

SZABÓ KÁROLY, АРТУР
ШОПЕНГАУЭР

AZ AKARAT SZABADSÁGÁRÓL

Артур Шопенгауэр

Az akarat szabadságáról

«Public Domain»

Шопенгауэр А.

Az akarat szabadságáról / А. Шопенгауэр — «Public Domain»,

Содержание

I	5
II	10
Конец ознакомительного фрагмента.	16

Arthur Schopenhauer

Az akarat szabadságáról

I

Fogalommeghatározások

*Levezethető-e az emberi akarat szabadsága a puszta öntudatból?*¹

Ez a fontos, komoly és nehéz kérdés lényegében nem más, mint az egész közép- és ujkori filozófiának egyik főproblémája. Tárgyalása megkívánja a szabatoságot, azért szükséges lesz előbb a kérdésben előforduló főfogalmakat elemeznünk.

1. Mi a szabadság?

A szabadság, ha közelebbről vizsgáljuk, *negatív* fogalom. Csupán minden akadályozó és gátló elemnek a távollétét értjük alatta: ennek pedig, minthogy erőt fejt ki, pozitívnek kell lennie. E gátló elem lehetséges mivoltának megfelelően, fogalmunknak három teljesen különböző alfaja van: fizikai, intellektuális és morális szabadság.

a) *Fizikai szabadság* bárminemű *anyagi* akadály távolléte. Azért mondjuk: szabad ég, szabad kilátás, szabad levegő, szabad mező, szabad tér, szabad hőség (mely nincs kémiaiilag lekötve), szabad elektromosság, a víz szabad folyása (melynek nem állnak útjába hegyek vagy zsilipek) stb. Még a szabad lakás, szabad élelmezés, szabad sajtó is ama terhes föltételek távollétét jelzi, amelyek az élvezet akadályára szoktak ilyenmü dolgokkal társulni. Ám gondolatvilágunkban a szabadság leggyakrabban állati lényeknek a predikátuma, amelyeknek az a tulajdonsága, hogy mozgásaik *saját akaratukból* indulnak ki, önkényesek s ennél fogva a *szabad* névvel jelölhetők, valahányszor ezt semmi anyagi akadály nem teszi lehetetlenné. És minthogy ezek az akadályok nagyon különbözők lehetnek, de amit akadályoznak, az mindig *akarat*, egyszerűség okáért a fogalmat inkább pozitív oldalról tekintjük és értjük alatta mindazt, ami csak saját akaratából mozog vagy pusztán saját akaratából cselekszik: a fogalomnak ez a módosítása a lényegen mit sem változtat. Eszerint, a szabadság fogalmának ebben a *fizikai* jelentésében, állatok és emberek akkor nevezhetők szabadoknak, mikor se kötelék, se börtön, se bénulás, tehát egyáltalán semmi *fizikai, anyagi* akadály nem gátolja cselekedeteiket, hanem ezek *akaratukhoz* mérten jönnek létre.

A szabadság fogalmának e *fizikai jelentése* – és különösen mint állati lények predikátuma – az eredeti, közvetlen s így a leggyakoribb, amely jelentésben épen ezért semmi kétséget vagy ellenvetést nem szenved, hanem valódiságát mindig a tapasztalás hitelesíti. Mert mihelyt egy állati lény tisztán az ő saját *akaratából* cselekszik, ebben a jelentésben *szabad*: itt nem vesszük tekintetbe azt, a mi esetleg magát az ő akaratát befolyásolhatná. Mert a szabadság fogalma ebben az eredeti, közvetlen s így népszerű jelentésében csak erre a *lehetőségre*, azaz épen az ő cselekedetei *fizikai* akadályának távollétére vonatkozik. Ezért mondjuk: szabad a madár a levegőben, a vad az erdőben; szabad az ember a természetben; csak a szabad ember boldog. Mondhatjuk egy népről is, hogy szabad s ezalatt azt értjük, hogy azt a népet csupán törvények kormányozzák, s azokat a törvényeket ő maga alkotta: mert csakis akkor követi mindenben a saját akaratát. A politikai szabadságot tehát a fizikai szabadsághoz kell számitanunk.

¹ A kérdést a *drontheimi* norvég kir. tudós társaság tűzte ki ily címmel: Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest? (Az ember akaratának szabadsága kimutatható-e saját öntudatából?) Schopenhauer ezzel az értekezésével pályázott és 1839. január 26-án el is nyerte a jutalmat.

Ám, ha ebből a *fizikai* szabadságból indulunk ki és annak másik két fajtát tekintjük, most már a fogalomnak nem népszerű, hanem *filozófiai* értelmével van dolgunk, amely tudvalevőleg sok nehézségnek magvát rejt magában. Ez ismét két, teljesen különböző alfajra oszlik s egyik az intellektuális, a másik a morális szabadság.

b) Az *intellektuális szabadság* (to hekuzion kai akuzion kata dianojan, Aristotelesnél) itt csak a fogalom felosztásának teljessége szempontjából vehető tekintetbe, mert a fizikai szabadsággal közel rokonságban lévén, mindjárt ez után kell sorakoznia.

c) Tehát áttérek mindjárt a harmadik fajra, a *morális szabadságra*, mint amely igazában az a liberum arbitrium, melynek az öntudatból való levezethetését kell megvizsgálnom.

Ez a fogalom egyrészt azzal a fizikai szabadsággal társul, amely ennek – természetesen sokkal későbbi – eredetét érthetővé teszi. A fizikai szabadság (mint mondtuk) csakis anyagi akadályokra vonatkozik, amelyek elmaradásánál tüstént megjelen. De akárhány esetben azt látták, hogy az embert, anélkül hogy anyagi akadályok gátolnák, csupa olyan motivumok, mint teszem fenyegetés, ígéret, veszély s hasonlók visszatartják a cselekvéstől, amelyet egyébként bizonyára saját akarata szerint hajtott volna végre.

