegy igazolni Őt, azzal a váddal szemben, amit a világban való szenvedés tapasztalatával generálhatunk. Ugyanis a világban kétségtelenül jelen van a rossz, de ha a Teremtő korlátlan hatalommal rendelkező és jóságos, akkor a rossz létének ténye és az említett attribútumok nem összeegyeztethetők, vagy legalábbis kapcsolatuk nem magától értetődő, a hatalom és jóság egyszerre nem tartható állítás az isteni létről. A rossz jelen van világunkban, azaz Istennek bár hatalmában lenne megakadályozni ezt, mégsem teszi, tehát nem jó (miközben a hatalmasság attribútuma nem sérül), vagy pedig minden szándéka ellenére, bár jóságos Gondviselőként szeretné a rosszat a

teremtésen kívül helyezni, hatalma mégsem olyan korlátlan, hogy ezt képes lenne megtenni, tehát jósága nem, de korlátlan hatalma sérül az érvelés szerint. Természetesen Leibniz egyik utat sem vélte járható, az igazsághoz elvezető ösvénynek, ezért is tartotta szükségesnek igazolni azt, hogy Isten milyen keretek között engedi meg a rossz létezését, anélkül, hogy említett attribútumai sérülést szenvednének. A feladat lényegében nem más, mint megválaszolni a kérdést: Hogyan engedheti meg egy jóságos és hatalmában korlátokat nem ismerő Isten emberek sokaságának változatos szenvedéseit?

A teodícea kérdéskörének egyik legkiválóbb, magyar nyelven is olvasható munkájában, Schmidt-Biggemann három pontban összegzi Leibniz feladatait, szándékait: egyrészt egy viszonyanalízisről van szó, amelyet Isten és teremtményei kapcsolatára koncentrálni kell kidolgozni, másrészt fel kell oldani az ellenmondást, ami az isteni előrelátás és az ember szabadsága között áll fenn, harmadrészt pedig az előző két kérdés válaszainak alapjait az isteni attribútumokban kell megtalálni.³

Nem mellékes az sem, amit Hans Poser Leibnizről írott monográfiájában olvashatunk,⁴ hogy az istenigazolás leibnizi módjának megjelenéséhez nemcsak a filozófus zsenialitására volt szükség, hanem komoly változásokra is a gondolkodástörténetben, amelyek a kora újkorban megállíthatatlan sebességgel formálták át világgépünket. Poser szerint, az újkor előtt, az úgynevezett Jób-paradigma volt az érvényben lévő világgérmelés, azaz egy olyan szemléletmód, amely nem teszi lehetővé, hogy a földi halandók számára Isten céljai megismerhetők legyenek, az pedig főleg nem megengedhető a paradigmán belül, hogy az isteni tettek bírálat alá kerüljenek. Az újkor hajnalán viszont, főként a természettudományok fejlődésének köszönhetően, a cél alapú érvelést, egyre inkább felváltotta a (ható)okokban történő gondolkodás. Bár Isten céljai továbbra sem hozzáférhetők, a világ ok-okozati kapcsolatai feltárhatók és megismerhetők; éppígy a rossz esetében is: mivel továbbra sem tudhatjuk, mi volt Isten célja, mikor a rossz létét megengedte a világban, le kell mondanunk erről a szemléletről, és a világ ok-okozati struktúráját kell feltárnunk egy tudományos-filozófiai vizsgálódás során. Ezt a folyamatot még inkább megerősítette az a tény, amiről részletesebben Jász Borbálánál olvashatunk,⁵ hogy a középkorral szemben, amikor az *egyetlen* világrendező erőként az isteni gondviselést tartották számon, az újkorban megjelennek ennek kihívói: a természeti törvények. Ugyanakkor az igazsághoz hozzá tartozik az is, hogy bár Leibniznél is domináns szerepet töltenek be a hatóokokkal építkező magyarázó elvek, addig a céloknak is megvan a maguk szerepe a rendszerében, a két szemlélet mintegy egymás kiegészítőseként adott a filozófus számára világgérmelésében.

De milyen is ez a világgérmelés, hogyan jellemezhetnénk Leibniz világgépét? Bár Leibniz esetében egy nagyon sokoldalú és összetett életműről van szó, az utókor leginkább egy sarkalatos állítását szokta felelegetni, méghozzá azt, hogy ez a világ „a lehető világok legjobbika”. Kétségtelen, hogy ebben az esetben egy nagyon optimistán hangzó kijelentésről van szó, de véleményem szerint, ez az állítás a filozófiatörténet egyik leginkább és legtöbbször félreértett kijelentése, éppen ezért a továbbiakban ezt a gondolatkört igyekszem pontosan megvilágítani.

Ha azt a feladatot kapnánk, hogy képzeljünk el egy *jobb* világot, mint a mostani, valószínűleg nem esne nehezünkre ezt végrehajtani. Ezzel úgy tűnhet, meg is cáfoltuk az eredeti állítást, hiszen a fejünkben megszületett egy olyan világ képze, amely jobb mint a mostani. Ugyanakkor Leibniz nem azt állítja, hogy ez a világ a lehető legjobb (amit valaha csak el tudunk képzelni), hanem a kijelentésének pontos értelmezése úgy szól, ez a világ a legjobb azok közül a világok közül, amelyeknek létezése reális lehetőség. Leibniz rendszerén belül gondolkodva azt mondhatjuk, hogy hiába tudunk

elképzelni jobbnál jobb világokat, azok mégsem bírnak a létezés reális lehetőségével, hiszen akkor a mostani világ helyett Isten azokat a világokat teremtette volna meg. Márpedig Isten, akitől a jóság attribútumát Leibniz egy pillanatra sem vitatja el, a lehető legjobbat akarja teremtményeinek, azaz ha választhatott volna jobb világot, mint a mostani, akkor Isten azt a világot teremtette volna meg, és nem az éppen aktuálisat.

