

Moore platonikus egoizmus-kritikája

George Edward Moore *Principia Ethicája* (Moore 1903/1993) a metaetikai elképzeléseit kifejtő 1. fejezet (Moore 1903/1981) alapján vált híressé és megkerülhetetlenné a 20. századi etikában. A könyv túlnyomó részét viszont Moore normatív etikája teszi ki, amely az utilitarizmus egyik változata, még ha Moore ezt elutasítja is, mivel az irányzat definitív részének tekinti a klasszikus utilitaristák hedonista értékelméletét. Ugyanezt látjuk az *Ethics*ben is (Moore 1912/1947). Az alábbiakban Moore normatív etikájának egyetlen összetevőjéről, az etikai egoizmussal kapcsolatos álláspontjáról lesz szó. Ezt megelőzően felvázolom azt a fogalmi keretet, amelyen belül álláspontját értelmezni kívánom.

I.

A normatív etikák három nagy típusát szokás megkülönböztetni. 1. *Érényetika*: A cselekedet erkölcsi értékét a *cselekvő* diszpozíciói, jellemvonásai vagy indítékai határozzák meg. 2. *Teleológiai* vagy *következményetika*: a cselekedet erkölcsi értékét a *cselekvés* (szándékolt, valószínű vagy tényleges) *következmenyei* határozzák meg. 3. *Deontológiai* vagy *kötelességetika*: A cselekedet erkölcsi értékét a *cselekvés* azon sajátosságai határozzák meg, amelyek alapján megfelel valamilyen kötelességnek (vö. Frankena 1973. 9–10, 14–15, 62–63; Rawls 1971/1997. 46, 52–53; Moore 1912/1947. 106, 109, 113).

A következményetikák két szempontból osztályozhatók. (1) Értékelméletük alapján: mivel azonosítják azt a jót, amiből az erkölcsileg helyes cselekvésnek a legtöbbet kell létrehoznia. (2) Annak alapján, hogy kinek a számára kell a legtöbb jót eredményeznie.

(1) A „Mi a jó?” kérdésre adott legismertebb válaszok az etika történetében a következők. *a) Perfekcionizmus*: a jó valamilyen emberi kiválóság. *b) Eudaimonizmus*: a jó a boldogság. *c) Hedonizmus*: a jó az élvezet. *d) Intellektualizmus*: a jó az átélt örömtől különböző, másfajta mentális állapot, például a tudás. *e) Preferen-*

cializmus: a jó nem valamilyen tudatállapot, hanem céljaink vagy preferenciáink teljesülése (vö. Rawls 1971/1997. 47; Kymlicka 1990. 2. fejezet).

(2) A „Kinek a javát kell a legnagyobb mértékben előmozdítani?” kérdésre adott válaszokat két szélső álláspont között szokás elhelyezni. Az egyik az *etikai egoizmus*, mely szerint az egyénnek mindig azt kell tennie, ami saját legnagyobb javát eredményezi. A másik az *etikai univerzalizmus (utilitarizmus)*, mely szerint a végső cél a legnagyobb általános jó előmozdítása. A kettő között olyan további álláspontok találhatók, mint például a mások javának előmozdítását előíró etikai altruizmus különböző fajtái (egyetemes altruizmus, önreferenciális altruizmus, viszonos altruizmus) vagy pedig a különféle csoportok javának maximalizálását előíró erkölcsi álláspontok (vö. Frankena 1973. 16).

A következményetikák e két különböző típusú kritériumok minden lehetséges kombinációját felmutathatják. Ennek megfelelően az utilitarizmus is összekapcsolható bármelyik értékelmélettel. Míg a klasszikus utilitaristák – Jeremy Bentham, John Stuart Mill és Henry Sidgwick – részben vagy egészében hedonista értékelméletet vallottak, addig az ún. ideális utilitaristák másfajta, emelkedettebb tudatállapotok elérésében látták a legfőbb jót (Moore például a személyes barátság átélésében és a műalkotások esztétikai élvezetében [Moore 1903/1993. 6. fejezet]). Harsányi János elutasítja mind a hedonista, mind az ideális utilitarista felfogás értékelméletét, s ehelyett a preferencia-utilitarizmus mellett érvel, amely a társadalmi hasznosságot az emberek személyes preferenciáinak érvényesülésével határozza meg (Harsányi 1982. 54). A másik elterjedt modern felfogás szerint az emberi jólét az a jó, melynek a maximális megvalósítását az utilitarizmus előírja, s ezáltal az utilitarizmus jóléti konzekvencializmus, vagyis a cselekvőnek a világ olyan állapotát kell előidéznie, amelyik a legtöbb jólétet eredményezi (Williams 1985. 76–77).

