

A tulajdon és az igazságosság viszonya Hume-nál¹

Hume az *Értekezés az emberi természetről* harmadik könyve II. részének 2. szakaszában kijelenti, „hogyan az a megállapodás, amelynek révén elkülönítjük a tulajdont és biztosítjuk a birtoklás állandóságát, minden más körülménynél szükségesebb feltétele az emberi társadalom megalapításának [...]”² Ez az állítás igen problematikus. Először, Hume mintha akarva-akaratlan a tulajdont tenné meg a társadalom alapfeltételének, ugyanis a szakasz korábbi oldalain részletesen ecseteli, mik *nem* lehetnek a társadalom létrejöttének zálogai. Másodsor, Hume analógiát lát a tulajdon szabályai és az igazságosság közt,³ ami azt sugallja, hogy az igazságosság is nagyon fontos eleme a társadalom megszületésének. Harmadszor, amennyiben a tulajdon elismerése és az igazságosság alkalmazása a társadalom megteremtésének szükséges előfeltétele, olybá tűnik, Hume locke-iánus, hiszen a tulajdon és a független ítéletalkotás voltak Locke számára a polgári társadalom sarokkövei. Bár mindenki az egyik legelszántabb Locke-kritikusnak tartja, és episztemológiai, metafizikai, valamint nagyrészt társadalomfilozófiai síkon ez helytálló is, mégis van néhány olyan tényező Hume tulajdonelméletében, mely inkább tűnik revideálásnak, továbbfejlesztésnek, új ismeretek birtokában történő megreformálásnak, semmint a szkeptikus pálcatorrésének egy tarthatatlan elképzelés fölött. Ugyan Hume a tulajdon társadalmi legitimitását nem univerzális természettörvényekre alapozza, egyes elgondolásai mintha Locke koncepciójának toldalékai lennének. A következőkben részletesebben is megvilágítom az összefüggéseket, és ezt kiegészítem annak az érvek a vizsgálatával, amely döntő szerepet játszott abban, hogy Hume miért a tulajdont tette meg a társadalom fundamentumának. Ez valami olyasmi, amire Locke soha nem gondolt.

A tulajdon hume-i társadalomban betöltött szerepének felvázolása előtt szót kell ejtenem azokról a szenvedélyekről, melyek a tulajdon vonatkozásában fontosak: a büszkeségről és a szegényről. Ezek a szenvedélyek reflexiós benyomások, vagyis az eredeti benyomásoktól eltérően megelőzi őket valamilyen más észlelet, többnyire más eredeti benyomás, és e szenvedélyek vagy az eredeti benyomások révén kialakított ideák segítségével, vagy ezekre közvetlenül ráépülve alakulnak ki. Továbbá a büszkeség és a szegény heves szenvedélyek; akit elragadnak, nem maradhat higgadt. Higgadtnak csak a szépséget, illetve a rótságot, pontosabban az ilyen cselekvéseket, tárgyakat kísérő, jellemző szenvedélyeket tartjuk. Egyszerűen fogalmazva: az esztétikai ítéleteink mind higgadt,

1 E tanulmány megírásában hatalmas segítséget nyújtott Boros Gábor Hume és Smith érzelemelméleteiről tartott doktori szemináriuma.

2 Hume 2006, 487.

3 Hume 2006, 486.

reflexiók benyomások. A büszkeség és a szégyen azonban heves benyomások, az általuk kiváltott érzelmek intenzívek, működésük és hatásaik dinamikusak. Az utolsó megkülönböztetés az, hogy míg egyes szenvedélyek közvetlenek, és direkt módon alakulnak ki valamiféle jóból vagy rosszból (ilyenek a vágy, a gyönyör, a remény, a biztonságérzet és ellentétei), addig a büszkeség és a szégyen közvetett érzelmek, azaz egy bizonyos jó vagy rossz megléte mellett még egyéb minőségeknek, viszonyoknak és ideáknak is fenn kell állniuk a kialakulásukhoz. Utóbbiak például a szeretet-gyűlölet, a hiúság-alázatoság, a káröröm-szánalom érzelmpárok.⁴

1. A szenvedélyfundamentum

A fenti szenvedélyeket az jellemzi – állítja Hume –, hogy létezik egy meghatározott tárgy, melyre irányulnak, nevezetesen mi magunk: a saját énünkről kialakított képet, önnön személyiségünket éri hatás ezektől az érzelmektől. Kialakulásuk okai rendkívül változatosak és szerteágazóak. Egy és ugyanaz a *dolog* az emberek egy csoportjából büszkeséget, másokból pedig szégyenérzetet válthat ki. De egy tárgy akár minden emberből is kiválthat büszke vagy szégyenteljes érzést. Ilyenkor abban mutatkozik eltérés, mennyire áll valaki kapcsolatban az érzelmet kiváltó tárggyal, fenoménnel, cselekvéssel, vagyis mi a szenvedélyt kiváltó *minőség*. Egy általánosan elismert, nívós és jelentős műalkotás a szépsége és kifejező ereje okán sokakban kiválthat büszkeséget, ám mint említettük, ez inkább a tárgy minőségéből fakadó esztétikai örömet jelent, mintsem büszkeséget. A műtárgy tulajdonosát azonban sajátos, rá jellemző büszkeséggel tölti el, ha egy ilyen egyedüli kincs van a birtokában, mert ez mint dolog is az övé. Magának a műtárgynak az alkotója szintén büszkének érzi magát, az ő büszkeségének az oka a mesterségbeli tudásából, látásmódjának és érzékenységének ízléses kifejeződéséből, ennek elismeréséből és díjazásából származik. Másképp vagyunk büszkék magunkra, ha birtokában vagyunk egy erénynek, mint akkor, ha olyan személyekkel ápolunk barátságot, akik rendelkeznek ezzel az erénnyel. Az okok sokfélesége az, ami bonyolítja a helyzetet a közvetlen, heves, reflexiók érzelmeink kapcsán.⁵

E szenvedélyek természetünkből adódnak, mindig mi magunk vagyunk a tárgyai, az okok, melyek keltik őket, a külső tárgyak, a testi és jellembéli vonások. Ám az ezekre vonatkozó egyetértés hiába természetes, mégis mesterséges eredetű. Mindig egyfajta divat vagy szeszély határozza meg, mely tulajdonságok és jellemzők okoznak tetszést, ugyanakkor ezeket vissza lehet vezetni néhány általános, az emberi szellemet meghatározó alapelvre, mely más és más partikuláris tárgyakat ugyanazon univerzális szépérzék

⁴ Hume 2006, 271–72; Glathe 1950, 30.

