

The Project Gutenberg eBook of Az akarat szabadságáról, by Arthur Schopenhauer

This ebook is for the use of anyone anywhere in the United States and most other parts of the world at no cost and with almost no restrictions whatsoever. You may copy it, give it away or re-use it under the terms of the Project Gutenberg License included with this ebook or online at www.gutenberg.org. If you are not located in the United States, you'll have to check the laws of the country where you are located before using this eBook.

Title: Az akarat szabadságáról

Author: Arthur Schopenhauer

Translator: Károly Szabó

Release date: March 2, 2013 [EBook #42242]

Language: Hungarian

Credits: Produced by Page images generously made available by the
Google Books Library Project

*** START OF THE PROJECT GUTENBERG EBOOK AZ AKARAT SZABADSÁGÁRÓL ***

Megjegyzések:

Az eredeti képek elérhetők innen: <http://books.google.hu/books?id=YXoyAQAAAMAJ>.

Facebook oldalunk: <http://www.facebook.com/PGHungarianTeam>.

SCHOPENHAUER ARTHUR.

AZ AKARAT SZABADSÁGÁRÓL.

FORDITOTTA:

Dr. SZABÓ KÁROLY.

BUDAPEST, 1906.

VASS JÓZSEF KIADÁSA.

VII., ERZSÉBET-KÖRUT 38.

„Thália” nyomda, Budapest, V., Pannonia-utca 6.

Motto: A szabadság rejtély.

Fogalommeghatározások.

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

Ez a fontos, komoly és nehéz kérdés lényegében nem más, mint az egész közép- és újkor filozófiájának 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 benuulás, tehát egyáltalán semmi *fizikai, anyagi* akadály nem gátolja cselekedeteiket, hanem ezek *akaratukhoz* mérten jönnek létre.

-4-

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 valóságát 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 számítanunk.

-5-

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 rejtí 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.

-6-

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.

-7-

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 akarok*” és ha azt mondjuk: „*amit akarok*”, ezzel itt a szabadság már el van döntve. De most, minthogy mi magának az *akarással* szabadsága után kérdezősködünk, a kérdés ilyenképpen alakulna: „*akarhatod is te azt, amit akarsz?*” ami úgy hangzik, mintha az akaras 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 puszta igenlése eldönti-e az akaras szabadságát, ez épen 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 felállítom 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, ugynevezett ok, a *kényszerűség* lehet logikai (mint a következtetésé, ha a premisszák 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 jót, de amely mégis sajátságos 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 bármilyen 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 félszesség rejlik – ne bonyolodjunk: akár mintha olyan elvekről beszélénk, amelyek nem vonják magok után szükségképpen 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 létök 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 velök 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 feltételeiként.

Továbbá nem vezettem 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 elvitázhatatlanul 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 postulatumát – ismételjük, 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 színtere (sőt magasabb szempontból a feltétele) a reális külső világnak, amellyel szemben eleinte szemlélő, receptív állást foglal el, majd pedig azt, amit ilyen uton 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 rájöhethet 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, óhajást, vágyat, reményt, szeretetet, örömet stb. csak úgy, mint nemakarást vagy ellenszegülést, utálatot, ellenszenvet, félelmet, haragot, gyűlölséget, gyászt, fájdalmat, egyszóval minden affektust és szenvedélyt; minthogy ezek az affektusok és szenvedélyek csak többé vagy kevésbé gyöngébb vagy erősebb, majd heves, majd viharos, majd csendes hullámválásai 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 egyházatyja 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: „akarata 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 kívánó 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 akaratnak kifelé ható szervéről és mint a kellemes vagy fájdalmas érzetek székhelyéről, amely érzetek azonban, mint főntebb mondtuk, az akaratnak 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 akaratnak mindama hullámzása, az a váltakozó akarás és nemakarás, 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 hullámzásának és tevékenységének.

-16-

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 akaratnak 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 ilyennel 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.

-17-

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: szükségképpen 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 kitűztük 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.)

-18-

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.

-19-

Tehát problémánkkal a közvetlen *öntudathoz* fordulunk, abban az értelemben, ahogy azt főntebb 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 képzetel bíró motivumból eredő fellépésére; vagy, hasonló esetben, elmaradásának lehetőségére vagy lehetetlenségére? Nagyon csalódnánk, ha a kauzálításra

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 korlátoltabb valami, semhogy ilyesmibe beleszólhatna; ezek a fogalmak inkább a kifelé irányuló tiszta értelemről 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. Itélete az akarattevékenységről – melyet ki-ki megfigyelhet saját bensejében – minden idegen és lényegtelen elemről megtisztítva és pusztá 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 itélete, akárhogy forgatjuk is és akármilyen formában fogalmazzuk is a kérdést. Itélete tehát mindig a *lehetőségekre* 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 ismeretérő nem állíthat fel olyan viszonyt, amelynek egyik tagja neki semmiképpen 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 használatára, vagyis a *tett* az, ami azt még az öntudat előtt is akarattevékenységnek bélyegzi. Mert amíg csak beálló cselekvés, *kivánság* a neve, ha pedig befejezett, akkor *határozat*; hogy pedig ezzé vált, azt maga az öntudat előtt csakis a *tett* bizonyítja: mert mindaddig megmásítható.

És mindjárt ott vagyunk annak a semmiképpen sem tagadható csalódásnak főforrásánál, amely szerint az avatatlan (vagyis a nem filozófiai képzettségű) ember azt véli, hogy számára, egy-egy adott esetben, egymással ellenkező akaratételek 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 kivánságok közül az egyik és nem a másik lett akarattevékenységgé és tette, az öntudat éppen ezért nem tartalmazhat semmit, minthogy az eredményt tisztán a posteriori tudja meg és nem tudja a priori. Ellentétes kivánságok, a motivumaikkal, ötlenek fel és tűnnek le előtte, váltakozva és ismételve: mindegyikéről kimondja, hogy tette 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 hasonfajú 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 kívülről 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 kíséri 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 átérzett 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, csakhogy 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, mihelyt 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 bölcselegnek a szörszálhasogatása és végelemzésben tréfa.

-24-

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; csakhogy 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“.

-25-

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. Csakhogy, ha így sarokba szorítjuk, ő akarásának az akarásáról beszél, ami annyi, mintha énjének az énjéről beszélne. Visszautaltuk öntudatának a magvára, ahol ő énjét és akaratát elválaszthatlanoknak találja, de nem marad semmi ahhoz, hogy a kettőt megbirálja.

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 naivul 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.

-26-

Ezt meg fogja kísérteni újra ésszámtalanszor, 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 rajtok 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 tanácstalanságát 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.

-27-

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 szolgáltat 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.

-28-

Különben nem szabad csodálkoznunk, amiért a közvetlen öntudatnak nincs mit felelnie erre az abstrus, 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 gondolkodó 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 föntebb kifejtettük - nincs adva egyéb, csak a saját akarata, amelynek hullámzásaira vezethetők vissza tulajdonképen az összes ugynevezett belső érzések.

-29-

De mindaz, ami az akaratnak ezt a belső érzéklését szolgáltatja, akarásra és nemakarásra utal vissza, mint föntebb kimutattuk, az idézett bizonyosság mellett: „amit *akarok*, azt *tehetem*;" ami voltaképen 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 mindenestre következik, hogy ő ellenkezőképen 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 itéletben, 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 pusztá öntudat eldönthetné. A legrövidebb, ha mindjárt skolasztikus formula erre az eredményre nézve így hangzanék: Az öntudat itélete az akaratra csupán a parte post vonatkozik; a szabadság kérdésére pedig a parte ante.

-30-

Tehát az öntudatnak az a tagadhatatlan itélete: „én azt tehetem, amit akarok“ egyáltalán semmit sem tartalmaz vagy dönt el az akarat szabadságára nézve, amely is abban állna, hogy magát a mindenkor akarattevékenységet, egyes individuális esetben, tehát adott, individuális jellemnél, nem ama külső körülmények, amelyek között itt ez az ember van, határoznák meg szükségképen, 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 elméjü, de filozófiai képzettség híján levő embertől megkérdezzük, ugyan miben áll az az akarat szabadság, melyet öntudatának itélete 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 kezdi felfogni a kérdés értelmét, majd elkezdi elmélkedni is, végül bizonytalanságba és zavarba jut és ebből legörömeztőbb 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“.

-31-

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 válaszuknak 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 valamiképp 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.

-32-

Mert nem szabad lehetségesnek fölvennünk, hogy az öntudat közvetlen ítéletei és a tiszta értelem axiómáiból származó eredmények - s azok tapasztalati alkalmazása - között határozott ellenmondás legyen; ilyen hazug öntudat a mienk nem lehet. Amellett megjegyzendő, hogy az az állítólagos antinomia, 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 egyébbe 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.

-33-

III. Az akarat és a más dolgok tudata.

Ha most problémánkkal a megismerő tehetséghez fordulunk, már előre tudjuk, hogy - mivel ez a tehetség lényegében kifelé irányul - rá nézve az akarat nem lehet közvetlen észlelet tárgya, mint ahogy az volt az öntudat számára, amelyet ügyünkben mégsem találtunk illetékesnek; hanem, hogy itt csak az akarattal bíró *lények* vehetők tekintetbe, amelyek mint objektív és külső jelenségek - azaz mint a tapasztalás tárgyai - állnak a megismerő tehetség előtt és így mint ilyenek vizsgálандók és ítélendők meg, részben egyetemes, a tapasztalás számára lehetőségek szerint, általában adott, a priori bizonyos szabályok után, részben ama tények után, melyeket a kész és valóban meglevő tapasztalás szolgáltat.