Azért vetették fel a kérdést: hogy vajon egy ilyen ember még *szabadnak* nevezhető-e? vagy pedig igaz az, hogy egy erős ellenindíték a tulajdonképeni akarathoz mért cselekvést ép úgy megakadályozhatja és lehetetlenné teheti, mint egy fizikai akadály? Az egészséges elme könnyen megadhatja erre a választ. Egy motivum sohasem hat úgy, mint egy fizikai akadály; mert emez az emberi test erejét általában könnyen lebirhatja, míg ellenben egy motivum – önmagában véve – sohasem ellenállhatatlan, sem valami föltétlen ereje nincs, hanem egyre ki van téve annak, hogy valamely *ellentétes, erősebb motivum* legyőzi, ha akad ilyen és ha az emberre – adott esetben – döntő erővel hat. Hiszen akárhányszor látjuk, hogy még azt az általában legerősebb motivumot, az önfentartás ösztönét is legyőzik egyéb motivumok, teszem azt az öngyilkosságnál vagy az életnek másokért, nézetekért vagy különféle érdekekért való feláldozásánál; és hogy viszont a kinpad legválogatottabb gyötrelmeit mind legyőzi néha maga az a pusztá gondolat, hogy az élet úgy is mulandó. Ha pedig ebből is az tűnik ki, hogy e motivumok semmi tiszta objektív és abszolút kényszerrel nem járnak, akkor akkor csak szubjektív és relatív kényszerük lehet az egyénre: ami végeredményében egy és ugyanaz.

Tehát ez a kérdés volt hátra: szabad-e maga az akarat? Vagyis itt a szabadság fogalmát, melyet addig csak a *lehetőség* irányában gondoltak el, az *akarással* hozták vonatkozásba s így merült fel az a probléma, hogy vajon *szabad-e* maga az akarat. Csakhogy, közelebbről szemügyre véve, a szabadságnak eredeti, tisztán empirikus és így népszerű fogalmát alig lehet összekötni az *akarással*. Mert ebben a fogalmazásban „szabad” azt jelenti: „*saját akarata szerint*.” Ha most azt kérdezzük, hogy szabad-e az akarat, azzal azt kérdezzük, vajon az akarat saját maga szerint igazodik-e, ami különben magától értetődik, de amivel nem is mondtunk semmit. A szabadság empirikus fogalmát ez a tétel fejezi ki: „Én szabad vagyok, ha azt *tehetem*, amit *akarak*” és ha azt mondjuk: „amit akarak”, ezzel itt a szabadság már el van döntve. De most, minthogy mi magának az *akarásnak* szabadsága után kérdezősködünk, a kérdés ilyenképen alakulna: „*akarhatod* is te azt, amit akarsz?” ami úgy hangzik, mintha az akarás még egy másik, mögötte rejlő akarástól függene.

És föltéve, hogy e kérdés igenlő választ nyer, előállna mindjárt a másik kérdés: „akarhatod-e te azt, amit akarni akarsz?” És így folytathatnók ezt a végtelenségig, miközben mindig egy korábbi vagy mélyebben fekvő akarástól független akarásra gondolnánk és hasztalanul iparkodnánk ezen az uton egy olyan akaráshoz eljutni, amelyet minden egyébtől függetlennek kelljen elgondolnunk és feltételeznünk. Ám ha ilyent akarunk felvenni, akkor ugyanolyan joggal vehetjük az elsőt, vagy, ha úgy tetszik, az utolsót, minek folytán a kérdést egyszerűen így redukálhatjuk: „akarhatsz-e te?” Hogy azonban e kérdésnek pusztá igenlése eldönti-e az akarás szabadságát, ez éppen az, amit meg akarnánk tudni s ami eldöntetlen marad.

A szabadságnak eredeti, empirikus, a cselekvésből levezetett fogalma tehát nem nagyon hajlandó az akarat fogalmával egyenes összeköttetésbe lépni. Azért kellett a szabadság fogalmát, hogy mégis az akaratra alkalmazható legyen, úgy módosítani, hogy elvontnak fogtuk fel. Ez úgy történt, hogy a *szabadság* fogalma alatt csak általában minden *kényszerűség* távollétét értettük. Ezzel a fogalom megtartja *negatív* jellegét, amelyet mindjárt kezdetben föltüntettem. Ennélfogva a *kényszerűség* fogalma – mint annak *negatív* jelentést adó *pozitív* fogalom – volna közelebbről meghatározandó.

Azt kérdezzük tehát: mi az a *kényszerű*? A szokásos magyarázat: „kényszerű az, aminek ellentéte lehetetlen, vagy ami nem lehet másképp“, csak a szavak körül forog, csak a fogalom körülírása, ami még nem mond semmit. Reális magyarázattal azonban felállítottam ezt: *kényszerű az, ami adott elégséges elvből következik*: amely tétel, mint minden helyes definíció, megfordítva is érvényes. Aszerint most már, hogy ez az elégséges elv logikai vagy matematikai vagy fizikai elv, úgynevezett ok, a *kényszerűség* lehet logikai (mint a következtetésé, ha a premisszáik adva vannak), matematikai (pl. a háromszög oldalai egyenlők, ha a szögek egyenlők), vagy fizikai, reális *kényszerűség* (minővel az okozat lép fel, ha megvan az ok): csakhogy mindig egyforma pontossággal jár együtt a következménnyel, ha az ok adva van. Csak annyiban ismerünk el valamely következményt *kényszerűnek*, amennyiben adott okból magyarázható és megfordítva, ha egyszer mi valamit egy elégséges elv következményének ismerünk fel, be is látjuk annak *kényszerűségét*: mert minden elv *kényszerítő*.

Ez a reális magyarázat olyan szabatos és kimerítő, hogy *kényszerűség* és *következmény* – ha elégséges elv adva van – cserefogalmak, vagyis egyiket mindenütt helyettesíthetjük a másikkal. Eszerint a *kényszerűség* hiánya azonos volna döntő, elégséges elv hiányával.

A *kényszerűnek* ellentétéül mégis az *esetleget* gondolják; ami ezzel nem ellenkezik. Minden esetleges ugyanis csak *relatív* valami. Mert a reális világban, ahol csupa esetleget találunk, minden esemény *kényszerű*, az okához viszonyítva; míg minden egyébhez viszonyítva, amivel csak térben és időben együtt van: *esetleges*. Ám most ami szabad – s minthogy ennek ismertető jegye a *kényszerűség* hiánya – a minden októl független lét, úgy volna definiálható, mint az *abszolút esetleges*: nagyon is problematikus egy fogalom, amelynek elgondolhatóságáról nem állok jól, de amely mégis sajátos módon összeesik a *szabadság* fogalmával. Az egyszer s mindenkor áll, hogy ami *szabad*, az semmiféle tekintetben sem *kényszerű*, vagyis ezt így mondjuk: nem függ semmilyen elvtől.

Ez a fogalom már most, az emberi akaratra alkalmazva, azt jelentené, hogy valamely individuális akaratot a megnyilvánulásában (akarattevékenységében) nem determinál sem ok, sem általában elégséges elv: különben – mivel adott, bármiféle elvből származó következmény mindenkor *kényszerű* – cselekedetei nem szabadok, hanem *kényszerűek* volnának.