⁵ Hume 2006, 273–75.

szerint bírál el.⁶ Ez az egyetemes elv az ideák asszociációjából vezethető le. Elménk képtelen hosszabb ideig egy ideánál időzni, ezért folyamatosan az ahhoz hasonló ideákhoz lép tovább, a képzettársítások állandóan működnek. Ezen felül nemcsak ideáinkat, hanem a benyomásainkat is ugyanilyen asszociációs hálózat köti össze, az egyes érzelmeinket más érzelmeik követik megállás nélkül. Végül: ez a két hálózat egymással párhuzamosan működik, abban az esetben pedig, amikor a két képzettársítási rendszer egyszerre irányul ugyanarra, a szenvedélyeink felfokozódnak.⁷ A szenvedélyeinket a minőségek folyton befolyásolják, a dolgok azonban csak akkor, ha már kapcsolatban állnak a személyiségünkkel. A büszkeség, illetve a szégyen tárgya mindig az eredendő és természetes emberi ösztönből keletkezik, és szoros összefüggésben áll a személyiségünkkel, mindig örömmel, illetve fájdalommal jár együtt. Amikor tehát a természet felszít bennünk egy érzelmet, minduntalan gerjeszt még egy az énünkkel kapcsolatos érzést is.

Vajon ezt a természet rendezte így el, vagy léteznek más ebben közreműködő, külső okok is? Hume szerint igen: a büszkeség, illetve a szégyen nem olyan eredendő szenvedély, mint az éhség, tehát nem egyszerűen belülről tör elő. Nem a természet hívja életre, hiszen akkor örökké büszkéké lennénk, vagy szégyenkeznenék. A testi ingereink állapotváltozásával sem jár együtt. Valamint vagy az egyik, vagy a másik jellemez minket, egyszerre mindkettő nem. Egy szó, mint száz, mindig is van tárgyuk is és okuk is. Ami közvetlen okukat illeti, olyan dolgokat tekinthetünk azoknak, melyek eleve képesek a büszkeség, illetve a szégyen benyomását kialakítani, azon felül olyasmihöz kapcsolódnak, amelyek relációban vannak egy általunk érzett szenvedély tárgyával.⁸

Hume egy újabb distinkciót vezet be a tulajdonnal kapcsolatban: érzelmi alapon is megkülönbözteti a társadalmi vonatkozásain túl. Minél inkább kiváltja belőlünk a külső ok a büszkeséget vagy a szégyent, az ezt előidéző tárgy annál inkább áll velünk személyes kapcsolatban. Saját képességeink, tulajdonságaink és javaink erősebb érzelmeiket generálnak bennünk, mint másokéi. Antropológiai jellemzőnk, hogy egyes természetes késztetések hatására büszkének érezzük, vagy elszégyelljük magunkat.⁹ Ez az impulzus pedig erősebb, ha olyan dolog kapcsán támad fel, amellyel rendelkezünk (például a fizikai tulajdonságaink), vagy amelyek befolyásolják a cselekedeteinket és társas kapcsolatainkat (mint a jellemünk és véleményeink), vagy amelyeket a másokkal történő érintkezés során alkalmazunk (mint amilyenek az anyagi javaink). Locke számára az érzelmeik – bár szintén az elmében játszódnak le – nem kapcsolódnak ilyen közvetlenül a tulajdonhoz. Féltünk attól, hogy a jövőben anyagi kár ér minket, ezt a félelmet azonban semmi nem különbözteti meg a betegségtől való félelemtől, mert

6 Hume 2006, 275–77. Hume ebben a fejezetben rokon értelemben használja a „szellem” és a „lélek” fogalmakat.

7 Hume 2006, 278–79; Glathe 1950, 31–34.

8 Hume 2006, 280–84.

9 A személyes kapcsolatok pedig befolyásolják az adott érzelmet (Hume 2006, 284–88).

maga a félelem (mint minden egyéb érzelem) Locke filozófiájában mentális diszpozíció, a közvetlen okainak és tárgyainak nincs különösebb szerepük.¹⁰ Locke a tulajdonról kizárólag jogi kontextusban beszél.

A másik fogalom, melyet érdemes tüzetesen megvizsgálni Hume tulajdonelmélete kapcsán, a szimpátia. Hume leszögezi:

Nincs olyan tulajdonsága természetünknek, mely akár önmagában véve, akár következményeit tekintve fontosabb volna, mint az a hajlamunk, hogy szimpátiát érzünk mások iránt, s az érintkezés során magunkévá tesszük másoknak az érzelmeit és nézeteit, legyenek ezek bár mégoly különbözőek, vagy akár ellentétesek velük.¹¹

