

Nem tudtam soha, hogy mit is akartam.

Nem bánom, hogy ma este itt maradtam –
amíg majd ezt is vissza nem vonom,
úgysem találok ennél jobb helyet.
És taníthat már akármit a lélek:
így kaptam mindent, én is így hagyom.
Húsz évig mondogattam eleget –
tulajdonképpen semmitől se félek.

(...a padlón összetörve)

Tulajdonképpen semmitől se félek.
A többi nem annyira érdekes.
És taníthat már akármit a lélek,
örülök, hogy ennyit is értek, és

nem bánom, hogy ma este itt maradtam –
nem tudtam soha, hogy mit is akartam.
Húsz évig mondogattam eleget:
úgysem találok ennél jobb helyet,

amíg majd ezt is vissza nem vonom,
mert hátha mégis jobb lesz odaát.
Így kaptam mindent, én is így hagyom –

s aki mindig mindennek háttal állt,
és örült, hogy itt ennyit is talált,
az ne sajnáljon semmit se nagyon.

Ludassy Mária

AZ EMBERISÉG PÁRTJA

Hume tanulmánya az erkölcs alapelveiről

Ha a XX. századi recepciótörténetet nézzük, Hume-nak nemigen sikerült „saját véleménye szerint az összes írása közül – legyen az történelmi, filozófiai vagy irodalmi – a legjobb”, azaz AZ ERKÖLCS ALAPELVEI értékelésében elfogadtatni önnön ítéletét. A nagy klasszikus Hume-komentátorok – Laird és N. K. Smith – éppúgy az ÉRTEKEZÉS AZ EMBERI TERMÉSZETRŐL középpontba állításával szavaznak a TREATISE primátusa mellett, mint a modern, analitikus feldolgozások közül Mackie vagy Harrison avagy a legmoder-

nebbnek tartott morálpszichológiai megközelítések Bricke-től John Rawlsig. Mégse tekintsük az elmaradt közönségsiker miatti elkeseredésében műve kiherelésére kényszerült („*azaz a legnemesebb részek eltávolítására*”) Hume emez ellentétes előjelű értékítéletét se tévedhetetlennek. A TREATISE, a huszonéves Hume „koraszülött” remekműve (1739–1740) és a két INQUIRY (ENQUIRY CONCERNING THE HUMAN UNDERSTANDING, VIZGÁLÓDÁS AZ EMBERI ÉRTELEMRŐL, 1748, ill. ENQUIRY CONCERNING THE PRINCIPLES OF MORALS, TANULMÁNY AZ ERKÖLCS ALAPELVEIRŐL, 1751) között nem csak az a különbség, hogy ez utóbbiakat esszéstílusban – azaz úgy, hogy „*még a női olvasók is megértsek*” – fogalmazta át, hanem sok minden világosabbá, egyértelműbbé is vált emez átfogalmazás során, mely néha ugyan leegyszerűsítésnek tűnhet, ám gyakran konzekvensebbé tételt eredményez.

AZ ERKÖLCS ALAPELVEIRŐL első szakasza – AZ ERKÖLCS ÁLTALÁNOS ALAPELVEIRŐL – inkább az előzőhöz tartozik: az ÉRTEKEZÉS nagyívű episztemológiai felvezetése helyett (az erkölcsi eszmék nem az ideákon – az analitikus tudományok, a matematika és a logika fogalmi bázisához hasonló ismeretforráson – alapulnak, hanem a benyomásokon, mégpedig nem a külső érzékelés, hanem a belső percepció, a reflexió benyomásain) kissé sommás kijelentéssel találkozunk. A kérdésfeltevés módja sugallja a választ: az erkölcsök alapjai „*vajon minden racionális lény számára azonosak-e, mint az igazság és hamisság kérdésében hozott józan ítéletek, vagy – a szépség és a csúfság érzékeléséhez hasonlóan – teljességgel az emberi lény sajátos természetében és alkatában gyökereznek*”. Az ÉRTEKEZÉS-ben az erkölcsi érzélem analógja nem az ízlésítélet, hanem a „*másodlagos minőségek*”, a szín- és szagérzékelés. Ez utóbbi – véleményem szerint – nagyobb teret hagy a normatív kritikának, az interszjektív összemérhetőségnek: egy színvakot nem lehet meggyőzni arról, hogy amit ő zöldnek lát, azt nem zöldnek látja, ám arról igen, hogy mindenki más szerint ez piros. Ám *de gustibus non est disputandum*, ha valami szerintem szép, nem biztos, hogy érdekel: másnak tetszik-e? „*Az igazságon lehet vitatkozni, az ízlésen nem: ítéletünk mércéje a dolgok természetében rejlik, míg érzéseink mércéje az, amit ki-ki magában érez.*”

Ám nem vezet-e eme megfellebbezhetetlen magánítélet az erkölcsi érzékek pillanatszolipszizmusához? Mindenki bizonyosan érez magában valami vitathatatlant, ám azt közölni a másik emberrel, korrigálni mások megérzése által vagy normatívnak tekinteni az eltérő érzetminőségekkel szemben – azaz ami az erkölcsi elvek alapját jelenti – elvileg lehetetlen. Hume emez első részben csupán posztulálja, de semmiképp sem igazolja az ember erkölcsi érzelmeinek uniformitását és univerzalizálhatóságát, méghozzá magának a kiindulópontnak a segítségével: a bennünk meglévő erkölcsi érzék egyetemességét garantálja, hogy magunkba tekintve egységesnek találjuk preferenciáink és averzióink jellegét. „*Az az eleven érzékenység, amely e tekintetben oly általános az emberiség körében, garantálja, hogy a filozófus katalógusának összeállításakor nem követhet el jelentős tévedést, s nem fenyeget az a veszély, hogy a vizsgált tárgyat rossz helyre sorolja be: csak vissza kell vonulnia saját keblébe egy pillanatra, s meg kell vizsgálnia, hogy szeretné-e vagy sem, ha e tulajdonságot neki tulajdonítanák...*”

Az erkölcsileg kívánatos tulajdonságok sorát AZ ERKÖLCS ALAPELVEI-ben Hume A JÓAKARAT elemzésével kezdi, ami az ÉRTEKEZÉS-ben messze nem ilyen hangsúlyos. Az értékrend azonban azonos: a harcias, hazafias erények ellenében pacifista-humanitárius erkölcsi érzelmek szószólója Hume. A becsvágy és bátorság túlzó nagyságát Cicero neve mögé bújva ostorozza, ám a szociabilitás és emberségesség elsőbbségét már egyenes beszédben hirdeti: „*a társiasabb és gyengédebb erényeket kell mindenekelőtt követnünk. Ezek ugyanis mindig jók és szeretetre méltók*”. (Hogy mennyire nem volt egységes e téren

a filozófustársadalom – bár a felvilágosodás világi humanistái kétségkívül osztották Hume preferenciáit –, azt mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy ugyanebben az évben jelent meg Rousseau hadüzenete nemcsak a tudományok és művészetek fejlődését az erkölcsök nevében elvető kultúrkritika formájában, de a hazafiságot a humanizmussal, a népi szokásokat az előítélet-mentes emberiséssel szembeállító retorikaként is.) Hume az emberi nem egységének sztoikus-keresztény-humanista hitvallása alapján definícióból következő (ha úgy tetszik, tautologikus bizonyosságú) evidenciaként mondja ki, hogy az egyetemes emberi erkölcs csak az emberiség egyetemes erkölcsisége lehet: *„semmilyen tulajdonság nem jogosultabb az emberiség általános elismerésére és jó szándékára, mint a jóakarát és az emberségesség, a barátság és a háládatosság, a természetes vonzalom és a közösségi szellem vagy bármely egyéb, ami a mások iránti gyengéd együttérzésből vagy a fajtánk és nemünk iránti nagylelkű odaadásból következik”*.

