

Egoizmus és altruizmus

Orthmayr Imre

Az antik etika alapvetően az egyén saját maga számára helyes, erényes és boldog élet előmozdítására irányult. Mások javának előmozdítása nem volt hangsúlyos ebben az erkölcsi megközelítésben. Hangsúlyossá vált viszont a kereszténységben és az újkori etikában. Az Újszövetség elsődleges előírása a szeretet parancsa („Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat.”), valamint ezzel összefüggésben az Arany szabály („A mit akartok azért, hogy az emberek ti veletek cselekedjenek, mindazt ti is úgy cselekedjétek azokkal.” [Máté 7: 12]) Vagyis a keresztény erkölcstan központi előírása az emberi egoizmus korlátozására és az altruizmus fokozására irányul.

Mint említettem, mindkét fogalomnak több különböző jelentésárnyalata, vagy kifejezetten eltérő jelentése van. Az egoizmus fogalmát 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 önérdekének előmozdítása érdekében 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 segítséget nekik. Jelentheti viszont az egoizmus azt is, hogy „önérdek érvényesítő” vagy „a saját javát mások javának elébe helyező”. Ez a jelentés megengedi, hogy valaki másokra is tekintettel legyen, mások érdekeinek előmozdítását 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 is többféleképpen érthető: jelentheti a mások érdekeinek tekintetbe vételét, a mások megsegítését, az áldozathozatalt másokért vagy az önfeláldozást. A fenti bibliai parancsnak ennek megfelelően erősebb változatai is megfogalmazhatóak: „Jobban szeress másokat, mint tenmagadat” vagy „Csak másokat szeress, magadat ne”. Jelentős különbség mutatkozik a tekintetben is, hogy kik azok a releváns „mások”: minden ember, vagy az embereknek csak egy behatárolt köre.

E bibliai előírás egy másik dimenzióban is rávilágít e két fogalom jelentéskülönbségeire. A mások iránti szeretet egy érzelem, s tegyük rögtön hozzá, hogy valamilyen érzelem átélését nem lehet megparancsolni. Megparancsolni csak cselekedetek véghezvitelét lehet. Jelen esetben azt, hogy valaki tegyen meg mindent, amit lehet, annak érdekében, hogy kialakuljon benne a mások iránti szeretet. Ugyanakkor valakiben természeténél fogva meglehet vagy neveltetésénél fogva kialakulhat az altruista érzület. Vagyis az altruizmus fogalma, hol az ember természetes hajlandóságaira, hol pedig magatartására vonatkozik. Megkülönböztetendő továbbá a pszichológiai altruizmus és az etikai altruizmus: az első esetben a mások iránti

jóindulat vagy segítőkészség az ember ténylegesen meglévő diszpozíciója, a másik esetben e viselkedésminta előírása. Az altruizmussal kapcsolatban imént említett megkülönböztetések az egoizmus fogalmára is érvényesek, kivéve talán a legutóbbit, mivel az egoizmusnak erkölcsi parancsként történő megfogalmazása, az ún. etikai egoizmus fogalma több szempontból is problematikus.

A korai újkori etikának és politikai filozófiának is központi problémája volt, hogy miként mérsékelhető vagy tartható kordában az ember természetes egoizmusa. A kereszténység parancsát, hogy szeresd felebarátodat, mint tenmagadat, a valóságtól elrugaskodottnak tekintették. Az embert alapvetően önző lénynek tartották, s úgy gondolták, hogy ezen alaptermészetén nem lehet változtatni. Megváltoztatni csak az emberi viselkedést lehet. Eszerint az erkölcs és különösen az állam legfőbb feladata, hogy a természetüknél fogva önző emberi lényeket a mások érdekeit is tiszteletben tartó viselkedésre késztesse különféle jutalmak és büntetések segítségével. Vagyis önös érdekeikre hatva késztesse kevésbé önző magatartásra. A 17. századi politikai filozófia és etika képviselőinek általános meggyőződése volt, hogy az ember természeténél fogva alapvetően és megváltoztathatatlanul egoista lény. Az emberi egoizmust a különböző szerzők különbözőképpen jellemezték. A legsötétebb képet Thomas Hobbes nyújtotta róla. A Machiavellinél az általa javasolt politikai gyakorlat megindoklására felvázolt negatív emberkép Hobbesnál elméletileg kidolgozott formát öltött.