Vagyis a szimpátia az egyes ember jellemzője; ez a szenvedély teszi lehetővé, hogy egyáltalán képesek vagyunk társas interakciókra lépni másokkal, ezt a feladatot még abban az esetben is ellátja, ha nem értünk egyet a barátainkkal, vagy szóváltásba keveredünk vitapartnerünkkel, esetleg viszályban állunk egy ismeretlennel, de nem stabil, hanem erősen befolyásolják a körülmények, a kedélyállapotunk és mások hozzáállása. A szimpátia valójában az emberbaráti szeretet eszköze és képessége; relevanciáját jól mutatja, hogy Hume még legfőbb ismeretelméleti elvét („minden ideát meg kell, hogy előzzön egy benyomás”) is hajlandó az érdekében feláldozni: ugyanis a szimpátia előbb idea, mint benyomás, már hallomások alapján eldöntjük, hogyan fogunk viselkedni valakivel szemben, mielőtt tényleg bemutatkoznánk neki. Ez abból származik, hogy fogalmunk van önmagunkról, és mivel az elménk minden fogalmat a hasonlóság és a kapcsolatos relációk révén rendszerez, minden más embert egy ilyen reláció által igyekszünk megfigyelni, megismerni. Minél több hasonlóságot fedezünk fel egy ember alkata, jelleme, modora és a sajátunk között, annál szimpatikusabbnak, emberileg hozzánk közelebbinek tartjuk, és emiatt keressük társaságát.¹² Az az elgondolás, hogy előbb szerzünk ideát, mint benyomást mások megismerése során, abból ered, hogy kezdetben mindenki magához hasonló mentalitást, lelkiállapotot, hangulatot feltételez a másikról, akit épp bemutatnak neki, és hatványozottan várja el ezt egy régi baráttól. Amennyiben előzetes elvárásaink egybevágóak barátunk érzelmeivel, úgy az idea benyomássá alakul, és igazol vagy cáfol bennünket abban az elgondolásban, hogy kivel miről érdemes beszélgetnünk.

Hume szerint a szimpátia akkor ébreszt büszkeséget, ha az emberek előnyös tulajdonságainkat hangsúlyozzák. A minket érő méltatás növeli a büszkeségünket, és ez a hatás erősebben érvényesül, ha általunk becsült és tisztelt emberek cselekednek így. A

10 Locke 2003, 250–52.

11 Hume 2006, 308.

12 Hume 2006, 309.

szimpátia kapcsán saját tekintélyünk is szenvedélyeink tárgyát képezi, nemcsak önmagunk, hanem az önmagunkról kialakított eszme is szerepet játszik abban, kivel vagyunk jóban. Ez az önmagunkról kialakított eszme nagymértékben függ saját preferenciáinktól; azoktól fogadunk el inkább vállveregetést vagy rosszállást, akik közvetlen társaságunkhoz tartoznak, és azok feddését vagy elismerését tartjuk kevesebbre, akik nem állnak közel hozzánk. A szimpátia egyrészt a magunkról, önnön perszonalitásunkról létrehozott nézeteken múlik: mértéke és intenzitása attól függ, mennyire állunk kapcsolatban azzal a dologgal, mely embertársaink megbecsülését vagy becsmélését kiváltja. Másrészt a szimpátia kialakulása során a mások érzelmeinek saját érzelmeinkre történő hatását is figyelembe vesszük, toleranciával és megértéssel viseltetve mások rólunk formált képe, véleménye iránt. Harmadrészt a természetszerű vagy kiiktathatatlan kapcsolatok – mint a rokonság vagy a szomszédság – erősen módosítják ugyan a szimpátia intenzitását, de gyorsan elenyésznek, ha ezek a kötelek nem nyilvánvalók vagy távoliak. Negyedrészt mi magunk – egyéni hozzáállásunk révén – képesek vagyunk a szimpátiát megváltoztatni (akár magunkét mások iránt, akár másokét magunk iránt).¹³ Összegezve: az emberek közt létezik egy szimpátiahálózat, amely bár rendkívül rugalmas, és minden embernek az összes többi emberhez való viszonyát a rá jellemző módon határozza meg, mégis általános elvek szerint működik, és viselkedésünk egyik módját a tulajdonunk határozza meg, azt a magatartást, melyet a nálunk gazdagabb vagy szegényebb emberek körében tanúsítunk.

2. A társadalmi vonatkozások

Hume elveti a „természeti állapot” koncepcióját, mind szélsőséges antropológiai és morális leírásai, mind túl zordnak vagy túl idillinek ábrázolt földrajzi-éghajlati tulajdonságai, mind világtörténelmi abszurditása miatt.¹⁴ Bár megjegyzi: „az *igazságosság csupán abból ered, hogy egyrészt az emberek önzök és nem határtalanul nagylelkűek, másrészt a természet nem gondoskodik elég bőkezűen a szükségletekről.*”¹⁵ Elismeri, hogy volt egy olyan periódus, amikor az emberek még nem éltek társadalmakban, és ebben az időszakban az emberek viselkedésének, az időjárási-környezeti viszonyok végletektől mentes jellemzőinek volt köszönhető, hogy az igazságosság egyet jelentett az enyém-tied elv tiszteletben tartásával. Ám tulajdonszerzés módja azóta sem változott, hiszen „a világon mindent munkával szerezhetünk meg; s munkánk egyedüli indítóókat szenvedélyeink képezik.”¹⁶ Hume nem részletezi a munka jellegzetességeit, nem definiálja újra

13 Hume 2006, 311–14.

14 Hume 2006, 488; Hume 2003, 23; Panichas 1983, 393.

15 Hume 2006, 490 (kiemelés az eredetiben).

16 Hume 1992, II/21.

a folyamatát. Számára a munka teljesen triviális tulajdonszerzési mechanizmus. Locke viszont nem így véli, hiszen komoly erőfeszítéseket tett e processzus tulajdonteremtő, értéknövelő, egyáltalán mind privát, mind szociális módon üdvös és hasznos voltának igazolására.¹⁷ Locke a munka fenoménjét és procedúrájának mibenlétét szubsztantív módon akarta meghatározni, vagy legalábbis leírást adni a legfontosabb jellemzőiről, a hatásairól és az eredményeiről, melyek kizárólag pozitívak lehetnek. Ráadásul meggyőző érveket is fel kellett sorakoztatnia amellet, hogy a munka az optimális módszer a tulajdon akvirálására, azaz hogy magában foglalja és felülmúlja a többi lehetőséget. Egy tárgy kiemelése a természeti állapotából nem növeli a tárgy értékét, és haszna is rövidtávu. A személyes viszony kezdete a tulajdonnak tekintett tárggyal tisztázhatatlan és törékeny. A kiérdeklés (mint az erőfeszítéseinken felül magunkénak gondolt jutalom) szintén kétséges, ugyanis túl szubjektív. Végezetül az előállítás mint tulajdonszerzési folyamat is bizonytalan, ha csak perszonális érdekeket szolgál.