Tehát most már nem az *akarattal* magával van dolgunk, mint imént, ahogy a belső érzék elé tárul, hanem az akaró, *az akarattól mozgatótt lényekkel*, amelyek a külső érzékek tárgyai. Habár ez azzal a hátránnyal jár, hogy buvárlatunk tulajdonképeni tárgyát csak közvetve és nagy távolságból kell tekintenünk, kárpótól érte az az előny, hogy most kutatásunkban egy sokkal tökéletesebb szervvel dolgozhatunk, mint az a homályos, kába, egyoldalú, direkt öntudat, az ugynevezett belső érzék volt: tudniillik az *értelemmel*, amely az *objektív* fölfogáshoz teljes külső érzékkel, teljes erővel van fölfegyverezve.

-34-

Ennek az értelemnek legáltalánosabb s legalapvetőbb formáját az *okság törvényében* találjuk, minthogy ennek közvetítése útján keletkezik még a reális külső világnak szemlélete is, amelynél mi az érzékszerveinkben talált affekciókat és változásokat tüstént és egészen közvetlenül, mint „*okozatokat*“ fogjuk föl és (bevezetés, tanítás és tapasztalás nélkül) egy szempillantás alatt átmegyünk róluk az „*okaikra*,“ amelyek így, épen ezen értelmi processzus folytán, mint *térbeli objektumok* állnak elénk.

Ebből elvitázhatatlanul kiviláglik, hogy az *okság törvényét* mi a priori - következőleg, minden általános tapasztalás lehetőségét tekintve, *kényszerű* törvénynek - tudjuk; anélkül, hogy szükségünk volna arra az indirekt, nehézkes, sőt ki sem elégítő bizonyításra, amelyet e fontos igazságra nézve *Kant* adott. Az okság törvénye a priori áll: mint az az általános szabály, amelynek a külső világ összes reális tárgyai, kivétel nélkül, alá vannak vetve. Épen e kivételnélküliségnek köszöni aprioritását.

Vonatkozik pedig, lényegesen és kizárólag *változásokra* és azt mondja, hogy a hol és a mikor az objektív, reális anyagi világban, valami (nagy vagy kicsi, sok vagy kevés) *megváltozik*, ehhez *előbb* más valaminek is szükségképen *meg kellett változnia* és hogy ez *megváltozzék*, ennek *előtte* ismét más valaminek és így tovább a végtelenségig, anélkül, hogy a változások e regresszív sorának - amely úgy tölti be az időt, mint az anyag a tért - a kezdőpontját valaha megláthatnók, vagy bár mint lehetségest elgongondolhatnók vagy föltételezhetnők. Mert az a szüntelen megújuló kérdés: „mi idézte elő ezt a változást?“ nem hagy soha végső nyugvópontot az értelemnek, akárhogy törjük is a fejünket: miért is az első ok épen úgy el nem gondolható, mint az idő kezdete vagy a tér határa.

-35-

Azt is mondja az okság törvénye, hogy, ha a korábbi változás - az *ok* - fellépett, az általa előidézett későbbi változásnak - az *okozatnak* - is elmaradhatlanul fel kell lépni, a kettő *szükségképen* együtt jár.

A *kényszerűség* jellegénél fogva az okság törvénye az *elégséges ok elvének* egyik fogalmazásaként igazolja magát, amely elv összes megismerő tehetségünknek a legegyetemesebb formája, és ahogy a reális világban mint okság, a gondolati világban mint a megismerő elv logikai törvénye - és még az üres, de a priori szemlélt térben is, mint az összes részek kölcsönös, szigorúan kényszerű helyzeti függésének törvénye lép fel; a mely kényszerű függést szakszerűen és tüzetesen levezetni, a geometriának egyedüli témája. Épen ezért cserefogalmak - mint már eleinte utaltam rá - kényszerű lenni és adott elv következménye lenni.

-36-

Tehát minden *változás*, amely az objektív, külső világtárgyain végbemegy, alá van vetve az *okság* törvényének, tehát e változások akárhol és akármikor lépnek fel, mindig *kényszerűen* és elmaradhatlanul lépnek fel. Ez alól kivétel nem lehet, minthogy a szabály a priori áll a tapasztalás minden lehetőségére. Mikor pedig a szabályt adott esetben *alkalmazni* kell, csak az a kérdés, vajjon egy a külső tapasztalásban adott reális objektumnak *változásáról* van-e szó; ha igen, akkor változásai alá vannak-e vetve az oktörvény alkalmazásának, vagyis egy okból kifolyólag, de ép azért *szükségképen* kell végbemenniök.

Menjünk most már közelebb magához ehhez a tapasztaláshoz, a mi egyetemes, a priori bizonyos s azért minden lehetséges tapasztalásra kivétel nélkül érvényes szabályunkkal és tekintsük a benne adott reális objektumokat, amelyeknek esetleg föllépő változásaira vonatkozik szabályunk; akkor ezeken az objektumokon csakhamar fölfedezünk egyes mélyreható főkülönbségeket, amelyek szerint régen osztályozva is vannak: mert részben szerveseknek, azaz életteleneknek, részben szerveseknek, azaz élőknél s ezek ismét részben növényeknek, részben állatok. Az állatokat ismét - ha lényegükben egymáshoz hasonlóknak és fogalmuknak megfelelőknél is - a tökéletesedésnek rendkívül soknemű és finoman árnyalt fokozati sorában találjuk, elkezdve a növényekkel még közel rokon s tőlük alig megkülönböztethetőktől, a legfejlettebb, a állat fogalmának legtökéletesebben megfelelő lényekig: e sorozat csúcán pedig ott látjuk az embert, - minmagunkat.

-37-

Nézzük csak - anélkül, hogy a sokneműség félrevezetne - összességükben mindeme lényeket, csak mint a tapasztalásnak objektív, reális tárgyait és aztán alkalmazzuk, a mi, minden tapasztalás lehetőségére a priori érvényes oktörvényünket, az ezen lényeknél esetleg beállható változásokra: akkor úgy fogjuk találni, hogy bár a tapasztalás mindenütt az a priori bizonyos törvény javára szól, hanem az okság, ama tapasztalati tárgyak említett nagy lényeges különbségének megfelelően, az ehhez mért fajbeli módosításokká gyakorolja rajtuk jogait. Azaz a szerves testek, növények és állatok hármaskülönbségének megfelelően, a minden változásukat vezérlő okság is három formában mutatkozik: mint *ok*, a szó legszorosabb értelmében; mint *inger*; mint *motivatio*, - anélkül, hogy e módosulás folytán a priori érvényessége és ezzel a következménynek általa föltételezett kényszerűsége a legkisebb csorbát is szenvedne.

A szó legszorosabb értelmében *ok* az, mely szerint a tapasztalati tárgyak összes mechanikai, fizikai és kémiai változásai lefolynak. Mindenütt két különös ismertetőjegye van: egyik, hogy nála nyer alkalmazást a harmadik newtoni alaptörvény: „hatás és visszahatás egymást kiegyenlítik,” azaz, a megelőző állapot, melynek *ok* a neve, ugyanolyan változást szenved mint a következő, melynek *okozat* (hatás) a neve. Másodszor, Newton második törvénye értelmében, a hatás foka mindig pontosan az *ok* fokához van mérve, következőleg emennek erősbülése, amannak is ugyanolyan erősbülését idézi elő; úgyhogy, ha egyszer a hatás nemét ismerjük, az *ok* intenzitásának fokából a hatás fokát is - és vice versa - meg lehet tudni, meg lehet mérni és ki lehet számítani.

-38-

E második ismertető jegy empirikus alkalmazásánál azért nem szabad az igazi hatást látható megnyilvánulásával összetéveszteni. Például nem szabad azt várnunk, hogy egy test összenyomásánál térfogata mindig abban az arányban fogyjon, ahogy az összenyomó erő növekszik. Mert a tér, amelyben a testet összenyomjuk, egyre szűkül; tehát az ellenállás nő: és habár itt is az igazi hatás - a sűrűsödés - csakugyan az *ok* arányában növekszik, mint Mariotte törvénye tanítja, azért ezalatt nem a látható megnyilvánulását kell értenünk. Vagy például a vízbe vezetett hó egy bizonyos fokig melegekedést - de már e fokon felül csak gyors elpárolgást eszközöl: itt tehát megint ugyanaz a viszony áll be az *ok* és a hatás foka között és így van ez nagyon sok esetben.

Ilyen *legszorosabb értelemben vett okok* azok, melyek az összes *élettelen*, vagyis *szervesetlen* testek változásait eszközlik. Ilyenmü okok ismerete és föltétele vezet mindama változások szemléletére, melyek a mechanikának, hydrodynamikának, fizikának és chemiának tárgyai. Egy szervesetlen vagy élettelen testnek tehát igazi és lényeges ismertető jegye az, hogy csakis kizárólag ilyenmü okok determinálják.

-39-

Az okoknak második neme az *inger*, vagyis az az *ok*, mely először nem szenved *semmi*, a saját hatásával arányos visszahatást, másodszor melynek intenzitása meg a hatás intenzitása közt egyáltalán semmi arány sincsen. Következőleg itt nem lehet a hatás fokát megmérni s előre kiszámítani az *ok* foka szerint: sőt az inger csekély növelése igen nagy hatást okozhat, vagy megfordítva is, az előbbi hatást egészen megszüntetheti vagy épen ellenkezőt idézhet elő.

Például tudvalevő, hogy a növények növekedését rendkívüli mértékben lehet siettetni a meleg vagy a földbe kevert mész által, amennyiben ezen okok mint életerejüknek ingerei működnek: ám ha itt az ingernek kiszámított fokát csak egy kissé is áthágjuk, az eredmény - a fokozott és

siettetett élet helyett - a növény halála lesz. Épen így felcsigázhatjuk s jelentékenyen növelhetjük szellemi erőnket bor vagy opium által; de ha az inger helyes mértékét átlépjük, az eredmény épen az ellenkező lesz.