Mint láttuk, Hobbes szerint az emberek a természeti állapotban egyfolytában egymás elpusztítására törekszenek. A természeti állapot az az állapot, amelyben az emberek magatartását semmi más nem vezérli, mint természetes hajlandóságai, mindenféle hatékony külső korlátozástól mentesen. Az, hogy az emberi cselekvés egyedüli mozgatóereje az egoizmus és ilyen szélsőségesen destruktív eredményre vezet, nyilvánvaló leegyszerűsítés és túlzás. Mind a saját magunkról, mind a másokról meglévő tapasztalataink egyértelműen azt mutatják, hogy ennél sokkal összetettebb lények vagyunk. Pusztán a leegyszerűsítésre némi magyarázatot adhat, hogy az elméletalkotás nélkülözhetetlen velejárója. A természettudományi kísérletek és modellek is azt a célt szolgálják, hogy a vizsgálat szempontjából irreleváns tényezőktől elkülönítve vizsgálják a kutatás szempontjából fontos tulajdonságokat és önálló dinamikájukat. A társadalomtudós számára korlátozottan, a filozófus számára egyáltalán nem állnak rendelkezésre a kísérleti módszerek, úgyhogy ő a gondolatkísérletekre kénytelen hagyatkozni elméleti modelljei megalkotása során. A hobbesi természeti állapot egy ilyen gondolatkísérlet. Amely természetesen nem nélkülözhet bizonyos fokú empirikus megerősítést. Hobbes például a következő tapasztalati tényre hivatkozik:

Gondolja meg tehát: ha útra indul, felfegyverzi magát, és igyekszik erős kísérettel utazni; ha lefekszik, bezárja az ajtókat, sőt még a házban is bezárja szekrényeit - s mindezt annak tudatában, hogy a fennálló törvények és a felfegyverzett köztisztviselők megtorolnak minden rajta esett sérelmet. Milyen véleménynyel van tehát alattvaló-társairól, amikor felfegyverkezve indul útnak, polgártársairól, amikor bezárja az ajtókat, gyerekeiről és szolgáliról, amikor bezárja szekrényeit? Nem vádolja-e tetteivel az emberiséget ugyanúgy, ahogy én a szavaimmal vádoló? (I.m., 109. o.)

Hogy miért éppen az egoizmus legyen az a vonás, amelyre az összetett emberi természet bemutatását redukáljuk, erre vonatkozóan Jon Elster a következő módszertani indokot hozta

fel:

Bizonyos értelemben az önérdék mégis alapvetőbb, mint az altruizmus. A természeti állapot - jóllehet gondolatkísérlet - logikailag koherens helyzet. Olyan világot viszont nem tudunk logikailag koherensen elképzelni, amelyben mindenkinek kizárólag altruista indítékai vannak. Az altruista célja, hogy alkalmat adjon másoknak az önző élvezetre - az ajándékba kapott könyv elolvasásának vagy üveg bor elfogyasztásának élvezetére. Ha senkinek sem lennének első fokú, önző örömei, senkinek sem lehetnének magasabb fokú, altruista indítékai sem.[...] Ez tisztán logikai kérdés. Ahhoz, hogy egyesek altruisták lehessenek, másoknak legalább időnként önzőnek kell lenniük, de mindenki mindig lehetne önző. Az a feltevés, hogy minden viselkedés önző, a lehető legtakarékosabb, és a tudósok mindig szeretnek kevésbé sokat megmagyarázni. De ebből - sem általában, sem bármely adott esetben - nem vonhatjuk le azt a következtetést, hogy az önzés a legelterjedtebb motiváció. A világ néha zűrés, és a legtakarékosabb magyarázat téves. (l.m., 60-61. o.)