Hume szemében ezek a megkülönböztetések – legyenek akár az univerzális természeti törvény származékai, akár nem – érdektelenek. A munka jellegzetességei viszont nem azok. Szkeptikus érvekkel lehet cáfolni egy általános, teológiára épülő, a tulajdont a naturális környezethez való alkalmazkodásból eredeztető rendszert, ám a munka sajátosságait – nevezetesen, hogy nyersanyagból terméket hoz létre, ennek haszna sok embert érint, ez a haszon kiszámítható és mérhető – már nem. Locke munkakoncepciója igen csekély hatással volt Hume tulajdonelméletére. Ismerte és reflektált is rá,¹⁸ de csak a személy összekapcsolását a tulajdonnal fogadta el belőle. Egyetértett a locke-i tézissel, hogy a munka értéknövelő tevékenység, és azért nem fecsértelt időt annak újradefiniálására.¹⁹ Hume-nak Locke tulajdonszerzésre irányuló egyéb cselekvéstípusaival szemben sincs valódi ellenvetése. Azonban a két teória közt több szembeötlő nézetkülönbség is van.

Az első számottevő differencia kettejük tulajdonról alkotott tézisei közt az, hogy Locke-ot a társadalom *előtti* tulajdonviszonyok érdeklik, hogy bizonyosságot találjon azok sérthetetlenségére, miután a társadalom megszületik, ám Hume arra kíváncsi, milyen módon fog működni a tulajdon a társadalom létrehozatala *után*. Míg Locke szerint az embereknek már a társadalom előtt is van tulajdonuk, amit embertársaik a természetjog alapján el is ismernek, és azért alakítanak társadalmat, hogy e tulajdont megvédjék, addig Hume úgy véli, az embereknek társadalom nélkül nem létezhet jogilag elismert tulajdonuk.²⁰ Hume nem azt állítja, hogy a társadalom előtti állapotban nincsenek dolgok az emberek birtokában, hanem azt, hogy ezeket a dolgokat nem lehet jogilag tulajdonként felfogni. Jogilag elfogadott tulajdon csak társadalomban létezhet.

17 Locke 1986, 58–59; 63–64; 67–69.

18 Hume 2006, 499, 2j.

19 Gazdaságtani és nem morális szempontból, lásd Hardin 2007, 211.

20 Ebben Hume teljesen egyetért Hobbes-szal.

Hume-ban az vetődik föl, hogy értelmetlen lenne továbbra is a régi szabályokat követni, ha ezek az új berendezkedésben célszerűtlenek, és kizárják értelmesebb előírások megalakítását.

Ezek Hume-nak a tulajdon használatára vonatkozó új kategóriái: a foglalás vagy az első birtoklás (1), amely arra sarkall minket, hogy belépünk a társadalomba, és normáknak vessük alá magunkat, mert meg akarjuk szüntetni a tulajdonlás bizonytalanságából fakadó kellemetlenségeket. A foglalás a legegyszerűbb módja annak, hogy azonosítani lehessen a tárgyat a birtokosával: jele a tulajdonlásnak.²¹ Csakhogy ennek a határai rugalmasak, éppen ezért hasonlít a személy és a tulajdon locke-iánus kapcsolatához. Mivel nehéz megállapítani, pontosan mi is kerül a tulajdonunkba ilyenkor (egy földterület elfoglalásakor miénk lesz-e a madárfészek az ott növe fán?), nem meglepő, hogy sérülékeny relációról van szó, mely idővel elhomályosul. Ekkor beszélünk a másodikként létrejövő tulajdonviszonyról: az elbirtoklásról (2). Az idő múlása elfeledtetheti velünk az első birtokló kilétét, tulajdonának mértékét, ráadásul hosszabb ideig történő birtoklás révén jogcímet formálhatunk arra, ami korábban nem volt a tulajdonunk. Ebben az esetben a tulajdon azon a reláción alapul, amelyet az elmúlt vagy az eltelet idő vált ki belőlünk, és felejtést, nemtörődömséget, illetve megszokást vagy ragaszkodást kell érteni rajta. A harmadik tulajdonviszony, a gyarapodás (3) a már birtokunkban lévő javak mértékének növekedéséből következik. A reláció, mely köztünk és egy bizonyos objektum közt fennáll, áterjed az objektum természetéből származó dolgokra is, ahogy a méheink méze is a mienk. Ide sorolható a kisebb dolgok részesedése a nagyobbakból és fordítva. Ezek pontos viszonya csakis az adott helyzet mérlegeléséből deríthető ki, hiszen egy kisebb föld feletti uralom is jelenthet fennhatóságot nagyobb fölött (ahogy Anglia elfoglalta Indiát), de egy visszafelé működő reláció sem elképzelhetetlen (amikor egy ház ablakairól beszélünk).²²

Az öröklés (4) tulajdonviszonya nyilvánvaló, hiszen a szeretteink iránt érzett vonzalom alapul. A tulajdon beleegyezéssel történő átruházása (5) kapcsán a helyzet zavarosabb. Hume ugyanis nemcsak arról beszél, hogy a javak közmegegyezésen alapuló, egyik kézről a másikba történő áramlása lehetséges. A hangsúly azon van, hogy a mereven értelmezett tulajdonjog megbénítaná a társadalom és a közjó virágzását, ellehetetlenítené a kereskedelmet, az ezt megteremtő észszerű és hatékony munkamegosztást. Magát a tulajdont felesleges mindenféle metafizikai köntösbe öltöztetni, lényege és funkciói világosak, konszenzusnak örvendenek. A tulajdon bármilyen átruházása kapcsán felébred bennünk egy az emberi pszichológiából fakadó párhuzamkeresési igény, vágy egy magyarázatként szolgáló analógia iránt, mindazonáltal magát az átruházási aktust oda