Az okoknak ez a neme, tehát *ingerek* azok, melyek az organizmusoknak *mint ilyeneknek* változásait meghatározzák. A növényeknek minden változása és fejlődése s az állati testeknek minden pusztán organikus és vegetatív változása vagy funkciója *ingerekre* megy vissza. Ilyen módon hat rájuk a fény, a hő, a levegő, a táplálék, minden gyógyszer, minden érintés, a megtermékenyítés stb. Míg amellet az állati életnek még egy egészen más köre van, amelyről mindjárt beszélni fogok, a *növények* egész élete kizárólag *ingerek* szerint igazodik. Asszimilációjuk, növekedésük, csirázásuk, megtermékenyítésük s hogy koronájukkal a világosságot, gyökerükkel a jobb talajt keresik - mind csupa *ingerekre* történő változás. Nehány, kevés fajtánál ezekhez még egy sajátos gyors mozgás járul, amely szintén *ingerekből* ered, ennek folytán ezeket érző növényeknek hívják. Ilyenek főképen az ismeretes Mimosa pudica, Hedysarum gyrans és Dionaea muscipula. A növények jellege az, hogy kizárólag és kivétel nélkül *ingerek* determinálják őket. Viszont *növény* minden test, amelynek saját, természetéhez mért mozgásai és változásai mindig és kizárólag *ingerekre* történnek.

-40-

A mozgató okok harmadik neme az, mely az *állatok* jellegét adja meg: ez a *motivatio*, vagyis a *megismerés* által keletkező okság. A természeti lények sorában ama ponton lép fel, ahol a komplikáltabb s azért sokféle szükséglettel bíró lény ezeket nem elégíthette ki pusztán az inger ösztönzésére, amelyet be kell várnia; hanem olyan állapotban kellett lennie, hogy a kielégítés eszközeit megválassza, megragadja, sőt fölkeresse. Azért lép ilyenmü lényeknél az *ingerekre* való pusztá fogékonyság s az ezekre történő mozgás helyébe, a *motivumok* iránti fogékonyság, vagyis képzetalkotó tehetség, intellectus, a tökéletesség számtalan fokozatában, materiális alakjában mint idegrendszer és agyvelő - és velük együtt az öntudat.

Hogy az állati életnek a növényi élet szolgál alapjául, mely mint ilyen csakis *ingerek* után indul, ismeretes. Hanem mindazok a mozgások melyeket az állat mint állat végez s melyek épen ezért attól függenek, amit a fiziológia *állati funkcióknak* nevez, egy megismert tárgy következményeképp - tehát *motivumokra* - törénnek. Eszerint *állat* minden test, amelynek saját, természetéhez mért, külső mozgásai és változásai mindig *motivumokra*, azaz bizonyos, az ő itt már föltételezett öntudatában meglevő *képzetekre* következnek be. Bármily végtelen fokozatokat mutasson is az állatok sorában a képzetalkotó erő s ezzel együtt az öntudat, annyi mindjéről áll, hogy a *motivum* jelentkezik náluk és irányítja mozgásukat: miért is a most már meglevő öntudatnak a belső mozgató erő, melynek egyes nyilvánulását a *motivum* eszközölte, mint olyan jelen meg, amit mi az *akarat* szóval jelölünk.

-41-

Hogy most már egy adott test *ingerekre* avagy *motivumokra* mozog, arról nem lehet kétségben még a külső megfigyelés sem, mely itt a mi álláspontunk: olyan szembeötlően különbözik az inger hatásmódja a *motivumétól*. Mert az inger mindig közvetlen érintés (vagy még intussusceptio) által működik és ahol nem is látható - mint ahol a levegő, a fény, a hő az inger - mégis elárulja magát azzal, hogy a hatás félreismerhetetlen viszonyban áll az inger tartamával és intenzitásával, habár ez a viszony az ingernek nem minden fokán marad ugyanaz. Ahol ellenben *motivum* okozza a mozgást, minden ilyen különbség egészen elesik. Mert itt a hatás igazi és legközelebbi médiuma nem az atmoszféra, hanem egyedül az *ismeret*.

-42-

A *motivum* gyanánt működő *objectumnak* egyáltalán nincs szüksége egyébire, mint hogy *észrevegység, megismerjék*; amellet tökéletesen mindegy, milyen rég, milyen közel vagy távol és milyen világosan jutott az apperceptióba. Minde különbségek a hatás fokát itt épenséggel nem másítják meg; ha egyszer már észlelték, ugyanugy működik is, föltéve, hogy egyáltalán valami meghatározó elve legyen az itt fölkelendő *akaratnak*. Mert a fizikai és kémiai okok is, valamint az *ingerek* csakis annyiban hatnak, amennyiben a célba vett test rájuk nézve *fogékony*. Imént azt mondtam: „az itt fölkelendő *akaratnak*“, mert, amint már szó volt róla, amit az *akarat* szó jelez, itt azt adja tudtul a lénynek magának, belsőleg és közvetlenül, ami tulajdonképen erőt kölcsönöz a *motivumnak* a működésre, ami titkos rugója az általa eszközölt mozgásnak.

A kizárólag ingerre mozgó testeknél (növények) azt a tartós, belső föltételt életerőnek nevezzük; a csupán szorosabb értelemben vett okokra mozgó testeknél természeti erőnek (qualitas) nevezzük: a magyarázat ezt mindig megmagyarázhatatlannak tételezi fel, mert itt a lényekben nincs öntudat, a melyhez közvetlenül volna sorozható. De hogy vajjon ezekben az ismeret - sőt életernélküli lényekben ama belső föltétel, hogy külső okokra reagáljanak, - ha *általában* csak a *tüneményből* indulva ki, az után kutatnánk, amit Kant magánvalónak (Ding an sich) nevez, - lényökhöz mérten, körülbelül azonos-e azzal, amit magunkban *akaratnak* nevezünk: ezt a kérdést nem bolygatom, de nem is akarok rá tagadólag válaszolni.

-43-

Viszont nem szabad érintetlenül hagynom azt a különbséget, melyet a motivációnál az emberi öntudatnak minden állati fölött kimagasló volta hoz magával. E különbség, amit tulajdonképen az *ész* (Vernunft) szó jelez, abban áll, hogy az ember a külső világnak nem csak *szemléelő* felfogására képes, mint az állat, hanem ebből általános fogalmakat (notiones universales) képes elvonni, amelyeket - hogy érzéki öntudatában fixirozhasson és megtarthasson - szavakkal jelez és így számtalan kombinációba olvaszt, amelyek ugyan mindig - mint a fogalmak is, amelyekből állanak - a szemléletileg ismert világra vonatkoznak, mégis voltaképp azt eredményezik, amit *gondolkozásnak* nevezünk és amiből az emberi nemnek minden egyéb fölött ama nagy előnyei származnak, minők a nyelv, eszélyesség, visszapillantás a multra, gondoskodás a jövőről, céltudatosság, megfontolás, többeknek tervszerű, együttes cselekvése, állam, tudományok, művészetek stb.

Minden azon az egyedüli képességen alapszik, hogy vannak nem szemléltető, elvont, egyetemes képzeteink, amelyeket *fogalmaknak* (azaz a dolgok tartalmának) nevezünk, mert mindegyikük sok egyest foglal magában. Ezt a képességet még a legokosabb állatok is nélkülözik: nekik tehát nincs egyebük, csak *szemléltető* képzeteik s eszerint csak azt ismerik meg, ami épen jelen van és csak a jelenben élnek. A motívumoknak tehát, melyek akarataikat mozgatták, mindig szemléltetőknél és jelenvalóknak kell lenni. Ebből pedig az következik, hogy számukra nagyon kevés *választás* lehetséges, még pedig csupán a között, ami az ő korlátolt látókörük és felfogó képességük előtt mint szemléltető és így időben és térben van jelen s amelyik az erősebb, az mindjárt motívumként is dönt akarataikra, miáltal itt a motívum okszerűsége nagyon szembeötlő lesz. *Látszólagos* kivételt alkot az *idomítás*, mely a megszokás médiuma által működő félelem; többé-kevésbé *valódi* az ösztön, amennyiben ennek folytán az állatot, cselekvésmódja *egészeiben*, tulajdonképpen nem motívum, hanem belső hajlam és indító ok hozza mozgásba, de olyan, amelyet az *egyes* cselekvések részleteiben és minden egyes pillanatban, mégis motívumok harároznak meg közelebről, – tehát csak a szabály érvényesül itt is.

-44-

Az embernek ellenben, a *nem szemléltető* képzetekre való képességénél fogva, amelyek közvetítésével *gondolkozik* és *elmélkedik*, végtelenül tágasabb a látóköre, mely a jelen nem levőt, az elmúltat, a jövőt felfogja: ennél fogva a motívumok sokkal nagyobb körben hatnak rá s így választása is nagyobb körre terjed, mint a jelen korlátai közé szorított állaté. Nem az érzéki szemléletben szereplő, nem a térben és időben jelenlevő az, ami, rendszerint, az ő cselekvését meghatározza: hanem csupa *gondolatok* azok, amelyeket fejében mindenütt magával hordoz és amelyek őt a jelentől függetlenítik: ha ezt elmulasztják, az ember cselekvését oktalannak nevezzük, viszont mint *okosat* dicsérjük akkor, ha az kizárólag érett megfontolás után és így a szemléltető jelen benyomásától teljesen függetlenül hajtatik végre.