Most abban még ne mélyedjünk el, hogy az emberi nem egységének ontológiai posztulátumát miképp alapozhatja meg az a filozófia, mely ismeretelméletileg az egyes ember személyes azonosságát is csupán az emlékezet törekeny támaszára redukálja, mert egy morálfilozófiailag még merészebb posztulátumba botlunk a jóakarát elemzések: az érdekmentes jótékonykodás, jóindulat és a hasznosság egybeesésének deklarációjába. Az élő és élettelen természetben a jótékony hatású evidenter az, ami hasznos. Az emberi világban még nyilvánvalóbban ez a helyzet: vannak hasznos és káros foglalatosságok, s ezek azonosíthatósága az erkölcsi jóval és rosszal szintén kézenfekvő: *„Lehet-e nagyobb dicsérete valamely hivatásnak, például a kereskedelemnek vagy a kézművességnek, mint amaz előnyök megállapítása, amelyeket az a társadalom számára hoz? És vajon nem jön-e dühbe az a szerzetes vagy inkvizítor, akinek rendjét haszontalannak és az emberiségre nézve károsnak találjuk?”* Még a vallás apologétái is annak hasznosságát kívánják bizonyítani. Hume szinte benthami fordulatot használ: *„Az erkölcs mindenféle meghatározásában a közhasznúság körülménye mindig főhelyen vétetik tekintetbe. És bármilyen vita támad, akár a filozófiában, akár a mindennapi életben, a kötelesség kívánalmairól, a kérdés sohasem dönthető el nagyobb bizonyossággal, mint annak meghatározásával, hogy melyik oldal szolgálja inkább az emberiség igaz érdekeit.”* Ez utóbbi fordulat azonban nemigen fér bele az utilitarista kalkulációba: *„a legnagyobb boldogságot a legnagyobb szám számára”* általában megszámlálható nagyságú közösségekre alkalmazzák. Az emberiség „mint olyan” igaz érdekeivel inkább a természetjogi gondolkodók számolnak, akiket Hume – kiváltképp a racionalista változatukat – keményen kritizál, ám kiindulópontjuk közös: van emberiség és van annak közös érdeke. S ha egy kisebb (nemzeti, állami, vallási) közösség érdeke emez *„igaz érdekekkel”* ellentétes, azt semmilyen hasznosság nem igazolhatja. Épp a hasznosság univerzalisztikus használata zárja ki Hume morálfilozófiáját a „standard” haszonelvű felfogás köréből. Másutt meg kétségkívül szűkkeblűbb Hume hasznosságfogalma: a citoyen zsarnokgyilkos szabadságeszménye ellenében a burzsoá biztonság vágya dominálja; a keresztény karitáoszt pedig azzal bírálja, hogy a koldusoknak adott alamizna csak a tétlenek, a haszontalan dologtalanok számát növeli – igaz, fokozottan áll ez a királyi udvarok kegyenceinek munka nélkül juttatott javadalomra. A fényűzés, a régi moralisták (és modern tanítványuk, lásd J. J. Rousseau) kritikájának kedvenc témája azonban nem bűn, sőt erény, amennyiben alapja a munka, és hatása a civilizáció terjedése. A jóakarátú – azaz erkölcsi érzelmeink által kívánatosnak érzett – ember tehát hasznos tevékenységet folytat, és lelkiismeret-furdalás nélkül élvezi munkája gyümölcsét, a mindennapok kényelmét, sőt a kifinomult művészeti kedvteléseket is, s uralkodóját sem öli meg mindaddig, amíg az békén hagyja normális na-

pi tevékenykedése és életélvezése szférájában. És Az IGAZSÁG OSSÁG-tól (III. szakasz) sem azt várja el, hogy legyen a világ pusztulása árán is, hanem hogy léte – mely, mint látni fogjuk, meglehetősen mesterséges lét – a világ fenntartásához, rendje megőrzéséhez járuljon hozzá. Hogy köznapi szabály legyen, és ne apokaliptikus végítélet.

Az igazságosság fogalmának bevezetése tisztán haszonelvű: „*Szükségtelen bizonyítanunk, hogy az igazságosság hasznára van a társadalomnak, s következésképpen érdeme legalább is részben ebből ered.*” A továbbiakban kissé rövidre zárt érvelés idézi fel az ÉRTEKEZÉS AZ EMBERI TERMÉSZETRŐL fontos keretfeltételeit az igazságosság szükségességét, illetve érvényesíthetőségét illetően (kihagyva az annak mesterséges mivoltát igazoló kimerítő fejtegetéseket). A korlátlan természeti bőség, illetve a korlátlan emberi nagylelkűség fölöslegessé tenné az igazságosság szabályainak felállítását: „*Ugyan miféle célt szolgálna a javak felosztása, ha mindenkinek több is jut a kellénél? Ugyan miért alakulna ki a tulajdon, ha elképzelhetetlen a sérelem?... Az igazságosságnak ilyen esetben semmiféle haszna nem volna, felesleges szertartás lenne.*” A természeti javak korlátosak, ezért megszerzésük kompetíció tárgya, a versenynek pedig szabályokra van szüksége: ennyi és nem több az e világi igazságosság alapja és célja. Nem csak az elosztható javak, az elosztó ember jóakarata is korlátos, részrehajlása önmaga és szűkebb családjára szükségessé teszi a szabályozást (az igazságosság erényét), míg korlátlan nagylelkűsége (a költők megálmodta aranykor „*törvények nélkül igazságot, helyest megtartó*” emberideálja) feleslegessé tenné ezt az erényt: „*Vagy feltételezzük, hogy – noha az emberi faj szükségletei a maihoz képest nem változnak – az elme olyannyira kitágul, s oly bőven terem benne a barátság és a nagylelkűség, hogy minden ember a lehető leggyengédebb érzelmekkel viseltetik mindenki más iránt, s nem törődik jobban saját érdekével sem, mint embertársáival; nyilvánvalónak tűnik, hogy az igazságosság hasznát ilyen esetben megszüntetné az oly igen kiterjedt jóakarata, s nem is gondolna senki arra, hogy a tulajdonnal és a kötelezettségekkel összefüggő korlátokat és megosztottságokat hozzon létre.*” Hume kissé körülményes érvelése nagyon fontos felfedezést prezentál: a kommunisztikus társadalmi berendezkedés *per definitionem* nem lehet jogállam, a formális igazságosság törvényeinek alávetett társadalmi rend, mivel olyan érzelmi közösséget (a tönnisi értelemben vett Gemeinschaftot) tételez, mely a természetes család emotív viszonyaiból indul ki, s épp ezért nem ismerheti (el) a társadalom (Gesellschaft) formális-jogi normáit, a szabálykövető viselkedés kötelezettségeit. A „formális” jogok el nem ismerése nem kiskiklás, hanem alapkövetelmény a tulajdon nélküli társadalmak esetében: Hume XX. századi híve és követője, Hayek is így tartotta.

A korlátlan bőség, ill. korlátlan nagylelkűség hol volt, hol nem volt állapotához hasonlatosan a szélsőséges szűkösség, ill. a korlátozhatatlan bírvágy és becsvágy állapota is ellehetetleníti az igazságosság érvényesülését: ostromállapot, hajótörés, éhínség stb. körülményei nem alkalmasak az osztó igazság, a tulajdonszertel normáinak figyelembevételére („szükség törvényt bont”). „*Tegyük fel, hogy egy társadalom olyannyira szűkölködik a legközönségesebb szükségleti cikkeiben, hogy a leggondosabb takarékoság és szorgalom sem mentheti meg többségüket a pusztulástól, azt hiszem, mindenki elismeri, hogy az igazságosság szigorú törvényeit felfüggesztené e szorongató helyzet, s utat engedne a szükség és az önfenntartás erősebb motívumainak.*” A polgári társadalom törvényei, az igazságosság és a tulajdon szabályai csupán a mérsékelt szűkösség állapotában érvényesülnek, s olyan emberek között, kiknek önzése korlátozható a kooperáció racionális szabályai által, s akik esetében az értelmetlen, öncélú rosszakarat (amit magyarul a „pusztuljon el a szomszéd tehene is” szindrómának hívhatunk) teljességgel kizárt. Az angol eszmetörténetből Hume a Hobbes-féle „mindenki harca mindenki ellen” természeti állapotát

a szélsőséges szűkösség/szélsőséges rosszakarat kombinációjának tartja, míg Locke a természetes szükségleteket és a munkával szerzett tulajdont tiszteletben tartó természetiállapot-képét a költők megálmodta aranykorhoz hasonlítja: egyik sem a polgári társadalom, az igazságosság mesterséges szabályai és a természeti erények kényes egyensúlya világának reális képzete. *„A társadalom közönséges állapota e két véglet között helyezkedik el. Természettől fogva részrehajlóan bánunk magunkkal és barátainkkal, de meg tudjuk tanulni, milyen előnyökkel jár a méltányosabb viselkedés. A természet nem sok örömet mér magától bőkezűen, de a mesterségek, a fáradozás és a szorgalom révén nagy számban tehetünk szert rájuk. A tulajdon eszméi ezért szükségesek minden polgári társadalomban, az igazságosság ennek következtében jár haszonnal a közösség számára, s egyedül ebből fakad értéke és erkölcsi kötelességjellege.”*

