

MARKKU ROINILA

Leibniz, Zsófia hannoveri választófejedelemné és az érdekeltség nélküli szeretet¹

Bevezetés

Jelen tanulmány egy kudarcról szól. Az érdekeltség nélküli szeretet témája 1697-ben vált népszerűvé a Fénelon (1651–1715) és Bossuet (1627–1704) között folytatott híres *amour pur* vita nyomán. A vita hamarosan felkeltette Zsófia hannoveri választófejedelemné (1630–1714) érdeklődését, aki kíváncsi volt bizalmas barátjának és levelezőpartnerének, a hannoveri tanácsosnak, Gottfried Wilhelm Leibniznek (1646–1716) a vitáról alkotott véleményére. Mindez jól jött Leibniz számára, mivel nemcsak hogy érdekelte a vita, hanem önálló nézetei is voltak a témáról. Ugyanakkor nincs bizonyíték arra, hogy Zsófia bármikor is válaszolt volna Leibniz hosszú levelére. Bár a párbeszéd vélhetőleg nem folytatódott, Leibniz levele érdekes és figyelmet érdemel mivel arról tanúskodik, hogy újra foglalkoztatni kezdte az érdekeltség nélküli szeretet témája, melyet korai korszakában a természetjogról szóló, *Elementa juris naturalis* (1670–1671) címmel ellátott írások sorozatában, valamint a jogtudományi szövegek *Codex iuris gentium* című gyűjteményének 1693-as előszavában tárgyalta. Ez utóbbiban meg is előlegezte a vitát.

Jelen tanulmányban amellet érvelek, hogy bár Zsófia nem válaszolt Leibniz nézeteire, mégis ő volt a katalizátora Leibniz erőfeszítéseinek, és ő készítette arra, hogy kontextualizálja a Fénelon és Bossuet közötti, tiszta szeretetről folytatott vitáról alkotott nézeteit. A következőkben Leibniz 1697-ben Zsófiának írt levelét tárgyalom, és összehasonlítom az érdekeltség nélküli szeretetről itt kifejtett nézeteit az e tárgyban képviselt korábbi és későbbi elgondolásaival. Kimutatom, hogy a vita nem változtatta meg alapvető nézeteit e tárgyban, bár a témát határozottabb teológiai stílusban fejtette ki Zsófiának, nyilvánvalóan azért, hogy meggyőzze Zsófiát tana felsőbbrendűségéről a francia teológusokéhoz képest. Ezen kívül Leibniz tanának következetességét is megvizsgálom Gregory Brown és Noa Naaman-Zauderer legutóbbi írásainak fényében, és röviden reflektálok arra is, mi ösztönözte Zsófiát, hogy kikérje Leibniz véleményét a vitáról.

¹ A jelen tanulmány számára végzett kutatásokat a „Leibniz on Emotions and the Perfectibility of Man” című projekt keretében végeztem, melyet a finnországi Akadémia támogatott. Köszönettel tartozom Boros Gábornak a meghívásért az Eötvös Loránd Tudományegyetemre, ahol e tanulmányt előadhattam, valamint Andreas Blanknak, akitől e konferenciáról tudomást szereztem. Szeretnék továbbá köszönetet mondani a konferencia közönségének és Pauline Phemisternek a hasznos hozzászólásokért.

A tiszta szeretetről folytatott vita

1697-ben két híres klerikus és királyi tanító, François Fénelon és Jacques-Bénigne Bossuet között kirobbant az úgynevezett *amour pur* vita.² Maga a vita a kvietizmus támogatója, a híres misztikus Mme Guyon (1648–1717) nézeteire adott különféle válaszok eredményeként bontakozott ki. Mme Guyon nézetei az udvarban kételyeket ébresztettek, különösen XIV. Lajos nem hivatalos feleségében, Mme de Maintenonban, Bossuet pedig egy olyan bizottságnak volt tagja, mely 1695-ben hivatalosan elítélte e nézeteket.³

Fénelon – Mme Guyon gondolataitól elbűvölve⁴ – 1697 januárjában kiadta *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure* című könyvét, melyben azt állította, hogy Isten igaz szeretetének (a könyörületességnek) érdek nélkülinek, avagy az önérdektől teljesen mentesnek kell lennie, még abban az értelemben is, hogy a lelket nem érdekli saját üdvözülése. Isten tökéletes szeretetében semmit sem kívánunk saját magunk számára azon kívül, hogy Isten akarata beteljesedjék. A tiszta szeretet ezen állapota így közömbös az üdvözüléssel szemben. Az érzéki szeretet esetében a szeretet ki van téve a félelemnek és reménynek (a halál utáni élet tekintetében), ezek pedig haszonleső motivációk: e szeretet végső célja nem annyira Isten, mint inkább maga az érzéki szerető.⁵

Bossuet hat héttel később válaszolt korábbi pártfogoltjának *Instructions sur les états d'oraison* című írásában,⁶ melyben azt állította, hogy Isten igaz szeretetét csakis a személyes boldogság vágya motiválja és motiválhatja.⁷ Mindig saját üdvözülésünk mozgat bennünket, ezért Isten tiszta szeretete nem közömbös. Az örök boldogság vágya és az üdvösség reménye valójában az Istennel való egységet jelenti, nem pedig egy önző és egoista törvénynek való engedelmeskedést. Amikor ennek érdekében cselekszünk, az megfelel annak, ahogyan Isten megteremtett bennünket. Vagyis a tiszta szeretet Isten imádása, mely meghozza jutalmát. Bossuet számára Fénelon tiszta szeretetről alkotott tana ellentétben áll a racionális, logikus kereszténységgel.⁸ Másrészt Fénelon számára a tiszta szeretet olyan tökéletesség, amely

² A vita részletes tárgyalásáról lásd Gabriel JOPPIN: *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris, G. Beauchesne et ses fils, 1934.

³ Mme Guyonról és a tiszta szeretetről lásd Nancy C. JAMES: *The Conflict over the Heresy of "Pure Love" in Seventeenth-Century France: The Tumult over the Mysticism of Madame Guyon*, New York, The Edwin Mellen Press, 2008.

⁴ A Fénelon és Mme de Guyon közötti levelezésről lásd Pierre-Maurice MASSON: *Fénelon & Mme Guyon; documents nouveaux et inédits*, Paris, Hachette, 1907.

⁵ Robert Merrihew ADAMS: „Pure Love”. *Journal of Religious Studies*, VIII, 1980/1. 83–99.

⁶ Valójában a könyvet 1696-ban írta, Fénelon művének kiadása előtt.

⁷ Lloyd STRICKLAND (szerk.): *Leibniz and the Two Sophies: The Philosophical Correspondence*, Toronto, Iter, 2011, 174. A továbbiakban: LEIBNIZ (2011).

⁸ James Herbert DAVIS: *Fénelon*, Boston, Twayne, 1979, 86. A reményről a vitában lásd részletesebben Gabriel JOPPIN: *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris, G. Beauchesne et ses fils, 1938, 2–3. fejt.

nem áll nyitva mindenki előtt. Csakis Isten kegyelme által érhetjük el fokozatosan a vágyott misztikus egységet, és e folyamatba egyedül Ő avatkozhat bele.⁹

A vita egyre intenzívebbé vált, egymással hadakozó levelek és pamfletek tömegéhez vezetett, míg XII. Ince pápa véget nem vetett neki az által, hogy 1699. március 12-én elítélte Fénelon könyvét.¹⁰ A három évig tartó csatából Bossuet került ki győztesen, és Fénelonnak vissza kellett vonulnia az udvartól a cambrai-i érsekségre.

