

Orthmayr Imre

Konfliktusok 2.*

KONFLIKTUSOK AZ EMBERI TERMÉSZETEN BELÜL

A filozófiai gondolkodásnak mindig kitüntetett tárgya volt az ember. Mindig fontos kutatási témája volt az a kérdés, létezik-e valamilyen alapvető emberi természet, mik a legfontosabb sajátosságai, mennyire változtatható meg, és hogyan befolyásolja az emberi gondolkodást és cselekvést. Különösen az etika és a politikai filozófia nem nélkülözheti az antropológiai megalapozást, de Hume szerint minden filozófiai diszciplínának az emberi természet ismeretén kell alapulnia. Az alábbiakban a klasszikus filozófia néhány reprezentatív emberképét vázolom fel az antikvitástól a XVIII. század végéig.

Az emberi természet egyik alapvonása, hogy mindannyiunkban egymásnak ellentmondó vágyak, érzések, hajlamok, törekvések, megfontolások vannak. Az emberi természetéről szóló filozófiai értekezések is kitüntetett figyelmet szenteltek az ilyen ellentmondásoknak, ezek különböző típusainak. Előszeretettel írták le az emberi lelket egymásnak ellentmondó késztetések csatateréként: az ész és a vágyak, az értelem és az érzelmek, az önzés és a mások iránti jóindulat, a szociális és antiszociális hajlandóságok stb. konfliktusának terepeként. Az emberi természet filozófiai leírását szolgáló legfontosabb dichotómiák összegyűjtésére teszek itt kísérletet.

1.

Az antik filozófusok az emberi természet legalapvetőbb konfliktusát a lélek *racionális* és *irracionális* részei, az értelem és a vágyak, az ész és a szenvedélyek közötti ellentétben látták. Az ember megkülönböztető sajátosságának tekintették, hogy értelemmel rendelkezik, s ebből arra következtettek, hogy cselekedeteit – s mindenekelőtt erkölcsi cselekedeteit – az értelemnek kell irányítania. Szókratész számára ebből az alapelvből még nem következett belső konfliktus. Szerinte az erkölcsi jó felismerése, értelmi belátása szükségképpen erkölcsileg helyes cselekvéshez vezet. Nem tudunk értelmünk előírásai ellenében cselekedni. Platón már elméletileg szembenézett azzal a ténnyel, hogy tudunk. Az *Államban* az emberi lelket három részre osztotta: az értelmes, az indulatos és a vágyakozó lélekrészre. A vágyak hajlamosak szembeszállni az értelemmel, és ezek legyűréséhez az értelemnek szüksége van az indulatos lélekrész, a lelki energiák segítségére. De az indulatos lélekrésszel előfordulhat, hogy nem feladatának megfelelően működik, hanem a vágyak irányítása alá kerül. Vagyis a racionális és irracionális lélekrész súlyos konfliktusba kerülhet egymással. „Legyőzni önmagunkat, barátom, minden győzelem között az első és a legszebb, viszont gyengének

*A tanulmány a *Világosság* 2007/4. számában megjelent cikk folytatása.

bizonyulni önmagunkkal szemben minden vereség között a legrútabb és a leghitványabb. Ez pedig arra vall, hogy mindnyájunkban háború folyik önmagunk ellen.” (Törvények, 626e)

Platón lélekfelosztása az ember kitüntettségét tükrözi a többi élőlény között: a növényeknek csak vágyakozó lelkük van, az állatok lelke vágyakozó és indulatos részből áll, egyedül az ember rendelkezik értelemmel, s egyedül az ő lelke épül fel mindhárom részből. Arisztotelész táplálkozó, érzékelő és gondolkodó lélekrészt különböztet meg. A *Nikomakhoszi Etikában* így specifikálja az embert:

„Abban, hogy a boldogságot a legfőbb jónak kell tartani, talán mindenki egyet is ért; kíváncsian azonban, hogy arról szóljunk világosabban: mi a boldogság lényege. Erre legkönnyebben úgy felelhetünk, ha meggondoljuk, hogy mi az ember tulajdonképpeni munkája. [...] No, mi lehet ez a munka? Az élet? De hiszen ez megvan a növényekben is; márpedig mi a különleges emberi munkát keressük. A táplálkozásban és növekedésben megnyilvánuló életet tehát eleve ki kell zárunk. Tovább menve, gondolhatnánk esetleg az érzékelésben megnyilvánuló életre; ámde ez is közös vonás bennünk, a lóban, az ökörben s általában minden állatban. Marad tehát az eszes lélekrésznek bizonyos cselekvésben megnyilvánuló élete. De ennek a lélekrésznek is az egyik fele csupán engedelmeskedik az értelemnek, a másik fele pedig mintegy birtokolja az értelmet és gondolkodik. S minthogy az eszes lélekrész életéről is kétféle értelemben beszélhetünk, azt az életét kell figyelembe vennünk, amelyik a tevékenységben nyilvánul meg, mert ez nyilván jobban felel meg az élet tulajdonképpeni jelentésének. Mármost, az ember különleges munkája nem egyéb, mint a lélek értelemszerű – vagy legalábbis nem értelem nélkül való – tevékenysége.” (1097b–1098a)

A sztoikusok is a racionalitást tekintették az ember legfontosabb tulajdonságának, amely minden más lénytől megkülönbözteti. Náluk az emberi racionalitást metafizikai jelentőséggel ruházta fel az, hogy felfogásuk szerint ez határozza meg az ember helyét a racionálisan berendezett világegyetemen belül. Az ember legfőbb célját abban látták, hogy a természettel összhangban éljen: az alapvetően racionális természetben belül saját racionális természetének megfelelően kell élnie. Az ésszerű élet az egyetlen jó, az egyetlen erény, az egyetlen boldogság. Ennek eléréséhez teljesen úrrá kell lennie heves, irracionális érzelmein, az emóciókon.

„Az emóció túltengő és a választást végző értelemnek nem engedelmeskedő vágy, vagyis a léleknek értelem híján való, a természet ellenére ható mozgása (a vágyak valamennyien a vezérlő lélekrész sajátjai); ezért a kedély minden nyugtalansága: emóció, és minden emóció kedélynyugtalanság. Mivel az emóció ilyen jellegű, úgy kell vélnünk, hogy némely emóciók elsődlegesek és alapvetőek, a többiek pedig ezekre lehet visszavezetni. Elsődleges e nemben a következő négy: vágyakozás, félelem, fájdalom, gyönyör. A vágyakozás és a félelem kalauzol: emez a látszólagos jó, amaz a látszólagos rossz felé. Melléksarjaik a gyönyör és a fájdalom. Gyönyör akkor ébred, midőn rábukkanunk arra, amire vágytunk, vagy elkerüljük, amitől féltünk. Fájdalom pedig, midőn elhibázzuk, amire vágytunk, vagy belebotlunk abba, amitől féltünk.” (SZTOBAIOSZ *Eklog.* II, 88)

Mint ismeretes, a sztoikusok számos technikát, tréninget és terápiát dolgoztak ki az emóciók megfékezésére, s ezáltal a szenvedélymentes lelki béke állapotának, az *apatheia*nak az elérésére.

2.

Az ember a keresztény felfogásban is harcban áll önmagával. E belső konfliktus itt a *bűn* fogalma köré szerveződik. Az ember élete a bűnbeesés óta nem más, mint állandó – többnyire csak mérsékelttel sikeres – küzdelem azért, hogy az ördögnek a bűnre való csábításai helyett Isten parancsait kövesse. Szent Pál plasztikusan fejezi ki ezt a belső küzdelmet: „Mert amit cselekszem, nem ismerem: mert nem azt mívelem, amit akarok, hanem amit gyűlölök, azt cselekszem. [...] Mert nem a jót cselekszem, amit akarok; hanem a gonoszt cselekszem, melyet nem akarok. Ha pedig én azt cselekszem, amit nem akarok, nem én mívelem már azt, hanem a bennem lakozó bűn.” (Pál levele a rómaiakhoz, 7:15, 19–20.) Az emberi lélek a *jó* és a *gonosz*, *Isten* és az *ördög* kozmikus harcának színtere.

A keresztény felfogás jelentős mértékben leértékelte az antik filozófusok által kiemelt fontosságúnak tekintett ész jelentőségét. A világban való eligazodás legmagasabb rendű forrásának az isteni kinyilatkoztatásokba vetett *hitet* tekintette, s az embereknek a saját eszükre való hagyatkozását gőgös elbizakodottságnak tartotta. E felfogásban az ember egyetlen feladata az, hogy teljesítse Isten akaratát. A legfőbb erény a teremtővel szembeni *alázat*. A legfőbb bűn a *gőg*, amelynek szellemében az ember vakmerően Istennel egyenlő akar lenni. Az ember nem képes saját erejéből megváltásra, „boldogságra” találni, mint az antik és a hellenisztikus filozófusok hirdették. A megváltás csak az isteni *kegyelem* révén, a Krisztusban való újjászületéssel érhető el.

A keresztény filozófia mindazonáltal nem szakított maradéktalanul az antik hagyományokkal. Sőt nagymértékben ezekből táplálkozott. Szent Ágoston meggyőződéssel vallotta a *hit* elsődlegességét, de szükségesnek tartotta a keresztény tanok ész által történő igazolását is. Antik elődeihez hasonlóan ő is az értelem használatában látta az ember megkülönböztető jegyét, rendeltetését és boldogságának forrását. A *szabad akaratról*ban a következőképpen érvelt emellett: Az örök isteni törvény szerint az az igazságos, hogy minden tökéletesen elrendezett legyen. Az embert értelem emeli az állatok fölé, ezért az ember akkor van a lehető legjobban elrendezve, ha az értelem vagy a szellem parancsol mindannak, ami az embert alkotja. Csak akkor lehet jól elrendezett valaki, ha a léleknek azon indulatai fölött, amelyek az állatban is megvannak (a testi gyönyörök keresése és a fájdalom kerülése), az értelem az úr. Az emberben tehát csak akkor válik uralkodóvá az, aminek az örök törvény szerint uralkodnia kell, ha az ész, az értelem vagy a szellem kormányozza a lélek irracionális ösztöneit. (I. könyv, 51–65.)