Bár a fenti idézetből is világos, hogy az igazságosság jusznaturalista felfogását, az igazságosság elveinek természetjogi megalapozását nem fogadja el Hume, az emberiség alapelveit illetően éppoly intranszigenz, mintha *„Isten és a Természet örök és változtathatatlan törvényei”* (Szophoklész: ANTIGONÉ) nevében ítélné. Az igazságosság működése feltételezi, hogy egyenlő felek viszonyának szabályozásáról van szó. Így az ember az érző, de nem értelmes lényekkel (mondjuk az állatokkal) szemben lehet kedves, jóságos, de nem igazságos. Ezt az aszimmetrikus viszonyt terjeszti ki Hume szerint megengedhetetlen módon a magát civilizáltnak tartó európai ember a „vademberekkel”, a „barbárokkal” való viselkedésére, vélt vagy valóságos kultúrfölénye alapján, semmibe véve az igazságosság normáit (például tulajdontisztelet, ígéret megőrzése) vonatkozásukban. *„A civilizált európaiak nagy fölénye a barbár indiánokkal szemben arra csábított minket, hogy azt képzeljük, velük szemben is ilyen [azaz az állatokkal kapcsolatoshoz hasonló – L. M.] alapokon állhatunk, s ezért a velük való érintkezésben félretettük az igazságosságot, sőt az emberiséget minden szabályát.”* Csak zárójelben jegyzem meg, hogy a jusznaturalista Locke épp a tulajdon természetjogi felfogása alapján szinte autorizálja az európai civilizáció képviselőit az ilyen magatartásra: mivel a munka hatékonysága kitüntetett erény a természetjogi moralitás szerint, ez felhatalmaz arra, hogy a kevésbé produktív kihasználótól (mondjuk a bölényvadász nomád néptől) átvegye, elvegye az illető területet az, aki jóval termelékenyebb gazdálkodást folytat ott (mondjuk az angol farmer, akiről Locke azt állítja, hogy intenzív földművelése révén jobban él, mint az inkák királya).

Az igazságosság szabályai lényegében a tulajdont szabályozó törvények. Hasonlatosan az igazságosság érvényesülésének (érvényesíthetőségének) peremfeltételeit vizsgáló okfejtéshez, Hume az elosztási szabályok vonatkozásában is elemzi azokat a szélsőséges elveket, melyek kizárják a tulajdonos társadalom normális működését. Ezek valamennyien az erkölcsi perfekcionalizmus valamely formáját képviselik, vagy a teokratikus berendezkedéshez hasonlóan egy isteni (autorizációjú) bölcs hatalomra bízván a tulajdon elosztásának kérdését, ami az *érdem szerinti elosztás* preferálná: *„Legkézenfekvőbb gondolata az volna, hogy a legnagyobb részt a legkitünőbb erénynek kell adni...”* (Az ÉRTEKEZÉS-ben ennek egyik variánsa a szükséglet szerinti elosztás elve, mely mindenkinek természeti hajlamainak megfelelően juttatná a társadalmi javakat.) Hume szerint e nemes eszmék katasztrofális következményekkel járnának (illetve jártak is az angol forradalom „fanatikusok” uralta időszakában): ki fogadná el az érdem jutalmát, ha nem őt tekintené érdemesnek a javakat elosztó hatalom, ki ismerné el embertársa kiválóságát, természet adta szükségletét, mely elvonná tőle öröklött javait, kárára osztaná újra a tulajdont? Ezért írja, hogy *„a földi kormányzat e finom teoretikusokat nagyon he-*

lyesen a közönséges rablókkal egyformán kezeli, és a legerélyesebb szigorral tanítja meg őket arra, hogy valamely az elméletben a társadalom számára hasznosnak tűnő szabály a gyakorlatban tökéletesen veszedelmes és romboló lehet”. Ugyanez a helyzet a különböző egalitárius elosztási elvekkel a levellerektől kezdve a kortársi kommunista utópiáig. A tökéletes egyenlőség tökéletesen kiiktatja az emberi szorgalom legfőbb motívumát, a szerzés vágyát, s ami talán ennél is tragikusabb következmény Hume számára: tökéletes zsarnokságot involvál, mivel az emberi élet minden mozzanatát, a munkától a fogyasztásig ellenőrizni kell, nehogy az egyenlőtlenség beszívárogon valamely szabadon hagyott résen. „Rendezzük el bár a tulajdont mégoly egyenlően, az emberek eltérő fokú tehetsége, gondossága és szorgalma azonnal meg fogja törni azt. Ha viszont kordában tartjuk ezeket az erényeket, a társadalmat a legvégső nélkülözésre kárhoztatjuk, s ahelyett, hogy megakadályoznánk egyesek szükölködését és koldussorát, az egész közösség számára elkerülhetetlenné tennénk azt. Sőt a legszigorúbb inkvizíció szükséges ahhoz, hogy az egyenlőtlenség első jeleire felfigyeljünk, s a legkeményebb jogalkalmazás ahhoz, hogy megbüntessük és kiküszöböljük azt. S amellet, hogy ekkora hatalom óhatatlanul hamar zsarnoksággá fajul, és nagy részrehajlással gyakoroltatik, vajon ki birtokolhatná azt eme helyzetben?”

A tulajdon elosztását szabályozó törvények mesterséges mivolta kizárja a metafizikai megalapozás fenséges s ebből adódó felforgató jellegét: e szabályok a konvenció, az emberi érdekkalkuláció és annak racionális kontrolljának a termékei, mértékük a hasznosság és az ésszerűség. Megváltoztathatók, mint minden véges emberi alkotás, s megőrzendőek, mint minden hasznos hagyomány, bevált szokás. A tulajdon átruházásának formaságai nem természetesebbek, mint a babona rítusai: a különbség csak az, hogy míg ez utóbbiak Hume és a felvilágosodás felfogása szerint haszontalanok, sőt károsak, addig a csere, az adásvétel szabályozása nélkülözhetetlen az emberi társadalom számára. „Ézért itt a polgári törvények veszik át a természeti kódex helyét, és a törvényhozó javaslata szerint a különféle hasznosságoknak megfelelően különféle időtartamokat ró ki az elbirtoklás érvényességére.” (Az ÉRTEKEZÉS-ben ez ötven év: ennyi a „történelmi jog” elévülési ideje Hume-nál.) Az ember és tulajdona között nincs természeti reláció: van preskripció és szokásjog, örökség és szerzés – szóval, szerződéssel, munkával és/vagy megegyezéssel. A természetontológiai dedukciók nem segítenek a mindig egyedi viszonyok és változataik közti eligazodásban. „Egy ember tulajdona: mi az? Valami, amit ő és csakis ő használhat jogszerűen. De miféle szabályok alapján különböztetjük meg ezeket a tárgyakat? Itt statútumokra, szokásokra, precedensekre, analógiákra és száz egyéb körülményre kell hagyatkoznunk, amelyek némelyike állandó és változatlan, mások változók és önkényesek. De a végső szempont, amelyben valamennyien egyek, az az emberi társadalom boldogsága és érdeke.” Amíg Hayek, az 1960-as és 70-es évek meghatározó liberálkonzervatív gondolkodója előszeretettel idézi Hume fejtegetéseit arról, hogy az emberi társadalom dolgai nem tesszen lehetővé túlzó pontosságot (a „konstruktivista racionalizmus” kritikájaként), addig a közérdekre való hivatkozást tarthatatlannak tekinti, lévén ez szubsztantív szempont, a tisztán formális-procedurális szabálykövetést megkérdőjelezni képes „metafizikai” princípium. Hume adós marad a két elv összeegyeztethetőségével: hol maga a szabály(követés) a metaelv, hol a hosszú távú hasznosság szentesíti a szabályt és annak betartását akár a pillanatnyi közhasznúság ellenében. Természeti ösztön, természet adta igazságérzet nem támogatja az igazságosság mesterséges szabályainak betartását, inkább a racionális reflexió, a magánhasznót az emberi társadalom javával összevető értelmes érdekkalkuláció. S az az akár a kanti categoricus imperativusra is hajazó kérdés, melyet mindig fel kell vetnünk, midőn az általános szabály

követését és a pillanatnyi hasznosságot mérlegeljük: „Mivé lenne a világ, ha ez a gyakorlat elterjedne? *Hogyan maradhatna fenn a társadalom ilyen összevisszaságban?*” S e kérdésekre adott racionális válasz csupán az általános szabály tisztelete lehet, azaz a tulajdon konvencionális szabályozásának természeti törvényként való tisztelete.