Említésre méltó, hogy a kor sok tanult asszonya élénk érdeklődést mutatott a disputa iránt. Közülük a legfontosabb Madame Guyon, aki a vita kirobbantója és a XVII. század végi Franciaország kvietista vagy részben kvietista mozgalmainak legjelentősebb szószólója volt.¹¹ Szerinte az ember ima által rövid idő alatt eljuthat belső tökéletességhez, ennek érdekében viszont az ént el kell nyomni, hogy a Mindenható megjelenhessen bennünk. Nézeteit sokan – köztük különösképp Bossuet – képzelet szülte és túlfűtött misztikus elgondolásként bírálták.¹² Angliában egy másik asszony, Mary Astell (1666–1731) Madame Guyonéhoz hasonló véleményen volt, és tizenegy hosszú levélben folytatta polémiáját a platonista John Norrisszal (1657–1711). Levelezésüket *Letters Concerning the Love of God* címen adták ki Londonban 1695-ben, mielőtt még a vita Franciaországban kirobbant volna. Astellnek a látomásos metafizikához való közeledését a kor egy másik tanult asszonya, Damaris Masham (1658–1708) is támadta, aki John Locke közeli barátja és Leibniz későbbi levelezőpartnere volt. Masham Astell nézeteit fanatikus rajongásnak tartotta, és a teremtmények szeretetét, valamint a természetes társiasságot empirikusan átgondoltabban vette védelmébe (*A Discourse Concerning the Love of God*, 1696).¹³

A Zsófia választófejedelemének 1697-ben írt levél

A vita nagy port kavart, és Zsófia hannoveri választófejedelemné, Leibniz legközelebbi támogatója természetesen tudomást szerzett róla, mivel érdeklődést mutatott a teológiai kérdések iránt. Vajon csak Leibniz Zsófiának írt levele tanúskodik arról,

⁹ DAVIS: i. m. 84.

¹⁰ LEIBNIZ (2011): 174.

¹¹ Arról, hogy vajon maga Fénelon kvietista volt-e, vagy sem, a vélemények különböznek.

¹² Dániel SCHMAL: „The Problem of Conscience and Order in the Amour-pur Debate”. In Gábor Boros – Herman De Dijn – Martin Moors (szerk.): *The Concept of Love in the 17th and 18th Century Philosophy*, Leuven, Leuven University Press, 2008, 113–124.

¹³ Catherine WILSON: „Love of God and Love of Creatures: The Masham-Astell Exchange”. In Gábor Boros – Herman De Dijn – Martin Moors (szerk.): *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy*, Leuven University Press, Leuven, 2008, 141–162. Az Astell és Norris közötti levelezésről a szeretet témájában lásd még Jacqueline BROAD: *Women Philosophers of the 17th Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 100–103, valamint Masham kritikájáról uo. 119–122. Az egész kérdéstről lásd még BOROS Gábor: *A szeretet/szerelem filozófiája*, Budapest, ELTE Eötvös Kiadó – Eötvös Loránd Tudományegyetem, 2014, 177–192, illetve BOROS Gábor: „European Concepts of Love in the 17th and 18th Centuries”. In Adrienne M. Martin (szerk.): *The Routledge Handbook of Love in Philosophy*, New York & London, Routledge, 2019, 422–440.

hogy Zsófia kikérte Leibniznek a vitáról vagy a vita témájáról alkotott véleményét? Az 1697-ben – talán ősszel – írott levél egyértelműen azt mutatja, hogy Leibniz kapott efféle felkérést, vagy levélben, vagy pedig személyesen. Leibniz először 1697 májusának közepén figyelt fel az érdek nélküli szeretetről folytatott vitára, amikor is egyik levelezőpartnere, egy skót klerikus és tudós, Thomas Burnett of Kemney (1654–1729) említést tett neki John Norris és az akkor még csak 20 éves Mary Astell vitájáról az érdek nélküli szeretetről.¹⁴

Leibniz hamarosan tudomást szerzett a francia vitáról is. Azzal kezdte Zsófiának írt levelét, hogy elolvasott két vagy három szöveget a Franciaország két hírneves főpapja között folyó disputáról, de a vita megoldását inkább a pápára bízta.¹⁵ Beéri anynyival, hogy elmondja a kérdéstről alkotott véleményét, és Zsófia ítéletére bízta azt:

Csak azokat a gondolatokat írom itt le, melyek e témával kapcsolatban már korábban is foglalkoztattak, és melyek némelyike nem volt visszatetsző Választófejedelmi Fensége számára. A Teológia minden kérdését tekintetbe véve nincs olyan, melyben hölgyeknek több joga lenne ítéletet mondani, mint épp ebben, mivel ez a szeretet természetéről szól. Bár ahhoz, hogy ítéletet hozzanak, nem kell rendelkezniük Választófejedelmi Fenségének éleselmjűségével, kinek éleslátása majdhogynem a legtöbb alapos szerző éleslátása felett áll, ám azt sem szeretném, ha olyan tudatlan fanatikusok lennének, mint amilyenek Madame Guyont lefestik. Inkább azt szeretném, ha de Scudéry kisasszonyra hasonlítanának, aki regényeiben és a *Beszélgetések az erkölcsökről* című munkájában nagyon jól megvilágította a jellemeket és a szenvedélyeket, vagy legalább az angol Lady Miss Norrisra, akiről azt tartják, hogy az utóbbi időben nagyon jókat ír az érdek nélküli szeretetről.¹⁶

A kontextus alapján világos, hogy Leibniz számít a választófejedelmné válaszára az érdek nélküli szeretetről kifejtett véleményével kapcsolatosan, mivel értéket tulajdonít ítéletének. Hogy levele meggyőzőerejét növelje, azon híres tanult nőket is felsorolja, akik a kvietistaként és misztikusként ismert Madam Guyonnal szemben ésszerűen megalapozott véleményüknek adtak hangot. A racionalista Leibniz természetesen szemben állt a kvietizmussal, amely a spirituális élet elérése érdekében nem elégedett meg az ítélet felfüggesztésével, hanem a hangsúlyt egyenesen minden ítélet tagadásának szükségességére helyezte: az embernek ki kell üresítenie elméjét, és Isten utasításaira kell várnia minden dologban.¹⁷

¹⁴ G. I. GERHARDT (szerk.): *Gottfried Wilhelm Leibniz: Die philosophischen Schriften III.*, Olms, Hildesheim, 1961 (1880–90), 199. A továbbiakban: LEIBNIZ (1961).

¹⁵ LEIBNIZ (2011): 175. Strickland szerint Leibniz valószínűleg nem olvasta Fénelon és Bossuet könyveit, csak néhány választ vagy a könyvek recenzióit.

¹⁶ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ: *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, Preussische Akademie der Wissenschaften, 1923, A I 14, 54–55; LEIBNIZ (2011): 175–176; Leibniz itt összekeveri Astell John Norriszal.

¹⁷ Richard POPKIN: „The Religious Background of Seventeenth Century Philosophy”. In Daniel Garber – Michael Ayers (szerk.): *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 393–422.

Egyértelműnek tűnik, hogy Leibniz Zsófiával egy érdek nélküli szeretetről szóló diskurzusban szeretett volna részt venni. Sőt, a fenti idézet kezdete azt sugallja, hogy korábbi beszélgetéseikben már érintették a szeretet témáját. A Leibniz levele által ösztönözni kívánt beszélgetésre 1697 őszén kerülhetett sor, de mivel egyik részről sincs semmilyen írásos bizonyítékunk egy effajta beszélgetésről, így azt kell feltételeznünk, hogy Leibniz reményei meghiúsultak.¹⁸

További érdekesség az akadémiai szerkesztőknek az a feltételezése, hogy Leibniz a levelet 1697 augusztusának közepén küldte el, mivel Zsófia lánya, Leibniz filozófiailag legtehetségesebb tanítványa és Poroszország jövőbeli királynéja, Zsófia Sarolta akkoriban látogatott Hannoverbe, és Leibniz azt gondolhatta, hogy ő is olvassa majd levelét. Ez megalapozott feltételezésnek tűnik, különösen annak fényében, hogy 1697 volt Ernő Ágost választófejedelem utolsó éve, és akkoriban Leibniz gondolatai már Berlin táján jártak. Ugyanakkor nem tudunk semmilyen Zsófia Saroltának küldött válaszlevélről. A továbbiakban egyszerűen azt feltételezem, hogy a levél valamikor 1697 második felében íródott.