21 Hume 2006, 499.

22 Hume 2006, 502, 5j.

nem tartozó, földtől elrugaskodott interpretációval felruházni misztifikáció.²³ Mindig a felek döntenek el, mi cserél gazdát az üzlet során.²⁴

Kézenfekvő, hogy a Hume által fontosnak tartott tulajdonrelációk a társadalomban betöltött szerepük, konkrét működésük révén nyerik el értelmüket. Maga a foglалás, az elbirtoklás és a gyarapodás Locke elméleteivel is magyarázható, az öröklés és az átruházás a társadalom megalapítása után engedélyezhető. A második eltérés az, hogy Locke egyetemes érvényű, kivételt nem ismerő törvényekből metafizikai érveket alkalmazva akarja a tulajdon viszonyait és jellegzetességeit levezetni. E törvények megszegése magát a természet rendjét bolygatja meg, vagyis mindenféle társadalmi berendezkedéstől függetlenül kötelező erejű törvényekről van szó.

Hume szerint ez haszontalan túldefiniálás.²⁵ A tulajdont abból a szempontból kell elemeznünk, milyen összefüggésekben találkozhatunk vele, milyen mechanizmusok jellemzik a mindennapokban. Továbbá a társadalmi berendezkedés dönti el, hogy a tulajdonjogok milyen típusúak. Locke szerint egyedül az adó mértékét szabhatja meg az állam, Hume azonban úgy véli, a tulajdon valamennyi aspektusát lehetséges szabályozni, amit annak függvényében tartunk helyénvalónak, hogy milyen társadalomban élünk. Egy alkotmányos monarchia más tulajdonviszonyokat ismer el, mint egy elnöki rendszerű reprezentatív demokrácia vagy az ókori Róma köztársasága. A legtöbb társadalom elismeri a tulajdont, ahogy (egy hasonlattal élve) számos játék akad, melyet labdával játszanak. De ahogy más szabályok vonatkoznak a teniszre, a kriketre és a lovaspólóra, úgy az egyes társadalmak tulajdonviszonyai is eltérnek egymástól.

Megfontolandó, hogy maguk a tulajdonnak tekinthető fogalmak, tárgyak hasonló kategóriákba sorolhatóak mindkettejükénél. Locke szerint tulajdonunkban áll a testünk, a szabadságunk, a képességeink, a gondolataink és természetesen a megszerzett külsőlegességeink. Hume három tulajdontípust határoz meg: a szellemi elégedettséget, amelyet nem lehet elvenni tőlünk, azaz a gondolatokat; a test külső élőnyeit, amelyeket hiába vesznek el tőlünk, semmi haszna nincs belőlük másoknak, hiszen senki nem lesz gyorsabb valaki lesántításától; végül az iparkodás vagy a szerencse révén szerzett tulajdont, mely nincs biztonságban a külső erőszakkal szemben.²⁶

Locke természetjogi kategóriának tartja a tulajdont. Hume ellenben olyan relációnak,²⁷ amely csak interperszonális síkon, kölcsönös igazságosságot és méltányosságot feltételezve, szociális viszonyok felismerése és kialakítása által nyeri el az értelmét, kü-

23 Lásd a példát a magtár kulcsairól: Hume 2006, 508.

24 Persze az ilyen megállapodások sem szavatolnak semmit. A tulajdonra vonatkozó szabályok áthághatóak, ha a társadalom fennmaradása forog kockán, lásd: Hume 2003, 22; Venning 1976, 81.

25 Hume 1992, I/43 (idézi: Venning 1976, 81).

26 Hume 2006, 483; Hursthouse 1991, 232.

27 Locke 1986, 58; Hume 2006, 302 (idézi: Cottle 1979, 459).

lönben nem beszélhetünk róla.²⁸ A társadalom előtti ember ugyan relációban van a birtokában lévő tárggyal, ám az nem minősül tulajdonnak. A tulajdon megszerzését, használatát, élvezetét szenvedélyeknek, büszkeségnek vagy szégyenkezésnek kell kísérnie. A társadalom előtti állapotban egyedül szántó ember nem büszkélkedhet a munkájával, mert magányos. Csak az után van oka bármilyen elégedettségre, hogy elismerik: ez a föld az övé, munkája dicséretes. Az ő elismerése pedig mások tulajdonának garanciája. Itt érdemes megemlíteni, hogy míg Locke a természeti állapotból hoz példákat, amikor a tulajdonról beszél (a földről felszedett makkal vagy a lekaszált szénával példálózik), addig Hume példái kifinomult, fényűző környezetet feltételeznek (a hiú ember fogata, bútorai, borai a pincéjében, műtárgyai az otthonában).²⁹ Ilyen tárgyak kizárólag hosszas emberi együttélés után terjedhetnek el, rengeteg munka kell az előteremtésükhöz, egy fiktív természeti állapotban nem létezhetnének. A lényegüket pedig a bennünk feltörő büszkeség és kellemes érzés, valamint a másokban kiváltott megbecsülés, jóindulat adja. Szintén jelentős különbség, hogy míg Locke társadalmában a tulajdon a politikai hatalom mértékét vagy legalábbis valaki politikai hatalmának meglétét hivatott igazolni (szavazati jog, törvény előtti egyenlőség), Hume fenntartásokkal fogadja ezt az elképzelést. Szerinte az, hogy mekkora vagyonnal és miféle anyagi javakkal rendelkezik valaki, független esetleges politikai szerepétől.³⁰ Ez magának az államszervezetnek a függvénye még abban a helyzetben is, amelyben módja van valakinek arra, hogy részt vegyen a politikában, azaz nem az államformának, a hivatali és törvényhozási struktúráknak tudható be.