A POLITIKAI TÁRSADALOMRÓL szóló 4. fejezet inkább zanzája, mint összegzése az ÉRTEKEZÉS AZ EMBERI TERMÉSZETRŐL megfelelő részeinek. Hiányzik a korabeli whig (a liberális szerződéselméleti modell) és tory tanítás (a passzív engedelmesség doktrínája) kritikája: talán azért, mert ezt két önálló politikai esszében (OF ORIGINAL CONTRACT, THE PASSIV OBEDIENCE) már összefoglalta. De kimarad AZ ENGEDELMESSÉG FORRÁSÁRÓL (TREATISE, III. könyv, II. rész 7., 8. szakasz) történeti jog kritikája, mely konzervativizmuskritikának tekinthető, valamint amaz okfejtés, hogy az emberek általában nem az engedelmesség legitimációjának, hanem annak megtagadásának az igazolását tekintik „természetesnek”, ami viszont a *jus resistendit*, az ellenállási jog liberális princípiumát kérdőjelezi meg. „*Néhányan azért gyűlölnék, mert nem vagyok whig, mások meg azért, mert nem vagyok tory*” – panaszolja némi narcisztikus felhanggal életrajzában: azt nem tudni, hogy mennyire gyűlölték, ám az biztos, hogy mindent megtett azért, hogy a korabeli politikai pártok kedvenc illúzióit a földig rombolja. A kormányzat eredete konvencionális, oka az, hogy természettől nincs meg az emberekből a társadalmi együttéléshez szükséges morális és intellektuális belátás képessége: „*Ha minden ember elegendő éleslátással rendelkezne ahhoz, hogy mindenkor felismerje azt az erős érdeket, mely az igazságosság és méltányosság követésére kötelezi, és elég erős lélekkel ahhoz, hogy állhatatosan kitartson általános és távoli érdeke követésében, szemben az azonnali élvezetek és előnyök csábításával, akkor sohasem jött volna létre olyasmi, mint a kormányzat és a politikai társadalom, hanem minden ember természeti szabadságát követve teljes békében és harmóniában élne mindenki mással.*” Az engedelmesség egyedüli forrása az érdekkalkuláció: saját javamat jobban tudom biztosítani, ha van olyan közhatalom, mely mindenkit a kooperatív játékszabályok betartására kényszerít, bünteti a szabályszegőt, a „potyautast”, aki csak élvezni akarja a társadalmi együttélés előnyeit, de nem hajlandó meghozni azt az áldozatot, melyre mindenki köteles a közös előnyök elérése érdekében.

Ez a kooperációs logika kevésbé érvényesül – mert kevésbé kikényszeríthető – az államok közötti együttműködésben, a nemzetközi jog terén, ahol is az államérdek gyakran szerződészegésre sarkall, s ennek szankciója kevésbé kivitelezhető, mint az állam (és a közösség) érdekével szembeszegülő individuum esetében. Ez utóbbiak néha semmiféle természetes bázissal nem bíró „erényeknek” is engedelmeskedni kényszerülnek, mint például a nők a szüziesség és a házastársi hűség mesterséges erényeinek, melyeknek semmi más magyarázatuk nincs, mint az a tény, hogy a férj urak ragaszkodnak ahhoz, hogy tulajdonuk véreikre szálljon, s nehogy más gyermeke örökölje.

Minden emberi társaság, amennyiben közös tevékenységet folytat, állandó szabályok lefektetésére kényszerül: e szabályok lehetnek teljességgel önkényesek, mint mondjuk a kártyajáték szabályai, a részvétel teljességgel önkéntes, mint egy pókerpartiban, de ha egyszer elköteleztem magam a játszámra, nem állíthatom, hogy a sor erősebb, mint a full, vagy a póker, mint a royal flush. A polgári társadalom törvényei talán kevésbé frivolak, ám éppúgy konvencionálisak: a társadalmi rangok nem feltétlenül természetesebbek, mint a kártyabéli erősorrend. De szabályok nélkül nem lehet játszani, nem lehetséges a társadalmi együttélés. „*Mindössze azt tanulhatjuk meg ez összevetésből, hogy bármilyen célból jöjjenek is össze az emberek, szükség van szabályokra.*” Nemcsak az együttélésnek, még a kölcsönös gyilkolásnak is szilárd szabályai vannak: lásd a pár-

bajkódex vagy a hadijog, az ökölvívás vagy a háború szabályrendszerét. Mindezt százszor szent természetes jogainkból és az eredeti szerződés elveiből levezetni, mint azt a liberálisok teszik, avagy Isten akaratára, a hatalom isteni eredetére visszavezetni, mint azt a konzervatívok szeretnék, akkor is a legelvadultabb metafizikai spekuláció, ha e két ellentétes politikafilozófiai doktrína képviselői, Hume meggyőződése szerint, a XVIII. század közepére már lényegében azonos politikai gyakorlatot folytatnak (a képviseleti rendszer keretében). Csak éppen snassz lenne bevallani, hogy a társadalmi törvények és a politikai élet játékszabályai mögött az emberi érdek s nem az isteni érték a meghatározó. „*A közös érdek és a hasznosság tévedhetetlen módon szüli meg a helyesség és a helytelenség normáját az érdekelt felek között.*”

Míg az eddigi fejtegetésekben a hasznosság mintegy metaelvként szerepelt, azaz a benthami utilitarizmushoz hasonlóan *genusként* meghatározója volt a többi erkölcsi minőségnek (például az igazságosság esetében Az ERKÖLCS ALAPELVEI-ben annak hasznos volta a meghatározó, s Az ÉRTEKEZÉS AZ EMBERI TERMÉSZETRŐL lapjain alapvető mesterséges mivolt kevésbé hangsúlyos), addig az 5. fejezetben maga is igazolandó princípium (MIÉRT SZEREZ ÖRÖMET A HASZNOSSÁG?). Hume a *genus proximum/differentia specifica* szerinti deduktív definíció elvetését az *empirista* módszer választásával magyarázza: „*Egy tapasztalat által alátámasztott tény elvetésének nem a legmegfelelőbb oka az, hogy nem vagyunk képesek kielégítően számot adni eredetéről, sem pedig egy másik, általánosabb elvvel kiváltani azt. S ha némi gondot szentelnénk jelen tárgyunknak, nem kellene zavarba jönnünk a hasznosság hatalmának magyarázatakor vagy akkor, ha az emberi természet legismertebb és legelfogadottabb elveiből próbáljuk azt levezetni.*” A tisztán haszonelvű megközelítés szerint – mely logika paradigmája Hume példáiban Mandeville és A MÉHEK MESÉJE közhaszonkoncepciója – az igazságosság mesterséges mivolta azt jelenti, hogy forrása kizárólag politikai csinálmány, bölcs (vagy ami ugyanaz: ravasz) politikusok kitalálták, hogy könnyebb az emberi társadalmat igazgatni, ha tagjai természetesnek tekintett szabályokhoz igazodnak. Hume szerint ha az igazságosság/igazságtalanság distinkciójának semmiféle „antropológiai alapja”, az emberi természetben gyökerező emotív bázisa nem létezne, akkor hiába az okos kitaláció, a közérdekű konvenció, annak semmi hatása, befolyása nem lenne az emberi társadalomban: „*Ha a természet nem hozott volna létre ilyen, az elme eredeti alkatán nyugvó megkülönböztetéseket, akkor a tiszteletre méltó és szégyenteljes, szeretetre méltó és gyűlöletes, nemes és megvetendő szavak sohasem bukkantak volna fel a nyelvben, s a politikusok sem lettek volna képesek – e kifejezések feltalálása után – akár csak érthetővé tenni azokat, vagy általuk bármi jelentést sugallni a hallgatóság számára.*”