Mind a mai napig gyakran elkövetik azt a hibát, amit Moore is, hogy az utilitarizmust elválaszthatatlannak tartják a hedonista értékelmélettől, mi több, a hedonizmust belefoglalják az utilitarizmus meghatározásába. Moore utilitarizmus-ellenessége kizárólag e téves összekapcsoláson alapul, amihez alapul szolgálhatott Sidgwick definíciója:

Utilitarizmuson itt azt az etikai elméletet értem, hogy a bármely adott körülmények között objektíven helyes magatartás az, amelyik a boldogság legnagyobb mennyiségét eredményezi egészében véve; vagyis figyelembe veszi mindazok boldogságát, akikre hatással van a kérdéses magatartás. Hozzájárulna a megfogalmazás világosabbá tételéhez, ha ezt az elvet, s az ezen alapuló módszert „univerzalisztikus hedonizmusnak” neveznénk, és ezért olykor megkockáztatom ennek a terminusnak a használatát, körülményessége ellenére is (Sidgwick 1907. 411).

II.

Az előbbihez hasonló hiba az etikai egoizmusnak a hedonista értékelmélethez rendelése, vagyis individualisztikus hedonizmusként való meghatározása. Sidgwick ezt a hibát is elköveti, Moore pedig hol elköveti, hol elutasítja. Itt azonban felmerül az a súlyosabb probléma, hogy beszélhetünk-e egyáltalán *etikai egoizmusról*. Ha az emberek általában természetüknél fogva saját érdekeik előmozdítására törekszenek, vagyis a *pszichológiai egoizmus* antropológiai univerzálénak tekinthető, hogyan lehet vagy mi értelme kötelességként előírni azt, amit egyébként is szándékukban áll megtenni? Másrészt, mivel az erkölcs alapvető feladata – legalábbis a keresztény és az újkori felfogás szerint – az, hogy visszaszorítsa az egyéni önzést, és az emberek számára olyan magatartást írjon elő, melynek során mások iránt több jóindulatot és önzetlenséget tanúsítanak, mint egyébként tennék, így problematikus *etikainak* nevezni egy olyan előírást, amely éppen az erkölcs eme alapvető feladata ellen irányul. Harmadrészt az sem világos, hogy aki egyes szám első személyben magáévá teszi az etikai egoizmus elvét, vagyis azt mondja, hogy „Mindig a saját javamat kell maximalizálnom”, hogyan általánosíthatja ezt az elvet, mit kell másoknak mondania ennek alapján? Vajon azt, hogy „Mindenkinek az én javamat kell maximalizálnia”, vagy azt, hogy „Mindenkinek a saját javát kell maximalizálnia”? Mindkét esetben felmerülnek koherencia-problémák. Vagyis az elmélet nem képviselhető konzisztensen. Ilyen ellenvetést Moore is megfogalmaz.

Az etikai egoizmus álláspontját tehát nehéz konzekvensen képviselni, s ezzel összhangban valóban nem könnyű etikai egoistát találni az erkölcsfilozófia történetében. A példaként gyakran említett Epikurosz, Hobbes és Nietzsche csak fenntartásokkal vagy egyáltalán nem tekinthető etikai egoistának. Hobbes esetén mutatom be, miért nem, s milyen félreértések alapján tekintik annak, egyebek közt Moore is.

Bár Hobbes határozottan képviselte a *pszichológiai egoizmus* álláspontját, egyáltalán nem volt *etikai egoista*. Épp ellenkezőleg. A *Leviatán* 15. fejezetében kifejtett természettörvények (vagyis a rendezett emberi együttélés alapvető magatartásszabályai) előírják a megkötött megállapodások teljesítését, mások jóindulatának viszonzását, az embertársainkhoz való alkalmazkodást, mások múltbeli sérelmes tetteinek megbocsátását, a személyes különjogok elutasítását stb. Akiknek a kifejtés túl bonyolult, vagy nem érnek rá elmerülni benne, a következő összegzést kínálja: „De hogy senki se találhasson kibúvót, mindezeket a törvényeket egyetlen, könnyen érthető alapelvben foglaltam össze, amelyet még a legszerényebb szellemi képességű ember is felfoghat. Így hangzik: *Amit nem akarsz, hogy veled megtgyenek, azt ne tedd meg másnal*” (Hobbes 1651/1970. 135). Ez az Újszövetségben megfogalmazott aranyszabály. Nem az önzés, hanem az önzetlenség parancsa. „És e törvények tudománya az egyetlen igazi erkölcsfilozófia. Mert az erkölcsfilozófia nem egyéb, mint annak a

tudománya, hogy az emberi érintkezésben és társadalomban mi a jó és mi a rossz” (Hobbes 1651/1970. 136).