Leibniz elmélkedéseit az érdek nélküli szeretetről azzal vezeti be, hogy röviden reflektál a vita témáira, vagyis Isten szeretetére. Azzal kezdi: „*Szeretni* annyi, mint kedvünket lelmi mások tökéletességében vagy előnyeiben és különösképp boldogságukban.”¹⁹ Szép dolgokat és intelligens szubsztanciákat említ, melyekre Zsófia az egyik legjobb példa. Ez az (érdek nélküli) szeretet annyira erős, hogy vele szemben minden más gyönyör másodlagos, és kiváltképp Istent illeti, akinek tökéletességei mindennekfelett állnak.²⁰ Vagyis Isten tökéletességeit szemlélni annyi, mint szeretni. Ám ez a szeretet nem korlátozódik az elmélkedésre – Leibniz szerint akkor is rendelkezhetünk az isteni szeretettel, ha úgy hisszük, hogy majdan megfosztatunk minden más gyönyörtől, és akkor is, ha úgy hisszük, hogy nagy fájdalmakat szenvedünk majd el.²¹

Elsőre úgy tűnik, hogy Leibniz leírása a tiszta szeretetről Fénelon álláspontját tükrözi a vitában – Istent minden egyéb jutalom híján is szerethetjük. Ám azután ezt írja:

Ha azonban azt feltételezzük, hogy valaki mindennekfelett szereti Istent, és ugyanakkor örök kínok alatt is áll, akkor olyasmit feltételezünk, ami sohasem történik meg. Ha valaki ezzel a feltevessel élne, tévedne, és világossá tenné, hogy nincs elegendő tudása Isten jóságáról, és következésképp még nem szereti őt eléggé.²²

¹⁸ Lásd LEIBNIZ (1923): A I 14, 54. Ezzel a nézettel szemben Strickland azt állítja, hogy Leibniz nem írhatta korábban a levelet, mint 1697 májusának közepe, amikor is felfigyelt a vitára, és nem írhatta később, mint 1699 tavaszán, amikor a vita befejeződött. Több indokot is felmutat, amelyek alapján a levél keletkezését 1697 őszére tehetjük. LEIBNIZ (2011): 174, 292. lj.

¹⁹ LEIBNIZ (1923): 55; LEIBNIZ (2011): 176.

²⁰ LEIBNIZ (2011): 176.

²¹ Uo. 176–177.

²² Uo. 177.

Vagyis Leibniz végül is nem teszi magáévá Fénelon véleményét, sőt inkább Isten jóakaratóval szembeni bizalmatlanságnak tartja azt. Önmagában ez nem meglepő, minthogy mindig is kritikus volt Descartes és Hobbes voluntarizmusával szemben, azt állítva, hogy nemcsak Isten hatalmát kell számításba venni, hanem jóságát is. Isten mindenek feletti jóságában bizonyára nem akarná azt, hogy szenvedjünk, különösen, ha érdek nélkül szeretjük.

A következő szakaszban Leibniz a szentekre utal (Fénelon könyvének címében szerepelnek), és azt állítja, hogy a skolasztikusokat kellene követnünk, és különbséget tennünk a jóakaratóból vagy a könyörület erényéből fakadó szeretet (*l'amour de bienveillance*) és az irigységből vagy a remény erényéből fakadó szeretet (*l'amour de cupidité*) indítékai között. Az előbbi fajtájú szeretet érdek nélküli – a szeretett tárgy boldogságából vagy tökéletességéből fakad, bármilyen más haszon vagy nyereség tekintetbe vétele nélkül. Az utóbbi valójában nem érdemli meg a szeretet nevet, de Leibniz mégis a mellett érvel, hogy az itt szerephez jutó önérdekeltség megengedhető lehet, mivel nem más, mint ami számunkra a legjobbnak tűnik, amennyiben nem vesszük figyelembe mások javát vagy hasznát.²³ Vagyis a jóakarató szeretetet a könyörületesség (keresztény) erényére vonatkoztatja, míg a kívánó vagy érzéki szeretetet a remény erényére.

Leibniz szerint semmi akadályja nincs annak, hogy egy időben gyakoroljuk e két erényt. Ezután azt írja, hogy létezik olyasmi, mint az egyik erény „nagy ívű rávetítése” a másikra. Amikor nem vagyunk elégedettek jelenvaló szeretetünkkel, Istentől nagyobb megvilágosodást (*connaissance*) kérünk, hogy több szeretetünk legyen, és gyakorolhassuk a reménykedést ott, ahol saját javunk az elsődleges motiváció. Ám ha az általunk érzett gyönyör Isten tökéletességeiből fakad, és általa azt kívánjuk, hogy Isten e jobb megértése minden teremtményében közös legyen, akkor a jóakaratot gyakoroljuk. Leibniz szerint Isten érdek nélküli szeretetének egyik jele az, ha elégedettek vagyunk teremtésével, és engedelmeskedünk feltételezett akaratának, bízva abban, hogy jövőnk javunkra válik.²⁴

Mindez azt sugallja, hogy amikor a jóakarát erényét gyakoroljuk, ez magában foglalja azt a bizalmat, hogy Isten akarata saját javunkat szolgálja. Tehát amikor az erények valamelyikének „rávetítéséről” ír a másikra, akkor a jelek szerint ezen azt érti, hogy a jóakarát magában foglalja a saját javunk reményét. Ám ez a remény nem korlátozódik saját javunkra, hanem az Isten által teremtett egész világot illeti. Noha Leibniz azt írja, hogy megengedhető az érzéki vagy önérdekű szeretet, valójában ezt igyekszik visszavezetni az érdek nélküli jóakaratra azáltal, hogy kimutatja, hogyan válhat érthetővé saját javunk reménye a jóakarát gyakorlásának kontextusában.

Leibniznek ebben a levélben feltáruuló nézete világosan különbözik attól, ahogyan általában beszél az érdek nélküli szeretetről, és megelőlegezi a *Teodiceá*ban megjelenő későbbi retorikáját. A *Codex*-ben Leibniz azt állította, hogy az érdek nélküli szeretet független a reménytől és a félelemtől. Itt azonban nézetét terjedelm-

²³ LEIBNIZ (1923): 14; LEIBNIZ (2011): 56.

²⁴ LEIBNIZ (2011): 57.

sebb és teológiaiabb stílusban ismerteti, miszerint a tiszta szeretet mind az érdeknélküliség elemét, mind pedig a saját javunkkal való törődést, vagyis az üdvözülés reményét is magában foglalja. A későbbi Újabb értekezés az emberi értelemről című műben Leibniz visszatér a jóakarátú és a vágyakozó szeretet közötti különbségtételhez, ám ez alkalommal úgy érvel, hogy a vágyakozó szeretet nem ajánlatos, mert nem engedi elfordítani az elme tekintetét a saját gyönyöröktől.

Leibniz kommentárját nem pusztán a Fénelon–Bossuet-vita kontextusában, hanem Zsófia és Leibniz viszonyának kontextusában is el kell helyeznünk, kiváltképp mivel 1697 volt Zsófia férjének, Ernő Ágost választófejedelemnek az utolsó éve. Valószínűleg udvariatlanság lett volna Leibniz részéről, ha azt állítja, hogy csak a remény és a félelem keresztény erényeitől elszakított érdek nélküli szeretetet kellene gyakorolnunk. Akárhogy is, tény az, hogy a tiszta szeretetről szóló vita kommentálásakor Leibniz kihangsúlyozta a remény és az önérdék szerepét, amelyet – ahogy láttuk – Fénelon művei alulértékelték. Jellemző Leibnizre az az erőfeszítés, mellyel igyekezett összekapcsolni az érdeknélküliséget a keresztény erényekkel – gyakran próbált összebékíteni különböző véleményeket, hogy olyan megoldást találjon, amely mindkét fél számára elfogadható. Jelen esetben az érdek nélküli szeretetről szóló tanát módosítva adta elő, külön Zsófiára szabva, nyilvánvalóan abban a reményben, hogy meggyőzheti őt, miszerint nézete a francia teológusok nézetei felett áll.