A „*társias erények*” tehát az emberi természetben gyökereznek, s helyeslésük minden haszonelvű – kiváltképp kizárólag önérdékű – megfontolástól függetlenül működésbe lép távoli korok vagy távoli tájak emberei esetében is, kiknek erénye „érdek nélkül tetszik”, bűne meg hasonlóképpen visszatször számunkra. „*Gyakorta dicsérik távoli korokban és messzi tájakon végbevitt erényes tetteket, ahol a legkifinomultabb képzelőerő sem képes önérdéket felfedezni vagy jelen boldogságunkat és biztonságunkat tőlünk ily távoli eseményekkel kapcsolatba hozni.*” Sőt morális méltányosságból dicsérni tudjuk ellenfeleink erényét is, melynek léte inkább kárunkra, mint hasznunkra van. A hasznosság referenciája nem lehet az önérdék, mivel azzal ellentétes hatású (vagy legalábbis közömbös) tetteket és jellemeket, erényeket és elveket is képesek vagyunk elismerni. Az egoista filozófia nem ismeri el az egoista megfontolásoktól független erény létét, illetve minden morálisan értékes dolgot egyetlen elvre, a magánérdekre kíván visszavezetni. „*Az önszeretet oly hatalmas alapelve az emberi természetnek, az egyének érdekei pedig általában*

annyira szorosan kötődnek a közösség érdekeihez, hogy könnyen megbocsáthatunk azoknak a filozófusoknak, akik azt képzelték, hogy a közösség érdekével való törődés teljesen visszavezethető a saját boldogságunkkal és fennmaradásunkkal való törődésre.” E megbocsátható tévedés – vagy túláltalánosítás, leegyszerűsítő redukcionizmus – forrása Hume szerint az, hogy a magánérdek és a közérdek, az egyes ember és az emberi nem java között szinte eleve elrendezett összhang (vagy legalábbis annak látszata) van, „s ezt az egységes alapelvet igazolva látták az érdekek ama szoros egységében, amely a közösség és az egyes egyén között figyelhető meg”. Ám az elfogulatlan elemzés mást mutat, a magán- és közérdek *praestabilita harmoniája* gyakran megbomlik: „Találunk olyan eseteket, amelyekben a magánérdek különbözik a közérdektől, sőt egyenesen ellentétben áll vele.” Mindazonáltal morális ítéletünk nem feltétlenül bicsaklik meg: a köz javát akkor is a legfőbb törvénynek tartjuk, ha közvetlen érdekünkkel ellentétes vagy annak látszik. „Eme példák alapján el kell utasítanunk azt az elméletet, amely minden erkölcsi érzést az önszeretet elvével magyaráz. El kell fogadnunk, hogy létezik egy közösségibb érzés, s meg kell engednünk, hogy a társadalom érdekei még önmagukban véve sem teljesen közömbösek a számunkra.” Ha a hasznosság az erkölcsi érzés egyik fő forrása, akkor ez nem a magánhaszon szűk perspektívája, hanem tágabb, társadalmi haszon nézőpontja, sőt az emberi nem javának horizontja. Persze előfordulhatnak az erkölcsi érzéketlenség extrém esetei, vannak *moral insanity*-k, de normatívnak tudjuk az emberiség javával szimpatizálók erkölcsi érzelmeit, s e nézőpontot tekintjük a jó és rossz distinkciója alapjának. „Az az ember, akit hideg érzéketlensége vagy szűkös önzése miatt közömbösen hagynak az emberi boldogság és szerencsétlenség képei, a bűn és az erény láttán egyaránt közömbös marad. Másfelől viszont azt tapasztaljuk, hogy a fajunk érdekei iránt tanúsított forró érdeklődés mindig együtt jár az erkölcsi különbségek kifinomult érzésével; az erös felháborodással az embereket érő sérelem láttán, s az élénk helyesléssel jólétüket szemlélve.”

Az önzés persze ellensúlyozhatja az összembari referenciájú önzetlenség szempontjait, ám Hume szerint már az is fontos az egysíkú egoizmus ellenében, hogy ha a magánérdek nem forog kockán, akkor természetesnek tekinthető az általános emberi érdekek választása. „Amikor semmiféle magánjellegű szempont sem visz rá bennünket arra, hogy saját javunk vagy előnyünk érdekében megbántuk embertársainkat, a cselekvési motívumok mérlegelésekör egészen biztosan figyelembe vesszük mások boldogságát vagy szerencsétlenségét, s az előbbi felé hajlunk.” Ezt a beállítódást nevezi Rawls természeti providenciának, s ennek alapja az öncélú rosszakarat létének, sőt szinte logikai lehetőségének a tagadása (ez utóbbit még Hobbes LEVIATÁN-ja is kizárja az emberi természet alapján egoista, de racionalista konstitúciójából). „Egy teljességgel rosszindulatú és gyűlölködő teremtmény – ha volna ilyen a természetben – még a közömbösségnél is alávalóbban viszonyulna a bűn és az erény képeikhez. Minden érzése a feje tetejére volna állítva, s tökéletesen ellentétes lenne azokkal az érzésekkel, melyek az emberi fajban lakoznak.” Az ERKÖLCS ALAPELVEI-ben hangsúlyosabb az erkölcsi érzelmek univerzalizálhatósága s az „általános emberi” szint normatívitása, mint az ÉRTEKEZÉS-ben, ám az emberbari nemre való vonatkoztatás és az egyetemes erkölcs – avagy az erkölcs egyetemessége – egybeesése éppúgy posztulátum marad, mint a TREATISE-ben az individuális erkölcsi érzelmek és a generalizálható erkölcsi ítéletek egysége. „Az egész emberiség annyira a jó alapelvhez hasonlít, hogy ahol az érdek, a bosszú vagy az irigység nem torzítja el hajlamainkat, természetes emberszeretetünk mindig azt diktálja, hogy a társadalom boldogságát s következképpen az erényt részesítsük előnyben ellentétével szemben. Az abszolút, ok nélküli és érdektelen rosszindulat talán sohase ver gyökeret az emberbari kebelben...” Vagy ha igen, az már nem emberbari kebel többé: Hume Diderot-hoz (Shaftesbury és Hutcheson

másik nagy tanítványához) hasonlóan a tradicionális természetjogi tanítás „*naturalizációjával*” kísérletezik, azaz természeti teleológia, transzcendens teremtvő elv feltételezése nélküli normatív emberi természetfogalom használatával.