Szent Tamás az *Előadások a Tízparancsolatról*ban a következőképpen kapcsolja össze az értelem felsőbbrendűségét hirdető antik tanítást a keresztény felfogással: A *természettörvény* az értelemnek Istentől belénk oltott fénye, amellyel felismerjük, hogy mit kell tennünk és mit kell kerülnünk, s amelyet a teremtésben adott nekünk. Az *érzéki vágy törvényét* az ördög plántálta az emberbe. Míg az első ember Istennek volt alávetve, a test pedig a léleknek vagy az értelemnek, miután az ördög ámitás révén eltántorította az embert az isteni parancsok megtartásától, a test sem engedelmes-

kedett tovább az értelemnek. Így adódott, hogy jóllehet az ember az értelem szerint akarja a jót, az érzéki vágyból fakadóan mégis az ellentéte felé hajlik. *Az értelem saját ereje* nem elegendő ahhoz, hogy visszavezesse az embert a bűnöktől az erényhez. Ehhez a *Szentírás törvényeinek követése* szükséges. Az Ószövetség a félelem erejével, az Újszövetség pedig a szeretet krisztusi törvényével vezetheti vissza az embert a rossztól a jóhoz. (1128–1129)

Az antik felfogásban domináns *racionális-irracionális* dichotómia itt meg van feleltetve az *Isten-ördög* és a *lélek-test* ellentétnek. Test és lélek szembeállítás az antik filozófiában is fontos szerepet játszott és megjelent a racionális és irracionális vágyak megkülönböztetésében is. A racionalitás az antik filozófusok szerint is az értelem lakozik, az irracionálisnak pedig a testi vágyak a legfontosabb forrásai. S ők is határozottan vallották, hogy az észnek megfelelő cselekedetek erényesek, az ésszel ellentétesek pedig nem. Csakhogy náluk a test-lélek dualitás nem volt ennyire sarkított és nem volt ilyen szorosan megfeleltetve a racionális és irracionális ellentétének. Platón az értelemmel alkalomadtán szembeforduló vágyakozó részt is a lélek részének tekintette. A *Philéboszban* pedig arra az eredményre jutott, hogy a testnek nincsenek is vágyai. Mint írta, a test csak valamilyen ürességet vagy hiányérzetet érez. De nem arra vágyakozik, amit érez. Hanem arra, amit a lelke az emlékezés révén az ürességet kitöltő telítődésként felmutat számára. Az emlékezés vezet el a vágy tárgyához. Vagyis a test nem vágyakozik. (34d–35d).

3.

Az Újszövetség legfontosabb előírása a *szeretet* parancsa: Isten szeretetéé és ember-társaink szeretetéé. Ezzel a kereszténység egy új típusú, később nagy karriert befutó elméleti dichotómiát vezet be: *egoizmus* és *altruizmus* ellentétét. Mielőtt rátérnék az egoizmus problémája újkori elméleti pályafutásának felvázolására, mindenképpen szót kell ejteni Machiavelliről, aki a *negatív emberképet* hagyományozta a XVII. századra, további elméleti kidolgozás számára. Machiavelli *A fejedelemben* a legszélsőségesebb konfliktusok vállalását írja elő az egyeduralkodó számára: mézárulást, kegyetlenséget, erkölcstelenséget, alakoskodást – minden elfogadott erkölcsi, vallási és emberieségi elvvel való szembehelyezkedést. E kíméletlen tanácsok megindoklásaként többször hivatkozik az emberi természetre. „A bölcs uralkodó [...] ne legyen szótartó, ha ez a magatartás a kárára válik, s ha az okok, amelyek miatt ígéretet tett, megszűntek. Ha az emberek jók lennének, ez az elv kárt okozna; de mert gonosz indulatúak, nem tartanak meg adott szavukat veled szemben; így hát neked sem kell megtartanod velük szemben.” (MACHIARELLI 1978, 58.) Inkább féljének az uralkodótól, mintsem szeressék, mivel az emberekről „általában elmondhatjuk, hogy hálátlanok, ingatagok, színlelők; a veszélytől visszarettennek, harácsolásra hajlamosak; ha adakozó vagy velük, lábad elé vetik magukat, életüket és vérüket kínálják, amikor nincs rá szükség, [...] de mihelyt szorult helyzetbe kerülsz, fellázadnak ellened.” (MACHIARELLI 1978, 56.) De Machiavelli mond ennél jobbkat is az emberről *A fejedelemben*: „Mert olyan az emberi természet, hogy egyformán lekötözöttséget érez a jótéteményekért, amelyeket kapott, és amelyeket ő tett másoknak.” (MACHIARELLI 1978, 38.)

Az egyeduralkodó dolga az anarchia megfékezése és új állam alapítása. Ezt csak kíméletlen céltudatossággal és megfelelő lelki erővel, tehetséggel és tudással hajthatja végre. Csak a már megszilárdult államban alakítható ki a Machiavelli által legtöbbször

re értékelt köztársasági államforma. Ennek érdemeiről a *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről* című művében értekezett. Itt a politikai élet és a politikai intézmények másfajta bemutatásával találkozunk, mint *A fejedelemben*. Az emberi természet negatív megítélése is sokat enyhül. Háromféle emberképpel találkozunk ebben a műben: 1. Az emberek természetüknél fogva rosszak, minden alkalmat megragadnak a gonoszságra, de féken tarthatók. 2. Az emberek jóra és rosszra egyaránt hajlamosak, s kizárólag az uralkodótól, illetve a törvényektől függ, hogy milyenek lesznek. 3. Eredeti, állam előtti állapotában az ember sokkal könnyebben változtatható jó állampolgárrá, mint a romlott állambeli élettől megfertőzve. A negatív emberkép itt sem tűnt el Machiavelli felfogásából. Ennek nyújtja aztán elméletileg kidolgozott változatát Hobbes.

4.

A XVII. századi filozófiában az antikvitáshoz képest részben felértékelődött, részben leértékelődött az emberi értelem jelentősége. Felértékelődött a tapasztalati-matematikai természettudomány látványos eredményeinek köszönhetően, valamint annak a döbbenetes perspektívának a felmerülésétől, hogy a természettudományi és technikai fejlődés révén az ember mind jobban uralma alá hajthatja a természetet. Az új lehetőségek megvalósulásának bizonyosságát és jövőbeli útját kívánták bemutatni a XVIII. század végére kikristályosodó történelmi haladáselméletek. A természettudományos fejlődéssel párhuzamosan és azzal összefüggésben a filozófiai racionalizmus pedig azt a kitüntetett helyet hangsúlyozta, amelyet az ész a biztos ismeretek megszerzésében játszik. Csakhogy a racionalizmus ismeretelméleti álláspont volt, az antik filozófia említett áramlata viszont az emberi cselekvésben tulajdonított kitüntetett szerepet az emberi értelemnek. Az antik etikai intellektualizmus az erényes cselekedet forrását az értelem irányításában látta. Vagyis e felfogás az erkölcsi cselekvés motivációelméletét kínálta. E tekintetben viszont súlyos kételyek merültek fel az emberi értelem erejét illetően a korai újkori filozófiában.

Hobbes az emberi értelmet alkalmatlannak tartotta arra, hogy az egyén annak erejével visszafogja önös hajlamait s az ebből fakadó destruktív viselkedését. Sőt a tisztán racionális és önérdekű megfontolások egyenesen arra készítetik saját biztonságának védelmében, hogy mások életére törjön, mielőtt azok törnének az övére. Etikai intellektualizmusról, vagyis pusztán az egyéni értelem irányítása nyomán kialakuló erkölcsös vagy társas, vagy akár csak prudenciális viselkedésről e felfogásban szó sem lehet. Közvetett úton, a hosszú távú racionális kalkuláció segítségével azonban az emberek felismerhetik, hogy mindannyiuk élete és tulajdona biztonságban lehetne, ha egy kényszerítő erejű közhatalmat tudnának létrehozni, amely erőszakkal féken tartaná egoista indítékait. Ennek érdekében kölcsönösen lemondanak egyéni jogaik túlnyomó részéről, s átruházzák egy személyre vagy testületre. A XVII. századi racionalista etika csúcsteljesítményét nyújtó Spinoza hasonlóképpen gondolkodott e kérdésről.

Később Hume az *Értekezés az emberi természetről*ben az etikai intellektualizmus álláspontját teljes képtelenségnek nyilvánította. Az emberi ész, avagy értelem nem lehet erkölcsi cselekedeteink irányítója, azon egyszerű oknál fogva, hogy semmiféle cselekvés irányítója nem lehet. Cselekvéseink célját vagy irányát csakis szenvedélyeink határozhatják meg, csakis ezek rendelkeznek cselekvést kiváltó erővel. Értel-

münk csak annyiban játszhat szerepet cselekvésünk irányításában, hogy hozzásegíti a szenvedélyeket céljaik eléréséhez. Az ész önmagában sohasem lehet indítéka az akarat semmiféle működésének és sohasem képes harcba szállni a szenvedéllyel az akarat fölötti uralomért. Nem beszélhetünk ész és szenvedély harcáról. „Az ész csak rabszolgája a szenvedélynek, s meg kell maradjon ennél, nem igényelhet magának más feladatot, mint szolgálni és engedelmeskedni neki.” (HUME 1976, 545.) Hume ugyanakkor elutasította az etikai racionalizmust is. Szerinte az emberi ész nemcsak a cselekvés irányítására, de az erkölcsi elvek megismerésére is képtelen.

Rousseau a *Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése?* című pályaművében egészen más megfontolások alapján utasította el az etikai intellektualizmust. Úgy látta, hogy a tudás és a tudományok növekedésének az emberi viselkedésre gyakorolt hatása erkölcsi szempontból végzetesen káros. A tudományok elfojtják bennünk azt az érzést, hogy eredetileg szabadnak születtünk, kiirtják belőlünk a hazaszeretetet, megszerettetik velünk a rabszolgaságot. Csalóka egyformasághoz vezetnek erkölcsünk terén, mintha minden lelket ugyanabba az öntőformába vetettek volna. Csak a szegény, nyers és tudatlan népek voltak érényesek és ezáltal boldogok. Az ember az eredeti boldog tudatlanság állapotában volt érényes, a tudás megszerzése megrontotta és erkölcsi hanyatlásához vezetett. (Az ész és a szenvedélyek Rousseau által feltételezett viszonyának behatódó tárgyalására később térek ki.)