Hobbesnak etikai egoistaként történő téves értelmezése a *Leviatán* két részletén nyugszik. Az egyik így szól:

És bármi legyen is vonzalmunk vagy vágyunk tárgya, azt a magunk részéről *jónak* nevezzük, gyűlöletünk és ellenszenvünk tárgyát *rossznak*, megvetésünk tárgyát pedig *értéktelennek* és *jelentéktelennek*. A *jó*, *rossz* és *megvetendő* szavakat ugyanis mindig a magunk viszonylatában használjuk – hisz nincs olyasmi, ami egyszerűen és feltétlenül jó, rossz vagy megvetendő volna. És maguknak a tárgyaknak jellege sem szolgáltat a jóra és rosszra általános szabályt (Hobbes 1651/1970. 46).

E gondolatnak semmi köze az etikai egoizmushoz. Nem is arra a kérdésre válaszol, hogy „Kinek a javát kell előmozdítanunk?”, hanem arra, hogy „Mi a jó?”. A kérdésre relativista választ ad, ami a következő idézetben még hangsúlyosabbá válik:

A *jó* és a *rossz* olyan nevek, amelyek vonzalmainkat és ellenszenvünket 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 élet cselekedeteiben is mást és mást vélnek az értelemmel egyezőnek vagy ellenkezőnek. Mi több: ugyanaz az ember különböző időkben más-más nézeteket vall, az egyik alkalommal dicséri, vagyis jónak nevezi azt, amit egy más alkalommal ócsárol, és rossznak nevez. Ebből pedig vita, nézeteltérés és végül háborúság származik (Hobbes 1651/1970. 136).

Ebben az idézetben egyértelműen az *értékelméleti relativizmus* álláspontja fogalmazódik meg, amelyet Hobbes kiegészít a véleménydominancia általános emberi törekvésének megállapításával, s azt állítja, hogy e kettő együtt önállóan is elvezethet a hadiállapothoz. Amiből egyértelműen kiderül, hogy az értékre relativizmus Hobbes szerint a természeti állapot jellemzője, s így már csak azért sem beszélhetünk etikai egoizmusról, mert a természeti állapotban még nem érvényesülnek az erkölcsi megkülönböztetések, s ennél fogva semmiféle erkölcsi predikátummal nem illethető az emberek magatartása.

III.

Moore egoizmus-kritikája a *Principiá*ban csak áttételes és eklektikus értelem-ben platonikus. A platonizmushoz való korábbi kötődésével a *Principiá*ban részben szakított. A könyv 1993-as új kiadásának szerkesztője, Thomas Baldwin azt írja, hogy Moore 1898-ban feladta korábbi tételét, mely szerint „az ismert, tér-időbeli világ olyan jelenségek hálójá, amelyek az észleleteinket meghaladó örök valóságban vannak megalapozva”. Mindazonáltal „megőrzi korábbi idealizmusa egy maradványát azáltal, hogy egy kvázi platonikus elképzelést fogad el az értékekről, mely szerint ezek absztrakt tárgyak, amelyek leválnak az empirikus valóságról, de ugyanolyan valóságosak, mint bármely empirikus tárgy” (*Principia Ethica*, 66.§; Baldwin 1993. xii). A *Principiá*ban Moore „összekötötte antinaturalizmusát azzal a platonikus állásponttal, mely szerint a jóságot megillető alapvető igazságok, akárcsak az aritmetika igazságai, nem illetik meg a tér-időbeli léttel rendelkező dolgokat” (uo. xxi). Baldwin hozzáteszi, hogy Moore már itt is nyújtotta másfajta értelmezését annak a tételének, hogy a jóság nem „természetes” tulajdonság, s a későbbiekben nem a platonikus értelmezés mellett tartott ki.