A levél eddig vizsgált részében Leibniz a szóban forgó vitát kommentálta anélkül, hogy valamelyik fél mellett nyilvánvaló módon állást foglalt volna. Ezt követően arról ír, amit az elején ígért, vagyis megosztja néhány korábbi gondolatát a témáról. Így fogalmaz: „Néhány évvel ezelőtt jobban el akartam mélyedni e kérdésben, mielőtt még Franciaországban felkapták volna”,²⁵ majd a *Codex iuris gentium* (1693) előszavában adott definíciók tárgyalásával folytatja, ahol is a jóakarát a szeretet habitusa, szeretni pedig annyi, mint gyönyörködni mások javában, tökéletességében és boldogságában.²⁶ Leibniz szerint e definíció segítségével rátalálhatunk egy nem haszonleső szeretetre, mely elkülönül a reménytől, a félelemtől és minden önérdékű vonatkozástól.²⁷

Úgy tűnik, a levél további részében Leibniz olyan tanítást vezet be, amely eltér attól, amelyet az első részben mutatott be, ahol a tiszta szeretetről folyó vitát kommentálta. De persze úgy is értelmezhetjük Leibniznek a remény keresztény erényét is a jóakarátú szeretethez kapcsoló magyarázatát, mint korábbi nézeteihez fűzött bevezetést, ahol is az érdek nélküli szeretet elválasztása a reménytől csak látszó-

²⁵ LEIBNIZ (1923): 14; LEIBNIZ (2011): 178.

²⁶ A *Codex* kontextusa a jogtudomány. A mű középkori iratok nagy gyűjteménye, melyek a Német-római Birodalom pozícióját támogatták a francia követelésekkel szemben. A bevezetésben található, az érdek nélküli szeretetre vonatkozó releváns részt Patrick Riley fordította angolra: Patrick RILEY (szerk.): *Gottfried Wilhelm Leibniz: Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, 165–176. A továbbiakban: LEIBNIZ (1988).

²⁷ LEIBNIZ (1923): 58; LEIBNIZ (2011): 179.

lagos, mivel valójában már az a tanítás is magában foglalja a saját javunkkal való törődést, már amennyiben azt jóindulatuként értjük.

Leibniz óvatos érvelési stratégiája a reménynek a vitában elfoglalt központi szerepére reflektál. Fénelon azt tartotta, hogy még az üdvözülés vagy az örök boldogság sem kívánatos a tiszta szerelem közömbös állapotában; ezért azzal vádolták, hogy nem hagyott semmilyen teret a remény keresztény erényének. 1697 szeptemberéből származó későbbi írásaiban kitartott amellett, hogy a tiszta szeretet nem akadályoz meg bennünket annak akarásában, amit Isten akarata szerint kell akarnunk, és hogy a közömbösség nem más, mint azt akarni, amit Isten akar.²⁸ Ez az Isten akaratának történő feltétlen engedelmesség természetesen különbözik Bossuet gyakorlati teológiai perspektívából láttatott egyesülésétől, amelyben Istent szeretjük, és amelynek nyomán reménykedhetünk az üdvösségben. Figyelmes olvasóként és kapcsolatai révén Leibniz bizonyára nagyon is tudatában volt a Fénelon nézeteiből adódó problémáknak. Így nem csoda, hogy Zsófia (és általában a hannoveri udvar) előtt távolságot akart tartani a kvietista tantól, amellyel korábbi megfontolásai összemeshatók, és helyette a remény jelentőségét hangsúlyozta.²⁹

Egyidejű levelezésében és későbbi írásaiban Leibniz szorosabban követi a *Codex* bevezetését. Ez azt sugallja, hogy az elmélyültebb filozofálás kontextusában sem látott semmilyen problémát korábbi nézeteit illetően. Feltételezésem szerint a Zsófiának írt levélben nézeteit a teológiához jobban alkalmazkodó kontextusban akarta előadni, mivel az közelebb állt Zsófiához, mint egy szigorúan filozófiai kontextus. Azt is fontosnak tartotta, hogy gondolatait úgy mutassa be, mint amelyek a francia vitát megelőző időből származnak. Vagyis Leibniz a levélben a vita megoldásaként az érdek nélküli szeretetről alkotott régi gondolatait kínálja fel Zsófiának megújított formában: az *ő* érdek nélküli vagy tiszta szeretete nem haszonleső, ám még sincs kitéve a Fénelon-féle könyörületes szeretetből eredő problémáknak, mivel összeegyeztethető a saját javunkkal való jóakarató törődéssel, szemben a jövőbeli javunkra vonatkozó, kvietista befolyásoltóságú közömbösséggel.³⁰ Az a tény, hogy az érdek nélküli szeretetről folytatott későbbi és egyidejű beszélgetéseibe Leibniz nem vonta be a reményt, azt sugallja, hogy Istennek az alattvalói által megismert jóságából alkotott némileg erőltetett érvet nem tekintette filozófiai tanítása lényegi elemének.

Ahogy tovább követjük Leibniz *Codex*-ben szereplő nézeteinek Zsófia számára adott összefoglalását, azt láthatjuk, hogy korábbi tanítása az érdek nélküli szeretetről a teológiai kontextus nélkül is megáll a saját lábán. Mások boldogsága vagy

²⁸ ADAMS: i. m. 84, 86–87.

²⁹ Leibniz 1708. szeptember 25-én is írt az érdek nélküli szeretetről Zsófiának, amikor Louis des Ban *L'art de connoître les hommes* című könyvéhez (1702) fűzött kommentárt, de ismét csak a *Codex*-re utalt, és azt állította, hogy már a tiszta szeretetről szóló vita előtt írt a témáról. Lásd LEIBNIZ (2011): 371.

³⁰ Leibniz 1699. május 15-én azt írta Mme De Brinonnak, hogy bár a tiszta szeretet haszonleső érdekeinktől függetlenné válhat, de javunktól nem. Lásd Gaston GRUA (szerk.): *Gottfried Wilhelm Leibniz: Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre I–II*, Paris, Presses universitaires de France, 1948, 208. A továbbiakban: LEIBNIZ (1948).

tökéletessége a gyönyörködés révén azonnal részévé válik saját boldogságunknak. Minden, ami gyönyört okoz, önmagáért kívánatos és nem valamilyen érdekből, mivel önmagában jó. Leibniz példája Raffaello egy festménye, mely megérinti azt a személyt, aki megvilágosult szemmel tekint rá, bár semmilyen haszna nem származik belőle. A tulajdonképpeni szeretet akkor jöhet létre, ha tárgya maga is boldogságra képes, azaz eszes lény. Ám minden szeretetet felülmúl az, amelynek tárgya Isten, és jogosan csakis Isten szerethető mindenekfelett. Következésképpen szeretetünk összes lehetséges tárgya közül Isten a legszebb, és egyszersmind Ő a legalkalmasabb arra is, hogy gyönyört és elégedettséget adjon azoknak, akik szeretik, és boldogságában gyönyörüket lelik.³¹

Bár Leibniz a reményt a *Codex*-ben részletesen nem tárgyalta, szerepelnek benne hasonló témák az önérdékűségről, melyek nem kerülnek elő a Zsófiának írt levélben. Például:

Az isteni szeretet felülmúl minden más szeretetet, mert Isten iránti szeretetünk járhat a legnagyobb eredménnyel, hiszen semmi sem boldogabb, mint Isten, és semmi sem fogható fel, ami szebb vagy boldogságra méltóbb volna. És mivel mindenható és mindentudó, ezért boldogsága nem egyszerűen a miénk lesz (ha bölcsek vagyunk, azaz ha szeretjük őt), hanem meg is teremti a miénket [...].³²

Leibniz hangvétele itt inkább kötődik az etikához, mint a keresztény erényekhez. Szerinte Isten szeretete hasznos, mivel boldogsága okozza a mi boldogságunkat. Isten szeretete önmagában vett cél, nem pedig eszköz valamely más cél érdekében. Így azt mondhatjuk, hogy a tiszta szeretet nem más, mint Isten szeretete.³³ Ahogy rövidesen látni fogjuk, ezen a módon magyarázza Leibniz az egoizmus és az altruizmus közötti nyilvánvaló konfliktust.