A racionalizmus, amely azt hirdette, hogy minden biztos ismeretet az ész segítségével szerezhethetünk meg, más módon biztosított az értelemnek vezető helyet az etikában. Az etikai racionalizmus – ahogyan azt Samuel Clark és Thomas Reid képviselte a XVIII. században – azt állította, hogy az erkölcsi elvek az igazság megmásíthatatlan alapzatán nyugszanak és az ész által ismerhetők fel. Clarke abból indult ki, hogy a különböző dolgok között szükségszerű és örök viszonyok állnak fenn, és ezek teszik helyénvalóvá és ésszerűvé az emberek számára, hogy miként cselekedjenek, ezek teszik kötelelességükké, hogy mit tegyenek. Még a mindenható Isten is a dolgok abszolút és szükségszerű törvényeit követi. Az ő megkülönböztető jegye az, hogy hibátlanul követi ezeket a törvényeket, a jóság és igazságosság bennük foglalt örök szabályait.

A jó és a rossz között tehát természetes, örök és megmásíthatatlan különbség van. E különbség meglétét Clarke szerint éppoly képtelenség lenne tagadni, mint az egyenes és a görbe különbségét. Akik mégis tagadják, mint pl. Hobbes, „aki szerint a pozitív szerződést megelőzően nincs semmiféle természetes és abszolút különbség jó és rossz, jogos és jogtalan között”, de azok is, akik az isteni pozitív törvények megalkotására kívánják visszavezetni a jó és a rossz különbségét, mind képtelenségre jutnak. (CLARKE 1977, 20.)

5.

A kereszténység az újkori erkölcs- és politikafilozófiára hagyományozta az emberi önzés és a mások iránti jóindulat, vagyis az *egoizmus* és *altruizmus* problémáját. Évszázadokra ez vált az újkori etika kitüntetett elméleti kérdésévé – csakhogy másképp értelmezték, mint a kereszténység. Az Újszövetség parancsát, hogy szeresd felebarátodat, mint tenmagadat, a valóságtól elrugaszkodottnak tekintették: az ember természeténél fogva alapvetően *önző*, s ezen nem lehet változtatni. Amit meg lehet változtatni, az

az emberi viselkedés. Az állam és az erkölcs legfőbb feladata, hogy a természetüknél fogva önző emberi lényeket a mások érdekei is tiszteletben tartó, legalább bizonyos fokig altruista és szociális *viselkedésre* késztessek különféle jutalmak és büntetések segítségével. Vagyis önös érdekeikre hatva késztessek az embereket kevésbé önző magatartásra. Ez az álláspont különböző erősséggel és árnyalatokban fogalmazódott meg az újkori filozófiában. Egyik legszélsőségesebb változatát Thomas Hobbes képviselte a *Leviatánban*, igen sötét képet festve az emberi természetről.

Az egoizmus és altruizmus fogalmát különféle jelentésárnyalatokban vagy kifejezetten eltérő tartalommal szokás használni. Az *egoizmust* többnyire az önzéssel azonosítják. Az önző ember csak magával, a saját érdekeivel törődik, másokkal és mások javával nem. Ezt többféleképpen is teheti. Teheti úgy, hogy önértékének előmozdítása végett még a másoknak való károkozástól sem riad vissza, vagy pedig úgy, hogy erre nem vetemedik, csak egyszerűen nem törődik mások sorsával és még a legnagyobb bajban sem nyújt nekik segítséget. De az egoizmusnak lehet egy általánosabb jelentése is: önértékérvényesítő vagy a saját javát mások java elébe helyező. Ez a jelentés megengedi, hogy valaki másokra is tekintettel legyen, mások érdekeinek érvényesülését is elősegítse, miután a sajátját kielégítette, vagy azt, hogy tartózkodjon a másoknak való károkozástól, vagy akár még azt is, hogy másokon segítsen, ha ez számára kis áldozatot jelent, míg a megsegítettet nagy bajtól óvja meg. Az *altruizmus* szótári megfeleltető az önzetlenség és az áldozatkészség. De ennek is különböző fokozatai lehetnek: mások érdekeinek tekintetbe vétele, mások megsegítése, áldozathozatal másokért vagy önfeláldozás. A „Szeress másokat, mint tenmagadat” bibliai parancsának tehát erősebb változatai is megfogalmazhatók: „Jobban szeress másokat, mint tenmagadat” vagy „Csak másokat szeress, magadat ne”. Jelentős különbség lehet a tekintetben is, hogy kik a releváns mások: minden ember, vagy az embereknek csak egy behatárolt köre.

Hobbes az embert szélsőségesen önző lénynek tekintette, aki csak magával törődik, és saját érdeke érvényesítése végett a másoknak való semmiféle károkozástól nem riad vissza. Csakhogy az egoizmusnak még ez a radikális változata sem elegendő önmagában ahhoz, hogy szükségképpen elvezessen mindenkinek mindenkivel elleni háborújához, a mások elpusztítására irányuló szüntelen törekvéshez, amint ahogy az Hobbes szerint a természeti állapotban történt. Az egoista ugyanis nem feltétlenül konfliktuskereső. Sőt inkább konfliktuskerülő. A másokkal való küzdelem költséges és kockázatos, úgyhogy ha e nélkül is meg tudja szerezni, amire szüksége van, akkor inkább azt választja és nem támad másokra. A tisztán egoista lény sem nem irigy, sem nem rosszindulatú. Nem gondolja, hogy neki jobb lesz pusztán attól, hogy mások rosszul járnak. S ez Hobbes természeti emberére is igaz. Mint Ludassy Mária írja, „egy alapmotívum hangsúlyosan hiányzik ebből az emberképből: az érdek nélküli rosszakarat szenvedélye.” (LUDASSY 1999, 15.) Ha saját önös igényeit kielégítheti, az egoistának ennyi elég, és ezek között sem az nem szerepel, hogy másoknak rosszul, sem az, hogy másoknak jól menjen. Az emberi természet értékskálájának nem a negatív pólusán helyezkedik el, hanem valahol a negatív és pozitív pólus között. Ami a tisztán egoista emberek közt konfliktust idézhet elő, az a körülmények egy sajátos konstellációja, nevezetesen a hozzáférhető javak szűkössége. Ebben az esetben az egoista csak akkor elégítheti ki igényeit, ha mások elől vagy másoktól elveszi azt, amire szüksége van: „ha két ember ugyanazt a dol-

got óhajtja, amit azonban együttesen nem élvezhetnek, egymásnak ellenségei lesznek”. (HOBBS 1970, 107.)

A hobbesi emberkép további vonásai azonban nem teszik lehetővé, hogy akár csak elvileg is kialakulhasson egy olyan egyensúlyi helyzet, amelyben minden egoista személy kielégítheti saját szükségleteit anélkül, hogy ehhez másokra kelljen törnie. A hobbesi antropológia lehetetlenné teszi, hogy megszűnjön a kívánt javak szűkösségének állapota. Ennek egyik oka az, hogy Hobbes szerint minden kielégített vágyunk szükségképpen további kielégítetlen vágyakhoz vezet. Másrészt a hobbes-i egoista alapvetően három dolgot akar: anyagi javakat, dicsőséget és biztonságot. Ezek megszerzésének és megtartásának eszköze a hatalom. De ahogyan a bírvágnak nincsenek határai – az előbb említett ok miatt: minden kielégített szükséglet továbbvezet egy kielégítetlen szükséglethez –, ugyanúgy a dicsvágnak sincs, ez is csak mások ellenében érvényesíthető: csak úgy tornyosulhatok mások fölébe, ha ők alattam maradnak, de ők is ugyanezt akarják. És a hatalomvágy szintén határ nélküli. Inherens természeténél és a körülmények kényszerénél fogva egyaránt: „Ezért az egész emberiség általános törekvésének elsősorban az újabb és újabb hatalom iránti örökös és szüntelen vágyat tartom, amelynek csak a halál vethet véget. És ennek oka nem mindig abban rejlik, hogy az ember az elért élvezetnél nagyobb élvezetet remél, vagy hogy szerényebb hatalommal nem éri be, hanem abban, hogy a jóléthez szükséges pillanatnyi hatalmát és eszközeit továbbiak megszerzése nélkül nem tudja biztosítani.” (HOBBS 1970, 85.) Harmadrészt Hobbes szerint az emberek azt sem tudják elviselni, ha mások nem fogadják el az ő véleményüket és értékítéleteiket, s már ezért is képesek egymással öltre menni. Vagyis pusztán az *eltérő értékítéletek* vagy bármiféle *véleménykülönbség konfliktusa* is előidézhetheti mindenki harcát mindenki ellen: „A jó és rossz olyan nevek, amelyek vonzalmainkat és ellenszenveinket jelölik meg, ezek pedig az emberek különböző vérmérsékletének, szokásainak és elveinek megfelelően különböznek egymástól. És a különböző emberek nemcsak érzékszerveik ítélete szerint mást és mást tartanak kellemesnek vagy kellemetlennek megízlelni, szagolni, hallani, megérinteni és látni, hanem a mindennapi cselekedeteikben is mást és mást vélnék az értelemmel egyezőnek vagy ellenkezőnek. Mi több: ugyanaz az ember különböző időkben más-más nézetet vall, az egyik alkalommal dicséri, vagyis jónak nevezi azt, amit egy másik alkalommal ócsárol, és rossznak nevez. Ebből pedig vita, nézeteltérés és végül háborúság származik.” (HOBBS 1970, 136.)

Vagyis Hobbes egoistái a szűkösségi posztulátum érvényesülése nélkül is egymásra támadnának. Mint Ludassy Mária írja: „Nem annyira a külső természet mostohasága, mint önnön természetünk féltelensége teszi elviselhetetlenné, egyszerűen túlélhetetlenné a természeti állapotot.” (LUDASSY 1999, 21.) A hobbesi emberkép két további fontos eleme az emberi képességek hozzávetőleges egyenlősége, valamint az emberi értelem ereje. Az előbbi nélkül nem alakulhatna ki a mindenki harca mindenki ellen állapota, az utóbbi nélkül nem tudnának ebből kikeveredni.

Az emberi természet és a természeti állapot Spinoza által nyújtott jellemzése fő vonásaiban megegyezik Hobbeséval, s levont következtetései is hasonlóak. (*Etika* V. rész, 37. tétel, 2. megj.; *Politikai Tanulmány* 1–2. fejj.) Bár etikájának csúcspontját az ész irányítását követő szabad emberek közössége jelenti, akik vágyaik megfékezésére képesek, a való világban erre nem lát lehetőséget: noha az emberekben természetüknél fogva megvan az ész képessége is, az indulatok ereje ennél nagyobb,

s ennél fogva „minden indulatot csak nála erősebb és vele ellentétes indulat képes megfékezni, s az embert csak a nagyobb kártól való félelem tartja vissza attól, hogy kárt okozzon másnak.” (SPINOZA 1969, 233.)