Még ha az antinaturalista érv egyik fontos megfogalmazása platonikus jellegű is a *Principiá*ban, a „jó” platóni felfogása akkor sem egyeztethető össze a könyvben kifejtett állásponttal. Moore a naturalista elméletek mellett elutasítja a metafizikai etikákat műve IV. fejezetében, aminek Platón álláspontja is áldozatul esik.

A platonizmus maradványai mindazonáltal továbbra is felismerhetők a *Principia* különböző részeiben. A III. fejezet hedonizmus-kritikájának egyik érve szerint az élvezet valójában nem a vágyunk tárgya, hanem a vágyunk oka: a már elfogyasztott bor élvezete vezet a bor megkívánásához, nem pedig az az öröm, amit elfogyasztásától várunk (Moore 1903/1993. 42.§, 121). Ez gyenge érv, de emlékeztet Platónnak arra a sokkal jobb érvére, melyet a *Philébo*szból fogalmazott meg: eszerint a vágy nem a testben, hanem a lélekben keletkezik, a test csak átéli a hiányállapotot, de a lélek ad irányt neki korábbi élvezeteinek emléke alapján (Platón 2001. 34c–35d, 50–52). Később Moore egy oldalon át idézi a *Philébo*szból Szókratész azon fejtegetését, hogy értelem és emlékezet nélkül nem lehetséges élvezet (Platón 2001. 21a–d, 26–27). Vagyis a tudás nem választható el az élvezettől. Moore nem fogadja el az érvet, szerinte meg kell különböztetni az élvezetet az élvezet tudatától, de sem az élvezet, sem az élvezet tudata nem tekinthető az egyetlen jónak (Moore 1903/1993. 52.§, 139–141).

IV.

A *Principia* III. fejezete az 58–63.§-ban tárgyalja az egoizmus problémáját. Ezen a tíz oldalon Moore megszokott precizitás-retorikája a kérdés kusza tárgyalásával párosul. Nem kísérletezem az itt felmerülő összes bonyodalom bemutatásával. Az 58.§-ban Moore az egoizmus doktrínájának két változatát különbözteti meg. Az első szerint, amelyet az egoizmus tulajdonképpeni tanításának nevez, „egyedül a saját örömöm jó”. A másik értelmezésben a saját örömöm előmozdítása kizárólag eszközként helyes. Bár Moore megkülönböztetés nélkül használja az egoizmus fogalmát, egyértelműen *etikai*, nem pedig pszichológiai egoizmusról beszél. Az első változat szerint tehát a saját örömöm végső célként jó, a második szerint csak eszközként. Paradox módon Moore szerint a második értelmezés írja elő, hogy mindig minden cselekedetünknek a saját örömünk előmozdítására kell irányulnia, s ezért ezt az interpretációt az egoizmusnak az altruizmus ellentétéként felfogott értelmezésének nevezi. Szerinte az első értelmezést gyakran úgy próbálják alátámasztani, hogy a második értelmezés mellett felhozott érveket hibásan az első értelmezés bizonyítására is alkalmasnak tartják. Ez számomra zavaros.

Moore fejtegetésének vannak egyéb elágazásai, de a következőkben az egoizmus-szal szembeni döntő érveire szorítok. Egoizmus-kritikájának tisztázását nehezíti, hogy az egoizmus első, avagy tulajdonképpeni jelentését Moore hibásan vezeti be, amennyiben – mint a fenti definícióból látszik – az *egoizmus* általános tételét azonosítja az egoizmus *hedonista* változatával. Ugyanezért a hibáért Sidgwicket joggal elmarasztalja:

Világos, hogy valójában az „egoizmus” név megfelelőbb módon alkalmazható egy olyan elméletre, mely szerint „a saját javam” az egyedüli jó, mint arra, hogy a saját örömöm az. Teljes mértékben egoista lehet valaki, még ha nem is hedonista. Az egoizmushoz legszorosabban kapcsolódó felfogást a „saját érdekem” kifejezés jelöli. Az egoista az az ember, aki szerint minden cselekedetének az a tendencia az egyetlen lehetséges és kielégítő igazolása, hogy saját érdekét előmozdítja. De a „saját javam” ezen koncepciója általában egyértelműen sokkal többet foglal magában, mint a saját örömömet. [...] Amikor az egyszerű ember azt mondja, „az én saját érdekem”, akkor *nem* azt érti ezen, hogy „az én saját örömöm” – általában ezt nem is foglalja bele –, hanem azt érti, hogy a saját előmenetelem, a saját elismertségem, nagyobb jövedelem elérése stb. Az, hogy Sidgwick professzor nem vette ezt észre, és ahogyan megindokolja a tényt, hogy az antik *moralisták* nem azonosították „a saját érdekemet” a saját örömmel, az a „saját javammal” kapcsolatos azon zavarosságnak tulajdonítható, amire most rá fogok mutatni. Ezt a zavarosságot talán minden más moralistánál világosabban észlelte Platón (Moore 1903/1993. 59.§, 149–150).