Ahhoz, hogy megértsük, hogy a teremtett világ, miért csak a lehető legjobb, és nem tökéletes a maga nemében, be kell vezetnünk egy nagyon fontos leibnizi elvet, ami a *megkülönböztethetetlenek azonosságának* tétele. Leibniz ugyanis úgy gondolkodott, hogy ha két dolog teljesen megkülönböztethetetlen, akkor azonos. Sőt, azt mondja: „a középszerű filozófusok tévedtek, amikor úgy hitték, léteznek solo numero vagy csupán abból kifolyólag különböző dolgok, hogy történetesen ketten vannak”.⁶ Hogyan is értelmezhetjük Leibniz ezen állítását? Hívjuk segítségül a matematikát, ami Leibniz kapcsán azért is lehet kifizetődő, mert nemcsak kiváló filozófus, hanem éppen ennyire zseniális matematikus is volt, és matematikai szemlélete erősen érezhető filozófiai írásain is, például az éppen tárgyalt megkülönböztethetetlenek azonosságának problematikájában. Képzeljünk el két kört, amelyek azonos átmérővel rendelkeznek. Geometriai értelemben „ugyanarról” a két körről van szó, függetlenül attól, hogy az egyik egy fűzetben, a másik pedig egy táblán van megszerkesztve, míg numerikusan megkülönböztethetők, hiszen ketten vannak. De nem véletlen, hogy pusztán numerikusan megkülönböztethető létezőkre példát csak a matematika területén találtunk, még ha geometriai értelemben ezek sem különböztek, ugyanis maga Leibniz is kimondja: „nem lehetséges a természetben két, egymástól pusztán numerikusan különböző egyedi létező”.⁷ Ez az elv épp így érvényes a világ teremtésénél is. Adott egy Teremtő, aki tökéletes. Ha egy tökéletes világot hozna létre, akkor a világ épp olyan lenne, mint maga a Teremtő, azaz tőle teljesen megkülönböztethetetlen, ami azt jelentené, hogy nem is történne teremtés. Hiszen a megkülönböztethetetlenek azonosságának elve alapján, ami létrejönne, az épp ugyanaz lenne, mint ami Teremtőként, létrejöttének feltételeként, már eleve adott volt. Ezért nem reális lehetőség, hogy Isten olyan világot válasszon, amely hozzá hasonlóan tökéletes.⁸

Fontos megjegyeznünk, hogy Leibniznél a teremtés aktusa egy választási aktus; Isten számtalan lehetséges világ képzetét látja maga előtt, de ebből csak a legjobbat találja létezésre méltónak, ezt választja ki, amikor a világot teremti. Csak egyet, a lehető legjobbat. Ez azért is kiemelendő, mert Ortega y Gasset spanyol filozófus szerint, Leibniz Istene morális és nem metafizikai szükségszerűségből teremt, azaz nincs egy rajta kívüli hatalmasabb erő, amely világok teremtésére ösztönzi őt.⁹ Isten egy világ mellett dönt, a lehető legjobb mellett, ugyanis ha nem így tenne, akkor morális fedhetlensége sérülne, hiszen ha több világot teremtene, netalántán az összes lehetséges világot megteremtené, akkor mindenképp lenne köztük olyan világberendezkedés, amely a többihez viszonyítva rosszabb lenne (tehát nem a lehető legjobb), és így az abban a világban létezésre ítélt létezők joggal háborodhatnak fel, hogy ők miért nem a lehető legjobb körülmények között létezhetnek. De mivel Isten minden teremtésének a lehető legjobbat akarja, így nem hoz létre olyan világot, ahol ezek a feltételek nem adóttak. Ekképpen csak a legjobb világ a teremtésre méltó világ ebben a megközelítésben.

Egy másik probléma, ami a lehető legjobb világ értelmezésénél gyakran felmerül, hogy az interpretátorok nem tesznek különbséget a világ strukturális legjobb volta, és a világban lejátszódó események megítélése között. A kijelentést bírálók leginkább eseményalapú bírálattal élnek, azaz azért vetik el a lehető legjobb koncepcióját, mert a világban bekövetkező negatív eseményekkel nem látják összeegyeztethetőnek azt. Tény, hogy Leibniz minden lehetséges értelemben a legjobbnak tartja a világot, elsősorban mégis strukturálisan érti a

világot a lehető legjobbnak, így mielőtt rátérnénk, hogy hogyan magyarázható az események szintjén megjelenő rossz a világban, érdemes ezeket a strukturális elveket megvizsgálnunk.