Bernard Mandeville premisszája is megegyezik Hobbeséval: „Minden oktalan állat, tanítás vagy idomítás híján, csupán a maga kedvét keresi, és természettől fogva követi saját hajlamainak indíttatásait, tekintet nélkül a jóra vagy rosszra, melyet saját kielégülése mások számára jelenthet. Ezért a természet vadon állapotában azok a teremtmények alkalmasak leginkább a tömeges és békés együttélésre, melyek a legcsekélyebb jeleiket mutatják az értelemnek, és a legkevesebb a kielégítésre váró igényük; és következőképpen egyetlen állatfaj sem alkalmatlanabb valamely kormányzat zabolája nélkül, nagy sokaságban egyetértve élni, mint éppen az ember”. (MANDEVILLE 1996, 25.) Konklúziója viszont eltér a hobbesitól: Az ember „roppant önző és makacs, egyszerűminded agyafúrt állat, bármily felső erő nehezedjék is rá, a pusztaság kevés, hogy kezelhetővé tegye és kifejlessze a benne rejlő képességeket.” Sem meggyőzéssel, sem szankciókkal nem lehetett az embereket rábírni arra, hogy tagadják meg természetes hajlamaikat és a maguké helyett mások javának előmozdításán fáradozzanak. Annyi valóságos ellenértéket viszont nem tudtak neki adni – azok, akik civilizálásán fáradoztak –, amennyi mindenkit kárpótolt volna minden egyes önmegtartóztatásért. Kénytelenek voltak tehát egy képzeletbeli ellenértéket kitalálni, „mely mint általános ellenérték a lemondás áldozatáért minden alkalomra megfelelőnek bizonyulhatott, s amely, bár semmibe sem került nekik, sem másoknak, mégis elfogadható kárpótlást jelenthetett azok számára, akiknek nyújtották.” Az emberi természet erősségeit és gyarlóságait alaposan megvizsgálva úgy találták, „hogy senki sem olyan barbár, hogy a dicséretnek ne örülne, sem olyan alávaló, hogy a megvetést eltűrje”, vagyis „a hízelgés a legerősebb érv az emberi teremtmények számára.” (MANDEVILLE 1996, 25-26.) Kitalálták hát az erény és a bűn fogalmát, és a kizárólag saját érdekeiket követő embereket alávalónak minősítették, a mások javáért áldozatot hozókat pedig felmagasztalták. Az emberek pedig igyekeztek megfelelni a pozitív minősítésnek. Ez az erkölcs és a társadalom eredete.

Az emberek közötti békés vagy legalábbis rendezett együttélés kialakításának ez a forgatókönyve nagyjából hasonló Hobbeséhoz, de lényeges pontokon mégis eltér tőle. 1. Hobbesnál a természeti állapotban élő antiszociális emberek maguk döntöttek úgy, hogy közös megegyezéssel kikeverednek ebből a helyzetből, Mandeville-nél viszont ravasz politikusok vagy éppen filozófusok találtak ki valamilyen képzeletbeli jutalmat, amivel a természetüknél fogva önző és antiszociális embereket civilizálták. Vagyis ez nem szerződéselmélet, hanem manipuláció-elmélet. 2. Hobbesnál a halálfélelem vagy a biztonságvágy volt az az érzület, amely a közhatalom létrehozására készítette az embereket, Mandeville-nél viszont a hiúság, a dicséret iránti vágy a fő mozgatóerő. 3. Hobbesnál az emberek rendezett együttélésének feltétele az állam létrejötte, ennek eredményeképp jöhetnek létre az érvényes erkölcsi szabályok, Mandeville-nél viszont a fiktív erkölcsi megkülönböztetések működésbe hozása jelenti a civilizáció elsődleges forrását.

Más szerzők, akik maguk is egoistának tekintették az embert, az egoizmus mérsékeltebb változatát tulajdonították neki. Locke a következőképpen fogalmazta meg az emberi természet alapvető parancsát: „Ahogyan mindenki *köteles megvédeni önmagát*, [...] ugyanezen oknál fogva *meg kell védenie*, amennyire csak tudja, *a többi embert is*, ha ezzel nem kockáztatja saját megmaradását” (LOCKE 1986, 43.) Vagyis, ha kevés-

bé szélsőséges formában, alapvetően Locke is egoista normát fogalmaz meg: mindenekelőtt saját fennmaradásunkkal törődünk, de ha ez már biztosítva van, törődünk másokkal is. Az általa Richard Hookertól – egyetértőleg – idézett szövegrész ennél tovább megy:

„Egyforma természetes hajlandóságuk miatt az emberek felismerték, hogy másokat szeretni nem kevésbé kötelességük, mint saját magukat; hiszen a dolgoknak, amelyek egyformák, szükségképpen egy a mértékük is. Ha csak azt tudom kívánni, hogy jót kapjak, mégpedig mindenkitől annyit, amennyit bárki kívánhat magának, akkor hogyan számíthatok kívánságomnak bármilyen mértékben való teljesülésére, hacsak én magam nem ügyelek gondosan ugyanennek a kívánságnak a teljesítésére, amely kétségtelenül megvan másokban is, akiknek ugyanilyen a természetük? [...] Ennélfogva az a kívánságom, hogy szeressenek, akik természetükre nézve egyenlők velem, mégpedig annyira, amennyire csak lehetséges, azt a természetes kötelezettséget rója rám, hogy pontosan ugyanazzal az érzellemmel viseltessem irántuk.” (LOCKE 1986, 42.)

Az idézett szöveg egyértelműen altruista érzületet ír elő mások iránt, de az altruizmus egy sajátos fajtáját, nevezetesen a *feltételes* vagy *viszonos altruizmust*, amely csak akkor követel meg altruista magatartást, ha ennek fejében ugyanez várható a többiek részéről is. Ez tehát egocentrikus altruizmus. A feltétlen altruista viszont attól függetlenül tesz jót másokkal, hogy azok mit tesznek vele.

Hume szerint a természet megszámlálhatatlan szükséglettel terhelte meg az embert, de kielégítésükhöz nagyon szerény eszközökkel ruházta fel. A földtekét benépesítő élőlények közül egyik sem járt olyan rosszul, mint mi. A természet eme kegyetlensége csak a társadalomban való egyesüléssel korrigálható. Ennek azonban akadályai vannak.

„Mert [...] bármennyire szükségessé teszik az egyesülést az emberi természet sajátosságai, *természetes* vérmérsékletünknek és *külső körülményeinknek* más sajátosságai mégis nagyon megnehezítik a dolgot, sőt egyenesen ellentétben állnak a kívánatos kapcsolattal. Ami az előbbieket illeti, joggal tekinthetjük az *önzést* a legfontosabbnak közöttük. Jól tudom, hogy általában túlozni szoktak, amikor bemutatják nekünk ezt a tulajdonságot, és hogy az emberiségről e tekintetben adott jellemzések, amelyekben bizonyos filozófusok olyannyira tetszelegnek, semmivel sem hívebbek a természethez, mint a szörnyetegek leírása szokott lenni a mesékben és a regényes történetekben. Korántsem gondolom, hogy az emberek senki másal nem törődnek, csak saját magukkal; inkább az a véleményem, hogy noha ritkán találkozunk olyasvalakivel, aki akár csak egyetlen más embert jobban szeretne saját magánál, az is ritkán fordul elő, hogy valakiben az összes gyengéd érzelem együttvéve sincs túlsúlyban minden önzésével szemben. [...]

Ez a nagylelkűség bizonyára becsületére válik az emberi természetnek, de észre kell vennünk: az ilyen nemes vonzalom nemhogy alkalmassá tenné az embereket a nagyobb társadalmakban való részvételre, inkább ellentétes az ilyesmivel, majdnem ugyanannyira, mint a legszűkösebb önzés. Mindenki jobban szereti saját magát, mint bárki más, s a mások iránti szeretetében leginkább a rokonaihoz és ismerőseihez vonzódik, ez pedig ellentétet támaszt a szenvedélyek között, és következképpen

a cselekedetek között is, ami elkerülhetetlenül veszélyessé válik az újonnan kialakult egyesülésre nézve.” (HUME 1976, 662–663.)

Hume szerint tehát az ember rendíthetetlenül egoista, de érzelmei összegzése felől nézve altruista. Altruizmusa viszont behatárolt: kizárólag a hozzá közel állókhöz – családtagokhoz, rokonokhoz, barátokhoz, ismerősökhöz – kötődik. Ez *önreferenciális altruizmus*, s mint ilyen ez is egocentrikus altruizmus. Nem szünteti meg a természeti állapot problémáját, csak más szintre helyezi: immár nem az *egyed egyének*, hanem a családok vagy másfajta *csoporthoz közti konfliktust* kell megoldani.

A XVIII. századi brit morálfilozófiában széles körben megfigyelhető az emberi természet szelídebb ábrázolására irányuló törekvés. Shaftesbury után és Hutchesonnal egy időben Joseph Butler emberképét is ez jellemezte. Először is elutasítja azt a fel fogást, miszerint „az embereket teljességgel az önszeretet, a hatalom szeretete és érzéki vágyak uralják”, minthogy általában az embereket „gyakran a barátság, együtt-érzés, a háládatosság befolyásolja”. (BUTLER 1977, 257.) Továbbmenve, azt állítja, hogy az *önszeretet* (az egyén saját javára törekvés) és a *jóindulat* (a közjó előmozdítására törekvés) között *nincs konfliktus*, sőt kielégítésük előfeltételezi egymást. S végül az egoizmus olyan meghatározásához jut el, amely magában foglalja saját ellenfogalmát, az altruizmust is, mivel az ember nem tudná tartalommal megtölteni önjavának előmozdítását, amennyiben megfosztaná magát a másokkal való együtt-élet és együttműködés előnyeitől, a másoknak okozott örömeik örömeitől. Butler szerint nem az önszeretet, hanem a féktelen és eltorzult szenvedélyek fordíthatják az embereket mások ellen, de ezek nekik maguknak is kárt okoznak. Az emberi természet részét képezi azonban egy magasabbrendű intellektuális és morális képesség, a reflexió avagy lelkiismeret vezérelve, melynek segítségével az ember különbséget tud tenni a saját maga és mások számára előnyös, illetve káros affektusok között, és ez megmutatja nekünk, hogy az előbbiek követésére vagyunk szánva. (BUTLER 1977, 274–279.)