Leibniz további kommentárjai a vitáról

Mielőtt belemennék Leibniz érdek nélküli szeretetről alkotott tanításának részleteibe, röviden áttekintem a vitáról és az érdek nélküli szeretetről adott későbbi és egyidejű kommentárjait. A Zsófiának írt levéllel párhuzamosan ezekről a kérdések-

³¹ LEIBNIZ (1923): 58–59; LEIBNIZ (2011): 179. Leibniz a fejezetet azzal zárja, hogy rámutat: ezeket a gondolatokat már fiatal kora óta formálgatja, és egy Spee atya által a keresztény erényekről írt könyv gyakorolt rá hatást (*Güldenes Tugend-Buch*, 1646); Leibniz elküldi Zsófiának Spee könyvének előszavából készített saját fordítását: LEIBNIZ (1923): A VI 4, 2517–2529. Az érdek nélküli szeretetről alkotott nézeteinek fejlődéséről lásd Gregory BROWN: „Leibniz’s Moral Philosophy”. In Brandon C. Look (szerk.): *The Continuum Companion to Leibniz*, London, Continuum, 2011, 223–238. A továbbiakban: BROWN (2011a).

³² Onno KLOPP (szerk.): *Gottfried Wilhelm Leibniz: Die Werke*, I, 6, Hanover, 1846–48, 470 [a továbbiakban: LEIBNIZ (1846–48)]; LEIBNIZ (1988): 171.

³³ Vö. egy Nicaise-nek írt levél mellékletével, lásd LEIBNIZ (1961): II, 578.

ről cserélt eszmét Claude Nicaise apáttal (1623–1701), valamint André Morell antikváriussal és a párizsi érme gyűjtemény vezetőjével (1646–1703). Leibniz a *Codex*-ben úgy adta elő nézeteit, mint amelyek megelőlegezik a vitát, Nicaise-nek pedig azt írta, hogy a szeretet kérdésében a nők ítélete megalapozott volna, mivel ugyanarra a következtetésre jutnának, mint amit ő kidolgozott a *Codex*-ben, és ez mindjárt le is zárna a vitát.³⁴ Az is említésre méltó tény, hogy Nicaise egy 1697. augusztus 27-i levelében megírta Leibniznek, hogy Fénelon és Bossuet mellett még Mademoiselle de Scudéryt is megismertette Leibniz érdek nélküli szeretetről alkotott nézeteivel, aki nem fogadta el a felkérést, hogy bekapcsolódjék ennek a fennkölt témának a megvitatásába.³⁵

Egy Nicaise-nek küldött 1698. december 23-i keltezésű levelében Leibniz azt írta, hogy miután további szövegeket is elolvasott, két dolgot vett észre: Bossuet pontosságát és Fénelon ártatlanságát. Míg az előbbi tanában téved, az utóbbi jóhiszeműségéből kifolyólag szenved. Leibniz ugyan Fénelonnal szimpatizál, ám nincs pontosan ugyanazon a véleményen, mint Bossuet, mivel az érdek nélküli szeretetről alkotott saját verziója magában foglalja a másik boldogságából születő gyönyör gondolatát. Elfogadta azt az 1699. évi pápai ítéletet, amely véget vetett a vitának.³⁶ *Érdek nélküli szeretet: egoizmus vagy altruizmus?*

Láttuk, hogy Leibniz érdek nélküli szeretetről alkotott nézetei az 1693-as *Codex iuris gentium* után sem változtak, leszámítva a Zsófiának írt 1697-es levél figyelemreméltó kivételét. Tanítását az Isten szeretetét és önmagunk szeretetét ütköztető teológiai, illetve filozófiai viták megoldásaként mutatja be. Itt az idő, hogy reflektáljunk e tanítás plauzibilitására. A következőkben az egoista *versus* altruista motívációk lényegi kérdésére koncentrálok. Miközben egoista okokból cselekszünk, a másokkal való valódi törődés képességével is kellene rendelkezünk. Leibniz taná-

³⁴ Uo. 569–570.

³⁵ LEIBNIZ (1948): 119, 100. lj. Madeleine de Scudéry (1607–1701) egy jól ismert francia regényíró volt, valamint barátja Franciaország királya hivatalos történészének, Paul Pellisonnak. Leibniz először 1697-ben küldött neki egy bemutatkozó levelet, amelyben megemlíti a tiszta szeretetről folyó vitát, valamint azt, hogy Nicaise elküldte de Scudérynek Leibniz gondolatait: LEIBNIZ (1923): A I 14, 748. Ezt XIV. Lajost dicsőítő francia versek követik (Uo. 749–754), majd még két évig váltanak leveleket. Nicaise valószínűleg Leibniz 1697. augusztus 9/19-i levelének függelékére célt, amelyben részletesen kommentálja az *amour pur*-vitát és az érdek nélküli szeretet teljes meghatározását adja, mely legnagyobbreszt a *Codex* érveit ismétli meg: LEIBNIZ (1961): II, 576–580.

³⁶ Nicaise-nek 1699. június 16-án írt levél: LEIBNIZ (1961): II, 587. Malebranche 1699-ben adta ki *De l'amour de Dieu* címen hozzájárulását a vitához. A mű három olyan levelet tartalmaz, melyek címzettje a bencés François Lamy (1636–1711), aki azzal vádolta Malebranche-t, hogy a kvietista nézetet támogatja. Így Malebranche láthatóan korábbi ellenfelével, Bossuet-vel szövetséget kötött. Lásd Steven NADLER (szerk.): *Companion to Early Modern Philosophy*, Padstow, Blackwell Publishers Ltd., 2002, 155. Egyszerűen azért hagyom ki a vita e fondorlatos továbbfolyását, mert Leibnizet nem érdekelte: nyilvánvalóan arra gondolt, hogy véleményét már teljes egészében kifejtette a *Codex*-ben. Malebranche és Lamy vitájáról lásd Julia WALSH – Thomas M. LENNON: „Malebranche, the Quietists, and Freedom”. *British Journal for the History of Philosophy*, XX, 2012/1. 69–108.

nak legvilágosabb kifejtését alighanem az érdek nélküli szeretetre vonatkozó legkorábbi kísérleteiben találhatjuk. A természeti jogról szóló, 1670–71-ből származó írások egy csoportjában, melyet *Elementa juris naturalis* címen ismerünk, Leibniz a következőképp érvel:

Kétféle úton kívánhatjuk mások javát; az egyik a mi javunkat szolgálja, a másik úgy tűnik, mintha a mi javunkat szolgálná. Az előbbi a számító emberé, az utóbbi a szeretőé. Ám kérdezhetnéd, hogyan lehetséges, hogy másnak a java ugyanaz legyen, mint a miénk, és mégis önmagáért keressük? Ugyanis más java másképp lehet a mi saját javunk, úgy, mint eszköz, nem pedig úgy, mint cél.³⁷