-45-

Épen az ötlük tüstént szemünkbe, hogy az embert a képzeteknek sajátos osztálya (abstrakt fogalmak, gondolatok), amivel az állat nem rendelkezik, indítja cselekvésre: merthogy ez minden, még legjelentéktelenebb cselekvésére is, sőt minden mozgására és lépésére rányomja az *előre megfontoltság* és a *szándékosság* bélyegét, miáltal viselkedése az állatétól oly világosan megkülönbözik, hogy mintegy látjuk, milyen finom, láthatatlan szálak (a pusztá gondolatokból álló motívumok) irányítják mozgásait, míg az állatét a szemléltető jelenvalónak durva, látható fonalai vezetik. De tovább nem megy a különbség.

Motívum lesz a gondolat, mint a szemlélet is *motívum* lesz, mihelyt képes hatni a szóban levő akaratra. De minden motívum – ok és minden okság kényszerűséggel jár. Így az ember, gondolkodótehetségének segítségével, tetszés szerinti sorrendben, felváltva és ismételve állíthatja maga elé a motívumokat, melyeknek akarataira való hatását nyomozza, hogy akaratainak tükröi legyenek: ezt hívják *megfontolásnak*. Az ember határozatképes és e képességénél fogva, sokkal messzebbre megy a *választása*, mint az állaté. Ezzel ő mindenesetre *relatív szabad*, még pedig szabad a *szemléltetőleg jelenvalónak*, az akarataira motívumként ható objektumoknak közvetlen kényszerétől, amelynek az állat egyenesen alá van vetve: az ember ellenben a jelenlevő objektumoktól függetlenül határozza el magát, gondolatok után, ezek az ő motívumai.

-46-

Ez a *relatív* szabadság alapján az, amit művelt, de nem mélyen gondolkodó emberek értenek akaratszabadság alatt, amely nyilván az ember előnye az állat fölött. Csakhogy ez merőben *relatív*; a szemléltető jelenvalókhöz viszonyítva, és merőben *fokozati*: az állattal összehasonlítva. Ez egyedül a motívatio *nemét* másítja meg, ám a motívumok hatásának *kényszerűségét* legkevésbé sem szünteti meg, sőt nem is csökkenti.

Az *abstrakt*, pusztá *gondolatból* álló motívum az akaratot meghatározó külső ok, csak úgy, mint a szemléltető, reális, jelenlevő objektumból álló motívum: tehát olyan ok ez is, mint bármi más és hozzá mindig reális, anyagi, mint a mások, merthogy végelemzésben mindig egy valamikor és valahol szerzett *külső* benyomáson alapszik. Csak a vezető sodrony hosszúságát tételezi fel; amivel azt akarom jelezni, hogy nincs – mint a pusztán *szemléltető* motívumok – térben és időben bizonyos *közelséghez* kötve; hanem képes hatni a legnagyobb távolságon, a leghosszabb időn és a közvetítő fogalmak és gondolatok hosszú láncolatán keresztül; amit annak a szervnek alkata és kiváló fogékonysága magyaráz, amely hatását első sorban érzi meg és fogja fel: és ez a szerv az emberi agyvelő, vagy az *ész*.

Ez azonban a motívum *okságát* és az ezzel járó *kényszerűséget* legtávolabbról sem szünteti meg. Azért csak nagyon felületes ítélet tarthatja azt a relatív és fokozati szabadságot abszolút szabadságnak (liberum arbitrium indifferentiae). A belőle származó határozatképesség valójában nem eredményez mást, mint a *motívumoknak* akárhányszor kinos *összeütkezését*, amelyet a határozatlanság előz meg és amelynek csataterébe így az ember egész érzelmi és gondolat világa. Az ember ugyanis próbára teszi akarata a motívumok erejét egymással szemben, miáltal az akarat abba a helyzetbe jut, mint az a test, amelyre különböző erők hatnak ellentétes irányban: míg végre a tényleg legerősebb motívum a többit legyőzi és az akaratot határozni készíti. Ezt a kifejeletet hívják elhatározásnak, amely, mint a küzdelem eredménye, teljes *kényszerűséggel* lép fel.

-47-

Tekintsük át most még egyszer az okság formáinak egész sorozatát, melyben a szó szoros értelmében vett *okok*, majd *ingerek* és végül *motívumok* – amelyek megint szemléltetőkre és elvontakra oszlanak – különülnek el világosan egymástól. Akkor azt látjuk, hogy míg a lények során e szempontból alulról fölfelé végigmegyünk, az ok és hatása egyre jobban kilépnek egymásból, világosan elkülönülnek és heterogénebbek lesznek, viszont az ok mindig kevésbé lesz materiális és kézzelfogható s ezért az ok mindig kisebbnek, a hatás mindig nagyobbnak fog látszani; és mindezt összevéve, az ok és hatás közti összefüggés veszt közvetlen érthetőségében

és felfoghatóságában.

Az elmondottak legkevésbé illenek a *mechanikai* okság esetére, amely is a *legfelfoghatóbb* mindegyik között: ebből eredt a XVIII. században s a XIX. század első felében az a téves törekvés, hogy minden mást erre vezessenek vissza és mechanikai okokból magyarázzanak minden fizikai és kémiai tüneményt, ezekből pedig magát az életfolyamatot.

-48-

A taszító test megmozdítja a nyugvót és amennyi mozgást közöl, annyit veszít is el: itt mindjárt láthatjuk, hogy megy át az ok a hatásba; mind a kettő egészen homogén, pontosan összemérhető s amellet kézzelfogható. És voltaképpen így van ez minden tisztán mechanikai hatásnál. De azt fogjuk találni, hogy ez az eset mindegyre ritkább lesz, ellenben a fönt mondottak ismétlődnek, minél magasabbra megyünk, ha mindegyik fokon megnézzük a viszonyt ok és hatás között, például a hó mint ok és különféle hatásai között, minők kiterjedés, izzás, olvadás, elpárolgás, elégés, hőelektromosság stb. vagy lepárolás mint ok és megfagyás vagy kristályosodás mint hatások között; vagy az üveg dörzsölése mint ok és szabad elektromosság (meg ennek ritka tüneményei) mint hatás között; vagy a fémlemezek lassu oxidációja mint ok és galvanizmus (meg ennek elektromos, vegyi, delejes tüneményei) mint hatás között.

Tehát ok és hatás egyre jobban *elkülönülnek, heterogénebbek* lesznek, összefüggésük *érthetetlenebbé* válik, úgy látszik, mintha az okozat többet tartalmazna, mint amennyit az ok adhatna, neki; minthogy ez egyre kevésbé mutatkozik materiálisnak és kézzelfoghatónak.

Mindez még világosabban tűnik ki, ha átmegyünk a *szerves* testekhez, ahol az okok pusztán *ingerek*, részint külsők, mint a fény, a hő, a levegő, a talaj, a táplálkozás, részint belsők, a nedvék és a részeké egymásközt és hatásuk mint az élet jelentkezik, végtelen komplikációival és számtalan fajbéli módosulataival, a növényi és állati életnek soknemű alakzataival.

-49-

De ez az ok és okozat viszonyában egyre jobban beálló heterogénség, összemérhetetlenség és érthetlenség levont-e csak valamit is a tőlük feltételezett *kényszerűségből*? Egyáltalán nem, legkevésbé sem. Amilyen szükségképpen mozgásba hozza a guruló golyó a nyugvó golyót, épen úgy el kell sülnie a leideni palacknak, hogyha hozzá nyulnak, - meg kell ölnie az arzenikumnak minden élőt, - ki kell csiráznia, növekednie és növényé fejlődnie a buzaszemnek, amely, szárazon tartva, évezredek át semmi változást sem mutatott, mihelyt alkalmas talajba hozzák és kiteszik a levegő, a fény, a hőség, a nedvesség befolyásának. Az ok komplikáltabb, az okozat heterogénebb, ám a kényszerűség, amelylyel fellép, egy hajszállal sem csekélyebb.

Igaz, hogy a növényi életben s az állat vegetatív életében az inger végtelenül különbözik az általa fölkeltezt organikus funkcióktól és mindkettő világosan elkülönül, ám azért tulajdonképpen még nincsenek *elválva*; hanem kell közöttük akármilyen finom és láthatatlan érintkezésnek lenni. A teljes elválás csak az animális életben lép fel, amelynek működéseit motívumok idézik elő, miáltal tehát az ok - mely eddig még mindig materialiter összefüggött az okozattal - most már teljesen el van szakítva ettől: egészen más természetű, immateriális, pusztán képzet.

-50-

A *motivumban* tehát, mely az állat mozgását előidézi, a legmagasabb fokát érte el az a heterogénség ok és okozat között, a kettőnek elkülönülése egymástól, összemérhetetlenségük, az ok anyagatlansága s innen látszólagos kis tartalma az okozattal szemben; és a kettő viszonyát abszolúte meg nem lehetne érteni, ha mi ezt is - mint a többi okviszonyt - csupán *kívülről* ismernők: csakhogy ezt a külső ismeretet kiegészíti itt egy egészen más természetű - egy *belső* ismeret és ilyen intim módon ismerjük annak menetét, hogyan lesz az okból okozat: ezt jelöljük egy ad hoc terminussal és hívjuk *akarattal*.

Mihelyt *oki viszonyát* felismerjük és ezen, értelmünkre lényeges formában gondolkozunk, kimondjuk, hogy itt nem veszt az oki viszony *kényszerűség* dolgában, csak úgy nem, mint föntebb az ingernél. Így hát az oki viszony két más, imént magyarázott alakjával, a motívatiót teljesen analognak találjuk, mint csak a legfelső fokot, ahová lassu átmenetben fölemelkednek.