Más brit filozófusok az emberi természet egyik alapvető érzületében, a mások iránti *együttérzésben* látták az emberi egoizmus ellensúlyát. Már Hume is az emberi természet és az erkölcs alapvető összetevőjének tekintette a szimpátiát (amit a mai szóhasználat szerint inkább empátiának neveznénk). Ennek az érzületnek az emberi természetben betöltött központi szerepét taglalta Adam Smith *Az erkölcsi érzelmek elméletében*: „Bármily önzőnek tételezzük is az embert, természetében nyilvánvalóan léteznek bizonyos princípiumok, melyek mások boldogulásában őt érdekeltté, és azok boldogságát számára szükségessé teszik, noha mit sem nyer belőle, leszámítva látása élvezetét. Ilyen jellegű a sajnálat vagy az együttérzés, az az érzélem, amelyet mások nyomorúsága iránt érzünk.” (SMITH 1977, 423.) Sajnálat és részvétel – e szavak alkalmasak a mások szomorúságával való együttérzésünk kifejezésére. Az együttérzés az emberi természet alapvető, kitörölhetetlen vonása. Nemcsak az erényes, emberséges és kifinomult érzékenységgel bíró emberek rendelkeznek vele, hanem a legnagyobb gazember, a társadalmi törvények legmegátalkodottabb megszegője is.

Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól című írásában Rousseau minden tekintetben szembehelyezkedik a XVII–XVIII. század uralkodó filozófiai emberképével, annak összes módosulását is figyelembe véve. Az eddig tárgyalt szerzők –hangsúlyosan és részletes indokokkal alátámasztva, mint például Hume, vagy csak hallgatólágyosan előfeltételezve – az emberi természetet történe-

tileg konstansnak tekintették. Ami az állam kialakulásával vagy a különböző társadalmakban megváltozik, az szerintük nem az emberi természet, hanem az emberi magatartás. Az emberi természet legtisztább formájában a természeti állapotban mutatkozik meg – mármint azon szerzőknél, akik éltek ezzel az előfeltevéssel –, de a társadalomban megváltozott emberi viselkedést is ugyanazok az indítók vezérik. Rousseau szerint viszont az emberi természet radikálisan átalakult az emberi történelem során. A természeti állapotban mutatkozott meg eredeti és – a szó mindkét értelmében – tiszta formájában, a civilizáció keretei között teljesen átalakult, visszafordíthatatlanul megromlott. Ez már egy egészen más ember. Szerinte az emberek természetüknél fogva alapvetően szelídek és együttérzőek. Magányosan élnek, nem pedig más emberek között, s már csak ennél fogva sem jöhet létre konfliktus közöttük. Ebben az állapotban jól elvannak, semmi okuk rá, hogy elhagyják, és valóban eszükbe sem jut szerződést kötni egymással, hogy saját nyakukra telepítsenek egy kényszerintézményt. Az állam ebben az elméleti konstrukcióban nem is saját szándékuk és tudatos tervük alapján jön létre, mint a szerződéselméletekben, hanem szerencsétlen véletlenek sorozatának az eredménye. A *konfliktus* Rousseau elméletében nem a természeti állapotban élő emberek között van, hanem az *eredeti emberi természet és a civilizáció által átformált ember* között, illetve a *társadalomban élő emberek között*. Hobbes hadiállapota Rousseau szerint a már társadalomban élő embereket jellemzi. Miután létrejött a társadalmi együttélés, az ember többé nem tudta kielégíteni megnövekedett szükségleteit, megromlott, elsatnyult és megbetegedett, összeközösbe került a többiekkel. Sokkal rosszabb lett neki. A társadalomban élő ember számára *sem az értelem, sem a szenvedély* nem kínál megfelelő vezérelvet: „Annak a lénynek a helyén, aki mindig biztos és változatlan elvek szerint cselekedett, a felesleges, égi egyszerűségnek a helyén, amit még Teremtőjétől kapott az ember, nem találni mást, csak az érvelni vélt szenvedély és a megháborodott értelem torz ellentétét.” (ROUSSEAU 1978, 73–74.)

Az eredeti természete szerint élő ember magányos és szabad, kevés szükséglete van, de azokat mind ki tudja elégíteni, szívében béke honol, fajtársai iránt jóindulatú, teste ép és egészséges, valamint jól alszik. Értelme még kifejtetlen, de benne rejlik a tökéletesedés képessége. S e képesség kibontakozásával minden elromlik: békés magánya, természetes egyenlősége és szabadsága elvész. Mesterséges szükségletek tömegét hozza létre, melyeket többé nem tud kielégíteni, egészsége megromlik, nyugodt álmának vége. Fizikailag és morálisan is tönkremegy. A társadalomban élő embert az jellemzi, hogy „először a természetes szükségletekről gondoskodik, majd a fölöslegesekről, aztán jönnek az élvezetek, azután a hatalmas vagyonok, azután az alattvalók, majd pedig a rabszolgák; nincs egy perc nyugta sem. Ennél is különösebb, hogy minél kevésbé természetesek és sürgetőek a szükségletek, annál hevesebbek a szenvedélyek”. (ROUSSEAU 1978, 171.)

Az ész, a szenvedélyek és a szükségletek egymást erősítve fejlődnek: „Az ész a szenvedélyek hatására tökéletesbedik: csak azért iparkodunk tudásra szert tenni, mert élvezetekre vágyunk, s felfoghatatlan, hogy miért vállalná az elmélkedés fáradságát, aki nem vágyik semmire és semmitől se fél. A szenvedélyek másfelől szükségleteinkből erednek, haladásuk pedig ismereteinken alapul; mert csak úgy kívánhatjuk a dolgokat vagy félhetünk tőlük, ha ideát alkotunk róluk, vagy pedig a természet készítésére történik a dolog. A vadember pedig, minthogy semmiféle észbeli tökéletesedésre nem jutott, csupán e második fajtát ismeri a szenvedélyeknek. Vágyai

nem mennek túl testi szükségletein.” (ROUSSEAU 1978, 97.) Mesterséges szükségleteink és az ezekből fakadó összes romlott szenvedélyünk és nyomorúságunk forrása az ész kifejlődése.

A kíméletlenül közömbös önzés kialakulásának ugyanez az eredete: „Az ész szüli az önzést, s az elmékedés erősíti meg: ez fordítja befelé az embert, ez tartja távol mindentől, ami kínozza és gyötri. A filozófia különíti el az embert a többiektől, az tanítja meg így szólni, ha valakit szenvedni lát: Felőlem akár el is pusztulhatsz, én biztonságban vagyok. Csak az egész társadalomra leselkedő veszélyek zavarják meg a filozófus csöndes álmát, csak ezek rázzák fel ágyából. Büntetlenül lemészárolhatják felebarátját ablaka alatt, elég fülére tapasztania kezét és okoskodnia egy keveset, s már meg is akadályozta, hogy a benne háborgó természet azonosuljon a gyilkosság áldozatával. A vademberben nincs meg ez a bámulatos tehetség; és körültekintés híján nagy hebegurgyán átadja magát az emberiség érzésének.” (ROUSSEAU 1978, 112.)

Természetesen a természeti állapotban élő ember is törekszik az önfenntartásra. Csakhogy önfenntartási törekvésünk a természeti állapotban árt a legkevésbé a többiek önfenntartási törekvésének. A természeti ember önfenntartási vágyát visszafogja a másik ember szenvedésének látványa által ébresztett irtózat, természetes számalom, ami minden elmékedést megelőz. (ROUSSEAU 1978, 109–110.) „Nem szabad összetéveszteni az önzést az önszeretettel: a két szenvedély természete és hatása erősen különbözik. Az önszeretet természetes érzés; arra ösztökéli az állatokat, hogy örködjenek fennmaradásukon; amikor pedig az emberben az ész irányítása alá kerül és módosul a számalomérzés hatására, az emberiség és az erény forrása lesz. Az önzés viszonylagos, mesterséges érzés; a társadalomban keletkezett, és arra indítja az embereket, hogy fontosabbnak tartás magukat a többieknél; ez sugall minden rosszat, amit csak egymásnak okoznak”. (ROUSSEAU 1978, 194.)

Rousseau az emberi egyenlőtlenség eredetéről szóló értekezésében megfogalmazott *aranykorelméletétől* eltérően, később, *A társadalmi szerződésről*ben maga is *szerződéselméletet* alkot, de itt nem bocsátkozik bele a természeti állapot taglalásába, s másfajta emberképpel is dolgozik, mint korábban. Több mint két évtizeddel ez utóbbi mű megszületése után (1784) Kant a következőképpen fogalmazta meg saját álláspontját az emberi természetről, melynek lényege szerinte – az észhasználat képességén túl – az ember *szociális* és *antiszociális* hajlandóságainak ellentéte, amit ő az ember *társiatlan társiaságának* nevezett:

„Az embernek hajlama van a *társadalmasodásra*, mert ennek állapotában inkább érzékeli ember voltát, azaz természeti adottságainak fejlődését. Ám arra is nagy a hajlandósága, hogy *elkülönüljön* (izolálja magát), mivel ama társiatlan tulajdonság is megvan benne, hogy mindent a maga feje szerint akarjon intézni, s ily módon minden oldalról ellenállást vár, amint ahogy önmagáról is tudja, hogy hajlamos a másokkal való szembenállásra. Ez az ellenállás ébreszti fel az ember minden erejét, ez bírja rá arra, hogy legyőzze restségét, s becsvágytól, uralomvágytól vagy bírvágytól hajtva rangot szerezzen társai között, akiket nem tud *elviselni*, de *elhagyni* sem. [...] A társiatlanság eme önmagában nem éppen szeretetreméltó tulajdonsága nélkül (hiszen ebből származik az az ellenállás, amellyel önzően követelődzvéen mindenkinek szükségszerűen szembe kell találnia) a tökéletes egyetértés, elégedettség és kölcsönös szeretet arkádiai pásztoréletében örökre csírájában rejtve maradna az összes tehetség. Az emberek, jámboran, mint lege-

lő juhaik, aligha emelhetnék létük értékét barmukénál magasabb fokra, nem töltenék ki azt a teret, amelyet a teremtés eszes természetűeknek megfelelő céljuk számára nyitva hagyott. Hála hát a természetnek az összeférhetetlenségért, a rosszakaróan versengő hiúságért, a ki nem elégtű uralom- és bírvágyért! Ezek nélkül örökre kifejeletlenül szunnyadnának az ember rendkívűli természeti adottságai.” (KANT 1997, 47–48.)