A gazdagok és a hatalmasok megbecsültsége a szimpátián nyugszik, mely mások szerencséje kapcsán örömet okoz nekünk, továbbá azon, hogy elképzeljük: mi is részesedhetünk egy nap ekkora vagyonban. A szép dolgok önmagukban nem keltenek olyan mértékű érzelmeket belőlünk, mint az általunk birtokolt szép dolgok. A szép dolgok azonban képesek büszkeséget előidézni akkor is, ha nem mi birtokoljuk őket, hanem általunk ismert és csodált gazdag emberek tulajdonában vannak. A tehetősök társaságában akkor vagyunk büszkéek, ha tanúi vagyunk együttérzésüknek, ugyanis feltételezzük a jómódú emberekről, hogy segítenek a rászorulókon. Sőt, ez valójában kötelességük is.³¹ Mint érző lényeket, a társaság iránti vágy motivál minket. Még a gazdag is rosszul érzi magát, ha nem lehet együtt másokkal, helyesebb hát, ha filantróp módon viselkedik. A bőkezűség mellett fontos szempont, hogy az illető ipari legyen, azaz ne csak számolgassa vagyonát, hanem használja is azt. A vagyon az elsődleges értékmérője

28 Hardin 2007, 138.

29 Locke 1986, 59; Hume 2006, 302.

30 Hume 1992, 1/57–58 (idézi: Plamenatz 1992, 73). Bár a gazdagság olyan képesség, „melynek révén bármit megszerezhetünk magunknak, amire kedvünk támad” (Hume 2006, 303, 346), nem valószínű, hogy ez hivatal is jelent.

31 Hume 2006, 479.

annak is, mekkora tiszteletet kell tanúsítanunk az idegenekkel szemben. Legalábbis ez lenne a gyakorlat lényege: a gazdagok mindig jóindulattal viseltetnek mások iránt, és ezért cserébe kivívják odaadásunkat. Csak akkor esik jól a gazdag helyébe képzelünk magunkat, ha tudjuk róla, hogy nagyvonalú, és részvétet tanúsít.

De miért törődnének a gazdagok a szegényekkel, ha egymás között is megtalálhatják a tiszteletet és a megbecsülést, és miért lenne ildomos a szegényeknek a gazdagok kegyeit keresni, ha nagy az esélye, hogy ügyet sem vetnek rájuk, míg egymástól több segítséget remélhetnek? Azért – mondja Hume –, hogy a szimpátiahálózat, mely anyagi helyzettől függetlenül is létezik az emberek között, állandóan működésben legyen, és ne csak azonos vagyoni helyzetű személyek között ébresszen jószívűséget egymás iránt, hanem a gazdagot se nézze le a többi gazdag, ha esetleg – önhibáján kívül – elszegényedik, és a szegény ne felejtse el, honnan jött, ha meggazdagszik.³²

3. A monetáris realizálódás

A gazdagság és a vagyon fokmérőjének számító eszköz(ök)ről Locke és Hume szintén másként gondolkodtak. Locke szerint az arany és a drágakövek azért alkalmasak érték-mérésre, mert ritka és tartós anyagok. Önmagukban semmiféle értékük nincs, viszont a képzelet és a konvenció felruhazza őket azzal a jellegzetességgel, amelynek révén ki lehet őket cserélni romlandó dolgokra, amilyen az élelem.³³ Hume azzal is megelégszik, hogy a pénz létezése kizárólag szokáson alapul, teljesen mellékes, mi képezi e megállapodás alapját. Az arany és a briliánsok azért okozzák bennünk a tulajdonszerzés örömeivel kapcsolatos szenvedélyeket, mert olyan társadalomban élünk, amelyben növelhetik a gazdagságunkat.³⁴ Hume a papírpénzt is fizetőszköznek tartja, mert megegyeztünk abban, hogy elfogadjuk az alkalmazását, és az indifferens, mennyire tartós egy aranyrúdhoz képest. A pénz „nem tartozik a kereskedelem tárgyai közé, hanem csak az az eszköz, amelyben az emberek javaik kölcsönös kicserélésének előmozdítása végett megállapodtak.”³⁵ Akármiről eldönthetjük, hogy elfogadjuk ellenérték gyanánt.³⁶

Hume-ot olyasmiről érdekelte, ami Locke-ot nem: a pénzgazdálkodás. Felismerte, hogy a nagy pénzmennyiség egy állam gazdaságán belül csak bizonyos mértékig hajt

32 Hume 2006, 344–51.

33 Locke 1986, 46. Locke számára a pénz mint fogalom a kevert moduszok közé tartozik: Locke 2003, 314.

34 Hume 2006, 303.

35 A pénz „[n]em a kereskedelem lendítőkereke, hanem az olaj, amely a kerek mozgását simává és zökkenőmentessé teszi.” Hume 1992, II/43.

36 „Ha Angliában egyszer csak minden arany megsemmisülne és minden guinea huszonegy shillinget érne, vajon több volna-e a pénz, vagy alacsonyabb volna-e a kamat? Hát persze, hogy nem, hiszen egyszerűen ezüstöt használnánk arany helyett.” Hume 1992, II/57.

hasznot, egy bizonyos szint után ártalmas. Rájött arra a mai napig érvényes szabályra, hogy a fejlett ipar, miután egy országban már kiaknázta a lehetőségeit, áttelepül oda, ahol a munkaerő olcsó, mert bár a nagy tőketartalékú országokban kicsiny haszonnal is tovább működhetne, addig az olcsó munkaerő alkalmazásával nagyobb bevételre tehet szert. Tisztában volt vele, hogy a gazdag kínálat a kereslet kárára van. Az értékpapírok és kötvények kibocsátása csak látszólagosan növeli egy állam belső piacának erejét és gazdasági kompetenciáját, ezek mögött nincs tényleges gazdasági mozgás, beruházások, adásvétel – ezek csak reprezentálni akarnak egy ökonómiai potenciált. Célszerű tehát egy állami bank és hitelintézet létrehozása, hogy kontrollálni lehessen a kölcsönök forgalmát, nehogy magánspekulációk nyomán megroppanjon az iparba és a kereskedelembe vetett bizalom. Egy ország lakóinak privát befektetéseit ugyanis nem szabad összekeverni magának az országnak a belkereskedelmi szabályrendszerével.³⁷ Amíg Locke a pénzt a csere eszközeként vezeti be, mely nem terjed tovább a nem tartósítható cikkek tartós tárgyakra váltásánál, és a majorsági gazdálkodás körein sem fejlődhetne túl, addig Hume – bár ugyanúgy eszköznek tartja a pénzt – nagyobb szereppel ruházza fel. Elveti az elképzelést, hogy a pénz mennyiségétől függ egy állam jóléte, inkább alkalmazása hogyanjában és mikéntjében látja a politikai társulások és nemzetek gazdasági boldogulásának kulcsát. A pénzt forгатni kell, investálni, kellő mértékig ösztönözni a termelékenységet és elfogadni a luxuscikkek jelenlétét.