Ezen alapszik *Kantnak* meghatározása, melynek értelmében a szabadság az a képesség, mely egy sor változást *magától* tud megkezdeni. Mert ez a „magától“ kifejezés, igazi jelentésére visszavezetve, azt akarja mondani: „minden megelőző ok nélkül“, ez pedig azonos evvel: „*kényszer*“ nélkül. Habár ez a definíció a szabadság fogalmát úgy tünteti fel, mintha az pozitív volna, közelebbről szemügyre véve mégis megláthatjuk a fogalom *negatív* természetét.

Szabad akarat tehát olyan akarat volna, amelyet nem határoznak meg elvek – és minthogy mindaz, ami más valamit meghatároz, egy-egy elv, reális dolgoknál reális elv, azaz ok lehet csak: – olyan akarat, amelyet nem határoz meg semmi; amelynek egyes nyilvánulásai (akarattevékenysége) egyenesen és egészen eredetileg belőle magából indulnak ki, előfeltételek *kényszere* vagy bármi más szabály korlátozása nélkül.

E fogalmat azért nem gondolhatjuk el világosan, mert az oktörvény, valamennyi jelentésében, a lényeges formája egész megismerő tehetségünknek: itt azonban föl kell adnunk ezt is. Hanem azért terminus technikus dolgában nincs hiány és így hívjuk ezt a fogalmat: *liberum arbitrium indifferentiae*. Az úgynevezett akarat szabadságnak különben ez a fogalom az egyetlen, világosan meghatározott, szilárd és megállapított vonása; azért nem mozdulhatunk mellőle anélkül, hogy ingadozó, homályos

magyarázatokba – melyek mögött csak késlekedő félszegség rejlik – ne bonyolodjunk: akár mintha olyan elvekről beszélénk, amelyek nem vonják magok után szükségképen a következményt.

Egy elvnek minden következménye kényszerű és minden kényszerűség egy-egy ilyen elvnek következménye. Abból, hogy fölveszünk egy ilyen *liberum arbitrium*-ot, mindjárt azt a következtetést vonhatjuk – ez jellemzi magát a fogalmat és adja meg különös ismertető jegyét – hogy a vele bíró emberi individuum számára, adott, egészen egyéni és általában meghatározott külső körülmények között, két, egymással diametrálisan ellentett cselekvés lesz lehetséges.

2. Mi az öntudat?

Felelet: *saját magunknak* tudata, ellentétben *más dolgoknak* tudatával, mely utóbbi a megismerő tehetséggel egy. Ez ugyan tartalmazza már, mielőtt ama más dolgok benne megjelenének, e megjelenés módjának bizonyos formáit, melyek eszerint objektív létük lehetőségének feltételei, azaz annak, hogy számunkra mint objektumok létezzenek: e formák tudvalevőleg idő, tér, okság. Bárha az ismeretnek ezek a formái bennünk magunkban vannak, ez csak a végre szolgál, hogy mi tudomást vegyünk *más dolgokról*, mint ilyenekről, de velők csak átmeneti viszonyban: ezért azokat a formákat, ha mindjárt bennünk vannak is, nem az *öntudathoz* tartozóknak kell tekintenünk, hanem a *más dolgok tudatának*, azaz az objektív megismerés lehetőségének föltételeiként.

Továbbá nem vezettetem magam félre a conscientia szó kétértelműségétől, hogy az embernek lelkiismeret, vagy akár praktikus ész neve alatt ismert s a Kanttól felállított kategorikus imperativusokba foglalt erkölcsi hajlamait az öntudathoz soroljam; egyrészt, mivel ilyesmi csak a tapasztalás és reflexio során, tehát a más dolgok tudata folytán lép fel, másrészt, mivel még nincs élesen és elvitázhatlanul megállapítva a határ a között, ami bennök eredetileg és igazában az emberi természethez tartozik és aközött, amit az erkölcsi és vallásos műveltség ad hozzájuk. Ha a lelkiismeretet az öntudathoz vonjuk, a kérdést a morál területére visszük át és Kantnak morális bizonyítékát – vagy helyesebben postulatát – ismétljük, mely a szabadságot az a priori tudott morális törvényből magyarázza, ama tétel értelmében: „tehetsz, mert tenned kell”. (Du kannst, weil du sollst.)

A mondottakból kiviláglik, hogy összes tudatunknak legnagyobb részét általában nem az *öntudat*, hanem *más dolgoknak a tudata*, vagyis a megismerő tehetség tölti ki. Ez teljes erejével kifelé fordul és szintere (sőt magasabb szempontból a föltétele) a reális külső világnak, amellyel szemben eleinte szemlélő, receptív állást foglal el, majd pedig azt, amit ilyen úton nyert, lassanként fogalmakká dolgozza fel, melyeknek végtelen, a szó segítségével végrehajtott kombinációiból áll a *gondolkodás*.

Tehát az öntudat az volna csupán, amit mi tudatösszletünk eme legnagyobb részének elvonása után megtartunk.

Már ebből is láthatjuk, hogy az az öntudat nem lehet nagyon gazdag; tehát ha csakugyan benne kell foglaltatniok az akaratszabadság bizonyításához keresett adatoknak, remélhetjük, hogy nem is fogják figyelmünket elkerülni.

Az öntudat szervéül valami *belső érzéket* is vesznek fel (erre vonatkozólag találjuk már Cicerónál a tactus interior elnevezést: Acad. quaest. IV. 7.; világosabban szent Ágostonnál, De lib. arb. II, 3 és köv., majd Descartesnál: Princ. phil. IV, 190; legtüzetesebben Lockenál) ami azonban inkább átvitt, mint valódi értelemben veendő: mert az öntudat közvetlen. Akárhogy álljon is a dolog, legközelebbi kérdésünk: mit tartalmaz már most az öntudat? vagy: miként szerez az ember saját magáról közvetlen tudomást? Felelet: általában mint *akaró* lényről. Saját öntudatát vizsgálva, kiki csakhamar rájöhet arra, hogy annak tárgya mindig a saját akarata. Ez alatt természetesen nem csupán az eltökélt, nyomban tetté váló akarattevékenységet és a formális elhatározást, a belőle származó cselekvényekkel egyetemben, kell érteni, hanem aki egyszer a lényegest, még a fokozat s a minőség különböző modifikációi között is, szem előtt tudja tartani, habozás nélkül az akarat nyilvánulásai közé fog számlálni minden kívánságot, törekvést, óhajtatást, vágyat, reményt, szeretetet, örömet stb.