Kant tehát úgy gondolta, hogy az emberi történelem célját és tartalmát az emberi ész tökéletesedése képezi, s az e cél elérése valamint az ember egyéb képességei és sokoldalú szükségletei kifejlesztése irányában az emberi egoizmus hajtotta előre. Rousseau is így gondolta – bár ő, mint láttuk, az említett tényezők között némiképp más oksági összefűggést állapított meg –, csakhogy ő mindezt helytelenítette, nem haladásként, hanem hanyatlásként, az ember életének és természetének romlási folyamataként értelmezte. Ebben látta minden nyomorúságának eredetét. Az önzést, sőt kifejezetten az erkölcstelenséget már Mandeville is a közjó és az általános anyagi jólét forrásának tekintette – nem a korábban említett rövid tanulmányában, hanem *A méhek meséjében* szereplő tanköltevényben s az ahhoz fűzött megjegyzésekben. 62 évvel később és 16 évvel az előbb idézett írásának megjelenése után Adam Smith közreadta korszakalkotó gazdaságtani művét, a *Vizsgálódás a nemzetek gazdagságának természetéről és okairól*. Ebben az emberi természet alapvető tulajdonságának a cserére való hajlamot tartotta, és erre vezette vissza a piaccgazdaság és a munkamegosztás létrejöttét. A piaci csere által szabályozott munkamegosztást az jellemzi, hogy bár mindenki kizárólag azzal a céllal vesz részt benne, hogy saját önző javát előmozdítsa, mégis összességében – mintha egy jótékony láthatatlan kéz beavatkozott volna – önös cselekvésével mindenki előmozdítja mindenki más jólétét is.

Smith szerint a „láthatatlan kéz”, Kant szerint pedig a „természet” intézte úgy, az emberek tudta nélkül, mintegy a hátuk mögött, hogy miközben kizárólag egoista hajlamaikat követik, ezzel a többiek javát és az emberiség előrehaladását szolgálják. Későbbi teoretikusok szerint ehhez nincs szükség valamilyen mögöttes mechanizmusra: az emberek maguk is beláthatják és cselekvésük elvévé tehetik a felismerést, hogy saját javukat úgy mozdíthatják elő a legjobban, ha másokkal együtt egymás javát is kölcsönösen előmozdítyják. Ez a *felvilágosult önérdék*. A XIX. első felében Tocqueville jutott ilyen következtetésre az észak-amerikai demokrácia tanulmányozása során.

Származása és értékrendje szerint Tocqueville arisztokrata volt. Politikai nézetei szerint pedig liberális. Az amerikai társadalomban érvényesűlő emberi karaktervonásokat sok tekintetben nem tartotta nagyra: szerinte az egyenlőség feltétlen szeretete az atomizáltságnak és a közészerűségnek kedvez. Sőt politikai veszélyeit is hangsúlyozta, elsősorban a többség zsarnokságának vagy a szabadság más módon történő elhalásának nagy valószínűségét. Mindazonáltal Tocqueville szerint az amerikaiaknak sikerűlt elkerűlniük e politikai veszélyeket. A végletes individualizmus szelleméből kialakult a közéleti erkölc érzéke. Az emberek a helyesen értelmezett önérdék elve alapján állampolgárokká váltak. Tocqueville ítélete szerint a jól felfogott önérdék tanítása alkalmazkodik leginkább a kor szükségleteihez. Az egyenlőség körűlményei között nem a másokért való áldozathozatal vagy a kimagaslő erények szolgálják leginkább mások javát, hanem az, ha mindenki a maga javát szolgálja, annak felismerése alapján, hogy éppen az egyes egyén gyengesége és korlátozottsága miatt állandóan segíteniük kell

egymást az individualista társadalomban, idejük és vagyonuk egy részét a közösség jólétére fordítva. Rá kell ébredniük: vágyaik közvetlen kielégítését el kell halasztaniuk a későbbi biztosabb vagy nagyobb fokú kielégülés végett. A közéleti vagy társadalmi rend alapja a fölvilágosult önzés érzülete: mindenki fölismeri, hogy aki embertársai javát mozdítja elő, magát szolgálja.

6.

Az előző két pontban felvázolt filozófiatörténeti fejleményeket egy másik, az eddigieket kiegészítő nézőpontból mutatja be Albert Hirschman *Az érdekek és szenvedélyek* című könyve első részében. A következőkben igen szerzteágazó és rendkívül gazdagon dokumentált gondolatmenetének radikálisan leegyszerűsített és a korabeli szerzőkre történő utalásait tekintve megtizedelt összefoglalását nyújtom.

Mint írja, a reneszánsz idején némelyekben feltámadt az érzés – amely a XVII. században határozott meggyőződéssé vált –, hogy a moralizáló filozófiára és a vallási előírásokra nem lehet rábízni az emberek *romboló szenvedélyeinek* féken tartását. Az új módozatok keresését logikusnak tűnt az emberi természet alapos darabokra szedésével kezdeni. A vallási parancsoktól való függéssel szemben az egyik alternatívát a kényszerhez és az elnyomáshoz folyamodásban látták. Az állam feladata erőnek erejével visszaszorítani a szenvedélyek legszörnyűbb megnyilvánulásait. Hobbes újítása a csere jellegű megállapodás, amely idegen e tekintélyelvű rendszerektől. Nehéz erőszakkal elnyomni az ember féktelen szenvedélyeit. Nem egyszerűen elnyomni, hanem megbabolázva kihasználni kell a szenvedélyeket. A romboló szenvedélyeket építővé kell átalakítani. A XVIII. században Vicónál úgy fogalmazódott meg ez az elképzelés, hogy a három destruktív vétkes hajlamból (vadság, fősვნყնყնყ, nagyravágyás) lesz a köztársaságok ereje, gazdagsága, bölcsessége (katonaság, kereskedelem, politika). Kortársa, Mandeville fejtette ki részletesebben az emberi szenvedélyek kihasználásának, a közjó szolgálatába való állításának gondolatát.

A XVII. századi moralisták problémája, tehát a szenvedélyek részletes leírása és vizsgálata vetette föl a további megoldási lehetőséget. Vajon nem lehet-e *különbséget tenni a szenvedélyek között és kijátszani őket egymás ellen*? Egyes kevésbé ártalmas szenvedélyeket ki lehet-e használni ellensúlyként a veszedelmesebbek és rombolóbbak ellen, lehet-e gyöngíteni vagy sakkban tartani a szenvedélyeket az ilyen egymást pusztító küzdelmekkel az „oszd meg és uralkodj” módján? Kézenfekvő gondolatnak tűnik, de valószínűleg nehezebb volt felvetni, *mint* arra buzdítani, *hogy egyszerre minden szenvedély ellen küzdjünk*: a főbb szenvedélyek gonoszháromságának elszakíthatatlan összekapcsolása általános Dantétól (irigység, fősვნყնყ, kevésység) Kantig (becsvágy, uralomvágy, bírvágy). Az emberiség nagy sorscsapásaihoz – háború, éhínség, járvány – hasonlóan ezek az alapszenvedélyek egymást táplálták. És azt a szokást, hogy egymástól elválaszthatatlannak tekintsék őket, csak erősítette, hogy általában együttvéve állították őket szembe az értelem parancsaival vagy a megváltás követelményeivel.

A középkori allegóriák gyakran írtak le ilyen csatákat, amelyekben az erények küzdenek meg a vétkekkel az emberi lélek csataterén (pszichomachia). Épp ez a hagyomány tette lehetővé a későbbi, sokkal realiztikusabb kornak, hogy másfajta küzdelmet képzeljen el, amelyben az egyik szenvedély küzd a másik ellen, s amely szintén az ember és az emberiség javát szolgálja. Már Bacon írt arról, hogy a jóság, az erény és

a kötelesség magasztos példáit felmutató hagyományos erkölcsfilozófusok arról nem szólnak, hogyan érhetők el ezek. A költők és történetírók viszont elevenen ábrázolták, miként lehet indulatokat gerjeszteni és szítani, valamint lecsöndesíteni és visszafogni, miként mutatkoznak meg, miként térnek el egymástól, miként gyülemlenek fel és erősödnek meg, miként rejti magába egyik a másikat, miként kelnek birokra egymással. És arról, ami különösen hasznos erkölcsi és polgári dolgainkban: *miként kell érzelmet érzelem ellen kiállítani, és lebírní egyiket a másik által.*

Elsőként Spinoza szentelt kiemelt helyet annak a gondolatnak, hogy a szenvedélyek ellen csak más szenvedély révén lehet sikerrel felvenni a harcot. Két döntő tétel a következő: „Egy affektust nem fékezhet meg és nem szüntethet meg más, mint egy ellentétes s a fékezendő affektusnál erősebb affektus.” (*Etika*, IV. rész, 7. tétel.) „A jónak és a rossznak az igaz ismerete – amennyiben igaz – nem fékezhet meg semmilyen affektust, csak amennyiben mint affektust tekintjük.” (*Etika*, IV. rész, 14. tétel.) Spinoza nem gondolta, hogy a szenvedélyeket célravezetően kordában lehet tartani azáltal, hogy az egyiket a másik ellenében kijátsszuk. A két tétel a szenvedélyek erejét és önállóságát hivatott hangsúlyozni, hogy világossá váljanak azok a nehézségek, amelyekkel az *Etikában* megtett útja során szembesült. Az út végső célja az *észnek és Isten szeretetének győzelme a szenvedélyek fölött, és az ellensúlyozó szenvedélyek* gondolata csupán mellékállomás az oda vezető úton. Ugyanakkor ez az eszme benső része Spinoza egész gondolatmenetének, amint világosan kiténik legutolsó tételéből (V. rész, 42. tétel): „A boldogság nem az erény jutalma, hanem maga az erény, és nem azért örvendünk neki, mert vágyainkat megfékezzük, hanem megfordítva, mivel örvendezünk neki, azért tudjuk megfékezni vágyainkat.”