Egy sokat idézett leibnizi gondolat, miszerint világunk a „legegyszerűbb az elvek tekintetében, és egyszersmind legváltozatosabb a jelenségek tekintetében”.¹⁰ Az egyszerűség a világot irányító törvényekre vonatkozik, és egy eddig nem említett isteni attribútummal, a bölcsességgel mutat összefüggést. Isten bölcsessége révén képes a lehető legjobb törvényt megválogatni, amelyek egyben a lehető legegyszerűbbek is, hiszen ez sokkal nagyobb bölcsességre vall, éppúgy mint egy matematikus esetében: a matematika jobb ismerője az a tudós, aki egy bonyolult egyenletet két lépésben is meg tud oldani, mint az, aki ugyanezt a megoldást csak hosszú és bonyolult levezetés árán képes megtalálni. Éppígy dicsérhetjük a Teremtőt is: bár törvényeivel számtalan különböző létezőt kellett összehangolnia, ez mégsem csak egy végtelenül bonyolult koncepcióban sikerült neki, ami azért is fontos, mert így a világ működése az emberi értelem számára is feltárható és megérthető. Bármennyire is bonyolultnak tűnik a világ, mégsem annyira bonyolult, hogy megértése reménytelen legyen számunkra.

A világ egyszerűségénél viszont sokkal fontosabb a fentebbi idézet második felében kijelentett állítás, azaz hogy ez a világ a lehető legváltozatosabb a jelenségek (létezők) tekintetében. Leibniz úgy gondolkodott, hogy minden lehetséges dologban, amely bír egyfajta potenciális létezéssel (a létezés lehetőségével), van egyfajta létezés iránti vágy, más szavakkal, törekvés a létezés felé.¹¹ Minden potenciális létező létezni vágyik, részese akar lenni annak a világnak, amelyet végül Isten a választás aktusával megteremt. Éppen ezért, Isten akkor hozza a lehető legjobb döntést, ha olyan világot választ, amely a lehető legváltozatosabb, tehát a legtöbb potenciális létező esetében teljesíti azok „kívánságát”. A legváltozatosabb világ az a világ, ahol a legtöbb létező teret kap megteremtésével. Felvetődhet persze a kérdés: ha a változatoság ilyen nagy súllyal esik a latba az isteni választás során, akkor Isten miért nem teremti meg az összes létezésbe törekvő lehetőséget? Kérdésünkre a választ Leibniz *Teodíceájában* találhatjuk meg: „mivel minden lehetséges létező nem kompatibilis együtt ugyanabban a világban, éppen ezért minden lehetőség nem megvalósítható (...)”.¹² Isten nem egyesével válogatja össze a létezőket, és képez belőlük egy világot, hanem világ-egészek közül válogat. Lehetséges, hogy a teremtett világban hiányzik egy létező, amely a másikkban megvan, de az is lehetséges, hogy eme létező saját létevével kiszorítana más létezőket a világ-egészből, és így a világ kevésbé lenne sokszínűbb, mint jelen esetben, ezen létező nélkül. Összességében azt mondhatjuk, Blumenfeldnek, Leibniz egyik angolszász interpretátorának a gondolatait átvéve, hogy a dolgoknak egymással versengő *sorozatai* vannak, de Isten csak egyetlen sorozatot fog megteremteni, a lehető legjobbat, ami ebben az esetben a legváltozatosabb létezőket felvonultató sorozat.¹³

A fentebbi rövid levezetésekben jól láthatjuk, hogy ez a világ a lehető legjobb, mert törvényei a lehető legegyszerűbbek és ezáltal az isteni bölcsességet hordozzák magukon, de lehető legjobb abban az értelemben is, hogy a lehető legváltozatosabb, azaz a legtöbb létezőnek létet adó. A kijelentést nem befolyásolja, hogy ezek a létezők milyen eseményeket élnek át a világban; nem alkalmazható egy kalkulus, amely a boldogságuk és szenvedésük egyenlegét adja meg. Még ha egy létező szenved is, – a leibnizi következtetés alapján – még mindig jobban járt azzal, hogy létezik, mintha egyáltalán nem létezett volna sohasem.

Mindezek ellenére a probléma még mindig fennáll, hogyha Istennek lett volna lehetősége egy rossz nélküli világot teremtenie, akkor miért nem tette ezt? A *Teodíceában* Leibniz a rossz három különböző típusát különíti el. Metafizikai, fizikai és morális rosszról ír.¹⁴ A metafizikai rosszat azzal magyarázza, hogy a teremtett lények hiánylények,

nem tökéletes létezők, mert az csak Isten lehet (már csak a megkülönböztethetetlenek azonosságának elve alapján is). Hiánylényként nem rendelkezünk végtelen hatalommal és bölcsességgel, nem vagyunk halhatatlanok, így a minket ért szenvedések egy része (pl.: halál), ennek tulajdonítható. Ugyanakkor még mindig jobb tökéletlen lényként létezni, mint egyáltalán nem létezni. Fizikai rosszként említhetjük a földrengéseket, járványokat stb., morális rosszként pedig az emberi bűnökből (pl. gyilkosság, terrorizmus) fakadó negatív következményeket. A két kategória magyarázatához Leibniz bevezeti Isten *létrehozó és megengedő* akaratának megkülönböztetését.¹⁵ Isten nem akarja a rossz jelenlétét a világban, pusztán megengedi egy nagyobb jó érdekében (pl.: egy földrengés esetén lehetőség van a bajban lévők megsegítésére, segítőkészségünk kinyilvánítására). Ez különösen fontos a morális rossz esetében; Isten megengedi, hogy az ember képes legyen rossz dolgokat tenni, azért hogy valóban beszélhessünk szabad akaratról, és ne csak Isten által irányított gépekként adhassunk számot az emberről. Isten teremthetett volna olyan lényeket, akik morális értelemben mindig fedhetetlen, jó döntéseket hoznak, de akkor igazából ezek a lények nem szabad akaratuknál fogva cselekednének, hanem egy Törvényhozó elhatározásának megfelelően. Leibniz szerint, még mindig jobb egy olyan világ, ahol az emberek bűnök elkövetésére képesek, mint ahol nem, mert az előbbit szabad akaratuknál fogva tehetik meg.