Ez az egyetemes emberi természet az alapja annak, hogy erkölcsi kifejezéseink, érzelmeink és ezeken alapuló értékítéleteink univerzálisak és univerzalizálhatók lehetnek, míg a kizárólagos érdeknyelv a privát nyelv börtönébe, a kommunikációképtelenség állapotába zárna be bennünket. „*Minél többet járunk az emberek közé, minél szélesebb körben érintkezünk másokkal, annál jobban megismerjük azokat az általános preferenciákat és különbségitételeket, amelyek nélkül beszédünket mások meg sem érteneik. Az egyes ember saját érdekei csak rá jellemzők, s nem feltételezhetjük, hogy a belőlük eredő tasztások és vonzódások mást is hasonló mértékben érintenek.*” Az egyes ember – minden egyes ember – el tud vonatkoztatni a személyes érdek szűkre szabott preferenciáitól, s közvetlenül képes minden ember – patetikusan szólva: az egész emberi nem – érdekével azonosulni a lényegében azonos pszichikai és morális, emotív és intellektuális konstitúciónk következtében. Ez a nagy fontosságú fogalom, a *szimpátia* bázisa, annak alapja, hogy a kulturális stb. különbségektől könnyedén el tudjunk vonatkoztatni, s felleljük magunkban azt az általános emberi természetet, mely korokon és kultúrkörökön keresztül, vallási véleményektől és nemzeti előítéletektől függetlenül képes kialakítani az emberiség közös érdekének – azaz a morális ítéletek megalapozásának – álláspontját. „*A szimpátia, elismerjük, sokkal halványabb, mint az önmagunkkal való törődés, s a tőlünk távol eső emberek iránt érzett szimpátia gyengébb, mint az, amit a hozzánk közel és velünk kapcsolatban állók iránt érzünk, de éppen ezért van szükség arra, hogy az emberek jellemére vonatkozó higgadt ítéleteinkben és az ezzel kapcsolatos társalgásban figyelmen kívül hagyjuk e különbségeket, és hogy érzéseinket még inkább közösségivé és társiasá formáljuk... Az érzések társias és társadalmi érintkezése arra készlet minket, hogy valami általános, megváltoztathatatlan mércét állítsunk fel, amelynek alapján a jellemeket és az erkölcsi szokásokat helyeseljük vagy helytelenítjük.*” AZ ERKÖLCS ALAPELVEI függelékében közölt PÁRBESZÉD, mely látszólag az etikai relativizmus summája (hol volt, hol nem volt kultúra, melyben a fiúszerelem dicséretes dolog, és az apagyilkosság bocsánatos bűn, ha a republikánus erény megköveteli) ennek az idézetnek a tükrében inkább arról szól, hogy a jó és rossz „transzkulturális” definícióját, örök és változtathatatlan normáit nem befolyásolják a szokások és vallások különbségei, a történelmi korok és geográfiai adottságok kontingenciái. „*Ha megvizsgáljuk az emberi teremtmény alapelveit – ahogy azok a mindennapi tapasztalatban a megfigyelés számára megjelennek, a priori arra a következtetésre kell jussunk, hogy egy olyan lény, mint az ember, nem lehet közömbös embertársai jóléte vagy szenvedése iránt, s lehetetlen, hogy amikor semmiféle sajátos előítélet nem korlátozza, ne jelenen ki minden további fenntartás nélkül, hogy ami hozzájárul boldogságukhoz, az jó, ami pedig nyomorúságukat növeli, az rossz.*” Itt nem is az a priori megfigyelési-tapasztalati ítélettel van baj, bár ez sem éppen ellentmondásmentes megfogalmazás, hanem az ÉRTEKEZÉS AZ EMBERI TERMÉSZETRŐL III. könyv II. részében tett kategorikus kijelentéssel, mely szerint: „*Általában véve megállapíthatjuk, hogy az emberi szellemben nem lakozik semmifajta szenvedély, mely egyszerűen az emberiség mint ilyen iránti szeretetben nyilvánulna meg...*”

Talán nem véletlen lapsus az „a priori” kifejezés haszna Hume részéről, aki – legálábbis a TREATISE alcíme szerint – arra akart „*kísérletet tenni, hogy a tapasztalati módszert bevezesse a morális tudományokba*”. Az egyes ember és az emberiség szükségszerűen szeretetteljes viszonyát posztuláló rendszerek – a cambridge-i platonizmus XVIII. századi variánsai, mégpedig mind az intellektualista, mind az emotivista erkölcsfilozófusok

– abból indultak ki, hogy a teremtett világban, a Teremtő akarat végtelen jósága következtében az egyed és a nem között eleve elrendelt összhang uralkodik. Ezért Benthamet jóval megelőzően használhatta a platonikus Hobbes-kritikus racionalista Cumberland DE LEGIBUS NATURAE című művében és Hume mestere, Hutcheson AZ ERKÖLCSI ÉRZÉK ILLUSZTRÁCIÓI-ban „a legnagyobb boldogság a legnagyobb szám számára” formulát, mert ezt az utilitarizmust transzcendens teleológia alapozta meg. Ám Hume igen korán szakított a teleologikus világgéppel: „Mi az ember célja?”, kérdi kritikusan Hutchesonhoz írt levelében (1740. márc. 16-án), melyben a morális tulajdonságokat a másodlagos minőségekhez hasonlító okfejtését vázolja. Ez az analógia meg is állja a helyét addig, míg Hume kitart az ÉRTEKEZÉS alaptétele mellett, mely a tényítételekből az értékítéletek, a *vanból* a *legyen* levezethetőségét vonja kétségbe. Az ENQUIRY-ből hiányzik a hasonló argumentum, sőt mintha kritika tárgyát képezné az emberiség érzésének természeti adottságából a helyes erkölcsi cselekedet normájának a levezethetőségét tagadó szkeptikus álláspont: „Ha kételkednénk is abban, hogy természetünkben benne rejlik az erkölcsi kárhóztatás és helyeslés valamiféle általános alapelve, ha számtalan esetben tapasztaljuk az emberiség hatását, végül mégis arra a következtetésre kell jutnunk, hogy minden, ami a társadalom érdekét szolgálja, örömet szerez, ami meg ártalmára van, kellemetlen érzéseket kelt.” AZ ERKÖLCS ALAPELVEI megjelenése idején nemcsak Mandeville cinikus közhasznon/magánvétek koncepciója, de La Mettrie naturalista nihilizmusa is ismert volt már: egy olyan emberi természetfogalom, mely „fiziológiailag” kimutathatatlanak minősítvén mindenfajta morális érzéket „az én élvezni akarok, és nem érdekel, hogy kinek a kárán!” categoricus imperativusát fogalmazza meg. Hume a fenti fogalmazását immár a posteriori bizonyítékeként fogja fel annak, hogy „megvan a természetünkben az emberiség vagy a másokkal való törődés alapelve”, holott feltehetően arról van szó, hogy az ő emberi természet definíciójában – a világi humanizmus híveiéhez hasonlóan – eleve benne foglaltatik az emberiség erkölcsi érzülete. Amikor a következőkben AZ ÖNMAGUNK SZÁMÁRA HASZNOS TULAJDONSÁGOK-at elemzi (6. fejezet), több mint nyilvánvaló, hogy tulajdonságaink eleve társiasak, s élvezeteink feltételezik embertársaink participációját mindabból, ami nekünk jó. (Ahogy az ENCIKLOPÉDIA „Élvezet” szócikét író Diderot is azzal védte ki az *avant la lettre* jelentkező „szadista” élvezetfelfogás lehetőségét, hogy *per definitionem* csak a kölcsönös élvezetet ismerte el igazi emberi élvezetnek.) „Kijelenthetjük, hogy nincs olyan emberi teremtmény – írja Hume –, akít a boldogság jelenléte (ahol nincs helye az irigységnek és a bosszúnak) ne töltene el örömmel. Ez elválaszthatatlannak tűnik felépítésünktől és alkatunktól.” Ezért az egyén számára hasznos tulajdonságok az egész emberiség számára kellemesek, ahogy az emberiség java közvetlen örömnöki szolgál. Aki nem így érez, annak nincsenek emberi érzelmei, tehát szörnyeteg – mondja Hume. „Minden körülmények között a lélek egyazon adottságai kellemesek az erkölcsök érzülete és az emberségesség érzülete számára.” Épp ezért nem okoz különösebb problémát, hogy a kantiánus kategóriákon nevelődött olvasó számára olyan nem *par excellence* morális meghatározottságoknak tűnő adottság és kellemesség fogalmi meghatározók Hume – különben meglehetősen lapidáris – érénytáblázatában, mint a megfontoltság és a szorgalom, a takarékoság és a mértékletesség, a becsületesség és a lelkielő, a bölcsesség és az emlékezőképesség, az óvatosság és a vállalkozószellem, a figyelmesség és a rendszeret, a gyors felfogás és a jó kifejezőkészség. Ezek egy része inkább természeti diszpozíció, mintsem morális minőség, ám Hume szerint mivel mind tulajdonosuk, mind a többi ember számára örömet szereznek, nem tagadhatjuk meg tőlük az erkölcsi érték rangját.

A természetes erények alapattribútuma az emberi természet általános és állandó mioltából származó egyöntetűség, ám a történelmi változások variálhatják az egyes erények előnyben részesítését, illetve mellőzését. Az ókor a hősi erény, a feudalizmus a születés nemessége, a modernitás a pénzügyi kompetencia és a kereskedőszellem adottságait preferálta a kapcsolódó hátrányokkal együtt. „*Ahol a születést tisztelik, ott a tétlen és szellemtelen elmék megmaradhatnak fenséges tunyaságukban, miközben kizárólag pedigrékről és genealógiákról ábrándoznak... Ahol a gazdagság a legfőbb bálvány, ott a romlottság és a megvesztegethetőség terjed; a művészetek, a kézművesség, a kereskedelem és a földművelés virágzik.*” Hume személyes értékrendje meglehetősen világos: az 1750-es években írt politikai és közgazdasági esszéi nem sok kétséget hagynak afelől, hogy nem „*a feudális dicsőség*”, „*az agrártársadalmak letargiája*” a szíve szerint való világ, hanem „*a kifinomult művészetek és tudományok*”, az egész társadalomra kiterjedő fényűzés (amit inkább kényelmi javaknak nevez).