Hume hevesen elutasította Spinoza filozófiáját, a szenvedélyekről és az ésszel való kapcsolatokról alkotott elgondolása mégis nagyon közel áll az övéhez. Csak sokkal radikálisabban nyilvánította ki, hogy az *értelem* nem befolyásolja a *szenvedélyeket*: „az ész csak rabszolgája a szenvedélyeknek, s meg kell maradjon ennek”. E végletes álláspont miatt szükségét érezhette ama vigasztaló gondolatnak, hogy *az egyik szenvedély ellensúlyozhatja a másikat*. Még ugyanebben a bekezdésben kijelenti: „A szenvedély általi ösztönzést csak valamilyen ellenkező irányú ösztönzés ellensúlyozhatja vagy fékezheti” (HUME 1976, 545.). Spinozával ellentétben, aki nem akarta a gyakorlati erkölcs vagy politika világába átemelni e gondolatot, ő lelkesen alkalmazta ezt a felismerést. Mandeville-t tárgyalva megállapítja, hogy a fényűzés bűn, de talán kisebb bűn a restségnél, amely a fényűzés tilalmának lehet eredménye, mindenesetre e *két ellentétes hatású bűn együttesen* hasznosabb lehet az állam szempontjából, *mint bármelyikük önmagában*, s azt nem mondhatjuk, hogy egy bűn önmagában hasznos. Általánosabban: „A kormányzat nem gyógyíthat minden vétket azzal, hogy erénnyel váltja fel. Igen gyakran csak azt teheti, hogy az egyik vétket a másikkal orvosolja, és ilyenkor azt kell választania, amelyek a legkevésbé káros a társadalomra.” (HUME 1994, 41.) A francia felvilágosodás filozófusai között is elterjedt gondolat volt, hogy a társadalmi haladás igazgatásában ravaszul egymás ellen kell kijátszani a szenvedélyeket.

A XVII. században az ellensúlyozó szenvedély gondolata az emberi természetről alkotott komor kép, illetve amaz általános meggyőződés nyomán született, hogy a szenvedélyek veszedelmesek és rombolóak. A XVIII. században viszont újra megjelenik az emberi természetnek és a szenvedélyeknek az igazolása. Franciaországban a legbátrabban Helvétius vette védelmébe a szenvedélyeket, azt fejtegetve, hogy a szen-

vedélyes emberek szellemi fölényben állnak a józanokkal szemben, és hogy az ember akkor ostoba, ha már nem szenvedélyes többé. Noha a szenvedélyeket immár éltetőnek és nem kártékonyak tartották, az ellensúlyozó szenvedély gyógyírját továbbra is ajánlották. Helvétius ennek is árnyalt megfogalmazását nyújtotta. Például amikor arról írt, hogy sérelem nem győzhet le érzelmet, hanem csak szenvedély győzhet le szenvedélyt, s a moralisták talán akkor érhetnék el, hogy elveiket betartsák az emberek, ha illetéknéppen sérelmek okozása helyett az érdek nyelvén szólnának. Helvétius az *érdek* szót itt gyűjtőfogalomként használta mindazoknak a szenvedélyeknek a jelölésére, amelyeknek ellensúlyozó szerepet szán.

Hirschman ezután az *érdek* jelentéstörténetét és a szenvedélyek megszelídítésében neki tulajdonított jelentőséget elemzi. A szenvedélyek egymás ellen történő kijátszásának működőképességéhez szükség volt arra, hogy meg tudják különböztetni egymástól a szelídítő és a szelídítendő szenvedélyeket. Ez már megtalálható Hobbesnál is, aki az erőszakos nyereség-, dicsőség- és hatalomvágy féken tartására a békére ösztönző emberi érzelmeket, vagyis a halálfélelmet, a kényelmes élethez szükséges dolgok iránti vágyat, valamint e dolgok szorgalommal történő elérhetőségének reményét állította szembe. Hobbesnak azonban csak egyszer kellett hivatkoznia erre az ellensúlyozó stratégiára, a társadalmi szerződés megkötésekor, amely megalapozza a szenvedélyes emberek okozta problémákat egyszer s mindenkorra kiküszöbölő állapotot. E feladathoz elegendőnek látta rögtönözve meghatározni a szelídítő és szelídítendő szenvedélyeket. Hobbes számos kortársa viszont úgy érezte, „hogy az ellensúlyozás stratégiájára folyamatosan, napról napra szükség van. Ehhez általánosabb és végérvényesebb szereposztás kellett. Ez végül is megszületett, mégpedig olyanformán, hogy szembeállították az *érdekeket a szenvedélyekkel*, illetve annak kedvező hatásait, hogy ha az embereket érdekeik vezérlik, azokkal a szörnyű állapotokkal, amelyek akkor következnek be, ha az emberek szabadjára engedik szenvedélyeiket. (HIRSCHMAN 1998, 39.)

Machiavelli és a nyomába lépő hugenotta Henri Rohan az államügyekkel kapcsolatban fogalmazta meg azt az elvet, hogy a fejedelmet nem vezérelhetik zavaros vágyak és erőszakos szenvedélyek, hanem érdekét kell követnie, amelyet az ész igazgat. Néhány évszázaddal később az *érdek* fogalma a gazdasági előnyök és az anyagi jólét megszerzésére irányult. A közbülső időszakban magában foglalta az emberi törekvések teljességét és ezeknek a megfontolás és számítás révén történő érvényesítését. Az új kategória feltűnése a XVI. század végén és a XVII. elején a *szenvedélyek* és az *értelem* hagyományos dichotómiájának összefüggésében érthető meg, amely Platón óta uralta az emberi indítékok elemzését. „Mihelyt rombolónak ítéltettek a szenvedélyek és tehetlennek az értelem, föltöbb szomorú kilátásokat tárt az emberiség elé az a nézet, hogy az emberi cselekvéseket kimerítően le lehet írni, ha az egyiknek vagy a másiknak tulajdonítjuk őket. Ezért hatott biztató üzenetként, hogy az emberi indítékok két hagyományos kategóriája közé beékelődött az *érdek*. Sokan úgy vélték, hogy az *érdek* egyesíti a két kategória jobbik természetét, hiszen az értelem felértékeli és kordában tartja az önzés szenvedélyét, s ez a szenvedély irányt és erőt ad az értelemnek.” (HIRSCHMAN 1998, 50.)

Volt, akit taszított az új tan. Bossuet szerint *érdek* és *szenvedély* egyaránt romlásba dönt. Általában viszont annak kétségbevonása képezte a kritika tárgyát, hogy az észszerű önzés értelmében vett *érdek* megbirkózhatnék a *szenvedélyekkel*, vagy hogy az emberek képesek lennének felismerni tulajdon *érdekeiket* (Spinoza, Halifax márk,

de Retz bíboros). A XVIII. században már sokkal élesebben támadták az érdek mindenek felettségét: Shaftesbury a szenvedélyt, humort, szeszélyt, buzgóságot és pártoskodást említi az önérdekkel ellentétes meghatározó erőkként, Butler a hevesebb szenvedélyek mellett a kíváncsiságot, a szegényt, az utánzásvágyat, és még a tunyaságvágyat említi, mint amik az értelmes önzést nap mint nap legyőzik. Ez utóbbi két kritika összefüggésben áll a már említett tendenciával, hogy a XVII. század végétől egyre inkább, a XVIII. században pedig teljes egészében visszahelyezték jogaikba a szenvedélyeket, mint az élet lényegét és mint potenciális teremtőerőt, és jobbnak tekintették azt a világot, amelyet a szenvedélyek irányítanak, mint amelyet csupán az érdekek. Hume fogalmazta meg a maga teljességében azt az álláspontot, hogy a szenvedélyek (hála, tisztelet, barátság, nagylelkűség) tökéletesítik a csupán érdekvezérelte világot. Az érdek kormányozta világ gondolata akkor veszített sokat korábbi vonzerejéből és vált egyenesen kárhóztatandóvá, amikor az érdekek jelentése az anyagi érdekekre kezdett korlátozódni.

Örömmel üdvözölték a gondolatot, hogy az érdek az emberi magatartás uralkodó indítéka és egyben az életképes társadalmi rend valóságos alapja, mert feltételezték, hogy az érdek *kiszámíthatóságot* visz a világba. Az emberek nem cselekszenek érdekeik ellenében, és ennél fogva nemcsak önmagukkal tesznek jót, hanem embertársaikkal is, mert ezáltal cselekvésük mások számára is átláthatóvá és kiszámíthatóvá válik. Az önérdek vezérelte magatartás így nemcsak a szenvedélyek uralmánál kívánatosabb, hanem az ingadozóan erényes magatartásnál is. Habár a nemzetközi politika terepén súlyos kétségek merültek fel e jótékony hatást illetően a felek gyakran homlokegyenest ellenkező érdekei miatt, a belpolitikában sokkal nagyobb volt a valószínűsége annak, hogy kialakul az érdekek egyensúlya, s végül mindenki nyer. „Az érdekeken alapuló emberi magatartás kiszámíthatóságához a legvérmesebb reményeket azonban abban az esetben fűzték, amikor ezt az elképzelést az egyének gazdasági tevékenységével kapcsolatban vetették föl. Habár a szereplők nagy száma miatt is a kereskedelmi érdekellentétek sosem lehettek olyan élesek, szembeszökők és veszedelmesek, mint két szomszédos állam – vagy mint egy államon belül néhány vetekedő politikai vagy felekezeti csoport – viszálya. Ha az egyének, gazdasági érdekeiknek megfelelően, kiszámíthatóan cselekszenek, akkor ennek a mellékterméke még csak nem is a mindenkinek kínos *egyensúly*, hanem a kölcsönös függések erős *hálózata*. Így abba vetették sokan bizodalmaikat, hogy a belkereskedelem jobban összetartó társadalmakat terem, és a külkereskedelem segít elkerülni a háborút közöttük.” (HIRSCHMAN 1998, 58–59.)