Az *egoizmus tétele* tehát Moore domináns értelmezése szerint azt állítja, hogy „*a saját javam*” az *egyedüli jó*. E tétel cáfolatát nyújtja az 59.§ utolsó bekezdése. A cáfolat előzetes összefoglalása a következő: „A tulajdonképpeni egoizmus teljesen tarthatatlan, mivel önellentmondásos: nem veszi észre, hogy amikor valamit a saját javamnak nyilvánítok, akkor azt is kinyilvánítom, hogy a kérdéses dolog *abszolút értelemben jó*, vagy pedig egyáltalán nem jó” (Moore 1903/1993. 43). Ha pedig abszolút értelemben jó, akkor mindeni számára jó, s nem lehet az én saját, külön bejáratú javam. A részletesen kifejtett érv szerkezetét alább próbálom rekonstruálni.¹

1. Mit jelent a „saját javam”, milyen értelemben lehet egy dolog jó *számomra*? Nyilvánvalóan csak az a dolog lehet az enyém, ami jó, nem pedig az a tény, hogy jó. A „saját javam” csak azt jelentheti, hogy amit megszerzek, jó, vagy pedig annak birtoklása nekem jó.
2. De magának a dolognak vagy a dolog birtoklásának *a jósága* nem lehet az enyém. Nem mondhatom, hogy „Az én javam az, hogy ezt én birtoklom.”
3. Ugyanez érvényes akkor is, ha ezt úgy értelmezzük, hogy „Én arról gondolom, hogy jó, hogy ezt birtoklom.” Ekkor ugyanis azt gondolom, hogy *egyszerűen* jó, hogy a dolog a birtokomban van, de nem az *én javam*.
4. Ha ezt úgy értelmezzük, hogy „e dolog általam való birtoklása az, amit *jónak gondolok*”, akkor is ugyanez érvényes, mivel *azt* gondolom, hogy a dolog általam való birtoklása *egyszerűen* jó, s ha ezt helyesen gondolom, akkor az, hogy a birtokomban van, egyszerűen *jó* és nem az *én javam*.

¹ E központi érvet egyetlen bekezdés tartalmazza. Az eredeti szöveg a következő: „What, then, is meant by ‘my own good’? In what sense can a thing be good *for me*? It is obvious, if we reflect, that the only thing which can belong to me, which can be *mine*, is something which is good, and not the fact that it is good. When therefore, I talk of anything I get as ‘my own good,’ I must mean either that the thing I get is good, or that my possessing it is good. In both cases it is only the thing or the possession of it which is *mine*, and not *the goodness* of that thing or that possession. There is no longer any meaning in attaching the ‘my’ to our predicate, and saying: The possession of this *by me* is *my* good. Even if we interpret this by ‘My possession of this is what *I* think good,’ the same still holds: for *what* I think is that my possession of it is good *simply*; and, if I think rightly, then the truth is that my possession of it *is* good simply – not, in any sense, *my* good; and, if I think wrongly, it is not good at all. In short, when I talk of a thing as ‘my own good’ all that I can mean is that something which will be exclusively mine, as my own pleasure is mine (whatever be the various senses of this relation denoted by ‘possession’), is also *good absolutely*; or rather that my possession of it is *good absolutely*. The *good* of it can in no possible sense be ‘private’ or belong to me; any more than a thing can *exist* privately or *for* one person only. The only reason I can have for aiming at ‘my own good,’ is that it is *good absolutely* that what I so call should belong to me – *good absolutely* that I should *have* something, which, if I have it, others cannot have. But if it is *good absolutely* that I should have it, then everyone else has as much reason for aiming at *my* having it, as I have myself. If, therefore, it is true of *any* single man’s ‘interest’ or ‘happiness’ that it ought to be his sole ultimate end, this can only mean that *that* man’s ‘interest’ or ‘happiness’ is *the sole good*, *the Universal Good*, and the only thing that anybody ought to aim at. What Egoism holds, therefore, is that *each* man’s happiness is the sole good – that a number of different things are *each* of them the only good thing there is – an absolute contradiction! No more complete and thorough refutation of any theory could be desired” (Moore 1903/1993. 150–151).