(*Malebranche teodíceája*) Mivel dolgozatomban a teodícea francia felvilágosodásra gyakorolt hatását vizsgálom, ezért elengedhetetlen néhány szóban szólnom Leibniz egyik francia kortársáról, Nicholas Malebranche-ról, aki bár a teodícea kifejezését nem használja, mégis teodíceát művel írásaiban. Igaz, Malebranche és Leibniz filozófiája közt sok a párhuzam, és munkáinak hatása nem mérhető Leibniz hatásához, de az kétségtelen, hogy a francia felvilágosodás szerzői (pl. Voltaire) olvasták, és gyakran hivatkozták Malebranche munkáit is, még ha legtöbbször valódi kihívásnak a Leibniz által felállított rendszer cáfolatát tartották.

Malebranche csakúgy, mint Leibniz, elfogadja, hogy ez a világ a lehető legjobb, de ahogy Schmal Dániel fogalmaz, nála „a lehető legjobb világot a fenntartásához szükséges legegyszerűbb eszközök definiálják”.¹⁶ Hasonlóan Leibnizhez, Malebranche-nál is döntő szerepe van annak, hogy ez a világ a lehető legegyszerűbb is, de „a teremtményi tökéletességnek – bizonyos általánosságokon túlmenően – nála nincsen elméletileg kidolgozott ismerve vagy kritériuma”.¹⁷ Malebranche-nál nem döntő a teremtett világ változatossága, őt sokkal inkább a világot uraló törvények egyszerűsége nyűgözte le. Véleményem szerint, Malebranche sokkal inkább érvényesíti az isteni szempontot a világ megítélésekor, kevésbé nagy figyelmet fordítva a teremtmények perspektívájára. A világ a legjobb, mert működésének egyszerűsége az isteni bölcsességet tükrözi, de nem számít a sokszínűség, a létezés iránti vágy, ami a lehetséges létezők igényeit venné számításba a döntés meghozatalakor. Ez még úgyis igaz, hogy Malebranche is dicsőíti a világ sokszínűségét, de megint csak nem a teremtmények perspektíváját érvényesítve (azaz, hogy miért jobb létezni nekik, mint nem létezni), hanem Isten képességeit kiemelve, hogy mily egyszerű a Teremtő, hogy egy ilyen színes világ létrehozására képes.¹⁸

Éppen ezért, amikor Malebranche a rossz világban betöltött szerepének igazolására törekszik, leginkább az egyszerűség elvének érvényesítésével igyekszik ezt megtenni. Hasonlóan Leibnizhez, ő is az isteni akarat két típusát különbözteti meg: az általános isteni akaratot (*volonté générale*) és az eseti isteni akaratot (*volonté particulière*).¹⁹ Isten általános akarata volt az akarás azon formája, amellyel megválasztotta a világot működtető természeti törvényeket, míg az eseti akarat azokra a megnyilvánulási formákra

vonatkozik, amikor Isten felülbírálvá az általános akaratát, azaz a természet rendjét, csodák révén beavatkozik a világ működésébe, bizonyos helyzetekben nem hagyja érvényesülni az előre megválasztott törvényeket. Jogos a felvetés: minden olyan esetben, ahol az általános törvényeknek negatív következménye lehet, miért nem avatkozik be Isten, és fordítja jobb irányba a dolgok kimenetelét? Malebranche szerint ez hatalmas hiba lenne, hiszen ezzel Isten, lényegében folyamatosan felülbírálná saját választását, korábban meghozott döntését bírálná.²⁰ Ekképpen számtalanszor találkozhatunk a világban a szenvedés azon formáival, amelyek abból fakadnak, hogy az egyszerűség elve alapján meghozott törvények, sajátos szituációkban, negatív következményeket okozhatnak.

Az embert érintő szenvedéssel kapcsolatban, Malebranche, aki katolikus papi tisztséget töltött be, leginkább teológiai magyarázatot ad, és a bűnbeesésre vezeti vissza jelenkori problémáinkat. Egyik szöveghelye, ahol az embert gyöttrő élősködőkről ír, nagyon jellegzetesen mutatja meg álláspontját. Úgy érvel, hogy bár minden állatnak megvan a maga élősködője, ami gyöttri, de az embernek több ilyen is van. Ez pedig abból következik, hogy a bűnbeesés előtt az embert nem gyötörte egy sem ezek közül, de Isten előre látva az ember bűnét, ezeket az élősködőket, mint büntetőeszközök, elrejtette a természetben, és a bűnbeesés után tovább már nem tartotta távol őket az emberektől.²¹

Ami pedig a morális rosszat illeti, Malebranche maga is sokat tulajdonít az ember szabad akaratának. Szerinte a szabadság a gyönyörök *nem-leküzdhetetlen voltában* rejlik, azaz az ember maga formálja szabadságát.²² Némelyek, akik szenvedélyeik rabjai, kevésbé szabadok, mint akik képesek ezeket leküzdeni és ellenállni nekik. Fontos ugyanakkor megjegyezni, hogy a leküzdhetőség lehetősége – Malebranche világlátása szerint – mindenkinek adott; mindenkinek megvan a lehetősége, hogy szabad akaratával jól éljen.