csak úgy, mint nemakarást vagy ellenszegülést, utálatot, ellenszenvet, félelmet, haragot, gyűlölséget, gyászt, fájdalmat, egyszerűen minden affektust és szenvedélyt; minthogy ezek az affektusok és szenvedélyek csak többé vagy kevésbé gyöngébb vagy erősebb, majd heves, majd viharos, majd csöndes hullámzásai annak a hol megfékezett, hol szabadjára engedett, kielégített vagy kielégítetlen egyéni akaratnak és valamennyien az akart dolog elérésére vagy elkerülésére, az ellenszenvesnek eltűrésére vagy legyőzésére vonatkoznak, megannyi változatban is. Ezek tehát határozott affekciói az egyéni akaratnak, melynek tevékenysége elhatározás és cselekvés. (Fölöttébb méltó a figyelemre, hogy már Szent Ágoston egyházatya ezt világosan felismerte, holott akárhány újabb filozófus, állítólagos „érző tehetségével“ ezt nem látja át; nevezetesen De civit. Dei, Lib. XIV. c. 6, beszél: de affectionibus animi, melyeket a megelőző könyvben négy kategóriába osztott: cupiditas, timor, laetitia, tristitia és azt mondja: „akarat van mindenben, sőt minden nem egyéb, mint akarat; mert mi a vágy és öröm, hogyha nem azzal megegyező akarat, amit akarunk? és mi a félelem és szomorúság, hogyha nem attól eltérő akarat, amit nem akarunk?“)

De ide tartozik még épen az, amit a kedv vagy kedvetlenség érzéseinek nevezünk: még pedig ezeknek roppant sok fokozata és faja van, ám mindig visszavezethetők kíváncsi vagy megvető affekciókra és így tulajdonképpen a kielégített vagy kielégítetlen, korlátolt vagy szabadjára hagyott, önmagára eszmélő akaratra. Sőt ez kiterjed a testnek kellemes vagy fájdalmas s a kettő közt található összes számtalan érzetére is, minthogy minden affekciónak az a lényege, hogy mint az akarattal megegyező vagy ellenkező lép közvetlenül az öntudatba. Ha jól megfontoljuk, még a saját testünkről is csak úgy van közvetlen tudomásunk, mint az akarattal kifelé ható szervéről és mint a kellemes vagy fájdalmas érzetek székhelyéről, amely érzetek azonban, mint fentebb mondtuk, az akarattal egészen közvetlen s vele hol megegyező, hol ellenkező affekcióira utalnak.

A kedvnek vagy kedvetlenségnek e pusztá érzéseit különben akár együvé számlálhatjuk, akár nem; mindenesetre úgy találjuk, hogy az akarattal mindama hullámozása, az a váltakozó akarás és nemakarást, amely, örökös árával és apályával, az öntudatnak vagy, ha úgy tetszik, a belső érzéknek egyedüli tárgyát alkotja, átmeneti s minden oldalról elismert vonatkozásban áll azzal, amit a külső világból észlelünk és megismerünk. Ez viszont, mint mondtuk, nem esik az *öntudatnak* közvetlen hatáskörébe, amelynek tehát akkor jutunk a határára – melyen túl a *más dolgok tudata* van – mihelyt a külső világgal jutunk érintkezésbe. Az ebben észlelt tárgyak pedig adják az anyagát s az indítékát az akarat mindama hullámozásának és tevékenységének.

Ne olvassa rám senki a petitio principii vádját: mert az elvitázhatatlan, hogy akarásunknak tárgyát, amire irányul, ami körül forog s ami legalább is egy-egy motivum gyanánt hat rá, mindenkor külső objektumok alkotják; máskülönben egy, a külső világtól teljesen elzárt s az öntudat sötét méhébe rejtett akaratot kellene még fölvennünk. Ránk nézve most még csupán az a kényszerűség problematikus, mellyel azok a külső világ tárgyai az akarattevékenységet befolyásolják.

Ugy találjuk tehát, hogy az öntudat az *akarattal* nagyon tüzetesen, sőt voltaképpen kizárólag foglalkozik. Hogy vajon most már az öntudat, ebben az egyedüli anyagában, talál-e olyan adatokat, amelyekből kiderüljön annak az akarattal a *szabadsága*, a szó fenti, egyedül világos és határozott értelmében, – ez a mi célunk, amely felé egyenesen evezni fogunk, miután már eddig is, óvatosan bár, de észrevehetően közeledtünk hozzája.

II

Az akarat és az öntudat

Ha az ember *akar*, úgy valamit is akar: akarattevékenysége mindig egy tárgyra irányul s csak ilyenrel való viszonyban gondolható. Mit jelent most már: valamit akarni? Azt jelenti: az akarattevékenység, mely legközelebbi tárgya az öntudatnak, olyasvalaminek az indítékára jó létre, ami a *más dolgok* tudatához tartozik, tehát a megismerő tehetség tárgya, amely tárgyat ebben a viszonyban *motivumnak* nevezünk és amely egyuttal az akarattevékenységének anyaga, amennyiben ez rá irányul, azaz benne valamelyes változást céloz, tehát rája visszahat: ebben a *reakcióban* van egész lényege.

Ebből már világos, hogy enélkül a tevékenység létre nem jöhetne, mert hiányzanék hozzá ok és anyag. Csak az a kérdés, vajon ha a megismerő tehetségnek ez az objektuma megvan, meg *kell* indulnia akkor az akarattevékenységnek is, vagy pedig elmaradhat; és vagy nem jönne létre semmilyen tevékenység, vagy egészen más, talán éppen az ellenkezője: tehát vajon az a reakció is elmaradna, avagy teljesen egyforma körülmények között, különböző, sőt ellenkező lenne. Rövidesen azt jelenti ez: szükségképen felidézi-e a motivum az akarattevékenységet? vagy pedig, ha ez az öntudatba lép, az akarat megtartja teljes szabadságát ahhoz, hogy akarjon vagy ne akarjon?

Itt tehát a szabadság fogalma abban a fönt magyarázott s itt egyedül használható, levezetett, elvont értelemben van véve, mint a kényszerűség pusztá negációja. Ezzel kitzűttük problémánkat.