5. Röviden, ha egy dolog „az én saját javam”, ezen csak azt érthetem, hogy ami kizárólag az enyém, az *abszolút értelemben jó*, vagy inkább, hogy *abszolút értelemben jó*, hogy az én birtokom. *Jósága* nem lehet „privát”, nem tartozhat hozzám, mint ahogy egy dolog sem *létezhet* csak egy személy számára.
6. Csak azért törekedhetem „saját javam” elérésére, mert *abszolút értelemben jó*, hogy az enyém legyen; hogy *abszolút értelemben véve jó*, hogy azt birtokoljam, ami, ha enyém, másoké nem lehet. Ha viszont *abszolút értelemben jó*, hogy birtokoljam azt, ami ha enyém, másoké nem lehet, akkor mindenki másnak ugyanannyi oka van arra törekednie, hogy az *enyém* legyen, mint nekem.
7. Ha tehát *bármely* egyes ember „érdekére” vagy „boldogságára” igaz, hogy az kell legyen az ő egyedüli végső célja, akkor ez csak azt jelentheti, hogy *annak* az embernek az „érdeke” vagy „boldogsága” *az egyetlen jó*, az Egyetemes Jó, és az egyetlen dolog, amire bárkinek törekednie kéne.
8. Az egoizmus tehát azt vallja, hogy *mindegyik* ember boldogsága az egyedüli jó, hogy *mindegyiküknek* számos különböző dolog az egyetlen létező jó dolog – ez pedig abszolút ellentmondás.
9. Moore érvelése a tőle megszokott ambiciózus önminősítéssel zárul: „Ennél teljesebb és átfogóbb cáfolat egyetlen elmélet esetében sem kívánható.” Erről nem vagyok meggyőződve. Számomra ez az érvelés homályos. A következőkben megpróbálom két analógia segítségével világosabbá tenni.

V.

Az egoizmus fenti értelmezésének és cáfolatának vannak egyértelműen platonikus áthallásai, de nem könnyű pontosítani őket. Moore érve nem kapcsolódik közvetlenül a jó ideájának platóni felfogásához, ami jelen esetben valahogy úgy hangzana, hogy minden, ami jó, csak részesedik a jó ideájából, tehát magát a végső jót senki sem teheti törekvései tárgyává. Ez pusztán lehetetlen, de nem paradoxon vagy önellentmondás, s nemcsak az etikai egoizmust ítéli kudarcra, hanem minden más következményetikát is (legalábbis annak moore-i kritériumai szerint). Ugyanakkor a moore-i érvelés – az ideaelmélethez hasonlóan – valamilyen részesedésméleti modellre épül. Úgy tűnik, mintha Moore – a modern közgazdaságtan szóhasználatával élve – közjóság típusúnak tekintene minden jót. A magánjavaktól eltérően, melyek használatából tulajdonosa másokat kizárhat, a közjavak esetében ez nem lehetséges. A jó levegő, a közegészségügyi ellátás, a tiszta utcák előnyeinek élvezetéből senki sem zárható ki, s az egyik felhasználó részesedése nem csökkenti mások részesedését (bár a felhasználók számának növekedésével – az eltérő típusú közjavak esetében eltérő mértékben – ez előfordulhat).

A közjavak elméletéhez hasonló, szintén platóni ihletésű érvet használ Szent Ágoston is *A szabad akaratról* II. könyvében. Isten létének bizonyítása során felteszi a következő kérdést Euodiusnak: „Vajon az én testi érzékelésem azonos-e a tiédde, vagy pedig az enyém csupán az enyém, a tiéd pedig csak a tiéd?” (Ágoston 1997. II/58, 99). Abban maradnak, hogy bár mindenkinek minden érzékszerve kizárólag az ő sajátja, és a belőlük fakadó érzéklet is kizárólag az övé, mégsem csak olyat érzékelünk velük, amit a másik nem, hanem érzékelhetjük velük egy és ugyanazon dolgot is, hiszen nem mondhatjuk, hogy ki-ki a saját napját vagy csillagait látja. „Ha tehát az én érzékem különbözik is a tiedtől, annak, amit látunk, nem kell szükségképpen különbözőnek lennie, hanem mindkettőnk számára ugyanaz az egy dolog a jelenvaló, és mindketten egyszerre látjuk” (uo. II/63, 100). Vannak azonban olyan testi dolgok, amelyeket kizárólag külön-külön érzékelünk, nem pedig közösen, mivel érzékelésükkor magunkba építjük és magunkévá változtatjuk őket. Ilyenek az ételek és italok, amelyekből senki más nem fogyaszthatja el ugyanazt a részt, mint én, csupán egy másikat. Ugyanez elmondható a levegő részecskéiről is, amelyeket orrunkon át beszívunk. A többi érzékelhető dolgot nem fogyasztjuk el és nem kebelezzük be érzékelésükkor, s így közösen érzékelni tudjuk őket, egy időben vagy egymás után, teljesen vagy részlegesen ugyanazt. „Ez a helyzet a fény, a hang és azon testek esetében, amelyeket megérintünk, de nem sértünk meg” (uo. II/76, 103).