Mi pontosan az igazságosság és a tulajdon viszonya? Miért a külső enyém-tiéd biztosításáért alapítunk társadalmat? A második kérdésre egyszerűbb a válasz. Annak eldöntése, hogy mi jogos és bűnös, nem datálódhat a társadalom megszületése előtről, mert meghatározásukhoz konkrét, általunk hozott törvények szükségeltetnek, nem pedig univerzális természettörvények, amelyek léte amúgy is kérdéses. Szintén konszenzusos alapon állapítjuk meg, mely cselekedetek érényesek, és melyek vétkesek, még azelőtt, mielőtt bármilyen aktust ezek alapján osztályozni tudunk. Továbbá – állítja Hume – a kérdéses tettek etikai besorolása, hasonlóságuk szerinti csoportosításuk teljesen egyéni, mivel ezek kapcsán sem beszélhetünk semmilyen naturalista vezérfonálról. Ugyanezért nem vagyunk képesek eldönteni, mely cselekedetek vagy dolgok minősülnek önmagukban jóknak vagy rosszaknak. Ezek teljesen az emberek személyiségétől, az aktuális helyzetétől, valamint e kettő kombinációjától függenek.³⁸ Konkrétan ugyan nem fejt ki, de Hobbes álláspontját, az emberi élet védelméért megalakuló társadalom elméletét is ezért tekinti tarthatatlannak. Egyrészt erre vonatkozóan sem létezik univerzális törvény, másrészt semmi olyan tény vagy körülmény nem áll rendelkezésünkre,

37 Hume 1992, II/44–46.

38 Hume 2006, 476–78.

amely alapján definiálnánk a bűn fogalmát, legyen az bármilyen súlyos, ugyanis a bűn mint fogalom kizárólag személyes érzeteinkből épül föl.³⁹

Az igazságosság és a tulajdon összefüggése kapcsán „a tyúk és a tojás” problémájával állunk szemben. Amennyiben az emberek a tulajdon védelmét, mások javainak tiszteltetését tartásukat fogják az igazság zsinórmértékének tekinteni, annyiban nyilvánvalóan van előzetes koncepciójuk arról, hogy mi minősül az övéknek, és mi nem, hogy mindezt miképp lehet békében élvezni. De az igazságosságról is kell, hogy legyen idejük, hiszen tudniuk kell, hogy mit minősítsenek sérelemnek, mit nyilvánítsanak erkölcsstelennek, mit tiltsanak, hogy elvárható legyen a biztonság és a törvények garantálta jogrend. A tulajdonviszonyok elismerése ugyanolyan szubjektív, mint az erényesség vagy a jó meghatározása, hiszen a tulajdonosi viszony sem involvál valamilyen természetjogi, voluntarista vagy deista háttérelméletet, és nincs semmiféle garancia, amely a társadalom előtti állapotban egyértelművé tenné másoknak, mi a miénk, hiszen alapjában véve önzőek vagyunk. Ha az emberek nem tudnák, mi igazságos, nem lennének képesek eldönteni, mi érdemel jutalmazást, mi von maga után büntetést. Az igazságosság ugyan mesterséges erény, amely megelőzi a tulajdon ideáját,⁴⁰ az enyém-tied jelenség létezését viszont nem.⁴¹

Miután kialakultak az igazságosság szabályai, nem változhatnak meg, nem lehet senki erényére, vagyonára, posztjára tekintettel lenni a betartásuk során, különben nem minősülnének szabálynak.⁴² Az igazságosság előírásait mesterséges voltuk miatt tartjuk be, míg az emberi természet sugallta utasítások engedékenyek, és inkább a viselkedésre irányulnak. Hume ezzel az elképzeléssel ki akarta küszöbölni azokat a helyzeteket, melyek az univerzalista természetjogból fakadhatnak, és szélsőséges önbíráskodáshoz vezethetnek. Olyan esetekhez, amelyeket Locke említ, aki szerint a természeti állapotban a természeti törvények előírásait bárki végrehajthatja, azaz minden egyén a saját preferenciái alapján büntethet. Itt nem az *Értekezés az emberi értelemről* etikai intellektualizmusáról, nem a személy jó és rossz, kellemes és kellemetlen közti döntési képességéről van szó, hanem az ítélkezés természeti jogáról.

Hume a tulajdon gyakorlati dimenziójára koncentrál. Ha az emberek szabadon interpretálják a természeti törvényt, akkor az egész elmélet egyetemes volta és általános érvényessége kérdőjeleződik meg. Nehezen jöhet létre bármilyen törvényre épülő társadalom, ha mindenki a privát nézetei szerint képzeleli el legalitását és törvényeinek végrehajtását. De ha meg is alakulna egy a locke-i természeti törvényekre épülő társadalom, rendeletei rendkívüli anomáliákat is tartalmazhatnának, például az almalopást halállal büntetnék, miközben a gyilkosságért öt botütés járna. Hume szerint jobban járunk, ha

39 Hume 2006, 465–67; Norton 1993, 155–57.

40 Hume 2006, 486; Cottle 1979, 460.

41 Hume 2003, 132.

42 Hume 2003, 126; Cottle, 461–63.

nincsenek előzetes koncepcióink a törvényekről a társadalom megalakulása előtt. A társadalom megalakulása után közösen alkotjuk meg őket, felhasználva az együttműködésből és önzésből származó korábbi tapasztalatainkat, valamint szem előtt tartva azt a vezérelvet, melynek védelmében és betartásáért hozzuk létre a társadalmat, mely elv működése biztosítja a társadalom fennmaradását. Ez az elv a mások tulajdonának tisztelete.