Ez utóbbi kedvez a társasági erényeknek: a VII. rész, Az ÖNMAGUNK SZÁMÁRA KÖZVETLENÜL KELLEMES TULAJDONSÁGOK tárgyalása a modernitás vádirata az emberfölötti (vagy inkább embertelen) hősi erények, a republikánus rigorozitás, az antihumánussá fajuló harcias honszeretet ellen. „*Kevés ember irigyelné Cassius jellemét, ahogy Caesar ábrázolja azt*” – írja Hume. – „*Szüntelen olvas, nagyfigyelmű / Átlát az emberek tettein. / Játéknak nem barátja, mint te vagy, / Antonius, nem hallgat muzsikát. / Ritkán mosolyog...*” (Shakespeare: JULIUS CAESAR, I. felv. II. szín, Vörösmarty Mihály fordítása.) Brutus köztársasági kérlelhetetlensége csak meghosszabbította a republikánus Róma haláltusáját – írja egyik esszéjében, s AZ ERKÖLCS ALAPELVEI függelékében még keményebben fogalmaz. Az erkölcsi relativizmus példázatában a fiúszerelem bocsánatos bűnnek minősül (inkább csak egy korszak szexuális szokásának, ami önmagában értékmentes, sőt akár érték-hordozó is lehet). Ám a zsarnokgyilkosság paradigmája, Brutus, a jötevőjét leszűrő republikánus hős tettére Hume nem talál mentséget: hálátlanság és embertelenség, kíméletlenség és kérlelhetetlenség mind olyan hajdani erények, melyeknek megítélése szerint a modern, humánus és haszonelvű társadalomban nincs helyük. „*S valóban megfigyelhetjük, hogy a műveletlen népeknél, melyek még nem tapasztalhatták a maguk teljességében a jóság, az igazságosság és a többi társias erény gyakorlásának előnyeit, a bátorság az uralkodó erény, ezt dicsőítik a költők, magasztalják a szülők és a nevelők...*” Hume szerint manapság ez az erény inkább a rablók, semmint a békés gyarapodásra vágyó polgárok attribútuma. A nyugalom fontosabb feltétele a társadalmi jólétnek, mint a fenséges felforgató eszmék: Hume ötven évvel Benjamin Constant-nak A RÉGIEK ÉS A MODERNEK SZABADSÁGÁRÓL írt műve előtt megelőlegezi annak alap gondolatát, hogy az antik ethosz fenségességével, meglehet, magával ragad, ám a modern ember a legkevésbé sem vágyik arra, hogy ilyen emberfeletti erények romba döntsék mindennapjai rutinját és jólétét. „*A régiak körében a filozófia hősei csakúgy, mint a háborúéi és a honszeretetéi, olyasféle nagysággal és lelki erővel bírtak, amely megdöbbeníti a mi szűkkeblűségünket, és sietve elvetjük, mint túlzót és természetfelettit.*” XII. Károly, az eszement dicsőségvágyó és harci erényekben bővelkedő svéd király nem korunk hőse, míg a szerelmi kalandok kedvéért a polgárháborúról szívesen megfélelmező IV. Henriket közelebb érezzük magunkhoz. Az athéniak büszkébbek voltak harci sikereikre, mint a demokratikus törvényhozás találmányára, ám az utókor másképp ítélt. Manapság Vergilius dicsősége elhomályosítja Augustus fenségességét: a történelmi nagyságot is inkább annak költői megfogalmazása miatt értékeljük. „*Az eme szépségek iránti fogékonyság avagy az ízlés KIFINOMULTSÁGA önmagában is a jellem ékének számít, mivel a legtisztább, legtartósabb és legártalmatlan-*

nabb öröm átadására készlet.” A kifinomultság egyszerre történelemfilozófiai dimenziójú tulajdonság – a fokozatos, szerves fejlődés, mint az angolszász társadalmi ideál antropológiai vetülete – és társasági erény, a jó modor, a kellem és a szellemes társalgás szinonimája. Hume-nál nem választja el kínai fal a társadalmi erényeket a társasági kellemetességektől, az etikett előírásait az erkölcsi szabályoktól. Az udvariasság szabályait az igazságosság normáival veti össze, mely utóbbiak etikája és politikai filozófiája, társadalomelmélete és jogbölcselete legmélyebb gondolatait summázzák. „Amiként a társadalomban előforduló kölcsönös megrázkódtatások és az érdek meg az önszeretet szülte ellentétek arra kényszerítették az emberiséget, hogy megegyezzen az igazságosság szabályait illetően, hogy a kölcsönös segítség és védelem nyújtotta előnyöket megőrizhesse, azonképpen az emberek büszkeségének és önteltségének örökös ellentmondásai a TÁRSASÁGBAN A JÓ MODOR és az UDVARIASSÁG szabályainak bevezetésére ösztökélnek, hogy megkönnyítsék a gondolatok cseréjét és a zavartalan társalgást.” (VIII. rész: A MÁSONKÉNTI SZEMÉLYTUDÁSOK.)

A társadalmi igazságosság szabályai személytelen, általános normák: betartójuk személyisége, szubsztantív értékrendje közömbös, sőt éppen lényegük a „személyválogatás nélküli” preskripció (egy tulajdonjogi perben a bírónak nem szabad, egyenesen tilos figyelembe vennie az érdekelt felek magánérdemeit, személyiségük vonzó vagy visszataszító voltát). A társasági kellem nagyon is megköveteli a szabálykövető személyiségjegyeit: „Azonban ahhoz, hogy valaki jó társasági ember legyen, a jó modoron kívül SZELLEMESNEK és EREDETINEK is kell lennie. A szellemesség mibenlétét nem könnyű megadni, azonban az könnyűszerrel megállapítható, hogy mások számára kellemes tulajdonság, s már első megjelenésekor eleven örömet és meglelégedést nyújt mindenkinek, aki képes felfogni azt.” Az örömszerzés eme szférája, mely más morálfilozófusok műveiben csak marginálisan vagy még úgy sem szerepel, Hume-nál központi kérdés, mivel az erkölcsi tulajdonság emotív, ízlés jellegű meghatározottsága mellett arra is felhívja a figyelmet, hogy érzésítéleteink motívumait sohasem vagyunk képesek teljes egészében feltárni, megmagyarázni. „Am eme kellemes tulajdonságok mellett, amelyek szépségének eredetéről bizonyos fokig képesek vagyunk számot adni s azt megmagyarázni, még mindig marad valami rejtélyes és megfajhatatlan... Az efféle teljesítmények megítélését ezért teljes egészében az ízlés és érzés vak, de tévedhetetlen tanúbizonyosságára kell bízunk, s az etika ama részének kell tekinteniünk, amit a természet azért hagyott hátra, hogy zavarba ejtse a filozófia göggyét, s fogékonyra tegye saját szűkös határait és gyöngécske képességeit illetően.”

A KONKLÚZIÓ-ban Hume már kategorikusabb: a hasznosság és a kellemesség erkölcsi érdemként való felfogása a „babonáság”, a vallási előítéletek elleni felvilágosító küzdelem fontos fogalmi fegyvere: „S mivel a magunk vagy mások számára hasznos vagy kellemes tulajdonságokat a mindennapi életben a személyes érdem részének tartjuk, ezért semmi más tulajdonságot nem fogunk elfogadni, amikor természetes, elfogulatlan értelmünkkel, a babona és a hamis vallás megtévesztő magyarázatait mellőzve ítélünk. Nőtlenység, bűjtölés, bűnbánat, önsanyargatás, önmegtágadás, alázatosság, hallgatagság, magány és a többi szerzetesi erény: vajon miért vetik el ezeket mindenütt az érző emberek, ha nem azért, mert semmiféle célt nem szolgálnak, sem az emberek világi előmenetelét nem segítik, sem pedig a társadalom értékeiből tagjává nem teszik őt, ahogy a társaság szemében szórakoztatóvá sem, s a személyes élvezet erejét sem növelik?”