Gregory Brown szerint e szakaszt úgy kell értelmeznünk, hogy mások javának kívánása *propter nostrum bonum* (a saját javunkért) annyit jelent, hogy nem az önmagában vett gyönyör közvetlen forrásaként kívánjuk azt, hanem inkább annak eszközeként, hogy valami mást kapjunk, ami a gyönyör közvetlen forrása. Vagyis ha segíték egy bajban lévő nőnek *propter nostrum bonum*, akkor az általam érzett gyönyör nem közvetlenül a boldogságából származik, hanem közvetetten valahonnan máshonnan. Így nem igazán őt szeretem, hanem saját javamat. Másrészt, ha valamit *quasi nostrum bonum* kívánunk (mintha az saját javunk volna), akkor azért kívánjuk, mert ez gyönyörünk közvetlen forrása, azaz mert közvetlenül ennek a jónak az észlelésében leljük gyönyörünket. Ebben az esetben saját javunk kívánása az, ami arra ösztönöz bennünket, hogy azok javát kívánjuk, akiket szeretünk. A másik nem eszköz, mint az első esetben, hanem cél, és ez a tulajdonképpeni érdek nélküli szeretet. Eszerint míg az első esetben a jó jócselekedetünk következménye, addig az utóbbi esetben azok java, akiket érdek nélkül szeretünk, konstitutív a saját javunk tekintetében.³⁸

Ez megfelel annak, amit Leibniz a *Codex* bevezetésében állít. Ott Leibniz azt írja, hogy szeretni annyi, mint hajlandóságot érezni arra, hogy gyönyörünket leljük szeretetünk tárgyának tökéletességében, jólétében vagy boldogságában.³⁹ Vagyis gyönyörünket mások gyönyöre konstituálja. Ám kérdezhetnénk, ahogyan Noa Naaman-Zauderer tette: melyik az elsődleges motivációnk? Gyönyörünk vagy a másik java? Még ha csak a *quasi nostrum bonum* (érdek nélküli) szeretetben gondolkozunk is, akkor is azt állíthatjuk, hogy (tudatosan vagy tudattalanul) mindkét egymással ütköző motivációval rendelkezhetünk.⁴⁰ Gregory Brown válasza erre az, hogy Leibniz a pszichológiai egoizmus valamilyen formája mellett kötelezte el magát, esetleg

³⁷ LEIBNIZ (1923): A VI 1, 464; a fordítás alapja BROWN (2011a): 227.

³⁸ BROWN (2011a): 228–230.

³⁹ Vö. a Zsófia levelében adott meghatározással: „Szeretni annyi, mint gyönyörünket lelteni mások javában, tökéletességében és boldogságában.” LEIBNIZ (2011): 179.

⁴⁰ Lásd Noa NAAMAN-ZAUDERER: „Rethinking Leibniz’s Notions of Justice, Love and Human Motives”. In Herbert Breger – Jürgen Herbst – Sven Erdner (szerk.): *Einheit in der Vielheit: VIII. Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover*, 2. kötet, Hannover, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, 2006, 675.

a mérsékelt egoizmus egy formája mellett.⁴¹ Így akkor is, ha mindkét motivációnak tudatában vagyunk, az egoista motiváció az első.

Brown állítása megalapozottnak tűnhet, ha Leibniz *Elementa juris naturalis* című művében az azon érvhez való ragaszkodására gondolunk, miszerint „senki sincs, aki bármit is tesz, szándékosan soha nem a saját javáért tenné, mivel még az általunk szeretettek javát is azért a gyönyörért keressük, amit mi magunk nyerünk a boldogságukból”.⁴² Csakugyan nehéz kizárni az egoizmus bizonyos formáit Leibniz érdek nélküli szeretetről alkotott nézeteiről szólva, minthogy Leibniz arra törekszik, hogy a morális motivációknak bizonyos filozófiai alapjait fektesse le, és ne csak a keresztény önzetlen jóakaratra vagy a kvietista közömbösségre támaszkodjon. Hasonló motivációt találunk Leibniz igazságosságról adott meghatározásában is a *Codex*-ben, miszerint az igazságosság a bölcs jótette (*caritas sapientis*), amennyiben a bölcs olyan személy, aki mások számára véghezvitt jó dolgokban képes gyönyörködni.⁴³

Ám mi történik akkor, ha motivációnk tudattalan? Naaman-Zauderer Leibnizet az *Elementa* című mű felől értelmezi, ahol Leibniz azt írja, hogy lehetnek tudattalan jóakarató motivációink.⁴⁴ Ez a gondolat érdekes ugyan, de aligha egyeztethető össze azzal, amit Leibniz látszólag először a *Meditationes de cogitatione, veritate et ideis* című, 1684-ben írt művében fogalmazott meg a tudattalan percepcióról, több mint tíz évvel az *Elementa* után.⁴⁵ Még miután Leibniz a *Nouveaux essais*-ben (NE) kiérlelte az apró percepciókról szóló elméletét, akkor sem mond semmit a tudattalan motivációkról a NE II, xx, 6. paragrafusában, annak ellenére, hogy a következő paragrafusban tovább tárgyalja az apró percepciókból felépülő nyugtalanságot. Ezért úgy tűnik számomra, hogy az érdek nélküli szeretet tekintetében csak tudatos, tudott motivációkról lehet szó.

Későbbi műveiben – az *Újabb értekezésben* (1704) és *Teodiceában* (1710) – Leibniz röviden utal a vitára és a *Codex* bevezetésére, ám a NE-ben az érdek nélküli szeretet érdekes tárgyalását és teljesebb meghatározását adja. Először megismétli a

⁴¹ Gregory BROWN: „Disinterested Love: Understanding Leibniz’s Reconciliation of Self- and Other-Regarding Motives”. *British Journal for the History of Philosophy*, XIX, 2011/2. 266 [a továbbiakban: BROWN (2011b)]. A pszichológiai egoizmus mint a szeretet motivációja önmagában nem ritka. Például Spinoza számára a szeretet olyan öröm, melyet külső ok ideája kísér (az öröm pedig a hatékonyság növekedése és egy kisebb tökéletességről egy nagyobb tökéletességre való átmenet; lásd E3p15 & E3p25). Descartes Chanut-nek 1647. február 1-jén írt levelében azt állítja, hogy különbséget kell tennünk kétfajta szeretet, az intellektuális és a szenvedélyes szeretet között. Az előbbi esetben a lélek valamilyen jelenvaló vagy hiányzó jóról mond ítéletet, miszerint az megfelel neki, és készségesen csatlakozik hozzá: René DESCARTES: *Philosophical Writings III.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 306. Az elsődleges motiváció mindkét esetben egoista. Ugyanakkor Leibniz esetében ez a motiváció mások javával kapcsolódik össze.

⁴² LEIBNIZ (1923): A VI I, 461; Brown fordításának lelőhelye: BROWN (2011a): 225–226. BROWN (2011a): 228–230.

⁴³ LEIBNIZ (1988): 171.

⁴⁴ Noa NAAMAN-ZAUDERER: i. m. 675.

⁴⁵ Lásd még BROWN (2011b): 271–272.