Az állati élet legszó fokain a *motivum* közel rokon az *ingerrel*: a zoophyták, a radiariák általában, a molluscák között az akephalok, csak gyöngye, homályos öntudattal bírnak, csak épen annyival, amennyi szükséges, hogy táplálékukat vagy zsákmányukat észrevegység és ha kinálkozik, megragadják, és mindenestre, hogy helyüket kedvezőbbel cseréljék fel: azért, ezen az alsó fokon, a motívum hatását még olyan világosan, közvetlenül határozottan és érthetően láthatjuk akár az ingerét. Apró rovarokat a gyertyafény egészen a lánghoz csal; legyek gyanútlanul szállnak a gyík fejére, mely imént szemük láttára nyelte le társukat. Ki fog itt szabadságról álmodni?

-51-

A felsőbbrendű, intelligensebb állatoknál a motívum hatása mindig közvetettebb lesz. A motívum ugyanis világosabban elválik a cselekedettől, amelyet előidézi, úgyhogy a motívum és cselekedet távolságának ezt a különféleségét az állatok intelligenciájának mértékéül használhatnók.

Az embernél ez megmérhetetlen. Ellenben még a legokosabb állatoknál is, a képzetnek, amely tetteiknek motívuma lesz, még mindig *szemléltetőnek* kell lenni: még ahol választás lehetséges is, az csak láthatólag jelenlevő dolgok közt jöhet szóba. A kutya tétovázva áll, ha gazdája szólítja és ugyanakkor látja nőstényét; az erősebb motívum fogja mozgását irányítani, hanem akkor szükségképpen be is következik az, úgy, mint egy mechanikai hatás. Itt is egy egyensúlyból kimozdított testet látunk, amely egy ideig felváltva hol az egyik, hol a másik oldalra leng, mignem arra fordul, amerre sulypontja vonja.

Ameddig tehát a motívatio *szemléleti* képzetekre szorítkozik, rokonsága az ingerrel és

általában az okkal még amiatt is szembeötlő, hogy a motivumnak mint működő oknak, reális, jelenlevő valaminek kell lennie, sőt fény, hang, szag révén akármilyen közvetve is, de mégis fizikailag hatnia az érzékekre. Ennélfogva itt az ok olyan tisztán áll a megfigyelő szeme előtt, mint az okozat: látja, hogy lép fel az ok és milyen elmaradhatlanul követi az állat tette, hacsak ellenében nem hat más, épen oly szembeötlő motivum vagy idomítás. A kettő összefüggését kétségbevonni lehetetlen. Ezért nem is fog senkinek eszébe jutni, hogy az állatoknak liberum arbitriumot, azaz minden októl független tettet tulajdonítson.

-52-

De ahol most már az öntudat értelmes, tehát nem szemléleti megismerésre: fogalmakra, gondolatokra képes, ott a motivumok a jelentől és a reális környezettől teljesen függetlenek lesznek s azért a szemlélő előtt rejtve maradnak. Mert most pusztá gondolatok, amelyeket az ember magával hordoz fejében, de amelyek mégis rajta kívül, akárhányszor nagyon távol erednek, teszem hol a tulajdon, sok évi tapasztalásból, hol sokszor messze időből kelt szó és írás közvetítésével, de azért úgy, hogy *eredetük mindig reális és objektív*, jóllehet – a bonyodalmas külső körülményeknek gyakran nehézkes kombinációja révén – sok tévedés és a közvetítés folytán sok csalódás, ennélfogva sok balgaság is van a motivumok között.

Ehhez járul még, hogy az ember tetteinek motivumait akárhányszor elrejt minden más ember elől, esetleg még önmaga elől is, még pedig ott, ahol fél beismerni, hogy igazában mi az, ami őt arra bírja, hogy ezt vagy amaz tegye. Eközben látjuk, hogy cselekvése beáll és konjekturákkal egyekszünk kitalálni a motivumokat, melyeket amellelt olyan szilárdan és biztosan tételezünk fel, mint ahogy oka van az élettelen testek minden mozgásának, melyeket látunk; abban a meggyőződésben, hogy ok nélkül lehetetlen egyik is, másik is. Viszont megfordítva, a saját terveinknél és vállalatainknál, a motivumok hatását az emberekre olyan biztossággal vesszük számba, hogy az teljesen fölrne azzal, mellyel mechanikai eszközöknek mechanikai hatását mérjük, ha azoknak ez embereknek egyéni jellemét is oly tüzetesen ismernők, mint amott a hasábok hosszúságát és vastagságát, a kerekék átmérőjét, a terhek súlyát stb.

-53-

Ezt az eljárást követi mindenki, amig kifelé tekint, másokkal dolga van és praktikus célokat szolgál: mert az emberi értelem ilyenekre van alkotva. Ám ha a dolgot teoretikusan és filozófiailag próbálja megítélni – amire az emberi elme nincs voltaképen alkotva – és önmagát teszi ítélete tárgyává, akkor az absztrakt, pusztá gondolatokból álló motivumoknak már vázolt anyagiatlan voltától – mert ezek nincsenek se jelenhez se környezethez kötve és akadályaik: az ellenmotivumok, ugyancsak pusztá gondolatok – annyira félrevezeteti magát, hogy kétségbevonja létüket, vagy legalább is hatásuk kényszerűségét és azt hiszi, hogy a tett szintugy el is maradhatna, mint ahogy megtörténik; hogy az akarat magától, ok nélkül határozza el magát és hogy mindegyik tevékenysége a kiinduló pontja az általa előidézett változások beláthatatlan sorának. Ezt a balhitet különösen támogatja az öntudatnak az első fejezetben hosszasan vizsgált hibás értelmezése: „azt tehetem, amit akarok”; kivált ha ez – mint minden időben – a hatáznál is több, egyelőre csupa izgató és egymást kizáró motivumra illik.

-54-

Ez együttvéve tehát ama természetes csalódás forrása, amelyből az a tévedés származik, hogy öntudatunkban van akaratunk szabadságának bizonyossága, abban az értelemben, hogy az akarat, a tiszta ész s a természet minden törvényével ellentétben, elégséges ok nélkül határozza el magát és határozatai, egy és ugyanazon embernél, így vagy ellenkezőleg is alakulhatnak.

Hogy ennek a tételünkhöz oly fontos tévedésnek eredetét különlegesen és a legérthetőbben megmagyarázzuk és ezzel az öntudatnak az iménti fejezetben folytatott vizsgálatát kiegészítsük, képzeljünk el egy embert, aki – mondjuk – az utcán állva, így szólna magában: „Este hat óra, vége a napi munkának. Most elmehetek sétálni; vagy elmehetek a klubba; felmehetek a toronyba is, hogy megnézzem a nap lementét; elmehetek a színházba is; meglátogathatom egyik vagy másik barátomat; sőt kirohanhatok a kapun a nagy világba, hogy ne jöjjenek vissza soha. Ez mind egyedül tőlem függ, teljes szabadságom van hozzá; ám én nem teszem meg egyiket sem, hanem ép oly szabadon hazamegyek, a feleségemhez.” Ez épen olyan, mintha a víz azt mondaná: „Én fölverhetem a hullámaimat (igen, a tengeren és viharban); vágatva rohanhatok tova (igen, a folyó ágyában); tajtékozva és bugyogva gördülhetek alá (igen, a vizesésnél); sugárként, szabadon szállhatok föl a levegőbe (igen, a szökőkútban); végre föl is forrhatok és eltűnhetem (igen, 80° melegben); hanem én mindebből nem cselekszem egyiket sem, csak itt maradok önként, nyugodtan és tisztán a tükörsima tóban.”

-55-

Mint ahogy a víz minderre csak akkor képes, mikor az egyikhez vagy másikhöz megvan a kellő ok, úgy az ember is azt, amit megtehetni vél, csak ugyanazon föltétel mellett teheti meg, másképp nem. Amig ok nincs, nem lehet cselekednie; hanem ha van, akkor *kell*, mint kell a víznek is változnia, mihelyt a megfelelő körülmények közé jutott. Tévedése és főként az a csalódás, mely a hibásan értelmezett öntudatból származik itt, hogy ő mindezt egyformán megteheti, jól szemügyre véve azon alapszik, hogy egy időben csak *egy* kép szerepelhet fantáziájában és az abban a pillanatban minden mást kizár. Ha most egy olyan – lehetségesnek föltételezett – cselekvésnek a motivumát elgondolja, tüstént érzi is ennek hatását akaratára, mely tőle nyer ingert: ezt hívják műnyelven velleitásnak. Ám ő azt hiszi, hogy ezt voluntas-szá emelheti, azaz a tervbe vett cselekvést végrehajthatja; csak hogy ez csalódás. Mert mindjárt föllépne a megfontolás és emlékébe idézné a más oldalra huzó vagy az ellenlábás motivumokat; s arra belátná, hogy a dologból tett aligha lesz.

Különböző, egymást kizáró motivumoknak ilyen successiv képzetei közt, – egyre ama belső hangtól kísérv: „én azt tehetem, amit akarok” – az akarat, mint állhatatlan szélben egy jól megkent sarku szélkakas, úgy fordul szinte tüstént minden egyes motivum felé, melyet képzelő ereje elébe tár, egymásután az összes, lehetségesekként szereplő motivumok felé és

-56-

mindegyiknél azt gondolja az ember, hogy azt *akarhatja* és így a zászlót ezen a ponton kitűzheti, ami pusztán csalódás. Mert valójában az ő „akarhatom“-ja csak hipotetikus és így egészítendő ki: „én ezt akarhatom, ha nem akarnám inkább azt a másikat;“ ez azonban megszüntet minden akarati képességet.