A közvetlen *öntudatban* kell azonban ennek megoldásához az adatokat keresnünk s az öntudat itétetét végezetül pontosan meg fogjuk vizsgálni, de a csomót nem lehet sommás eljárással kettévágni, mint ahogy Descartes tette, aki minden további bevezetés nélkül felállítja a tételt: „A bennünk levő szabadságról és közömbösségről pedig oly közvetlen tudatunk van, hogy semmi sincs, amit világosabban és tökéletesebben megértenénk“. (Princ. phil. I, 41.) Ez állítás tarthatatlanságát már Leibnitz hibáztatta (Theod. I, 50. és III, 292.), aki pedig e pontban maga is gyöngé nádszál volt a szélben és az ellentmondó nyilatkozatok után, végre arra az eredményre jut, hogy a motivumok az akaratot befolyásolják ugyan, de nem kényszerítik. Ő ugyanis ezt mondja: „Minden tevékenység determinált és sohasem indifferens, mivel mindig akad valamely befolyásoló – nem éppen kényszerítő – ok arra, hogy valami inkább így történjék, mint másként“. (Leibnitz, De libertate: Opera, ed. Erdmann, p. 669.)

Ez alkalmul szolgál nekem annak megjegyzésére, hogy ilyen középut a fönt fölállított alternatívák között nem tartható és, holmi tetszetős félszeggel, nem mondhatjuk, hogy a motivumok csak bizonyos mértékben befolyásolják az akaratot, hogy ez ki van téve hatásuknak, de csak bizonyos fokig s aztán kivonhatja magát alóluk. Mert ha egyszer egy adott erőnek okságát megengedtük, tehát elismertük, hogy hat, akkor, egy kevés ellenállásnál, csak az erő fokozására van szükség – az ellenállás mérve szerint – és hatását elvégzi. Ha valaki 10 forinttal még nem vesztegethető meg, hanem ingadozik, meg lehet vesztegetni 100 forinttal és így tovább.

Tehát problémánkkal a közvetlen *öntudathoz* fordulunk, abban az értelemben, ahogy azt föntebb körvonalaztuk. Miféle megfejtéssel szolgál nekünk ez az öntudat arra az elvont kérdésre, hogy alkalmazható-e vagy nem alkalmazható a *kényszerűség* fogalma az akarattevékenységnek adott, azaz az elmében képzzettel bíró motivumból eredő fellépésére; vagy, hasonló esetben, elmaradásának lehetőségére vagy lehetetlenségére? Nagyon csalódnánk, ha a kauzalításra általában és a motivációra különösen, valamint az esetleges kényszerűségekre vonatkozólag, amellyel mindakettő jár, alapos és mélyreható megfejtést várnánk ettől az öntudattól; mert az öntudat, úgy ahogy minden emberben lakik, sokkal egyszerűbb és korlátozottabb valami, semhogy ilyesmibe beleszólhatna; ezek a fogalmak inkább a kifelé irányuló tiszta értelemből nyertek létet és első sorban a reflektáló ész fóruma előtt juthatnak szóhoz.

Az a természetes, egyszerű, sőt együgyű öntudat nem is értheti a kérdést, még kevésbé válaszolhat rá. Ítélete az akarattevékenységről – melyet ki-ki megfigyelhet saját bensejében – minden idegen és lényegtelen elemtől megtisztítva és puszta értékére leszállítva, körülbelül így fejezhető ki: „Én akarhatok és amikor én valamit cselekedni akarok, testemnek mozgatható tagjai ezt azonnal végrehajtják, mihelyt én akarom: ez elmaradhatatlan“. Azaz röviden: „*Én azt tehetem, amit akarok*“.

Tovább nem megy a közvetlen öntudat ítélete, akárhogy forgatjuk is és akármilyen formában fogalmazzuk is a kérdést. Ítélete tehát mindig a *lehetőségre* vonatkozik, még pedig az *akarathoz képest*. Ez pedig a szabadságnak mindjárt kezdetben felállított empirikus, eredeti és népszerű fogalma, amely szerint *szabad* azt jelenti: *az akarathoz képest*.

Ezt a szabadságot az öntudat feltétlenül kimondja. Csakhogy nem ez az, amit mi keresünk.

Az öntudat a *cselekvés* szabadságát mondja ki, az *akarás* feltételezésével: a kérdésben pedig az *akarás* szabadsága áll.

Mi ugyanis magának az akaratnak és a motivumnak viszonyát nyomozzuk; erre vonatkozólag pedig az a tétel: „*én azt tehetem, amit akarok*“, semmit sem tartalmaz. Cselekvésünknek, azaz testi tevékenységünknek függése akaratunktól, amit az öntudat minden esetben kimond, egészen más, mint akarattevékenységünknek a külső körülményektől való függetlensége: ebben állna az akarat szabadsága. Ám erről az öntudat nem mondhat semmit, mert ez az ő körén kívül esik, amennyiben a számunkra más dolgok tudata gyanánt szereplő külső világnak és a mi határozatainknak kauzális viszonyát illeti, az öntudat pedig nem ítélheti meg a viszonyt a között, ami az ő birodalmán teljesen kívül van, meg a között, ami ezen belül van. Mert semmiféle ismereterő nem állíthat fel olyan viszonyt, amelynek egyik tagja neki semmiképen sem lehet adva.

Az *akarás objektumai*, melyek éppen meghatározzák az akarattevékenységet, nyilván az *öntudat* határán kívül, a *más dolgok* tudatában foglalnak helyet; maga az akarattevékenység az egyedüli benne s a kettőnek – objektumnak és tevékenységnek – egymáshoz való oksági kapcsolata a kérdéses. Az öntudat dolga csakis az akarattevékenység, a test tagjai fölötti abszolút uralma mellett, amit voltaképpen az „*amit akarok*“ fejez ki. Csakis ezen uralomnak a használata, vagyis a *tett* az, ami azt még az öntudat előtt is akarattevékenységnek bélyegzi. Mert amíg csak beálló cselekvés, *kívánság* a neve, ha pedig befejezett, akkor *határozat*; hogy pedig ezzé vált, azt maga az öntudat előtt csakis a *tett* bizonyítja: mert mindaddig megmászható.

És mindjárt ott vagyunk annak a semmiképen sem tagadható csalódásnak főforrásánál, amely szerint az avatatlan (vagyis a nem filozófiai képzettségű) ember azt véli, hogy számára, egy-egy adott esetben, egymással ellenkező akarattevékenységek lehetségesek és amellet az öntudatára apellál, amely – vélekedése szerint – ezt kimondta. Fölcseréli ugyanis a szeretnéket az akarással. *Kívánhat* ellenkezőt, ám csak egyet *akarhat*: s hogy melyiket, azt is csak a *tett* tanúsítja az öntudatnak.