Hobbesnak azonban más idoka volt az emberi természet irreálisan sötétre festésére. Szellemi fejlődését alapvetően befolyásolta a szkepticizmus európai újjáéledése és a vallásháborúk kora. Ugyanúgy, ahogyan kortársa, Descartes megpróbálta visszavezetni az emberi tudást legalább egy megkérdőjelezhetetlen igazságra, Hobbes is egy olyan emberi tulajdonságra akarta építeni társadalomelméletét, amelyet a szkeptikusok legtúlzóbb kételyei sem tudnak megingatni és amely nem támaszkodik az európai értékválság által megtépázott erkölcsi előfeltevések egyikére sem. Mint később Kant megfogalmazta, az államalkotás feladata, hogy olyan alkotmányt hozzon létre, amely még az ördögök népét is arra készíthetné, „hogya noha egyéni hajlamaik mind a többiek ellen irányulnak, azok mégis kiegyensúlyozzák egymást, s ekként, ami nyilvános viselkedésüket illeti, úgy fessen az eredmény, mintha semmi gonosz érzület sem volna bennük”. (Kant, „Az örök békéről”, in Történetfilozófiai írások, Szeged, Ictus, 284. o.) Hobbes nem gondolkodott alkotmányban, de ő is egy olyan államhatalom elméleti megalapozásán munkálkodott, amely még a legelvetemültebb emberek között is megteremtene a békés együttélés lehetőségét.

Ez így azonban túl erős. Hobbes nem megy el ideig. A természeti állapotban általa feltételezett emberek sem nem ördögök, sem nem elvetemültek. Kezdjük tehát részletesen felépíteni a hobbesi emberképet és ennek következményeit. Induljunk ki az eddig említett, de a következőkben túl sematikusnak bizonyuló ismérvből, nevezetesen, hogy az ember egoista lény. Pusztán az egoizmusból nem következne a mindenki harca mindenki ellenében. Az egoista ugyanis nem feltétlenül konfliktuskereső. Sőt, inkább konfliktuskerülő. A másokkal való küzdelem költséges és kockázatos, úgyhogy ha enélkül 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 úgy, hogy neki jobb lesz pusztán attól, hogy mások rosszul járnak. Mint Ludassy Mária írja a Levitán 1999-es magyar nyelvű kiadásának előszavában: „egy alapmotívum hangsúlyosan hiányzik ebből az emberképből: az érdek nélküli rosszakarát szenvedélye.” (Ludassy Mária, Elhiszem, mert ésszerű, Budapest, Osiris Kiadó, 15. o.) Ha a saját önös igényeit kielégítheti, neki ennyi elég, és ezek között sem az nem szerepel, hogy másoknak rosszul, sem az, hogy másoknak jól menjen. Az egoista tehát sem rosszat, sem

jót nem akar másoknak. Az emberi természet értékskálájának nem a negatív pólusán helyezkedik el, hanem valahol a negatív és pozitív pólus között: másokkal nem rosszindulatú, de nem is jóindulatú. 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 dolgot óhajtja, amit azonban együttesen nem élvezhetnek, egymásnak ellenségei lesznek”. (I.m., 107. o.)

A hobbesi emberkép további vonásai azonban nem teszik lehetővé, hogy akárcsak 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 hobbesi 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 hatalomvágnak szintén nincsenek korlátai:

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. (I.m., 85. o.)

Harmadrészt - mint már említettem - Hobbes szerint az emberek azt sem tudják elviselni, ha mások nem fogadják el az ő véleményüket és értékítéletüket, s már ezért is képesek egymással öltre menni.