Térjünk vissza példánkhoz: hat órákor tanakodó emberünkhöz és képzeljük, mintha észrevette volna, hogy én a háta mögött állok, róla bölcselkedem és vitatom az ő szabadságát, minden neki lehetséges cselekvéshez. Könnyen megeshetik, hogy ő, engem zavarba akarva hozni, egyet végrehajt közülök: ám akkor éppen az én tagadásom s annak hatása az ő ellenmondó szellemére lenne az a motívum, amely őt arra kényszerítette. Még az is, a fönt felhozott cselekvések közül, csak a *könnyebbekből* bírhatná rá egyikre vagy másakra, pl. hogy a színházba menjen; hanem a legutolsó, hogy kirohanjon a nagy világba, semmi esetre sem: ahhoz ez a motívum nagyon is gyöngé lenne.

Éppen ily tévesen véli akárhány, míg töltött pisztolyt tart a kezében, hogy azzal magát meglőheti. Ehhez a mechanikus eszköz a legkevesebb; hanem a fődolog egy fölöttébb erős és azért ritka motívum, melynek megvan az a roppant ereje, ami az életkedvnek, vagy jobban mondva, a halál félelmének legyőzéséhez szükséges: csak ha egy ilyen lépett fel, lőheti agyon magát valóban és kell is magát agyonlőnie; még erősebb ellenmotívum – ha ugyan ilyen egyáltalán lehetséges – kell hozzá, hogy a tettet meggátolja.

Én azt tehetem, amit akarok: én tehetek, *ha akarok*, mindenemet, amim van, a szegényeknek adhatom s így magam is szegény lehetek, – *ha akarom!* – De nem vagyok képes, hogy ezt *akarjam*; mert az ellentétes motívumoknak sokkal nagyobb hatalma van rajtam, semhogy azt megtehetném. Ha ellenben más jellemem volna s hozzá olyan, hogy szent volnék, akkor azt akarhatnám, de akkor nem is lehetne azt nem akarnom s így kellene megtennem.

Mindez egészen jól megáll az öntudat itétete – „*azt tehetem*, a mit *akarok*“ – mellett, amiben még manapság is egyes felületes filozófusok az akarat szabadságát vélik látni s így azt mint a tudat egyik adott tényét emelik érvényre.

Ezek közül kiválik *Cousin* Viktor, akiről itt tisztelettel kell emlékezni, mivel ő *A filozófia történetéről* szóló előadásában (1819–20, kiadta Vacherot, 1841) azt tanítja, hogy az akarat szabadsága a tudat legbiztosabb ténye (I. köt. 19–20. l.) és Kantnak szemére veti, hogy ő ezt csak a morális törvényből bizonyította és mint postulatot állította fel, mikor pedig az tény: „mire való bizonyítani azt, amit elég megállapítani?“ (50. l.) „a szabadság tény, nem csak hit.“ (u. o.)

Németországban sem hiányzanak ama tudatlanok, akik mindazt, amit erről két század óta nagy gondolkozók mondtak, szélnék eresztik és az öntudatnak az iménti fejezetben elemzett, általuk, valamint a nagy tömegetől, hibásan felfogott tényére hivatkozva, az akarat szabadságát ténylegesnek, adottnak hiesztelik. De talán igazságtalan vagyok velük szemben; mert meglehet, hogy ők nem olyan tudatlanok, aminőknek látszanak, hanem csak éhesek, és így, egy darab száraz kenyérért, tanítanak mindent, ami egy magas minisztériumnak inyére lehet.

Egyáltalán se szókép se tuzás, hanem száraz és betűszerinti igazság, hogy amint meg nem mozdulhat egy billiárdgolyó, amíg meg nem lökik, éppen úgy nem állhat fel egy ember a székéről, míg egy motívum el nem vonja vagy nem üzi: hanem akkor az ő felállása olyan kényszerű és elmaradhatatlan, mint a golyó elgördülése a lökés után. És azt várni, hogy egy ember megtegyen valamit, amire őt semmiféle érdek nem készíti, éppen annyi, mint azt várni, hogy egy darab fa megmozduljon, anélkül hogy kötél húzná. Aki hasonló állításokkal egy társaságban makacs ellenmondásra talál, rövidesen nyitjára jönne a dolognak, ha egy harmadikkal harsány és komoly hangon elkiáltná: „Omlik a tető!“ miáltal az ellenmondók végtére belátnák, hogy egy motívum éppen olyan hatalmas arra, hogy az embereket a házból kidobja, mint a legszilárdabb mechanikai ok.

Mert az ember, mint az összes tapasztalati tárgyak, idő- és térbeli jelenség, és minthogy az okság törvénye mindezekre a priori, következőleg kivétel nélkül érvényes, az embernek is alája kell vetve lennie. Így mondja ezt a priori a tiszta értelem, így tanúsítja ezt az egész természetben uralkodó analogia és így bizonyítja ezt a tapasztalás minden pillanatban, hacsak az ember nem ül fel a látszatnak, mely abból származik, hogy míg a természeti lények egyre magasabbra emelkedve, komplikáltabbak lesznek, és fogékonyságuk, a pusztán mechanikaiból, kémiaiá, elektromossá, ingerlékeny, érzékeny, intellektuális és végre racionalissá emelkedik és finomul, a *működő okok* természetének is ezzel egyforma lépést kell tartania és a lények minden fokozatán, amelyek a hatást várják, megfelelően érvényesülnie. Ezért lesznek aztán az okok mindig kevésbé kézzelfoghatók és materiálisak, úgy, hogy végtére szemmel sem láthatók már, csak az értelemmel foghatók fel, amely őket, egyes esetben, rendületlen biztossággal tételezi fel és kellő buvárlatnál fel is fedezi. Mert itt a működő okok csupa gondolatokká fokozódnak, amelyek más gondolatokkal küzdenek, míg közülök a leghatalmasabb megadja a döntést és az embert mozgásba hozza; ami mind az oki összefüggésnek ugyanolyan szigorúságával megy végbe, mint ahogy tisztán mechanikai okok, komplikált összeköttetésben, működnek egymás ellen és meglesz hiba nélkül a kiszámított eredmény. Az oknélküliség látszatával – az ok láthatatlansága miatt – a pohárban minden irányban szerteugró elektromos parafagolyók éppen úgy bírnak, mint az emberek mozgásai: csak hogy az ítélet nem a szem, hanem az értelem után indul.

Az akaratszabadság föltételezése mellett minden emberi cselekvés megmagyarázhatatlan csoda lenne, – okozat ok nélkül. És ha meg merjük kísérelni, hogy elképzeljük a liberum arbitrium indifferentiae-t, csakhamar rájövünk, hogy annál tulajdonképpen megáll az értelem: nincs formája

rá, hogy ilyesmit elgondoljon. Mert az elégséges ok elve - a jelenségek egymástól való függésének és átmeneti meghatározásának principiuma - megismerőtehetségünknek legáltalánosabb formája, mely, objektumainak különfélesége szerint, maga is különféle alakulatokat vesz fel. De itt olyasvalamit kell elgondolnunk, ami határozott, anélkül hogy meg volna határozva; ami nem függ semmitől, hanem tőle függ a másik; ami kényszer nélküli, következőleg nincs alapja; hogy most A működik, míg épen úgy működhetnék B vagy C vagy D, és hozzá működhetnék teljesen függetlenül, ugyanazon körülmények között, azaz anélkül, hogy A-ban legyen valami, ami annak B, C, D ellenében előnyt adjon, - mert ez lenne a motivatio, tehát okság. Itt visszajutunk az abszolút esetlegesnek mindjárt kezdetben felállított fogalmára. Ismétlem: ennél a szó szoros értelmében megáll az ész, ha az ember csak meg is közelítheti ezt a tárgyat.

Hanem most emlékezzünk vissza arra is, mi az ok általában. Ok a megelőző változás, mely a következőt kényszerűvé teszi. A világon egy ok sem hat függetlenül, sem a semmiből nem teremt. Hanem mindig van valami, amire hat, és csak egy bizonyos időben, egy bizonyos helyen és egy bizonyos lényen idéz elő változást, amely mindig a lény természetéhez van mérve, amelyhez tehát az *erőnek* már ebben a lényben kellett rejleni.

Eszerint minden hatás két tényezőtől ered, egy belsőből meg egy külsőtől: ugyanis annak az őseréből, amire hatnak, és a determináló okból, mely azt kényszeríti, hogy most, itt megnyilvánuljon. Az őserő önmagából tételez föl minden okságot és minden magyarázatot: épen azért emez nem is magyaráz meg mindent, hanem mindig hagy valami magyarázatlant.

Ezt látjuk végig a fizikában és kémiában. Magyarázatainknál mindig előre föltételezik a természeti erőket, amelyek a tünetekben nyilvánulnak s amelyekre való visszavezetésében áll az egész magyarázat. Maga egy természeti erő nincs alávetve semmi magyarázatnak, hanem minden magyarázatnak a principiuma. Szintugy nincs is maga semmi okságnak alávetve, mert hiszen épen ez kölcsönzi mindegyik oknak az okságot, azaz a ható képességet. Ez maga minden ilyen mű hatásnak közös alapja és megvan mindegyikükben. Így vezetik vissza a mágnesség tüneteit egy őserőre, melynek neve elektromosság. Ennél megáll a magyarázat és csupán azokat a feltételeket adja meg, melyek alatt ilyen erő nyilatkozik, t. i. az okokat, melyek hatását fölkeltik.

Az égi mechanika magyarázatai előre föltételezik a gravitációt mint erőt, melynek értelmében itt az egyes okok, melyek az égi testek pályáját meghatározzák, működnek. A vegytan magyarázatai azokat a titkos erőket tételezik föl, amelyek a lélekrokonsághoz hasonlóan, bizonyos stoicheometriai viszonyok szerint nyilvánulnak s amelyeken végelemzésben mindama hatások alapulnak, melyek előzetesen adott okoktól fölkeltve, pontosan beállnak. Épen így tételezik föl a fiziológia összes magyarázatai az életerőt, mint amely specifikus belső és külső ingerekre határozottan reagál.