(A teodícea hatása a francia felvilágosodásra) Meglátásom szerint a teodícea két értelemben befolyásolta a francia felvilágosodás filozófiáját, leginkább a társadalomfilozófiát helyezve a fókuszba, egy első körben negatív kimenetelből fejlődő pozitív, és egy abszolút pozitív hatással. Az első tendencia az, ami Odo Marquard álláspontja, a második pedig valamiképp szembehelyezkedik Marquard elképzelésével. Elemzésemet az előbbivel kezdem.

Az eszmefuttatás, ahol Marquard kifejti a teodícea felvilágosodásra gyakorolt hatását, *A megvádolt és fölmentett ember a XVIII. század filozófiájában*²³ című szövegében olvasható, én is ezen szöveg mentén próbálom rekonstruálni gondolatmenetét. Marquard a leibnizi teodícea azon aspektusából indul ki, hogy Leibniznél a rossznak a jó születése szempontjából van fontos szerepe; a rossz megengedett, hogy vele együtt egy még nagyobb jó jöhessen létre. Marquard ezt egyfajta *kompenzációnak* értelmezi Leibniznél, az a megannyi jó, ami a világunkban van, kompenzál a rosszért; sőt mi több, ezzel összefüggésben értelmezhető a lehető legjobb világ fogalma is (ha van is rossz, van kompenzációja is), még ha korábban ki is fejtettem, hogy a *legjobbság* fogalma több filozófiai értelmezést is magában hordozhat. Marquard azon az állásponton van, hogy a felvilágosodás idejére a leibnizi megoldás már nem elfogadható, ekkorra a „bajok fölvetette bökkenőt lehetetlen már a lehető legjobb világ ötletével egy tételen elcsitítani”.²⁴ Marquard szerint, ez főként abból adódik, hogy az isteni jósággal nem lehet kielégítően összeegyeztetni egy alapvetően cél felől igazolt érvelést, azaz, hogy a rossz azért elfogadható eszköz, mert végeredményben jó célra vezet.²⁵ Így a felvilágosodás korszakára egy olyan helyzettel találták szembe magukat a korabeli gondolkodók, hogy mivel Isten jósága és a rossz jelenléte nem összekapcsolható, márpedig a rossz léte mégiscsak észlelhető, akkor Isten léte megkérdőjelezhető.

A probléma viszont abból adódott, hogyha elvetjük Isten létét, aki az érvelésben abszolút vádlottja a világ bajainak, akkor *mást* kell felelőssé tenni, ez a *más* pedig csakis az ember maga lehet. Isten helyett az ember kerül a vádlott szerepébe, és az isteni teremtetést felváltja az ember teremtette világ vizsgálata (kritikája), ami a történetfilozófia születésének elengedhetetlen feltétele. Marquard megjegyzi, hogy bár már korábban is volt az ember vádlotti pozícióban (pl.: a középkorban, ahol a bűnbeesett embert tették felelőssé szenvedéséért), de míg ezekben a helyzetekben az ember Istennel szemben állt vádlottként (azaz Isten volt a vádló pozícióban), magában a viszonyrendszerben kódolva volt a feloldozás is, hiszen ott volt a lehetőség, hogy a vádló, azaz Isten, kegyelmet nyújtson a vádlottnak, azaz az embernek.²⁶ Marquard olvasatában Leibniz épp ezt a kegyelmet iktatja ki teodíceájával, hiszen a vádló-vádlott szerep megcserélődik, és már az ember vádolja Istent, Istent kell igazolni, hogy miért enged meg a rosszat a világban, és az ügyben a teremtmény nem gyakorolhat kegyet Teremtőjével szemben, mert ez egyszerűen illetlenség.²⁷ A felvilágosodásban viszont a vádló és a vádlott is az ember, immáron nekünk kell igazolni, hogy ilyenek vagyunk és nem más milyenek.

A rossz jelenléte inentől nem transzcendens tényezőkkel magyarázható, hanem csakis az ember és a történelme tehető felelőssé ezért. Marquard épp ebben látja a XVIII. század kompenzációkeresési mechanizmusainak felvirágzását; az ember nem bírja el ennek a hatalmas felelősségnek a súlyát, és válaszul „tehermentesítő filozófiákhoz” fordul, amelyek egyfajta „perbefoghatatlanság biztosítékai”.²⁸ Bár Marquard számtalan ilyen tehermentesítést felsorol (pl.: a természethez, fiziológiához történő fordulást, az utazások felértékelődését, az esztétika megjelenését), témánk szempontjából az alap- és emberi jogok megfogalmazása, és az érintetlen természetbe való vágyakozás szükséglete a kiemelendő. E kettő mellett még az utilitarista filozófiák megjelenését fogom tárgyalni, de ezek nem az ember önigazolásának terhe alóli felmentésre összpontosítanak. A felvilágosodásban fellépő szociálreformerai stratégiákat a marquardi gondolatmenet a világban jelen lévő rosszat kompenzálni igyekvő ember egyik társadalmi formáló erejeként említi, és így társadalomfilozófiai hatásuk elvitathatatlan, ráadásul szintén a leibnizi teodícea (sikertelenségek) következményeként adhatunk róluk számot a korszakban.