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.” (I.m., 21. o.) 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. Sok jelentős különbség ellenére is, Spinoza (Etika [1677] IV. rész, 37. tétel, 2. megjegyzés; Politikai Tanulmány [1677], 1-2. fejezet) és Bernard Mandeville („Vizsgálódások az erkölcsi erény eredetéről”, 1714) Hobbeséhoz nagyon hasonló emberképből indul ki.

Spinoza esetében a levont következtetések kísértetiesen hasonlóak Hobbeséhoz. 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, Etika, Magyar Helikon 1969, 233. o.)

Mandeville premisszája nagyon hasonló Hobbeséhoz, de konklúziója eltér az övétől. Kiindulópontja a következő:

Minden oklatan 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 jeleit mutatják az értelemnek, és a legkevesebb a kielégítésre váró igényük; és következésképpen egyetlen állatfaj sem alkalmatlanabb valamely kormányzat zabolája nélkül, nagy sokaságban egyetértve élni, mint éppen az ember; mégis tulajdonságai olyanok (jók-e vagy rosszak, nem akarom eldönteni), hogy az állatok közül egyedül őt képesítik társadalmi lényvé válni; de mert az ember roppant önző és makacs, egyszersmind agyafúrt állat, bármily felső erő nehezedjék is rá, a puszta erőszak kevés, hogy kezelhetővé tegye és kifejlessze a benne rejlő képességeket. (Bernard Mandeville, „Vizsgálódások az erkölcsi erények eredetéről”. In: A méhek meséje, Budapest, Kossuth Könyvkiadó 1996, 25. o.)

Mandeville szerint sem meggyőzéssel, sem szankciókkal vagy jutalmakkal nem lehetett az embereket rábírtani arra, hogy megtagadják természetes hajlamaikat és a maguké helyett mások javának előmozdításán fáradozzanak. Azok, akik az emberiség civilizálására vállalkoztak nem tudtak annyi valóságos ellenértéket adni, 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.*

Ezek a törvényhozók alaposan megvizsgálták az emberi természet erősségeit és gyarlóságait, és úgy találván, hogy senki sem olyan barbár, hogy a dicséretnek ne örülne, sem olyan alávaló, hogy a megvetést eltűrje, joggal állapították meg, miszerint a hízelgés a legerősebb érv az emberi teremtmények számára. (Uo., 25-26. o.)

Kitalálták az erény és a bűn fogalmát, és a kizárólag saját érdekeiket követő embereket alávalónak minősítették, a mások javáért áldozatot hozókat felmagasztalták. Az emberek 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. E pontok a következők: 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 civilizálhatnák. Vagyis ez nem szerződéselmélet, hanem becsapáselmélet avagy konspirációelmélet. 2. Hobbesnál a halálfélelem avagy a biztonságvágy volt az az érzület, amely a közhatalom létrehozására készítette az embereket, Mandeville-nél viszont tulajdonképpen a hiúság, a dicséret által

kiváltott öröm. 3. Hobbesnál az emberek rendezett együttélésének feltétele az állam létrejötte, s ennek eredményeképp jöhetnek létre az érvényes erkölcsi szabályok, Mandeville-nél viszont az erkölcsi megkülönböztetések fiktív megalkotása jelenti a civilizáció elsődleges forrását.

Mandeville-nek itt összefoglalt rövid írása (amely egészen másként kérdőjelezi meg az erkölcsi értékek érvényességét, hasznosságát vagy megalapozottságát, mint a Méhek meséje többi része) megfogalmazza az egoizmusnak egy szélsőséges változatát. E felfogás szerint minden altruista érzületünk is definíciójánál fogva egoista.. Mandeville ezt írja:

Nem érdem megakadályozni, hogy egy csecsemő a tűzbe essék: e tett sem jó, sem rossz, és ami szolgálatot a gyermeknek tettünk, azzal csak magunkat köteleztük le, mivel ha beleesik úgy, hogy ebben meg nem akadályozzuk, e látvány oly fájdalmat okozott volna, melyet már önvédelemből is megelőzni kényszerültünk. (Uo., 33-34. o.)