Ama szabályos kényszerűségről pedig, hogy ellentétes kívánságok közül az egyik és nem a másik lett akarattevékenységgé és tetté, az öntudat éppen ezért nem tartalmazhat semmit, minthogy az eredményt tisztán a posteriori tudja meg és nem tudja a priori. Ellentétes kívánságok, a motivumaikkal, ötlenek fel és tűnnek le előtte, váltakozva és ismételve: mindegyikéről kimondja, hogy tetté lesz, ha egyszer akarattevékenységgé lett. Mert ez az utóbbi, tisztán *szubjektív* lehetőség mindegyiköknél beállhat és éppen ez az „*én azt tehetem, amit akarok*“. Csakhogy ez a *szubjektív* lehetőség egészen hipotetikus, mert csak azt mondja: „ha én ezt akarom, ezt *tehetem*“. Ám az akaráshoz megkívántató korlátozás nincs meg benne, mert az öntudat csupán az akarást foglalja magában, nem pedig az akarást determináló elveket, amelyek a más dolgok tudatában, azaz a megismerő tehetségben foglalnak helyet.

Hanem az *objektív* lehetőség az, amely itt dönt; ez pedig kívül esik az öntudaton, az objektumok világába – amelyekhez a motivum és az ember mint objektum tartozik – tehát az öntudattól idegen és a más dolgok tudata körébe utalandó. Az a *szubjektív* lehetőség hasonfaj azzal, mely a kőben van, hogy szikrát adjon, de acél is kell hozzá, amelyhez ismét az *objektív* lehetőség járul. Visszatérek majd erre más oldalról, a következő fejezetben, ahol az akaratot már nem, mint itt, belülről, hanem

kivülről fogjuk tekinteni és így vizsgálni az akarattevékenység objektív lehetőségét: tárgyunk csak e két különböző oldalról való megvilágítás révén válik majd teljesen érthetővé és különben példák is fogják magyarázni.

Tehát az az öntudatban levő érzés: „én azt tehetem, amit akarok“, állandóan kísér bennünket, de csak azt mondja, hogy az elhatározás, vagy akaratunknak határozott aktusai, habár bensőnknek sötét mélyéből származnak, mindig nyomban át fognak menni a látható világba, minthogy ide tartozik a testünk csak úgy, mint minden más dolog. Ez a tudat alkotja a hidat a belső és a külső világ között, melyeket különben örökre feneketlen örvény választana el; mert emebben csakis tőlünk minden tekintetben független szemléletek volnának mint objektumok, amabban meg csupa meddő és csak átértzett akarattevékenység.

Ha megkérdeznénk egy teljesen elfogulatlan embert, az azt a közvetlen tudatot, melyet olyan gyakran azonosítanak a vélt akaratszabadsággal, körülbelül így foglalná szavakba: „Én azt tehetem, amit akarok: ha balra akarok menni, balra megyek, ha jobbra akarok menni, jobbra megyek. Ez teljesen csak az én akaratomtól függ: én tehát szabad vagyok“. Ez az ítélet mindenesetre tökéletesen igaz és helyes, csak hogy az akaratot már föltételezi, mert azt veszi fel, hogy magát már eltökélte, tehát az a saját szabad voltára nézve mit sem mond. Mert nem szól semmit a tényleges akarattevékenység *föllépésének* függéséről avagy függetlenségéről, hanem csak ezen tevékenységnek, mielőtt föllép, a *következményeiről*, vagy pontosabban szólva, annak mint testi tevékenységnek elmaradhatatlan megjelenéséről. Az ezen ítéletnek alapjául szolgáló tudat az egyedüli, aminek folytán az elfogulatlan, azaz nem filozófiai képzettségű ember (aki azért, egyéb szakokban, nagy tudós lehet) az akaratszabadságot olyan közvetlenül bizonyos dolognak tartja, hogy mint kétségbevonhatatlan igazságot mondja ki és valójában el sem hiheti, hogy a bölcselek komolyan kétségbe vonták, hanem úgy van meggyőződve, hogy erről minden szóbeszéd csak az iskolás bölcseségnek a szörszálhasogatása és végelemzésben tréfa.

Hanem épen, mivel neki ama tudat által adott és mindenesetre fontos bizonyosság állandóan a kezeügyében van és hozzá, mivel az ember, első sorban és lényegesen praktikus, nem pedig theoretikus lény lévén, akarattevékenysége aktív oldaláról, azaz a hatásáról sokkal világosabb tudomást szerez, mint a *passzív*ról, azaz a függéséről: nagyon nehéz a nem filozófiai képzettségű embernek problémánkat megmagyarázni s megértetni vele, hogy most az ő akarásának, esetről-esetre, nem a *következményei*, hanem az *elvei* után kérdezősködünk; hogy *cselekvése* ugyan tisztán az ő *akarásától* függ, de most azt kívánjuk tudni, *mitől függ maga az ő akarása*, hogy nem függ-e semmitől, avagy függ-e valamitől? hogy ő mindenesetre *megteheti* az egyik dolgot, ha akarja és épen úgy *megteheti* a másik dolgot, ha akarja: ám most gondolja meg, hogy vajon képes volna-e *akarni* az egyiket is, meg a másikat is.

Ha most, ilyen szándékkal, emberünknek körülbelül így adjuk fel a kérdést: „Ha benned két ellentétes kívánság támad, engedelmeskedhetsz-e valóban az egyiknek úgy, mint a másiknak? teszem azt, ha két egymást kizáró tárgynak a birtoklásáról van szó, előnyt adhatsz-e az egyiknek épen úgy, mint a másiknak?“ Ő erre azt fogja válaszolni: „Meglehet, hogy nehéz lesz nekem a választás; csak hogy mindig egyedül tőlem fog függni és semmi más hatalomtól, vajon én az egyiket vagy a másikat *akarom* választani: így tehát teljes szabadságom van arra, hogy azt válasszam, amelyiket én *akarom* s amellet mindenkor egyedül a saját *akaratomnak* fogok engedelmeskedni“.

Ha azt mondjuk erre: „De hát a te akarásod maga mitől függ ismét?“ akkor emberünk, az öntudatból, ezt a feleletet hozza le: „Semmi egyébtől, csak tőlem! Én azt akarhatom, amit akarok: amit én akarok, azt akarom“. És ezt elmondja anélkül, hogy tautológiát akarna elkövetni vagy bár legbelső tudatában az identitás elvére támaszkodni, amely szerint egyedül az a tudat az igaz. Csak hogy, ha így sarokba szorítjuk, ő akarásának az akarásáról beszél, ami annyi, mintha énjének az énjéről beszélne. Visszaültük öntudatának a magvára, ahol ő énjét és akaratát elválaszthatlanoknak találja, de nem marad semmi ahhoz, hogy a kettőt megbírálja.