Amellett, hogy a korszakban az emberi jogok a figyelem középpontjába kerültek, talán nem kell hosszasan érvelnünk, hiszen elég csak az 1789-ben elfogadott *Emberi és polgári jogok nyilatkozatára* gondolnunk Franciaországban, vagy a még korábbi, 1776-os Függetlenségi Nyilatkozatra Amerikában. Marquard ezek tehermentesítő hatását abban látja, hogy a rögzített jogok „védelmezni hivatottak az ember létének és így-létének mentességét az igazolás szüksége alól”.²⁹ Megjegyzi, hogy érdekes módon ezek a jogok nem emberi voltak általános vonásait rögzítik, hanem éppen abban vannak segítségünkre, hogy mindannyiunk mint különös, egyedi létező tudjon tevékenykedni a társadalomban. Témánk szempontjából ehhez annyit tehetünk hozzá, hogy az emberi jogok rögzítése, mint egyfajta válasz a teodícea utáni világra, alapvetően határozta meg a társadalom fejlődését is a felvilágosodásban, hiszen egy olyan társadalom-felfogással számol, amely elismeri az egyediséget, azt hogy a társadalmat individuumok alkotják és hogy minden individuumnak megvannak a maga törekvései és szándékai. Éppen ezért érvel Benjamin Constant, felvilágosodás kori szerző, amellett, hogy a „régiek szabadsága”, azaz az ókori görög demokrácia, a XVIII. századba már nem átvihető, hiszen az egyén szándéka szerint sokkal kisebb energiát, időt akar a közügyekkel való foglalatosságra fordítani, mint a görögök, akik lényegében ezeknek megfelelően szervezték életüket.³⁰ De gondolhatunk itt Rousseau társadalmi-szerződés elméletére is, ahol minden társadalom alapja egy olyan ős-szerződésben keresendő, amelyben egyének (vagy kisebb családok) egyesítik erejüket az együttműködés érdekében és így indulnak el a társadalomképzés folyamatában.³¹

Szintén Rousseau-hoz köthető a Marquard által említett érintetlen természetbe való vágyakozás szükségletének felelevenedése a francia felvilágosodásban. *Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése?*³² című szövegében Rousseau amellet érvel, hogy a kérdésben szereplő tényezők megromtották az emberiséget, az emberi erkölcsöket, hiszen eltávolítottak (ha tetszik: elidegenítettek) minket a tiszta és érintetlen természeti állapottól, ahol még az erkölcsök is romlatlan formában voltak jelen az emberi szívekben. Jól látható, hogy a teodícea kudarcával ez afféle kapcsolatot mutat, amely azon alapul, hogy a rossz valóban ember okozta tényező, méghozzá a tudományból, a művészetekből származik. Ezért vissza kell térni a kiinduló állapotba, és ezzel a rossz is felszámolható. Egy alapvetően jó emberi természettel áll szembe a civilizáció megromtotta emberisége; a rossz jelenléte a civilizáció bűne és nem az egyénné.

Míndezekkel szemben a szociálreformerai stratégiák nem az ember tehermentesítésére koncentrálnak, nem a rossz eredetének felelőssége alól akarnak felmenteni, és nem is az igazolási parancs alól jelentenek kibúvót. Elfogadják, hogy a rossz megjelenésének oka az emberben (vagy a társadalomban) keresendő, de mégis kijavítani, kompenzálni igyekeznek azt. Marquard ezek közül az utilitarizmust, azaz a haszonelvűséget emeli ki, amelynek alapjátétele a „legnagyobb boldogság a legtöbb ember számára”.³³ Az utilitarista társadalmi berendezkedések a hasznosság alapján hoznak döntéseket: az a hasznos, azaz, a jó döntés, amelynek következményeként a lehető legtöbb ember lesz boldog és elégedett. Ideális esetben az öröm a lehető legnagyobb mértékben lesz jelen a társadalomban, míg a szenvedés minimálisan jelenik meg az adott berendezkedésben. A francia felvilágosodásban ezt legerősebben Helvétius képviselte, de hozzá kell tennünk, hogy az utilitarizmus leginkább a Brit-félszigeten fut be meghatározó szerepet, főként a XIX. század társadalomfilozófiájától kezdve.

Eddig a teodícea a francia felvilágosodás társadalomfilozófiájára gyakorolt hatásai közül azokat tekintettük át, amelyek működésük szerint először negatív szituációt teremtettek (pl.: az emberre rótt elviselhetetlen felelősséggel), és erre a szituációra egyfajta kompenzációként, reakcióként jöttek létre a pozitív tendenciák. Következő lépésben egy Marquarddal *némiképp* szembemenő olvasatot szeretnék érvényesíteni, amely azt igyekszik bemutatni, hogy a teodíceának a negatív hatás nélkül volt közvetlen pozitív abszolút hatása is a francia felvilágosodásra, nem tagadva a tény, hogy ezzel a tendenciával Marquard is számol a szociálreformerai stratégiák említése kapcsán.

Emlékezzünk vissza, hogy Leibniz a morális rossz jelenlétét a világban a szabad akarat tételezésével magyarázta. Én úgy látom, hogy ez a kijelentés kerülők nélkül hatott a XVIII. század társadalomtanára. A szabadságban ugyanis benne rejlik, hogy szabadon formálhatjuk intézményeinket, amit a francia felvilágosodásban is erősen tapasztalhatunk. Természetesen ehhez is szükséges volt a teodícea vállalkozását valamiképp kudarcnak minősíteni. De a felvilágosodástól kezdve – átvéve Tamás Gáspár Miklós szavait – „a szenvedés oka a rossz társadalmi indítékokban, a dics-, bír-, kéj- és hatalomvágyban rejlik, az egyenlőtlenségtől kifejlesztett kegyetlenségben, a szolgaságtól kifejlesztett konformizmusban és öncsalásban. Csak az a kín szorul *teodíceára*, amely elkerülhetetlen.”³⁴ Ha a szabad akarat, és a szabadon formált intézmények a rossz okozói, akkor a szenvedés nem elkerülhetetlen, csupán a már meglévő intézményrendszeren kell változtatnunk.