Codex-ben adott meghatározását, miszerint szeretni azt jelenti, hogy hajlamosak vagyunk gyönyörözteteni lelni szeretetünk tárgyának tökéletességében, jólétében vagy boldogságában, majd különbséget tesz a vágyakozó és a jóakarató szeretet hívei között (Locke-ot az előző kategóriába sorolja), és azt állítja, hogy a jóakarató szeretet mások gyönyörére fókuszálja tekintetünket, ami létrehozza vagy inkább konstituálja saját gyönyörünket.⁴⁶ Azután ezt írja:

[H]iszen ha nem sugározódnék vissza ránk valamilyen módon, nem lehetnénk benne érdekeltek – hisz bárki bármit mond, lehetetlen elszakadni saját javunktól. S íme, így kell értenünk az érdek nélküli vagy nem megfizethető szeretetet ahhoz, hogy ne kimérákra gondoljunk, miközben megragadjuk e szeretet igazi nemességét.⁴⁷

Vagyis az érdek nélküli szeretetről alkotott koncepciójában Leibniz következetesen érvel az elsődlegesen egoista motiváció mellett. Ez annak feltételezésére csábít, hogy bár Leibniz közvetlenül nem utal a tiszta szeretetről szóló vitára, ez utóbbi mégis arra készítette, hogy az érdek nélküli szeretet tanában foglalt egoista motivációt kibontsa, ahogy Zsófiának is tette. Leibniz nem teológiai nézőpontból közelíti meg a kérdést, mint Zsófiának írt levele esetében, hanem hű marad a korábbi *Codex*-hez. Ugyanakkor érdekes, hogy itt Leibniz ugyanazt a megkülönböztetést teszi, mint Zsófiának írt levelében, míg Locke-ot (és Spinozát)⁴⁸ a vágyakozó szeretet híveinek kategóriájába sorolja, és a második kategóriát, a jóakarató szeretetét részesíti előnyben (anélkül, hogy a reménnyel összefüggésbe hozná). Vagyis nem tesz erőfeszítést arra, hogy a kétféle szeretetet oly módon tegye összeegyeztethetővé, ahogy azt a Zsófiának írt levelében tette.

Egy ehhez kapcsolódó másik kérdést is meg kell vizsgálnunk. Mi a gyönyörünk közvetlen forrása, ha másokat érdek nélkül szeretünk? Leibniz azt veti fel a Zsófiának 1697-ben írt levelében, valamint abban a másikban, amelyet 1698. május 14-én írt Nicaise-nek, hogy érdek nélkül szeretni azt jelenti: arra hajlunk, hogy gyönyöröztetjük tárgyunk tökéletességében vagy boldogságában.⁴⁹ Valójában közvetlen gyönyörünk forrása annak (a dolognak vagy személynek) a tökéletessége, akit szeretünk, aminthogy Leibniz gyakran határozza meg a gyönyöröztetést a tökéletesség percepciójaként.⁵⁰ A tökéletesség percepciója az elme gyönyörét vagy örömét hozza

⁴⁶ Leibniz szeretetről alkotott koncepciójáról általánosságban lásd BOROS (2008).

⁴⁷ LEIBNIZ (1923): A VI 6, 163 [magyarul: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ: Újabb értekezés az emberi értelemről, Budapest, L'Harmattan, 2005, 141].

⁴⁸ Spinoza *Etikájához* írt lapszéli jegyzeteiben ugyanazt a különbséget teszi, mint az NE-ben. Lásd LEIBNIZ (1923): A VI 4, 1726, 51. jegyzet.

⁴⁹ GP II, 581. A fordítás alapja BROWN (2011a): 227.

BROWN (2011a): 229. A tökéletesség percepciójának témájáról más javának vonatkozásában lásd BOROS (2008): 93–94.

⁵⁰ BROWN (2011b): 278–279. A gyönyör meghatározásáról lásd pl. LEIBNIZ (1961): 7, 73. Lásd még: LEIBNIZ (2005): 171.

bennünk létre, és ez bizonyos értelemben a személy tökéletessége. A legfőbb gyönyört és végső soron a boldogságot pedig Isten tökéletességein való elmélkedéssel és érdek nélküli szeretete által nyerjük el.

*Az érdek nélküli szeretet Leibniz Zsófiának írt levelében.
Filozófiai vagy teológiai tanítás?*

Összefoglalva: Leibniznek az érdek nélküli szeretetről alkotott filozófiai tanítása megpróbálja kibékíteni egoista indítékainkat a másik javával való törődéssel. A kezdeti motiváció egoista, azaz saját javunk, de Leibniz szerint bölcsességünk elvezet oda, hogy saját javunkat mások javában keressük, ekképp gyakorolva az érdek nélküli szeretetet.⁵¹ Amikor Leibniz tanát a tiszta szeretetről szóló vita keretébe helyezzük, nyilvánvalóvá válik, hogy mind Fénelon, mind Bossuet nézeteitől eltér, habár Leibniz ezt explicit módon nem fogalmazta meg Zsófiának 1697-ben írt levelében.

Ehelyett igyekezett az érdek nélküli szeretetről korábban alkotott nézetét oly módon előadni, hogy összekapcsolja a filozófiai tant a remény és a félelem keresztény erényeivel, remélve, hogy meggyőzi Zsófiát tanának felsőbbrendűségéről a francia teológusok nézeteihez képest. Eltérve korábbi és későbbi nézeteitől, Leibniz a jóakarató vagy érdek nélküli szeretetet úgy mutatta be, hogy az magában foglalja a saját javunkkal való törődést, ekképp kapcsolva össze a teológiai elemet a filozófiával. A későbbi *Teodiceára* emlékeztető módon azt állította, hogy a jóakarató szeretet magában foglalja az Isten jóságába és feltételezett akaratába vetett bizalmat, amely saját javunkat érinti.

Ugyanakkor nem mutat rá arra a tényre, hogy nem problémátlan a filozófiai és a teológiai tanoknak ez a kibékítése. E problémáknak minden bizonnyal tudatában volt, és filozófiább kontextusban óvatosan el is kerülte őket. A legfontosabb probléma arra vonatkozik, hogy az Isten érdek nélküli szeretetére vonatkozó filozófiai tanítás gyakorlásából fakadó jutalom nem az üdvözülés, hanem bizonyos értelemben a személy tökéletessége, avagy az eudaimonisztikus boldogság, amely az elme örömeinek vagy gyönyöreinek tartós állapota, és amelyet módszeresen fenn kell tartani. Ez megtörténhet ebben a világban, bár Leibniz időnként beszél a halál utáni életről és a bűnösöket megbüntető isteni hatalomról is.⁵²

Vagyis Leibniz tanítása túlnyomórészt filozófiai és racionalista, amennyiben a tökéletesség az értelemre, a velünk született ideákra és a cselekedetre vonatkozik. Hogy Brownt idézzem, Leibniz morális alapeszméje az érdek nélkül szeretők közössége.⁵³ Legnagyobb jutalmunk az Istennel való barátságot követő boldogság, de ezt a gyönyört keresnünk kell – nem jön el anélkül, hogy mi magunk ne tennénk

⁵¹ Uo. 284–285.

⁵² Lásd pl. *Principes de la nature et de la grace, fondés en raison*. In LEIBNIZ (1961): 6, 605.

⁵³ BROWN (2011a): 237.

erőfeszítéseket érte. Ezért Fénelon pozíciójának közömbös miszticizmusa egyszerűen nem volt vonzó a számára.⁵⁴

Utóirat: Zsófia és a tiszta szeretetről szóló vita

Befejezésül röviden reflektálok arra, hogy mi ösztönözte Zsófiát a vitáról alkotott leibnizi vélemény kikérésére. Vajon a szeretet természete mint filozófiai probléma érdekelte, vagy csak maga a vita? A válasz e kérdésre elkerülhetetlenül spekulatív, mivel nem áll rendelkezésünkre írásos bizonyíték.