Hogy vajon, annál a választásnál, az ő személyét és a választásnak tárgyait itten adottaknak véve föl, *maga az ő akarása* (az, hogy az egyiket akarta s nem a másikat), valami lehetséges módon, nem érvényesülhetne másképp is, mint ahogy végtére érvényesül; vagy hogy, az ismert adatokból, az már olyan szükségképen megállapítható, mint ahogy a háromszögben mindig nagyobb oldal van szemben nagyobb szöggel: ez kérdés, mely a természetes *öntudattól* olyan távol esik, hogy meg sem lehet vele értetni, még ha a feleletet készen vagy bár homályos csirájában magában hordaná is és egészen naívnul megadhatná. Tehát az elfogulatlan, de nem filozófiai képzettségű embernek egyre iparkodnia kell, hogy abból a zavarból, amelyet a kérdésnek, ha tényleg megértette is, okoznia kell, elmeneküljön ama közvetlen bizonyosság mögé: „amit akarok, megtehetem és azt akarom, amit akarok“, ahogy mondtuk fentebb.

Ezt meg fogja kísértetni újra és számtalanszor, úgy, hogy nehéz lesz megállítani az igazi kérdésnél, amelyet mindig el akar odázni. És ezért nem lehet rá haragudni, mert a kérdés valóban igen mély megfontolást kíván. Kutató kézzel nyul az ember legbelső lényébe; tudni akarja, ha vajon az ember – mint minden egyéb a világon – olyan lény-e, amelyet pusztá mivolta egyszer s mindenkorra meghatároz; olyan lény-e, amelynek, mint minden egyébnek a természetben, megvannak a saját kiszabott, állandó tulajdonságai, melyek szerint kívülről jövő indítékokra szükségképen reagál, melyeknek tehát erről az oldalról változhatatlan jellegök van, s így abban is, ami rajtuk még módosítható volna, teljesen a külső indítékok korlátozásának vannak kiszolgáltatva; vagy pedig az ember kivételes helyen áll-e az egész természetben.

Ha végre sikerül mégis, hogy őt ennél a fontos kérdésnél megállítsuk és megértessük vele, hogy itt magának az ő akarattevékenységének eredetét kutatjuk: vajon valamelyes szabály szerint avagy teljesen szabálytalanul keletkezik az; akkor arra fogunk rájönni, hogy a közvetlen öntudat erre nézve semmi magyarázatot sem tartalmaz, míg az elfogulatlan ember itt épen ebből indul ki és tanácsalanságát elmélkedéssel meg mindenféle magyarázatpróbával árulja el, amelyeket hol a maga s a mások tapasztalásából, hol az általános logikai szabályokból keres ki, amellet pedig magyarázatainak bizonytalanságával és ingadozásával eléggé megmutatja, hogy közvetlen öntudata a jól értelmezett kérdésre nézve semmit sem mond, mint ahogy imént a hibás értelmezésre azonnal készen volt a válasszal.

Végelemzésben úgy áll a dolog, hogy az embernek akarata az ő tulajdonképeni énje, az ő lényének igazi magva; azért lesz ez az ő öntudatának – mint egy általában adott és létező valaminek – alapja is, amelyen túl nem ismer kiutat. Mert ő maga olyan, mint ahogy akar és úgy akar, mint amilyen ő. Tehát azt kérdezni tőle, hogy akarhatna-e másképen, mint ahogy akar, egyértelmű volna azzal a kérdéssel, vajon lehetne ő más valaki, mint önmaga: mert ezt nem tudja.

Épen ezért a filozófusnak is, akit amattól csak a gyakorlat különböztet meg, ha e nehéz helyzetben világosságra akar jutni, mint utolsó és egyedül illetékes forumhoz, a saját értelméhez kell fordulnia, mely a priori szolgálat ismereteket, meg az ezeket megfontoló észhez és a tapasztaláshoz, mely az ő s a mások cselekvését mutatja meg neki, ezt az értelmi ismeretet magyarázva és ellenőrizve; s ennek a forumnak döntése, ha nem is olyan könnyű, olyan közvetlen és egyszerű, mint az öntudaté, hanem azért a tárgyhoz illő és kielégítő lesz. A fej volt az, amely a kérdést fölvetette, tehát a fej is feleljen meg rá.

Különben nem szabad csodálkoznunk, amiért a közvetlen öntudatnak nincs mit felelnie erre az abstrusus, spekulatív, nehéz és fogas kérdésre. Hiszen ez csak nagyon korlátolt része a mi ösztudatunknak, mely, belül sötét létére, teljes objektív megismerő erejével, egészen kifelé irányul. Minden tökéletesen bizonyos, azaz a priori biztos ismerete pusztán a külső világra vonatkozik és így csak bizonyos általános törvények szerint, amelyek benne magában gyökereznek, döntheti el biztosan, hogy odakünn mi lehetséges, mi lehetetlen, mi kényszerű és ilyen uton a priori teremt tiszta matematikát, tiszta logikát, sőt tiszta alapvető természettudományt is. Eszerint a priori tudott formáinak az érzékekben kapott adatokra való alkalmazása szolgáltatja neki a látható, reális külső világot s ezzel a tapasztalást; továbbá a logikának s az ennek alapjául szereplő gondolkozó tehetségnek

ama külső világra való alkalmazása szolgáltatja majd a fogalmakat, a gondolatvilágot, azután jönnek a tudományok, azok feladatai és így tovább.

Ott *kivül* tehát nagy világosság és tisztaság az, amit lát. Hanem *belül* sötét van, mint egy jól befeketített messzelátóban: egy a priori tétel sem deríti fel saját bensejének éjjelét, ezek a világító tornyok csak kifelé vetik sugaraikat. Annak az ugynevezett belső érzéknek – mint fentebb kifejtettük – nincs adva egyéb, csak a saját akarata, amelynek hullámvásáira vezethetők vissza tulajdonképpen az összes ugynevezett belső érzések.

De mindaz, ami az akaratnak ezt a belső érzéklését szolgáltatja, akarásra és nemakarásra utal vissza, mint fentebb kimutattuk, az idézett bizonyosság mellett: „amit *akarok*, azt *tehetem*”; ami voltaképpen azt jelenti: „akaratomnak minden ténye (előttem teljesen érthetetlen módon) úgy jelen meg előttem, mint testemnek egy-egy tevékenysége”, – és szigorúan véve, a megismerő alanyra nézve egy tapasztalati tétel ez. A fölvetett kérdésben tehát a megkeresett bíróság nem illetékes, sőt igazság szerint nem is lehet azt egyáltalán elébe vinni, mert nem érti.

A kérdésünkre az öntudattól kapott végzést összefoglalom most még egyszer, rövidebb és könnyebb fogalmazásban.