Egyik szövegében, Hayek osztrák filozófus és közgazdász kétféle liberalizmust különböztet meg: az angolszász *klasszikus liberalizmust* és a francia felvilágosodás *konstruktív racionalizmuson* alapú liberális szemléletét³⁵. A klasszikus liberalizmus a XVII. századi angolszász világban volt jelen, és leginkább deskriptív, azaz leíró természettel bírt. Hayek szerint az ehhez az irányhoz sorolható filozófusok (pl.: David Hume, Adam Smith) leginkább arra voltak kíváncsiak, hogy a szabadság kiterjesztésének

következtében hogyan lehetséges, hogy egy spontán rend jön létre a társadalomban. Ehhez képest a franciák konstruktív racionalizmusa preskriptív, azaz előíró; a rációra, azaz az értelemre támaszkodva kell minden társadalomnak megalkotnia a maga berendezkedését. Esetükben már nem arról van szó, hogy a fennálló rendet kell megérteni; a rendet értelmi képességeink révén meg kell teremteni! Az értelem lesz, amely képes megkonstruálni a társadalom szabályait, sőt az értelem lesz az elsődleges: „A konstruktív racionalizmus viszont az értelem új felfogásával megváltoztatja az ész és az erkölcs viszonyát, az értelmet az erkölcs fölé rendeli.”³⁶

A leírtak alátámasztásához elég csak Voltaire-re utalnunk, aki következetesen képviselte, hogy jó törvények alkotásához el kell vetni a régieket, és az is igaz, hogy úgy vélte, hogy a törvények gyakran korrigálhatják az elsatnyult erkölcsöket. Például *Nagybátyám védelmében* című szövegében ezt írja: „Az igazi tudós [...] a népeket nem a törvényeik, hanem az erkölcsök után ítéli meg, mert előfordulhat, hogy a törvények jók, és az erkölcsök rosszak.”³⁷

Természetesen meg kell jegyezni, hogy az új törvények és az erkölcs viszonylatában a francia felvilágosodás nem egységes, mert a már említett rousseau-i szöveg a Voltaire álláspontjával ellentétben álló érvelési pozíciót vesz fel, épp az ember természetesen állapotának erkölcsi világa mellett foglalva állást, viszont a teodícea hatása, azaz a szabad akarat társadalomformáló ereje Rousseau filozófiájában is nagy szerepet kap. Éppen szabadságunk miatt, és szabadságunknál fogva kell ledobnunk azokat a láncokat, amelyeket a tudomány és művészet „virágfüzérékkel borít” be, hogy megszerettségünk velünk szolgáljunkat.³⁸ Ugyanez igaz Montesquieu-re is, akinél szintén megvan a felvilágosodás konstruktív racionalista oldala (hiszen főművében, *A törvények szellemében*,³⁹ ilyen alapon érvel a hatalmi ágak szétválasztása mellett), de az erkölcsök és a törvény viszonyáról a következőképpen vélekedik a *Politika általános elvei* című töredékében: „Nem törvények által kell véghezvinni azt, amit az erkölcsök által is véghezvihetnek”,⁴⁰ amiből az rajzolódhat ki számunkra, hogy Montesquieu filozófiájában az erkölcs mégis előrébbvaló néhány esetben, mint a törvényeket alkotó ráció hatalma. De a törvényalkotás folyamatában történő racionális konstruáló aktus Montesquieu-nél is elvitathatatlan, például a 943. gondolati töredékében a jól konstruált törvényeket egy olyan hálózathoz hasonlítja, ahol bár a halak a háló foglyai, mégis szabadnak érzik magukat, míg a rossz törvények egy olyan hálóként képzelhetők el, amely a halakat túllontúl összeszorítja és emiatt folyamatosan érzik saját fogságukat.⁴¹

(Záró megjegyzések) Írásomban elsőként a teodícea XVIII. század elején tetőző problémáját szerettem volna bemutatni, leginkább Leibniz koncepciójára fókuszáltnak. Ezt követően a teodícea francia felvilágosodásra gyakorolt hatásait tártam fel, ahol két egymást kiegészítő, mégis egymással ellentétes tendenciát véltem felfedezni. A tendenciákban közös, hogy mindkettő a teodícea kudarcából merít, és míg az egyik az ezen kudarc következtében kialakult helyzetre adott kompenzációs stratégiákra koncentrált, addig a másik, a teodíceában nagy hangsúlyt kapó szabad akarat okozta szenvedésre és a változtatás lehetőségére építkezett. Ugyanakkor meg kell jegyezni, amire szóhasználatom folyamatosan utalt, hogy tendenciákról van szó, amelyek kisebb-nagyobb mértékben megjelennek a francia felvilágosodás nagy gondolkodóinál, de mindenkinél másképpen, más következményekkel. Ennek az írásnak nem volt szándéka ezekbe az egyedi nézőpontokba részletesebben belemerülni, csak az általános folyamatok bemutatását tűzte ki célul. Az viszont kétségtelen, hogy a teodícea hatásának nyomait részletekbe menően kimutatni ezekben az egyedi nézőpontokban további érdekes kutatási lehetőségeket hordoz magában.