Ha ebből a példából valamilyen általánosítást akarunk levonni, akkor a - Mandeville számára valószínűleg távolról sem idegen - tautologikus egoizmus fogalmához jutunk. Eszerint a mások iránt érzett minden jóindulatunk, együttérzésünk, segítőkészségünk, önfeláldozásunk kizárólag azt a célt szolgálja, hogy mi magunk jól érezzük magunkat. Nem létezik más motiváció, mint az egoizmus. Az altruista érzületek és cselekedetek mindegyikének az a forrása, hogy nekünk jó legyen, vagyis az egoizmus.

Hobbes után a 17. századi szerződéselméletek másik kiemelkedő művében, az Értekezés a polgári kormányzatról-ban (1689) John Locke távolról sem festett olyan sötét képet az eredeti emberi természetről és a természeti állapotról, mint Hobbes tette. A természeti állapot kezdeti leírása nála már-már az aranykorelméletekre emlékeztet: a természeti állapot és a hadiállapot „annyira távol állnak egymástól, mint amennyire messze van a békesség, a jóindulat, a kölcsönös segítségnyújtás és közös védekezés állapota az ellenségeskedés a rosszindulat, az erőszak és a kölcsönös pusztítás állapotától.” (Budapest, Gondolat Kiadó 1986, 51-52. o.) Eredeti állapotában tehát az ember békésen, szociálisan élt együtt embertársaival, és mindannak birtokában volt, aminek Hobbes természeti embere nem: például a mások iránti kölcsönös jóindulatnak, a mások által nem veszélyeztetett tulajdonnak, a megkötött szerződések érvényesíthetőségének, a nem szabadosság értelmében vett szabadságnak és az erkölcsnek is. Egy ilyen ideális kiinduló állapotra természetesen nem lehet szerződéselméletet építeni: a szerződéselmélet annak magyarázata, hogyan tudtak az emberek egy elviselhetetlenül rossz helyzetből értelmük segítségével valamilyen jobb helyzetbe kerülni. Úgyhogy a Locke által kezdetben igencsak idillikusnak ábrázolt helyzetnek is el kellett romlania, s hadiállapotba kellett átmennie ahhoz, hogy érvényesíthesse a szerződéselméleti argumentációt. És ez szerinte valóban meg is történt. Ennek részleteibe és indokaiba most nincs módom belebocsátkozni, hanem csak azt szeretném megmutatni, hogy milyen módon volt egoista Locke embere a természeti állapot még igencsak vonzónak tekinthető első szakaszában.

Locke e kérdés kapcsán először is az általa nagyra becsült Richard Hooker 1594-es művét idézi (The Laws of Ecclesiastical Polity):

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 való 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. (Uo., 42. o.)

Az idézett szöveg egyértelműen altruista érzületet ír elő mások iránt, de az altruizmus egy sajátos fajtáját, nevezetesen a feltételes vagy viszonyos altruizmust, amely csak akkor ír elő altruista magatartást másokkal szemben, ha ennek fejében ugyanez várható számára a többiek részéről is. Ez tehát bizonyos fokig egocentrikus altruizmus. A feltétlen altruista viszont attól függetlenül tesz jót másokkal, hogy azok mit tesznek vele. Locke a maga részéről a következőképpen fogalmazza meg az emberi természet alapvető parancsát:

Ahogy mindenki köteles megvédeni önmagát, [...] ugyanezen oknál fogva meg kell védenie, amennyire csak tudja, a többi embert is, ha ezzel nem kockáztatja saját megmaradását (Uo., 43. o.)

Vagyis, ha kevésbé szélsőséges formában, mint Hobbes, alapvetően Locke is egoista normát fogalmaz meg: mindenekelőtt saját fennmaradásunkkal törődünk, de ha ez már biztosítva van, törődünk másokéval is.