Kinek-kinek az *öntudata* nagyon világosan kimondja, hogy ő azt teheti, amit akar. Ám minthogy teljesen ellentétes cselekvések gondolhatók el, mint tőle *akartak*, ebből mindenesetre következik, hogy ő ellenkezőképpen is cselekedhetik, *ha akarja*. Ehelyett a képzetlen elme azt mondja, hogy ő, adott esetben, ellentétes dolgot is *akarhat* és ezt nevezi az *akarat szabadságának*. Hanem hogy ő, adott esetben, ellentétes dolgot *akarhatna*, az teljességgel nincs benne a fenti ítéletben, hanem csak az, hogy két ellentétes cselekvés közül ő, ha *emezt akarja*, megteheti és ha *amazt akarja*, épen úgy megteheti: de hogy ő, adott esetben, az egyiket épen úgy *akarhassa*, mint a másikat, az ezzel még nincs elintézve és az sokkal mélyebb buvárlatnak a tárgya, semhogy a puszta öntudat eldönthetné. A legrövidebb, ha mindjárt skolasztikus formula erre az eredményre nézve így hangzanék: Az öntudat ítélete az akaratra csupán a *parte post* vonatkozik; a szabadság kérdésére pedig a *parte ante*.

Tehát az öntudatnak az a tagadhatatlan ítélete: „én azt tehetem, amit akarok” egyáltalán semmit sem tartalmaz vagy dönt el az akarat szabadságára nézve, amely is abban állna, hogy magát a mindenkori akarattevékenységet, egyes individuális esetben, tehát adott, individuális jellemnél, nem ama külső körülmények, amelyek között itt ez az ember van, határoznák meg szükségképpen, hanem az most így is, másképp is megeshetnék. Hanem erre az öntudat teljesen néma marad, mert a dolog egészen kívül esik hatáskörén, minthogy a külső világ s az ember közti okviszonyon nyugszik.

Ha egy egészséges elméjű, de filozófiai képzettség híján levő embertől megkérdezzük, ugyan miben áll az az akaratszabadság, melyet öntudatának ítélete alapján olyan bizonyossággal állított, azt fogja válaszolni: „Abban, hogy én azt tehetem, amit akarok, ha egyszer nem vagyok fizikailag megakadályozva.” Tehát mindig az ő *cselekvésének* meg az ő *akarásának* viszonya az, amiről beszél. Hanem ez, mint az első fejezetben kimutattuk, még csak a *fizikai* szabadság.

Ha tovább kérdezzük, hogy aztán, adott esetben, valamely dolgot épen úgy *akarhat-e*, mint annak az ellenkezőjét, első hevében ugyan igent fog mondani, de mihelyt kezd felfogni a kérdés értelmét, majd elkezd elmélkedni is, végül bizonytalanságba és zavarba jut és ebből legörömbösebb megint csak az ő témája – „azt tehetem, amit akarok” – mögé menekül, hogy vele minden elv és minden okoskodás elől elsáncolja magát. Az ő témájára a legtalálhatóbb válasz – mint, remélem, a következő fejezetben kétségen kívül meg fogom mutatni – így hangzanék: „*Megteheted*, amit *akarsz*: de életednek minden adott pillanatában csak *egy* határozott dolgot *akarhatsz* és épenséggel nem mást, csak ezt az egyet”.

Az ezen fejezetben foglalt fejtegetéssel tehát válaszoltam volna – még pedig tagadólag – arra a kérdésre, hogy vajon az öntudatból levezethető-e az emberi akarat szabadsága; igaz, hogy csak a főpontokban, mert az öntudatbeli tényállásnak ezt a rajzát a következőkben még ki fogom egészíteni.

Ennek a mi tagadó válaszunknak is van, egy esetben, még egy próbája. Ha tudniillik most a kérdéssel ahhoz a hatósághoz fordulunk, amelyhez, mint egyedül illetékeshez, utaltattunk az

előzőkben, azaz a tiszta értelemhez, az ennek adataira reflektáló észhez s a mindkettőjükkel járó tapasztaláshoz és ha ezek döntése valamikép arra menne ki, hogy liberum arbitrium egyáltalán nem létezik, hanem az ember cselekvése, mint minden egyéb a természetben, minden egyes adott esetben, mint kényszerű okozat következik be; akkor ez megadná nekünk még azt a bizonyosságot, hogy a közvetlen öntudatban olyan adatok, amelyekből a kérdéses liberum arbitrium bebizonyítható volna, *nem is lehetnek*. Ezzel, azon elv szerint: a non posse ad non esse, mint amely az egyedül lehetséges út, hogy *negatív* igazságokat a priori megállapítsunk, ítéletünk az eddig előadott empirikus alap mellé még egy racionális alapot is nyerne, ami aztán kétszeresen megbízhatóvá tenné.

Mert nem szabad lehetségesnek fölvennünk, hogy az öntudat közvetlen ítéletei és a tiszta értelem axiomáiból származó eredmények – s azok tapasztalati alkalmazása – között határozott ellenmondás legyen; ilyen hazug öntudat a mienk nem lehet. Amellett megjegyzendő, hogy az az állítólagos antinómia, amelyet Kant mondott ki e témáról, még önála sem magyarázandó úgy, mintha tézisz és antitézisz különböző ismeretforrásból – az egyik teszem az öntudat ítéletéből, a másik az észből és tapasztalásból – erednének; hanem mindkettő, tézisz és antitézisz, állítólag objektív elvekből okoskodik, miközben azonban a tézisz semmi egyébre nem támaszkodik, csak a henye észre, azaz arra a szükségletre, hogy regresszive olykor megpihenjen, az antitézisznek pedig megvannak a maga összes objektív elvei.

Eszerint ez a most következő *indirekt*, a megismerő tehetségnek és az előtte föltáruló külső világnak mezején mozgó kutatás viszont sok fényt fog deríteni az eddig végzett *direkt* kutatásra és így ennek kiegészítésére fog szolgálni, amennyiben fölfedezi majd azokat a természetes csalódásokat, amelyek az öntudat annyira egyszerű ítéletének hibás értelmezéséből származnak, mikor ez összeütközésbe jutott a más dolgok tudatával, amely a megismerő tehetség és egy és ugyanazon szubjektumban gyökerezik az öntudattal. Sőt csak ezen indirekt kutatás végén lesz előttünk némileg világos annak az összes cselekvéseinket kísérő „akarom” – nak igazi értelme és tartalma, valamint az eredetiség és önhatalmuság tudata, melynél fogva azok a *mi* cselekvéseink. Az eddig folytatott direkt kutatást csak ezzel lehet betetőzni.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.