És általában így van ez mindenütt. Még azok az okok is, melyekkel az annyira kézzelfogható mechanika foglalkozik, mint lökés és nyomás, az áthatatlanságban, cohaesióban, merevségben, keménységben, tehetetlenségben, súlyban, rugalmasságban bírják föltételüket, amelyek szintolyan kimagyarázhatatlan természeti erők, mint az előbb említettek. Az okok tehát sehol sem magyaráznak többet, mint hogy mikor és hol *nyilvánulnak* eredeti, megmagyarázhatatlan erők, amelyek föltételezése mellett lehetnek ők csupán okok, azaz hoznak létre szükségképen bizonyos okozatokat.

Ahogy ez az eset a szűkebb értelemben vett okoknál és az ingereknél, nincs másképp a *motivumoknál* sem; mert hiszen a motivatio nem különbözik lényegében az okságtól, hanem annak csak egy neme, még pedig a megismerés közegén átmenő okság. Itt is tehát az ok csak a nyilvánulását idézi elő egy további okokra vissza nem vezethető, s így bővebben nem magyarázható erőnek, amely erőnek itt *akarat* a neve: ezt azonban nem csak kívülről ismerjük, mint a többi természeti erőt, hanem, az öntudathoz képest, belsőleg és közvetlenül is.

Csakis ama föltevés mellett, hogy van egy ilyen akarat és hogy, egyes esetben, mivolta determinálva van, hatnak a rá irányuló okok, melyeknek itt motivum a nevük. Az akaratnak ez a speciálisán és individuálisan meghatározott mivolta, mely szerint visszahatása ugyanazon motivumokra minden egyes emberben más és más, eredményezi azt, amit az ember *jellemének* nevezünk, még pedig mivel ezt nem a priori, hanem csak tapasztalásból ismerjük meg: *empirikus jellemének*.

Ez határozza meg közelebről a különféle motivumok hatásának módját egy-egy adott emberre. Mert annyira alapja minden hatásnak, melyeket a motivumok keltének, mint az egyetemes természeti erők a szűkebb értelmű okok keltette hatásoknak, és mint az életerő az ingerek hatásainak. És mint a természeti erők, szintoly őseredeti, változhatatlan, megmagyarázhatatlan. Az állatoknál minden egyes speciesben, az embernél minden egyes individuumban más és más. Csak a legmagasabb rendű, legokosabb állatoknál jelentkezik egy már számbavehető egyéni jelleg, habár a species általános, tulnyomó karakterével vegyest.

Az ember jelleme: 1) *individuális* (egyéni), mindenkiben más és más. Bár a faji jellem mindegyiknek alapja, miért is annak főtulajdonságai mindegyikben megtalálhatók. Csakhogy itt a fokozatoknak többsége és kisebbsége olyan jelentékeny, a tulajdonságok kombinációjának és módosulatának különfélesége olyan változatos, hogy fölvehetjük, hogy a jellemek morális különbsége egyenes arányban áll az intellektuális képességekkel - ami sokat akar mondani - és mind a kettő hasonlíthatatlanul nagyobb mint a testi eltérés óriás és törpe, Apollo és Terzitesz között. Ezérthogy egészen más ugyanazon motivum hatása különböző emberekre; mint ahogy a

napfény a viaszt fehérre, a klórezüstöt feketére festi, a hó a viaszt megolvasztja, az agyagot pedig megkeményíti. Ezérthogy magát a motívumot ismerve, még nem mondhatjuk meg előre a tettet, hanem a jellemet is kell ehhez ismernünk.

2) Az ember jelleme *empirikus* (tapasztalati). Csak tapasztalás útján ismerhetjük meg, nem csupán a másokét, hanem a magunkét is. Azért csalódunk akárhányszor, miként másokban, úgy önmagunkban is, ha rájövünk, hogy ezt vagy azt a tulajdonságot – pl. igazságosságot, önzetlenséget, bátorságot – nem abban a mérben bírjuk, mint ahogy jóhiszeműen föltételeztük. Azért marad, egy előforduló nehéz választásnál, a mi saját elhatározásunk, mint akár egy idegené, titok még önmagunk előtt is mindaddig, míg el nem dől: majd azt hisszük, hogy erre, majd hogy arra az oldalra fog térni, aszerint, amint ezt vagy azt a motívumot hozza közelebb az ismeret az akarathoz és erejét rajta megkísérli, amikor is az az „én azt tehetem, amit akarok” az akaratszabadság látszatát kelti.

Végre az erősebb motívum érvényesíti hatalmát az akaraton és a választás akárhányszor másképp megy ki, mint ahogy kezdetben sejtettük. Ezért végelemzésben senki sem tudhatja, hogy fog egy másvalaki – és azt sem, hogy fog önmaga bizonyos meghatározott helyzetben cselekedni, mielőtt nem volt ő is abban a helyzetben; csak állandó próba után lesz bizonyos a másikról, meg saját magáról is. Hanem akkor bizonyos is: kipróbált barátok, kiérdemült szolgák megbízhatók. Egy előttünk jól ismert embert általában úgy veszünk, mint minden más dolgot, melynek tulajdonságait már kitapasztaltuk és biztosan előrelátjuk, mit lehet tőle várni és mit nem.

-65-

Aki egyszer valamit megtett, hasonló esetben ismét meg fogja tenni – jót, rosszat egyaránt. Azért fordul az, akinek nagy, rendkívüli segítségre van szüksége, olyan emberhez, aki nemeslelkűségének már megállta próbáját; és aki gyilkost akar bérelni, olyan emberek közt néz körül, akiknek kezéhez már vér tapad. Mint Herodotosz beszéli (VII. 164), szirakuzai Gelo kénytelen volt nagyobb pénzüsszeget teljesen rábizni egy emberre, akit, a vele szabad rendelkezés mellett, külföldre kellett küldenie. Kadmoszt választotta erre, mint aki ritka, sőt hallatlan becsületességnek és lelkiismeretességnek adta tanujelét. Bizalmában nem is csalódott.

Hasonlóképp csak a tapasztalásból fakad, alkalomadtával, a saját magunkkal való ismeretség is, amelyen az önbizalom – vagy bizalmatlanság alapszik. Amint mi egy esetben eszességet, bátorságot, egyenességet, hallgatagságot, gyöngédséget tanusítottunk, avagy ily erényeink hiánya derült ki, aszerint vagyunk – a magunkkal kötött ismeretség következtében – vagy elégedettek önmagunkkal, vagy nem. Csak saját empirikus jellemének pontos ismerete adja az embernek azt, amit *szerezett jellemnek* nevezünk: az bírja ezt, aki saját jó és rossz tulajdonságait pontosan ismeri és így biztosan tudja, miben bizhat és számíthat magára, miben nem. Saját szerepét, melyet előbb, empirikus jelleméhez képest, csak természetesen adott, most művészi és módszeresen, biztossággal és tisztességgel játsza meg, anélkül, hogy valaha – amint mondják – kiesné a jelleméből, ami egyre bizonyítja, hogy egy valaki, egyes esetben, tévedésben volt önmagáról.

-66-

3) Az ember jelleme *állandó*: ugyanaz marad az egész életen át. Éveinek, viszonyainak, sőt ismereteinek és nézeteinek változó leple alatt ott rejtőzk – mint a rák a héjában – az identikus és tulajdonképeni ember, aki teljesen változatlan és mindig ugyanaz. Csak az irányban és az anyagban szenved jelleme ama látszólagos változásokat, melyek életkora és szükségletei különbözőségének a következményei. *Az ember sohasem változik*: ahogy cselekedett egyszer, úgy fog teljesen hasonló körülmények között – amelyekhez e körülmények helyes ismerete is számít – mindig cselekedni. Ez igazságnak megerősítését a mindennapi tapasztalásból vehetjük: legfrappánsabban látjuk akkor, ha egy ismerősünkkel husz-harminc év múlva kerülünk össze és ugyanazon csapáson találjuk őt most is, mint azelőtt.

Ezt az igazságot ugyan sok ember szóban tagadni fogja, de cselekedeteikben mégis föltételezik maguk is, mikor annak, akit *egyszer* hazugságon értek, nem hisznek többé, arra pedig rábizzák magukat, aki korábban tisztességesnek mutatkozott. Mert ezen az igazságon nyugszik minden emberismeretnek és a kipróbált, kitapasztalt egyénekben való szilárd bizalomnak lehetősége. Még ha e bizalmukban egyszer csalódtunk is, akkor sem mondjuk soha: „megváltozott a jelleme,” hanem: „csalódtam benne.”

-67-

Ezen alapszik, hogy, ha mi egy cselekedet morális értékét meg akarjuk itélni, mindenekelőtt a motívumáról akarunk megbizonyosodni, hanem aztán dicséretünk vagy gáncsunk nem a motívumot, hanem a jellemet illeti – amely magát ilyen motívumtól befolyásolta – mint e tettnek második és egyedül az embertől függő tényezőjét.

Ugyanezen az igazságon alapszik, hogy ha egyszer elveszett az igazi becsület (nem a lovagi, vagy a bolondok becsülete), azt nem lehet soha visszaállítani, hanem egyetlen cselekedetnek foltja az emberre örökre rátapad, őt – amint mondják – megbélyegzi. Innen a közmondás: „Aki egyszer lopott, az tolvaj lesz örök életében.”