Hume nem véletlenül érvelt egy a tulajdont és az igazságosságot szorosan együtt kezelő társadalom mellett. Valamennyi társadalom konvencionális igazságokra épül, a szabályait szigorúan be kell tartani. Ám a tulajdon biztonságát, a kereskedelem szabad működését, a pénz aktív használatát előtérbe helyező társadalmak sikereesebbek. Nem pusztán anyagi gazdagságuk okán, hanem mert tagjaiknak érzelmi jólétet is nyújtanak. A racionalizált ipar, a bőszes áruforgalom, azt ezt védő politika a lakosság összboldogságát, büszkeségét és szimpátiáját növeli.⁴³ Hume filozófiailag akarta megindokolni a *korai kapitalista, piaci, szabad versenyre épülő társadalmak előnyösségét, az általuk folytatott gazdasági szisztéma értelmét*.⁴⁴ Ezért kardoskodott amellest, hogy a pénz mindig arányos az adott nemzet munkakultúrájával.⁴⁵ A felhasználhatatlan árutöbblet nem vezet pénzgazdálkodáshoz, hanem ellustítja az ország lakosságát.⁴⁶ A működő tőkére épülő kereskedelem ott jelenik meg, ahol a mezőgazdaság és az ipar kiegyensúlyozottan vesz részt a gazdaságban (lehetőleg az utóbbi javára), s ahol nyersanyagokat importálnak, melyekből termékeket állítanak elő exportra.⁴⁷ A kizárólag a belső piac igényeit kielégítő termelés és a védővámok alkalmazása elmaradott gyakorlat, és még rengeteg példát lehetne felsorolni. A közgazdaságtan gyakorlati tudomány, melyben az elvárások kiszámíthatóak, az összefüggések állandóak. Mindezeknek hasznát veheti a tulajdon védelmére irányuló politikai-jogi igazságosság az adózás mértékének, az áraknak és a béreknek a megállapításakor. Az ezt nem alkalmazó államok szükségszerűen kezdetlegesek és – mivel nem a tulajdon ilyen definícióján alapuló megóvására épülnek – talán nem is igazságosak.

43 Hume 2006, 299.

44 Panichas 1983, 400.

45 Hume 1992, II/71.

46 Hume 1992, II/20.

47 Hume 1992, II/23, II/92.

4. Összefoglalás

Világos, hogy Locke nem vehette figyelembe azokat a gazdasági faktorokat, amelyeket Hume a robbanásszerűen fejlődő ökonómia megfigyelésével, gyakorlatilag a világpiac megszületésének tanújaként igen. Ezért is tekinthető az elmélete bizonyos mértékig vérfrissítésnek a locke-iánus teóriához képest. Ugyan az univerzális természetjog episztemológiai megalapozása ellen meggyőző érveket hozott fel, de a tulajdon fundamentális értelmét és célját nem vitatta, csupán más kontextusban tárgyalta. A társadalom tagjait még mindig tulajdonuk határozza meg, mely azonban már nem egy stagnáló vagyont, hanem buzgó iparúest és éleslátást igénylő tőkét jelent. A pénz pedig nem kizárólag a személyes érdekből eredő csere eszköze, hanem egy egész ország jólétének és gazdasági hatalmának ismertetője. Hume tulajdonfogalma szűkebb, mint Locke-é. Locke mindent tulajdonnak tartott, ami segíthet bennünket a természeti törvény betartásában és emberi mivoltunk teljessé tételében. Hume is tulajdonnak tartja a testi képességeket és a gondolatokat, de a társadalmi kötelekeken belül hasznos, a társadalom működését elősegítő, azon belül céllal rendelkező és gyarapítható külső instanciákat fontosabbnak tekinti, mert ezek járulnak hozzá azokhoz a folyamatokhoz, amelyek a társadalom fenntartására, megvédésére, fejlesztésére törekednek.

Bibliográfia

Forrásművek

- Hume, David. 1992. *David Hume összes esszéi I–II*. Ford. Takács Péter. Budapest: Atlantisz.
- Hume, David. 2003. *Tanulmány az erkölcs alapelveiről*. Ford. Babarczy Eszter – Miklósi Zoltán. Budapest: Osiris.
- Hume, David. 2006. *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Budapest: Akadémiai.
- Locke, John. 1986. *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest: Gondolat.
- Locke, John. 2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Csordás Dávid – Vassányi Miklós. Budapest: Osiris.

Másodlagos irodalom

- Berry, Christopher J. 1980. „Property and Possession: Two Replies to Locke – Hume and Hegel.” *Nomos* 22: 89–100.
- Cottle, Charles E. 1979. „Justice as Artificial Virtue in Hume’s Treatise.” *Journal of the History of Ideas* 40/3: 457–66.
- Glathe, Alfred B. 1950. *Hume’s Theory of the Passions and Morals*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Hardin, Russell. 2007. *David Hume – Moral and Political Theorist*. Oxford: Oxford University Press.
- Hursthouse, Rosalind. 1991. „After Hume’s Justice.” *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series* 91: 229–45.
- Norton, David F. 1993. „Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality.” *The Cambridge Companion to Hume*, szerk. David Fate Norton – Jacqueline Taylor, 148–81. Cambridge: Cambridge University Press.
- Panichas, George E. 1983. „Hume’s Theory of Property.” *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy* 69/3: 391–405.
- Plamenatz, John. 1992. *Man & Society: Political and Social Theories from Machiavelli to Marx. Volume II: From Montesquieu to the Early Socialists*. London: Longman.
- Venning, Corey. 1976. „Hume on Property, Commerce, and Empire in the Good Society: The Role of Historical Necessity.” *Journal of the History of Ideas* 37/1: 79–92.
- Whelan, Frederick J. 1980. „Property as Artifice: Hume and Blackstone.” *Nomos* 22: 101–29.