Tehát világos, hogy az, amit nem változtatunk át, de azért testi érzékszerveinkkel érzékelünk, nem tartozik az érzékeinkhez, és azért lehet közös a számunkra, mert nem változtatjuk sajátunkká, hogy úgy mondjam, magántulajdonná. [...] Saját magántulajdon alatt itt azt értjük, ami kinek-kinek kizárólagosan a sajátja, amit ki-ki magában érzékel, és ami saját természetéhez tartozik. Közös vagy úgymond köztulajdon az, amit valamennyi érzékelő érzékel, anélkül hogy kárt tenne benne vagy átváltoztatná (uo. II/77–78, 103).

Sok olyan dolog van, amit minden értelmesen gondolkodó lény saját értelmével, de mégis közösen lát. Ilyen a szám lényege és igazsága. A számok törvénye és igazsága megváltoztathatatlan és megdönthetetlen, minden értelmes ember számára egyszerre látható. A Szentírás nem ok nélkül kapcsolja össze a bölcsességet és a számot. A bölcsesség nem más, mint az igazság, s az ember ebben ragadja meg a legfőbb jót. A más-más célok felé törekvő emberek mind a jót szeretnék elérni, s a rossz elől menekülni. Ha az ember akarata e közös és változhatatlan jón csügg, akkor meg tudja szerezni legfőbb javait és a boldog élet birtokába kerül. Mindenki boldog lesz, aki megszerzi és elnyeri a legfőbb jót (Ágoston 1997. II/79–199, 103–136).

A közjavak gazdasági elméletében nem jelent semmiféle paradoxont a magánjavak léte. Önellentmondás épp akkor lenne, ha feltételeznénk, hogy minden jó közjóság, és az egyéneknek nem lehetnek saját javaik. A magánjavak

és közjavak békésen megférnek egymás mellett, sőt előfeltételezik egymást. Ágostonnál más a helyzet: az ember számára a legfőbb személyes jót jelentő közös jóra való törekvés nem egyeztethető össze azzal, hogy az egyén a saját magánjára fordul. A saját magánjó és a megszerezhető valódi jó összeférhetetlen. Vagyis nála is megjelenik az egoizmus paradoxona, akárcsak Moore-nál. A magánjavak és közjavak szembeállítását természetesen csak részlegesen illik Ágoston elméletére, még ha ezek a saját szavai is, hiszen ebből a jellemzésből kimarad – ami a modern gazdaságelmélet számára eleve elfogadhatatlan –, hogy igazi közös jó csak egy van, a legfőbb, örök, egységes és állandó jó, amittől minden más dolog a részleges jószágát kapja.

VI.

Az *Ethics* végén Moore újra kitér az *etikai egoizmus* problémájára, amelyet továbbra is megkülönböztetés nélkül, egyszerűen *egoizmusnak* nevez. Itteni elemzése sokkal világosabb, mint a korábbi, bár szintén elég extrém. Tartalmilag nem hasonlít a *Principiában* leírtakhoz. Itt két változatban definiálja a fogalmat. A gyengébb változat szerint az egoizmus azt állítja, hogy senki számára nem kötelező megtenni egy olyan cselekedetet, amelynek *összes* következménye a legjobb, de az őt személyesen érintő következményei nem azok. A cselekvő számára *helyes* azt a cselekvést választani, amelynek a *rá gyakorolt* összes hatása a legjobb, még akkor is, ha a cselekvés *abszolút összehatása* nem az. Vagyis soha senkinek sem kötelessége feláldoznia saját javát az általános jóért, de megteheti. Az erősebb változat szerint a cselekvőnek határozott *kötelessége*, hogy saját javát részesítse előnyben az általános jóval szemben. A cselekvőnek *mindig* határozott kötelessége azt tenni, ami *saját maga számára* a legjobb, még akkor is, ha a kérdéses cselekedetnek az egészre gyakorolt következményei nem a legjobbak (Moore 1912/1947. 141).