JEGYZETEK

- 1 Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Brunshwig, Jacques (szerk.), Paris, 1969, Garnier-Flammarion.
- 2 Marquard, Odo: A megvádolt és fölmentett ember a XVIII. század filozófiájában. In uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Budapest, 2001, Atlantisz Kiadó, 101–128. o.
- 3 Schmidt-Biggemann, Walter: *Teodícea és tények- A német felvilágosodás filozófiai profilja*. Budapest, 2011, L'Harmattan Kiadó. 12. o.
- 4 Poser, Hans: *Leibniz*, Budapest, 2018, Gondolat Kiadó. 188. o.
- 5 Jász Borbála.: Perspektívák és érvelési struktúra a Leibniz-Clarke vitában. Különbség, 2015, 15, 1. sz. 137–156. o.
- 6 Bálint Péter (szerk.): *A Leibniz-Clarke levelezés*. Budapest, 2005, L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 65. o.
- 7 Leibniz, Gottfried Wilhelm: Az alapvető igazságok. In uő: *Válogatott filozófiai írásai*. Márkus György (szerk.), Budapest, 1986, Európa Könyvkiadó, 159–168. o. Az idézett szövegrész helye: 163. o.
- 8 Lásd Poser: i. m. 191. o.
- 9 Ortega y Gasset, José.: *Elmélgedések Leibnizről*. Máriabesenyő – Gödöllő, 2005, Attraktor Kiadó, 263. o.
- 10 Leibniz, Gottfried Wilhelm: Metafizikai értekezés. In uő: *Válogatott filozófiai írásai*. Márkus György (szerk.), Budapest, 1986, Európa Könyvkiadó, 5–56. o. Az idézett szövegrész helye: 6. paragrafus.
- 11 Leibniz, Gottfried Wilhelm: A dolgok első eredetéről. In uő: *Értekezések*. Alexander Bernát és Bánóczy József (szerk.), Budapest, 1907, Franklin-Társulat, 105–112. o.
- 12 Leibniz 1969, 201. paragrafus.
- 13 Blumenfeld, David: Leibniz's Theory of the Striving Possibles. In Woolhouse, Roger S. (szerk.): *Leibniz: Metaphysics and Philosophy of Science*. Oxford, 1981, Oxford University Press, 163–177. o.
- 14 Leibniz 1969, 21. paragrafus
- 15 Leibniz, Gottfried Wilhelm: Isten igaz ügyének védelme igazságosságának többi attribútumával s valamennyi cselekedetével történő kibékítése révén. *Kellék*, 2007, 3. sz. 159–179. o. A megkülönböztetés helye: 28. paragrafus.
- 16 Schmal Dániel: *Természettörvény és gondviselés – Egy filozófiai és teológiai kérdés a korai felvilágosodásban*. Budapest, 2006, L'Harmattan Kiadó. 189. o.
- 17 Uo.
- 18 Malebranche, Nicolas: *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról*. Budapest, 2007, L'Harmattan Kiadó, 223. és 265. o.
- 19 Lásd Schmal előszavát: Malebranche, Nicolas: *Értekezés a természetről és a kegyelemről*. Schmal Dániel előszavával. Budapest, 2017, Gondolat Kiadó, 13. o.
- 20 Schmal 2006, 153. o.
- 21 Malebranche 2007, 263. o.
- 22 Malebranche 2017, 83. o.
- 23 Lásd Marquard, i. m.
- 24 Uo. 107. o.
- 25 Uo. 113. o.
- 26 Uo. 115. o.
- 27 Uo. 116. o.
- 28 Uo. 117. o.
- 29 Uo. 123. o.
- 30 Constant, Benjamin: A régiek és modernek szabadsága. In uő: *A régiek és modernek szabadságának összevetése*. Ludassy Mária (szerk.), Budapest, 1997, Atlantisz Kiadó, 235–261. o.
- 31 Rousseau, Jean-Jacques: A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei. In uő: *Politikafilozófiai írások*. Ludassy Mária (szerk.), Budapest, 2017, Atlantisz Kiadó, 259–417. o.
- 32 Rousseau, Jean-Jacques: Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése? In uő: *Politikafilozófiai írások*. Ludassy Mária (szerk.), Budapest, 2017, Atlantisz Kiadó, 7–40. o.
- 33 Marquard angolul említi az idézett kijelentést: „the greatest hapiness of the greatest numbers”. Lásd Marquard 2001, 109. o.
- 34 Tamás Gáspár Miklós: Előszó – Törzsi fogalmak. In uő: *Törzsi fogalmak*. I. kötet. Budapest, 1999, Atlantisz Kiadó, 11–34. o. Idézet helye: 24. o.
- 35 Hayek, Friedrich August von: A liberális társadalmi rend alapelvei. In Bujalos István, Nyilas Mihály (szerk.): *Az új jobboldal és a jóléti állam*. Budapest, 2002, Hilscher Rezső Szociálpolitikai Egyesület, 17–40. o.
- 36 Bujalos István: A racionalizmust megmenti a morál. *Valóság*, 1991, 7. sz. 1–15. o. Idézet helye: 8. o.
- 37 Voltaire: Nagybátyám védelmében. In uő: *Válogatott filozófiai írásai*. Ludassy Mária (szerk.), Budapest, 1991, Akadémiai Kiadó, 439–511. o. Idézet helye: 474. o.
- 38 Rousseau, i. m. 13. o.
- 39 Montesquieu: *A törvények szelleme*. Budapest, 2000, Osiris Kiadó.
- 40 Montesquieu: *A törvények szelleméről védelme – Gondolataim*. Budapest, 2017, L'Harmattan Kiadó, 159. o.
- 41 Montesquieu 2017, 158. o.