Locke ismeretelmélete empirista volt. Ő fogalmazta meg Descartes racionalizmusával szemben a leghatásosabban, hogy minden ismeretünk a tapasztalatból ered. (Értekezés az emberi értelemről, 1690). Politikai filozófiájában viszont a szerződéselméleti álláspontot képviselte. A szerződéselméleti álláspont viszont alapvetően racionalista jellegű: a természeti állapot nyomorúságai között élő emberek értelmükkel felismerik, hogy miként kerülhetnek ki ebből az állapotból és pontosan meg tudják tervezni azt a közhatalmat, amely a békés együttélésüket biztosítani tudja. Az ugyancsak empirista Hume alapjaiban utasította el a szerződéselméleti érvelést - noha bizonyos tekintetben ő maga is hasonló érveket fogalmazott meg - mégpedig azon megfontolás alapján, hogy az emberi ész nem rendelkezik elég kapacitással ahhoz, hogy olyan összetett dolgokat tervelhesen ki és hozhasson létre, mint például egy állam. Mindazonáltal Hume is alapvetően egoistának tekintette az embereket. Kiindulópontja szerint az emberek egyedül a társadalomban való egyesüléssel képesek kiigazítani a természet azon kegyetlenségét, hogy megszámlálhatatlan szükséglettel terhelte meg az embert, de ezek kielégítéséhez nagyon szerény eszközökkel ruházta fel. A földtekét benépesítő élőlények közül egyik sem járt ilyen rosszul, mint mi. De 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 kíváncsi 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 mással 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.

A mindennapi tapasztalat is azt mutatja, hogy a legtöbb családfő családtagjaira költi vagyonának legnagyobb részét, és a legkevesebbet tartja meg saját magának. Vagyis a gyengéd kötelékek között élő emberek között természetes az altruista érzület és magatartás.

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 következésképpen a cselekedetek között is, ami elkerülhetetlenül veszélyessé válik az újonnan kialakult egyesülésre nézve. (David Hume, Értekezés az emberi természetről, Budapest, Gondolat Kiadó 1976, 662-663. o.)

Hume szerint tehát mindenki jobban szereti önmagát, mint bárki más, mindazonáltal összességében a mások iránti szeretete vagy jóindulata mennyiségileg általában felülmúlja önszeretetét. Vagyis az ember egyrészt rendíthetetlenül egoista, másrészt érzületei összegzése felől nézve altruista. Altruizmusa viszont behatárolt: kizárólag a hozzá közel állókhoz - családtagokhoz, rokonokhoz, barátokhoz, ismerősökhöz - kötődik. Vagyis önreferenciális altruizmus. Ez nem oldja meg a természeti állapotbeli konfliktust, csak más szintre helyezi: immár nem az egyes egyének közötti, hanem a családok vagy bármilyen másfajta csoportosulások közötti összeütközésekről lesz szó.

A 18. század brit erkölcsfilozófiában azonban az eddig említettektől eltérő nézetek is megfogalmazódtak az emberi természetről. Már maga 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 elméleté-ben (1750).

Bármily önzőnek tételezzük is az embert - írja Smith -, 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 érzelem, amelyet mások nyomorúsága iránt érzünk.

Sajnálát és részvét - e szavak alkalmasak a mások szomorúságával való együttérzésünk jelölésére. A szimpátiát, jóllehet értelme talán eredetileg ugyanaz volt, most mégis - nem egészen helytelenül - felhasználhatjuk arra, hogy általa nevezzünk meg bárminőt, tetszés szerinti szenvedéllyel való együttérzésünket. (In Márkus György [szerk.], Brit moralisták a XVIII. században, Budapest, Gondolat Kiadó 1977, 423., 426. o.)