Az érdek kormányozta világ kiszámíthatóságáról feltételezték, hogy állandóságot eredményez, míg a legtöbb szenvedélyes magatartás szeszélyes és változó. „Mert azok az emberek, akiket érdekeik vezérelnek, vélhetőleg rendületlenek, céltudatosak és módszeresek, tökéletesen ellentétben azok sztereotip viselkedésével, akiket szenvedélyek vakítanak és hánynak-vetnek.” (HIRSCHMAN 1998, 61.) Ennek a vonásának az eredményeképp veszíthette el az érdek a tág jelentését, és azonosult egyetlen szenvedéllyel, a pénzsóvársággal. Ennek a szenvedélynek a megkülönböztető sajátossága az állandóság, a minden nap és minden emberben fellelhető makacsság és egyformaság. Mint Hume írta, a nyereségvágy egyetemes szenvedély, amely mindig mindenütt mindenkit egyformán hajt; a nyereségvágy egyetemes és állandó, szemben más szenvedélyekkel, mint például az irigység vagy a bosszúvágy, amelyek csak időről időre lépnek működésbe és egyes emberekre irányulnak. Míg korábban a pénzsó-

várság legveszedelmesebb és legkárhózatosabb vonásának éppen csillapíthatatlanságát tartották, addig az emberi állhatatlanság problémájával elfoglalt Hobbes utáni gondolkodás erényt kovácsolt e csillapíthatatlanságból, mivel állandóság következett belőle. Az értékelés eme radikális fordulatának a meggyökeresedéséhez új minőséggel kellett felruházni ezt a csökönyös vágyat, azzal, hogy ártalmatlan. A 'szelíd kereskedelem' gondolatának talán legnagyobb hatású képviselője Montesquieu volt, aki szerint szinte általános szabály, hogy a kereskedelem és a szelíd erkölcsök együtt járnak. Mások azt vallották, hogy a kereskedelem nemcsak nyájassá teszi az emberek erkölcsét, hanem pallérozottá is a nemzeteket. Az udvariasság, a finom modor és a társadalmilag hasznos magatartás is összekapcsolódott a fogalommal. A kereskedelemről kialakított békés és ártalmatlan kép összefüggésben állt azzal is, hogy az emberek szemében „aki nem tartozott a nemességhez, az *e leve* nem büszkélkedhetett hősi erényekkel, avagy vad szenvedélyekkel. Végső soron az ilyen embert csak az érdekei vezérelték, dicsőségre nem vágyódhatott, és mindenki tudta, hogy tevékenysége mindenképpen *doux* lehet csak, összevetve az arisztokrácia szenvedélyes mulatozásával és vad hőstetteivel.” (HIRSCHMAN 1998, 70.)

Az eddig áttekintett szellemtörténeti fejlődés utolsó lépésének Hirschman azt tartja, hogy az *ártalmasabb* és *kevésbé ártalmas szenvedélyek* megkülönböztetése keretében a XVIII. században a *jóindulatú* és *rosszindulatú szenvedélyek* megkülönböztetése lépett az *érdekek* és *szenvedélyek* ellentéte helyébe. „Az új gondolkodási irányt elsősorban Hobbes elleni kritikai reakcióként dolgozták ki Angliában és Skóciában a morálfilozófia úgynevezett szentimentális iskolájának képviselői, Shaftesburytól kezdve Hutchesonig és Hume-ig.” (HIRSCHMAN 1998, 70–71.) Shaftesbury visszahelyezte jogaiba a jó szándékot és nagylelkűséget mint 'természetes indulatokat'. Bemutatta, hogy e pozitív indulatok egyaránt szolgálják az egyéni és a közjót. A kevésbé dicséretes indulatok egyik csoportját az 'önös indulatok' vagy 'önös szenvedélyek' képezik, amelyek az egyének javát szolgálják, de a közjót nem szükségszerűen, a másikat a 'természetellenes indulatok' (embertelenség, önzés stb.), amelyek sem az egyén, sem a közösség javát nem szolgálják. Minden kategórián belül megkülönböztet mérsékelt és mértéktelen érzelmeket. A gazdasági tevékenységet az 'önös szenvedélyek' között tárgyalja, de végül is kiveszi közülük: ha józan mérséklettel törekszünk a vagyonszerzésre, az megfér az erénnyel ('természetes indulat'), ha viszont szenvedéllyé nő, akkor nagy kárt okoz magának az egyénnek és a köznek egyaránt ('természetellenes indulat').

Francis Hutcheson egyrészt a jóindulatú és az önös, másrészt a szelíd és erőszakos indítékokat állította szembe egymással. A vagyonszerzést a szelíd szenvedélyek közé sorolta, de nem intenzitása alapján különböztette meg a vele szembeállított fukarságtól, hanem annak alapján, hogy valaki hajlandó-e nagyobb árat fizetni a még nagyobb haszonért. Vagyis a szelíd szenvedélyt a számítás és ésszerűség jellemzi, miként az érdeket a XVII. században.

Hume-ra maradt annak kimutatása, hogyan lehetnek úrrá a szelíd szenvedélyek az erőseken. Kétféle, egymástól független ellentétet különböztetett meg: az egyiket a higgadt és a heves, a másikat a gyenge és az erős szenvedélyek között. A vagyonszerzés ésszerű tevékenységét higgadt, de erős szenvedélyként jellemezte, amely képes legyőzni heves, de gyenge szenvedélyeket, vagyis a nyereségvágy felülkerekedik például az élvhajhászáson.

Könyve első részét a következő konklúzióval zárja Hirschman: „A ’nyereségvágynak’ ennél is túlzóbb magasztalásaival az alábbiakban találkozunk még, de ezen a ponton Hume állítása lehet akár a tetőpontja is az itt nyomon követett eszmei fejlődésnek: a kor kiemelkedő filozófusa ünnepelte a kapitalizmus beköszöntét, mondván, hogy üdvös emberi hajlamokat serkent, és károsakat fojt el – és ezzel azt a reménységet táplálja, hogy elnyomhatja s talán elsorvaszthatja az emberi természet romboló és veszedelmes vonásait.” (HIRSCHMAN 1998, 73.)

A XVII–XVIII. századi gondolkodásban szerepet játszott az emberi motívumok egy további dichotómiája is, amelyet Hirschman éppen csak érint (pl. Hutcheson imént felvázolt gondolatának felidézésével). Az egoista emberek saját érdekük érvényesítésére töreksenek, akár mások érdekei ellenében is. Csakhogy az ember nemcsak mások, hanem *saját érdekei ellenében* is cselekedhet, saját magának is kárt okozhat. Ezt sokféle okból teheti. Féktelen vágyból, heves szenvedélyből, érzelmi felindultságból, hibás mérlegelésből, nemtörődömségből, feledékenységből vagy lustaságból. Az önkár okozása előzetesen belátható vagy előre nem látható, szándékos vagy szándékolatlan lehet. Két legjellegzetesebb forrása az irracionális és az impulzív cselekvés: az elme elsötétüléséből vagy a hirtelen felindulásból fakadó cselekedet. Van azonban egy harmadik, legalább ennyire általános típusa is: nevezetesen, amikor valaki ítélőképességének teljes birtokában valami olyat tesz, amiről korábbi megfontolásai alapján egyértelműen tudja, hogy nem kellene vagy nem szabadna megtennie. Ez az akaratgyengeség, amelyről írásom 2. részében tettem említést. Jelen kontextusban ez az ellentét az egyén *rövid távú* és *hosszú távú* érdekeinek összeütközése, illetve a *felélő* és a *beruházó* magatartás közti választás konfliktusa. Mint láttuk, az ember néha azért választja tudatosan a közelebbi kisebb jót a távolabbi nagyobb jóval szemben, mert pillanatnyi *irracionális vágyai* felülkerekednek *racionális megfontolásain*. Azt is láttuk, hogy az akaratgyengeség nemcsak erre vezethető vissza, hanem bizonyos döntési folyamatok sajátos szerkezetére, s előfordulhat, hogy az impulzív cselekvés mellett épp annyira ésszerű megfontolások hozhatók fel, mint a prudenciális cselekvés mellett, és ilyen esetekben már a *racionalitás*on *belüli* konfliktusokról van szó.

IRODALOM

- ÁGOSTON, Szent 1989. A szabad akaratról. In *A boldog életről, A szabad akaratról*. Budapest, Európa.
- AQUINÓI Szent Tamás 1993. *Előadások a Tízparancsolatról*. Budapest, Seneca.
- ARISZTOTELÉSZ 1971. *Nikomakhoszi Ethika*. Budapest, Magyar Helikon.
- BUTLER, Joseph 1997. Az emberi természetről, avagy az ember mint erkölcsileg cselekvő alany. In Márkus György (szerk.): *Brit moralisták a XVIII. században*. Budapest, Gondolat.
- CLARKE, Samuel 1997. Értekezés a természetes vallásról. In Márkus György (szerk.): *Brit moralisták a XVIII. században*. Budapest, Gondolat.
- HIRSCHMAN, Albert O. 1998. *Az érdekek és a szenvedélyek. Politikai érvek a kapitalizmus mellett annak győzelme előtt*. Budapest, Józsefvég.
- HOBBS, Thomas 1970. *Leviatán*. Budapest, Magyar Helikon.
- HUME, David 1976. *Értekezés az emberi természetről*. Budapest, Gondolat.
- HUME, David 1994. A művészetekben való kifinomultságról. In *David Hume összes esszéi II*. Budapest, Atlantisz.
- KANT, Immanuel 1997. Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. In *Történetfilozófiai írások*. Ictus.
- LOCKE, John 1986. *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljairól*. Budapest, Gondolat.
- LUDASSY Mária 1999. A Leviatán árnyékában. In *Elhiszem, mert ésszerű*. Budapest, Osiris.
- MACHIAVELLI, Niccolò 1978. A fejedelem. In: *Niccolò Machiavelli Művei*, I. kötet, Budapest, Európa.
- MACHIAVELLI, Niccolò 1978a. Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről. In: *Niccolò Machiavelli Művei*, I. Kötet. Budapest, Európa.
- MANDEVILLE, Bernard 1996: Vizsgálódások az erkölcsi erények eredetéről. In *A méhek Meséje*. Budapest, Kossuth.
- PLATÓN 1984a. Állam. In *Platón összes művei*, II. kötet. Budapest, Európa.
- PLATÓN 1984b. Törvények. In *Platón összes művei*, III. kötet. Budapest, Európa.
- PLATÓN 2001. *Philéosz*. Budapest, Atlantisz.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques 1978. Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól. In *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Magyar Helikon.
- SMITH, Adam 1977. Az erkölcsi érzelmek elmélete. In Márkus György (szerk.), *Brit moralisták a XVIII. században*. Budapest, Gondolat.
- SPINOZA, Baruch 1969. *Etika*. Budapest, Magyar Helikon.
- SPINOZA, Baruch 1979. *Politikai tanulmány. Levelek*. Bukarest, Kriterion.
- SZTOBAIOSZ 1983. Zénón és a többi sztoikus tanítása a filozófia etikai részéről. In Steiger Kornél (szerk.): *Sztoikus etikai antológia*. Budapest, Gondolat.
- TOCQUEVILLE, Alexis de 1993. *Az amerikai demokrácia*. Budapest, Európa.



Rung András: Genovai hajók
További művek megtekinthetők az Artitude Galériában (www.artitude.hu)