Úgy tűnik, Zsófia teológiai kérdésekkel kapcsolatos attitűdje általában hasonló volt Leibnizéhez, azaz semleges és racionális. Élvezet volt számára hallani ellentétes elképzelések képviselői közötti vitákról. Testvérének azt írta: „Csak a természettől kapott értelmünk által ítélezhetünk [a vallásról]”.⁵⁵ Zsófia filozófiai tehetségéről a vélemények eltérőek,⁵⁶ de vannak jelek, amelyek arra mutatnak, hogy radikálisan materialista nézetei voltak, nemcsak azért, mert nehezen fogadta el a (leibnizi) pluralizmust, de azért is, mert nem volt biztos abban, hogy a gondolat és a lélek immateriális.⁵⁷ Zedler szerint Zsófia filozófiai kérdései gyakran könyvek és levelek olvasásából vagy az udvarát meglátogató tanult emberekkel való beszélgetésekből eredtek. Kikérte róluk Leibniz véleményét, és néha továbbította Leibniz leveleit unokahúgának, Orléans hercegnéjének, Liselotténak, vagy nővérének, Maubuisson apáca-fejedelemasszonyának, Louise-nak, nem is beszélve lányáról, Zsófia Sarraltáról, Leibniz leglelkesebb tanítványáról.⁵⁸

Mindezt figyelembe véve úgy tűnik számomra, hogy Zsófia nem feltétlenül érdeklődött önmagában az érdek nélküli szeretet fogalma vagy lényege iránt, hanem inkább a vita iránt, amely annyira hírhedt és fontos volt, hogy alig várta Leibniz róla alkotott véleményét. Ezzel szemben felhozható Leibniz utalása a levél elején, miszerint Zsófia már korábban hallott az ő érdek nélküli szeretetről alkotott né-

⁵⁴ A kvietizmus következő kritikája a *Discours de Metaphysique* 4. paragrafusában kiterjeszhető Fénelon nézeteire is: „nem szabad kvietistának lennünk, és nevetséges módon karba tett kézzel állnunk, várva arra, amit Isten tesz, ama szofizma alapján, amit a régiek *logon aergonnak*, lusta értelemnek neveztek. Hanem azzal összhangban kell cselekednünk, amit Isten akarátának vélünk, amennyire azt megíthetjük, minden erőnkkel azon igyekezve, hogy hozzájáruljunk az általános jóhoz és különösképp annak ékesítéséhez és tökéletesítéséhez, ami érint bennünket, vagy ami közel van hozzánk, ami, hogy úgy mondjam, a markunkban van.” LEIBNIZ (1923): AVI 4, 1535–1536; Roger ARIEW – Daniel GARBER (szerk.): *Gottfried Wilhelm Leibniz: Philosophical Essays*, Hackett, Indianapolis & Cambridge, 1989, 38.

⁵⁵ Idézi Beatrice ZEDLER: „The Three Princesses”. *Hypatia*, IV, 1989/1. 46.

⁵⁶ Zsófia filozófiai tehetségének védelméről lásd Strickland LST elé írt bevezetését, bírálatáról pedig lásd Irena Backusnak a műről írt recenzióját: Notre Dame Philosophical Reviews (ndpr.nd.edu/news/24775-leibniz-and-the-two-Sophias-the-philosophical-correspondence/). Backus szerint „az itt közreadott levelezésben semmi sem utal arra, hogy hannoveri Zsófia filozófiai tehetségét eddig alulértékelték.”

⁵⁷ ZEDLER: i. m. 48–49.

⁵⁸ ZEDLER: i. m. 46.

zeteiről. Ez azt sugallja, hogy a levél inkább a folytatása, semmint a kezdete volt egy beszélgetésnek. Ez részben azt is magyarázná, hogy miért döntött Leibniz nézeteinek teológiai stílusú bemutatása mellett – a tiszta szeretetről folyó vita felhasználásával talán megpróbálta tanítását a francia teológusok könnyebben érthető kontextusában bemutatni, semmint egy szigorú filozófiai stílusban, melyet azelőtt használhatott. Ám mivel a témáról korábban folytatott beszélgetéseikről nincs bizonyítékunk, ezért ez tisztán spekuláció.

Ugyanakkor az a feltételezés, hogy Zsófia nem válaszolt Leibniz levelére, azt a hipotézist támaszthatja alá, hogy Zsófiát jobban érdekelte a vita, mint maga a tanítás. Ahogy láttuk, Leibniz levele sokkal inkább az érdek nélküli szeretet témájáról alkotott saját nézeteinek bemutatását tartalmazta, semmint világos hozzászólásokat a vitához. Leibniz tana nem egyszerű, és a levél tartalma Zsófia részéről némi elmélkedést igényelt, valamint talán néhány további magyarázatot Leibniztől. Abban az időben Zsófiát napi ügyei igencsak lekötötték, különösképp férje betegsége okán. Egy másik lehetőség szerint Zsófia Bossuet mellett állt a kérdésben, mivel az ő nézetei földhözragadtabbak voltak, mint akár Fénelon, akár Leibniz nézetei. Valószínűleg sosem tudjuk meg az igazságot. Azt viszont tudjuk, hogy Leibnizet néha nyugtalanították Zsófia kísérletei, hogy megértse filozófiai nézeteit. 1700 júniusában a következőket írta Zsófiának: „A látszólagos homály csak akkor keletkezik, ha alig vesszük a fáradságot, hogy absztrakt dolgokkal kapcsolatosan az általuk megkívánt figyelemmel vonjunk le következtetéseket”.⁵⁹

Végül, ahogy már említettem, az akadémiai kiadás szerkesztői azt állítják, lehetséges, hogy Leibniz egyszerre szánta levelét Zsófiának és filozófiailag tehetséges lányának, Poroszországi Zsófia Saroltának. Lehet, hogy a levél ezért volt nagyzást filozófiai? Bár ez lehetséges, az is igaz, hogy nem ez volt az első filozófiai levél azok sorában, amelyeket Leibniz és Zsófia váltottak egymással. Továbbá ha Zsófia Sarolta érdekelt lett volna a témában, akkor az kiemeltebb helyet kapott volna aktív levelezésükben, amely filozófiaibb jellegű volt, mint a Leibniz és Zsófia közötti levelezés.

Czétány György fordítása

Rezümé

Leibniz, Zsófia hannoveri választófejedelemné és az érdek nélküli szeretet

Az érdek nélküli szeretet témája 1697-ben vált népszerűvé a Fénelon és Bousset közötti híres *amour pur* vita nyomán. A vita hamarosan felkeltette Zsófia hannoveri választófejedelemné érdeklődését, aki kíváncsi volt Leibniz ezzel kapcsolatos véleményére. Tanulmányomban amellet érvelek, hogy Leibniz Zsófia ösztönzésére kontextualizálta nézeteit a Fénelon és Bossuet által a tiszta szeretetről folytatott vi-

⁵⁹ LEIBNIZ (1846–48): II, 181–182.

táról. Tárgyalni fogom Leibniz Zsófiához írott 1697-es levelét, és összehasonlítom az érdek nélküli szeretetről itt kifejtett nézeteit a korábbi és későbbi elgondolásai-val. Kimutatom, hogy a vita nem változtatta meg alapvető nézeteit e tárgyban, bár Zsófiának a témát határozottabb teológiai stílusban fejtette ki. Ezen kívül a leibnizi tan következetességét is megvizsgálom néhány, a közelmúltban született tanulmány fényében, és reflektálok arra is, mi ösztönözte Zsófiát, hogy kikérje Leibniz véleményét a vitáról.

Kulcsszavak

érdek nélküli szeretet, Fénelon, Bossuet, Leibniz

Abstract

Leibniz, Electress Sophia of Hanover and Disinterested Love

The topic of disinterested love became fashionable in 1697 due to the famous amour-pur-dispute between Fénelon and Bossuet. It soon attracted the attention of Electress Sophia of Hanover and she asked an opinion about the dispute from Gottfried Wilhelm Leibniz. In this paper I will point out that Sophia was the catalyst for Leibniz's effort to contextualize his views on the pure love controversy between Fénelon and Bossuet. I will discuss Leibniz's 1697 letter to Sophia and compare his views on disinterested love to his earlier and later views on the matter. I will show that the controversy did not change his basic views on the matter although he explained the theme in a more theological style to Sophia. I will also discuss the consistency of Leibniz's doctrine in the light of some recent articles and reflect briefly upon Sophia's motives for asking Leibniz's opinion on the controversy.

Keywords

disinterested love, Fénelon, Bossuet, Leibniz