Smith szerint az együttérzés érzülete az emberi természet alapvető, kitörölhetetlen összetevője. Nemcsak az erényes, emberséges és kifinomult érzékenységgel bíró emberek rendelkeznek vele, hanem a legnagyobb gazember, a társadalmi törvények legmegátalkodottabb megszegője is.

A 18. század brit morálfilozófiájában már mások is, korábban is megfogalmaztak olyan nézeteket, melyek szerint önérdekünk nélkülözhetetlen része mások szeretete, s a másokra irányuló jóindulatú figyelem nélkül saját magunkat fosztjuk meg attól az örömtől, amely saját önszeretetünk és önérdekünk kielégítéséhez nélkülözhetetlen. Ilyen felfogást képviselt Lord Shaftesbury, Joseph Butler és Francis Hutcheson a század első felében.

Rousseau természetesen, mint megátalkodott excentrikus, ebben a kérdésben sem értett egyet senkivel. Már ezt tette az előbbi pontban tárgyalt témakörben is. Az ész és a szenvedélyek viszonyát érintő kérdésre az Értekezés az emberi egyenlőtlenség eredetéről-ben (1755) azt válaszolta, hogy sem az ész, sem a szenvedély nem kínálhat számunkra megfelelő vezérést:

Annak a lénynek a helyén, aki mindig biztos és változatlan elvek szerint cselekedett, a felséges, égi egyszerűségnek a helyén, amit még Teremtőjétől kapott az ember, nem találni mást, csak az érvelni vélő szenvedély és a megháborodott értelem torz ellentétét. (I.m., 73-74. o.)

Mint már szó volt róla, e mű szerint 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 kifejeletlen, de benne rejlik a tökéletesedés képessége. S e képesség kibontakozásával minden elromlik: békés magánya, természetes egyenlősége és szabadsága odavész. Mesterséges szükségletek tömegét létrehozva ezeket többé nem tudja kielégíteni, egészsége megromlik, nyugodt álmának vége. Fizikailag és morálisan is tönkremegy a társadalom kialakulásával. Szemben a természeti emberrel, 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.* (Uo., 171. o.)

Rousseau-nál tehát - ahogyan ez szövegének más részeiből is kiderül - éppen hogy a társadalomban élő embereket jellemzik azok a vonások, amelyeket Hobbes az állam és a

társadalom létrejötte előtti eredeti emberi természetnek tulajdonít. 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 faját ismeri a szenvedélyeknek. Vágyai nem mennek túl testi szükségletein. (Uo., 97. o.)

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 elmélkedés 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 fölére 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 hebehurgyán átadja magát az emberiség érzésének. (Uo., 112. o.)

Természetesen a természeti állapotban élő ember is rendelkezik az önfenntartásra való törekvéssel. 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 szánalom, amely minden elmélkedést megelőz. (Uo., 109-110. o.)

Nem szabad összetéveszteni az önzést az önszeretettel: a két szenvedély természete és hatása erősen különbözik. Az önszeretet természetes érzés; arra ösztökéli az állatokat, hogy őrkdjenek fennmaradásukon; amikor pedig az emberben az ész irányítása alá kerül és módosul a szánalomérzés hatására, az emberiség és az erény forrása lesz. Az önzés viszonylagos, mesterséges érzés; a társadalomban keletkezett, és arra indítja az embereket, hogy fontosabbnak tartsák magukat a többieknél; ez sugall minden rosszat, amit csak egymásnak okoznak. (Uo., 194. o.)