Moore itt önmagában nem értékeli az egoizmus elméletét, hanem csak abban a vonatkozásban, hogy vajon előfordulhat-e, hogy az általános jót leginkább előmozdító minden cselekvés *együttal* az egyén saját javát is a legjobban előmozdítja és viszont, s hogyan kell választani abban az esetben, ha nem ez a helyzet. Moore szerint nem ez a helyzet. Szerinte a saját javunk maximalizálását nem mindig biztosítják azok a cselekedetek, amelyek az egész világ számára biztosítják a jó maximumát, és ennél fogva gyakorlati fontosságú kérdés, hogy ilyen konfliktusok esetén mindig kötelességünk-e vagy jogunk-e a saját javunkat előnyben részesíteni az általános jóval szemben. Ez a kérdés Moore szerint nem dönthető el érvek segítségével. Ha valaki a kérdés fontolóra vétele után arra a következtetésre jut, hogy ilyen konfliktusok esetén soha nem kötelessége a saját javát feláldozni az általános jóért, s nem is helytelen elmulasztania, úgy lehetetlen bebizonyítani neki, hogy téved. De ugyanilyen lehetetlen bizonyíta-

ni azt is, hogy nem téved. Moore a maga részéről egyértelműnek tartja, hogy az illető téved. „Számomra teljesen magától értetődőnek tűnik, hogy mindig a kötelességünk kell legyen, hogy azt tegyük, ami a legjobb hatásokat eredményezi *az egész számára*, bármilyen rossz hatásai lehetnek is számunkra és bármilyen sok jót elveszíthetünk is általa mi magunk” (Moore 1912/1947. 143).

Az *Ethics*ben tehát Moore a korábbinál sokkal feszelebber és pontosabban határozza meg az etikai egoizmus fogalmát, s korábbi álláspontjától eltérően nem tekinti önellentmondónak. Egyszerűen a maga részéről nem tartja elfogadhatónak. Meggyőződése mellett nem próbál érveket felhozni, sőt ilyen érveket szerinte nem is lehet megalkotni. Továbbá, az egoizmus tarthatatlanságát egyedül az utilitarizmussal szembeesítve fogalmazza meg, amelyet viszont az általa továbbra is feltételezett hedonizmusa miatt nem tud elfogadni, bár minden más tekintetben az egyedül helyes elméletnek tart. Az etikai egoizmussal szemben az univerzalista konzekvencializmus kizárólagos érvényességét deklarálja. Ez az utilitarizmus megkülönböztető jegye.

IRODALOM

- Ágoston, Szent 1997. A szabad akaratról. Ford. Tar Ibolya. In *A boldog életről. A szabad akaratról*. Budapest, Európa. 43–210.
- Baldwin, Thomas 1993. Editor’s Introduction. In G. E. Moore: *Principia Ethica*. Cambridge, Cambridge University Press. Ix–xxxvii.
- Frankena, William K. 1973. *Ethics*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Harsanyi, John C. 1982. Morality and the Theory of Rational Behaviour. In Amartya Sen – Bernard Williams (szerk.) *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press. 39–62.
- Hobbes, Thomas 1651/1970. *Leviatán*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Magyar Helikon.
- Kymlicka, Will 1990. *Contemporary Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.
- Moore, George Edward 1903/1993. *Principia Ethica*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Moore, George Edward 1903/1981. *Principia Ethica*, I. fejezet: Az etika tárgya. Ford. Lónyai Mária. In Lónyai Mária (szerk.) *Tények és értékek*. Budapest, Gondolat. 51–105.
- Moore, George Edward 1912/1947. *Ethics*. London, Oxford University Press.
- Platón 2001. *Philéosz*. Ford. Horváth Judit. Budapest, Atlantisz.
- Rawls, John 1971/1997. *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokavay Zsolt. Budapest, Osiris.
- Sidgwick, Henry 1907. *The Methods of Ethics*. London, Macmillan and Company.
- Williams, Bernard 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge/MA, Harvard University Press.