Ez csak látszólag érdekelvű érvelés: a KONKLÚZIÓ fő témája a pszichológiai egoizmus bírálata és az etikai univerzalizmus új, hangsúlyos afirmációja. Az emberiségre általában vonatkozó pozitív érzelmeink, meglehet, gyengébb erejűek, mint a szűken vett önzés motívumai, ám univerzálisak: „Tegyük fel, hogy ezek az érzések mégoly gyengécskék is,

ám ha minden más egyenlő, akkor hűvös előnyt adunk mindannak, ami hasznos és jótékony az emberiségre nézve, szemben azzal, ami kártékony és veszedelmes. Így hát azonnal előáll egy erkölcsi megkülönböztetés, a kárhóztatás és a helyeslés általános érzete...” Az erkölcsi érzék általánossága garantálja annak interszubjektivitását, ami annak, aki a „van”-ról a „legyen”-re való átmenet tilalmát megfogalmazta, nehezebb probléma: normativitását. „Az erkölcsök képzete valamiféle az egész emberiség számára közös érzületet sugall, amely ugyanazt a tárgyat ajánlja általános helyeslésre, s minden embert vagy legalábbis a legtöbbjüket egyetértésre bírja: az erre vonatkozó vélekedésekben és döntésekben.”

Az univerzalitás és az univerzálhatóság záloga a nyelv: az én egyes szám első személyű helyeslésem vagy helytelenítésem akkor és azáltal válik összembari normativitás kifejezőjévé, hogy saját személyes érintettségemtől el tudok vonatkozni, és az emberi nemre tudom vonatkoztatni az erkölcsi érzelmeimet kifejező ítéleteket. *„Ha valaki egy másik embert ellenségének, vetélytársának, küzdőfelének vagy ellenfelének nevez, akkor úgy értjük őt, mint aki az önszeretet nyelvét beszéli, s a saját meghatározott körülményeiből és helyzetéből fakadó, csak rá jellemző érzéseket fejez ki. De ha bárkire a gonosz, gyűlöletes vagy romlott jelzőket aggatja, akkor már más nyelvet beszél, és olyan érzéseknek ad hangot, amelyeket várározása szerint hallgatósága is oszt. Ekkor hát maga mögött kell hagynia önmön sajátos helyzetét, és a többiekkel közös nézőpontra kell helyezkednie. Az emberi alkat valamely egyetemes elvét kell megmozgatnia, olyan hűrt kell megpendítenie, amellyel az egész emberiség összhangban rezdül.”*

Ez az összhang azonban nem látszik eleve elrendezett harmóniának: ha csak Hume példáiból indulunk ki, egyáltalában nem biztos, hogy „a szerzetesi erények” hívei osztják filozófusunk humanista hitvallását, mely szerint magunk vagy mások sanyargatása inkább bűnnek, mint erénynek minősíthető. A római republikánus ethosz modern követői (például a Hume magánéletében is sok galibát okozó J. J. Rousseau) egyáltalán nem fogják emberellenessége miatt elvetni a fiait vérpadra küldő Brutus tettét vagy névrokonáét, a zsarnokgyilkosság idoljáét. Hume univerzalizmusa nem ismerhet (el) lényegi különbségeket az egyetemes emberi erkölcs normáit illetően: *„Az egyik ember embersége azonos mindenki máséval, s egyazon tárgy érinti meg e szenvedélyt minden emberi lényben... az emberségből fakadó érzések nemcsak azonosak minden emberi lényben, s nem csupán egyazon helyeslést és kárhóztatást eredményeznek, de egyúttal ki is terjednek minden emberi lényre, s nem létezik olyan ember, akinek cselekedete és jelleme ne volna általuk az összes többi ember kárhóztatásának vagy helyeslésének tárgya.”*

Tehát az erkölcsileg minősíthető tetteknek nemcsak a referenciája az emberiség, hanem az ítélet autentikus alkotója is: ez az egyetemes érvényesség különbözteti meg az erkölcsi minőséget a másfajta érzelmektől. *„Mi kell még tehát, hogy megkülönböztessük az emberségeségtől függő érzelmeket a többi szenvedélyekkel kapcsolatosaktól, vagy hogy választ kapjunk, miért az előbbieket az erkölcs alapjai, s nem az utóbbiak? Bármely tett nyerje el helyeslésemet emberségeséggel megmozgatása révén, ez egyszersmind az egész emberiség magasztalását is kíváltja, mivel egyazon elvre hat bennük is.”* A nyelv ebben az okfejtésben nem alapja az egoisztikus és az egyetemes érvényű érzületek megkülönböztetésének, hanem a nyelvhasználat alakul ki e distinkció általános érvényessége folyamányaként: *„Az érzések e fajai közötti különbség oly nagy és nyilvánvaló, hogy hamarosan a nyelvnek is igazodnia kell ehhez, s föl kell találnia egy a korholásnak és a helyeslésnek az emberségeségből vagy az általános hasznosságból vagy annak ellentétére alkotott nézetekből fakadó egyetemes érzéseknek hangot adó sajátos kifejezőkészséget. Ekkor ismerjük meg az ERÉNYEKET és a VÉTKEKET, elismerjük az erkölcsöket, s az emberi cselekvésről és viselkedésről általános eszméket alkotunk.”* A fel-

tételezett pártatlan szemlélő álláspontjára kell helyezkednünk, minden partikuláris érdeken, egyedi elfogultságon vagy kollektív előítéleten felülemelkedve, mintegy körunktól és nemzetünktől, vallási és politikai meggyőződésünktől elvonatkoztatva keresvén a minden emberre és minden korra érvényes erkölcsiség elveit. Hume a klasszikus természetjogi normák „quod semper ubique et ab omnibus” (mindig, mindenütt és mindenkire) érvényes voltát szeretné a szubjektív érzetek, az egyén pozitív vagy negatív érzései bázisából kiindulva megalapozni. *„Nem csoda hát, hogy az erkölcsi érzéseknek ekkora befolyásuk van az életben, bár olyan elvekből fakadnak, amelyek első ránézésre kicsinynek és törekenynek tűnnek. Ezek az elvek azonban, tartsuk észben, társias és egyetemes elvek: bizonyos értelemben AZ EMBERISÉG PÁRTJÁT alkotják a vétkek és a zűrzavar, a közös ellenségek ellen.”*

Irodalom

- Árdal, Páll S.: PASSION AND VALUE IN HUME'S TREATISE. Edinburgh University Press, 1966.
- Baier, Annette: A PROGRESS OF SENTIMENTS: REFLECTIONS ON HUME'S TREATISE. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1991.
- Baillie, James: HUME ON MORALITY. Routledge Guide-books, 2000.
- Bricke, John: MIND AND MORALITY (AN EXAMINATION OF HUME'S MORAL PSYCHOLOGY). Oxford University Press, 1986.
- Gauthier, David: ARTIFICIAL VIRTUES AND THE SENSIBLE KNAVE HUME STUDIES. 1992.
- DAVID HUME, CONTRACTARIAN. *Philosophical Review*, 1979.
- Harrison, Jonathan: HUME'S MORAL EPISTEMOLOGY. Oxford University Press, 1976.
- HUME'S THEORY OF JUSTICE. Oxford University Press, 1981.
- Jenkins, John: UNDERSTANDING HUME. Edinburgh University Press, 1992.
- Kemp J.: ETHICAL NATURALISM: HOBBS AND HUME. Macmillan Press, 1970.
- Laird, John: HUME'S PHILOSOPHY OF HUMAN NATURE. London, 1932.
- MacIntyre, A. C.: HUME ON „IS” AND „OUGHT”. In: V. C. Chappell (ed.): HUME: A COLLECTION OF CRITICAL ESSAYS. New York, Doubleday, 1966.
- Mackie, J. L.: HUME'S MORAL THEORY. London, Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Nagel, Thomas: THE POSSIBILITY OF ALTRUISM. Oxford University Press, 1970.
- Norton, David: DAVID HUME: A COMMON-SENSE MORALIST. Princeton University Press, 1982.
- Pears, David: HUME'S SYSTEM. Oxford University Press, 1990.
- Penelhum, Terence: DAVID HUME. Purdue University Press, 1992.
- Rawls, John: LECTURES ON THE HISTORY OF MORAL PHILOSOPHY. Harvard University Press, 2000.
- Smith, Norman Kemp: THE PHILOSOPHY OF DAVID HUME. London, 1941.
- Stroud, Barry: HUME. London, Routledge and Kegan Paul, 1977.