Korábban már idéztem Kant 1784-es történelemfilozófiai tanulmányából, hogy az emberi természetet dichotómikus szerkezetűnek tekintette, amelyet az antiszociális és a szociális hajlandóságok együttléte jellemez, amit társiatlan társasságnak nevezett. Az emberi fejlődés, a történelmi haladás motorját a társiatlanságban látta. Újra megismétlem az idézet második felét:

A társiatlanság eme önmagában nem éppen szeretetreméltó tulajdonsága nélkül (hiszen ebből származik az az ellenállás, amellyel önzően követelődzván mindenkinek szükségszerűen szembe kell találkoznia) a tökéletes egyetértés, elégedettség és kölcsönös szeretet árkádiái pásztoréletében örökre csírájában rejtve maradna az összes tehetség. Az emberek, jámboran, mint legelő juhaik, aligha emelhetnék létük értékét barmukénál magasabb fokra, nem töltenék ki azt a teret, amelyet a teremtes eszes természetüknek megfelelő céljuk számára nyitva hagyott. Hála hát a természetnek az összeférhetetlenségért, a rosszakaróan versengő hiúságért, a ki nem elégülő uralom- és bírvágyért! Ezek nélkül örökre kifejeletlenül szunnyadnának az ember rendkívüli természeti adottságai. (Immanuel Kant: „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből”. In: Immanuel Kant: Történetfilozófiai írások, Ictus Kiadó, Szeged 1997, 48. o.)

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 összefüggést állapított meg -, csak Kanttól eltérően 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 meséjé-ben szereplő tankölteményben s az ahhoz fűzött megjegyzésekben. 62 évvel később, és 16 évvel Adam Smith előbb idézett írásának megjelenése után Smith közreadta korszakalkotó gazdaságtani művét, a Vizsgálódás a nemzetek gazdagságának természetéről és okairól-t (1776). Ebben az emberi természet alapvető tulajdonságának a cserére való hajlamot tartotta és erre vezette vissza a piacgazdaság 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 cselekvésük eredményeként mindenki előmozdítja mindenki más jólétét is.

Smith szerint a „láthatatlan kéz”, Kant szerint pedig a „teremtés” intézte úgy az emberek tudta nélkül, mintegy a hátuk mögött, hogy miközben kizárólag egoista hajlamaikat követik, ezzel a többiek javát és az emberiség előrehaladását idézik elő. Későbbi teoretikusok szerint ehhez nincs szükség valamilyen mögöttes mechanizmusra: az emberek maguk is beláthatják és cselekvésük elvévé tehetik annak felismerését, hogy saját javukat úgy mozdíthatják elő a legjobban, ha másokkal együtt egymás javát is kölcsönösen előmozdítják. Ez a felvilágosult önérték. A 19. század első felében például Alexis de Tocqueville jutott az észak-amerikai demokrácia tanulmányozása során ilyen következtetésre. Tocqueville származása és értékrendje szerint arisztokrata volt. Politikai nézetei szerint pedig liberális. Az amerikai társadalomban érvényesülő emberi karaktervonásokat sok tekintetben nem tartotta nagyra: az egyenlőség feltétlen szeretete az atomizáltságnak és a középszerűségnek kedvezett szerinte. Sőt, politikai veszélyeit is kihangsúlyozta: a többség zsarnokságának vagy a szabadság más módon történő elhalásának nagy valószínűségét. Mindazonáltal Tocqueville szerint az amerikaiaknak sikerült elkerülniük e politikai veszélyeket. A végletes individualizmus szelleméből kialakult a közéleti erkölcs érzéke. Az emberek a helyesen értelmezett önérték

elve alapján állampolgárokká váltak. Tocqueville ítélete szerint a jól felfogott önérdek tanítása alkalmazkodik leginkább saját korának szükségleteihez. Az egyenlőség körülményei között nem a mások iránti áldozathozatal vagy a kimagasló erények szolgálják leginkább mások javát, hanem az, ha mindenki önmaga 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.

FORRÁS:

Az emberi természet problémája a filozófiában

Orthmayr Imre

Tartalomjegyzék

- I. Filozófiai antropológia
- II. Konfliktusok és dichotómiák
- III. Ráció és emóció
- IV. Egoizmus és altruizmus
- V. Érdek és szenvedély

http://szabadbolcseszet.elte.hu/index.php?option=com_tananyag&task=showElements&id_tananyag=50