Ezen alapszik, hogy, ha például fontos államügyek kívánják az árulást, az árulót megkeresik, felhasználják és megjutalmazzák; azután, ha elérték a célt, az okosság parancsolja, hogy eltávolítsák, mert a viszonyok változók, jelleme azonban változhatatlan.

Ezen alapszik, egy-egy drámairó főhibája is, hogy jellemei nincsenek megtartva, azaz nincsenek – a nagy költők jellemeihez hasonlóan – egy természeti törvény állandóságával és szigorú következetességgel végigvezetve.

-68-

Sőt ugyanezen az igazságon alapszik a lelkiismeret lehetősége, mivel ez sokszor késő öregkorban is elének tárja az ifjúkori bűnököt, mint pl. Rousseau-nak, negyven év múlva, hogy

Mariont a szolgálot lopással vádolta, melyet pedig ő maga követett el. Ez csak amaföltétel mellett lehetséges, hogy a jellem változatlanul ugyanaz maradt; mert viszont érettebb korunkban nem válnak már szégyenünkre ifjuságunknak legnevetesebb tévedései, legvaskosabb tudatlansága, legcsodálatosabb balgaságai sem: a kor megváltozott e tévedések ismeretünk tárgyai voltak, mi azoktól már eltértünk, azokat rég letettük, csak úgy mint ifjúkori ruháinkat.

Ugyanezen az igazságon alapszik, hogy egy ember, ha világosan fölismeri is, sőt megutálja erkölcsi hibáit és ballépéseit, mi több, erősen fölteszi magában, hogy meg fog javulni, valójában mégsem javul meg, hanem komoly föltétel és szóbeli ígéret dacára, alkalomadtán csak rátér, saját meglepetésére is, a régi ösvényre. Csak *ismerete* jobbittatja meg magát; ezért juthat annak belátására, hogy ez vagy az az eszköz, melyet előbb alkalmazott, nem vezethet céljához, vagy több hátránnyal jár mint haszonnal: akkor megváltoztatja az eszközt, de nem a célt. Ezen alapszik az amerikai penitenciarendszer, mely nem az ember *jellemének*, nem *szívének* megjavítását vállalja magára, hanem hogy a *fejét* helyreállítsa és megmutassa neki, hogy ama célokat, melyek után jelleménél fogva változatlanul törekszik, a hamisságnak eddig követett útján sokkal nehezebben és jóval nagyobb fáradsággal és veszéllyel érheti el, mint a tisztesség, munka és takarékoság útján. Általában egyedül az *ismeretben* van minden javulásnak és nemesülésnek köre és határa.

-69-

A jellem változhatatlan, a motivumok kényszerűen hatnak de az *ismereten* kell átmenniök, mint amely a motivumoknak médiuma. Ez azonban képes számtalan fokozatban a legsokoldalubb kibővítésre, a szakadatlan helyesbítésre: ezen dolgozik minden nevelés. Az ész kiművelése, mindennemű ismeretek és nézetek által, erkölcsileg azért fontos, hogy utat nyit motivumoknak, melyek számára nélkülök az ember el volna zárva. Amíg ezeket nem tudná megérteni, nem is léteznének akarata számára. Ezért lehet, hasonló külső körülmények között, egy embernek helyzete másodsorban tényleg egészen más, mint az első: ha tudniillik csak időközben lett képessé, hogy ama körülményeket helyesen és tökéletesen megértse, minélfogva most oly motivumok hatnak rá, melyekre imént nem volt fogékony.

Ebben az értelemben mondták, nagyon helyesen, a scholastikusok: *causa finalis* (cél, motivum) *movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum*. (A végső ok nem igazi mivoltában hat, hanem aszerint, ahogy megismertük.) Hanem az ismeret javításánál tovább nem terjed semmiféle erkölcsi hatás és arra vállalkozni, hogy egy ember erkölcsi hibáit szónoklatokkal és morálizálással megszüntessük és ezzel magát a jellemét, az ő saját erkölcsiséget ujjaalkossuk, épen annyi volna, mintha ólmot, külső eszközökkel, arannyá akarnánk változtatni, vagy ha tölgyfát, gondos ápolással, arra akarnánk bírni, hogy barackot teremjen.

-70-

A jellem változhatatlanságáról kétségtelennek nyilvánított meggyőződést találhatunk már *Apulejusz*nál, *Oratio de magia*-jában, ahol is, a boszorkányság vádja ellen védekezve, ismert jellemére hivatkozik és azt mondja: *Certum indicem cuiusque animum esse, qui semper eodem ingenio ad virtutem vel ad malitiam moratus, firmum argumentum est accipiendi criminis, aut respuendi*. (Van mindenkinek bizonyos jelleme, amely mindig ugyanazzal a tehetséggel törekszik az erény vagy a bűn felé és szilárd biztosítóka a vétek helyeslésének vagy megvetésének.)

4) Az egyéni jellem *velünk született*: nem a művészet vagy a véletlennek alávetett viszonyok alkotása, hanem magának a természetnek műve. Már a gyermekben nyilvánul, ott kicsinyben mutatkozik, ami nagy lesz a jövőben. Ezért tünteti föl két gyermek, teljesen egyforma nevelés és környezet mellett, a leglényegesebben elütő jellemet, mely ugyanaz, amivel aggkorukban is bírni fognak. Alaptulajdonságaiban még örökölheto is a jellem, de csak az apától, míg az értelmiség az anyától.

Az individuális jellem lényegének ezen ismertetéséből mindenesetre következik, hogy erények és bűnök *velünk születtek*. Ez az igazság sok előítéletbe és sok copfos filozófusnak ugynevezett praktikus érdekébe – tudniillik kicsinyes, szűk fogalmaiba és korlátolt iskolás felfogásába – ütközhetik; de már ez volt a meggyőződése az erkölcsstan atyjának, *Szokratesz*-nek, aki Arisztotelesz tanúsága szerint (Eth. magna I. 9.) azt tanította: „Nem tőlünk függ, hogy jók vagy rosszak legyünk.” Amit Arisztotelesz ezzel szemben felhoz, az nyilván rossz; maga is osztja Szokratesz e véleményét és a legvilágosabban ki is mondja: „Ugy látszik, hogy az egyes erkölcsi tulajdonságok minden emberben többé-kevésbé természetből fogva megvannak: mert az igazságosságra, bátorságra, mérsékletre s egyéb erényekre tüstént hajlandók vagyunk, mihelyt meg-megszülettünk.” (Eth. Nicom. VI. 13.)

-71-

És ha az összes erényeket és hibákat Arisztotelesz illető könyvében (De virtutibus et vitiis) áttekintjük, ahol ilyen célból össze vannak állítva, azt találjuk, hogy összességükben, igazi emberekben, csak úgy gondolhatók mint *velünk született* tulajdonságok és csak mint ilyenek volnának valódiak: ellenben a megfontolásból kiindulva és önkényesen fölveve, tulajdonképen a *szinlésés* egy neme – s így nem valódiak – volnának s ezért megmaradásukra és megőrzésükre, a viszonyok ziláltsága közt, egyáltalán nem lehetne akkor számítani.

És ha még az Arisztotelesznél s az összes régieknél hiányzó keresztyén erényt, a szeretetet (*caritas*) hozzávesszük, akkor sem áll másként a dolog. Miként volna lehetséges, hogy az egyik ember fáradhatatlan jósága és a másiknak javíthatatlan, mélyen gyökerező gonoszsága, Antoninus, Hadrianus, Titus jelleme egyfelől és Caligula, Nero, Domitianus jelleme másfelől, külső csinálmányok, véletlen körülmények, vagy pusztán ismeret és tanulmány művei legyenek! Hiszen épen Nerónak Seneca volt a nevelője.

-72-

Sőt inkább a *velünk született* jellemben, az egész embernek a tulajdonképeni magvában rejlik összes erényeink és bűneink csirája. Ez az elfogulatlan ember előtt oly természetes meggyőződés

vezette *Velleius Paterculus* kezét is, midőn Catoról a következőket írta (II. 35.): „Homo virtuti consimillimus, et per omnia genio diis quam hominibus propior: qui nunquam recte fecit, ut facere videretur, sed quia *aliter facere non poterat.*“ A legerényesebb férfi, aki nagy lelkével inkább az istenekhez, mint az emberekhez számított s aki sohasem azért cselekedett helyesen, hogy lássák, hanem mert *másként cselekedni nem tudott.*²⁾

-73-

Hanem azt semmi esetre sem szabad figyelmen kívül hagynunk, ha az akaratszabadságot föl vesszük, hogy honnan ered tulajdonképpen erény és bűn, vagy általában az a tény, hogy két egyformán nevelt ember, teljesen egyforma körülmények és indítékok között, egészen másféleképpen, sőt ellenkezőleg cselekszik. A jellemek tényleges, eredeti és lényeges különbsége nem egyeztethető össze ilyen akaratszabadság föl vételével, mely abban áll, hogy minden ember, minden helyzetben egyaránt ellenkezőképpen cselekedhessék. Mert akkor kell, hogy házi jelleme tabula rasa legyen, amilyen *Locke* szerint az elme és nem szabad egyik vagy másik irányban semmiféle veleszületett hajlammal bírnia, mert már ez felbillentené azt a tökéletes egyensúlyt, melyet a liberum arbitrium indifferentiae fejez ki.

A *subjectivben* tehát, e föltétel mellett, nem lehet alapja különböző emberek tekintetbe vett különböző cselekvésmódjának; de még kevésbé lehet az *objectivben*, mert akkor az objektumok volnának azok, melyek a cselekvést meghatározzák és a kívánt szabadság végkép tönkremenne. Akkor mindenesetre még az a középut maradna, hogy a cselekvési módok ama tényleges nagy különbségének eredetét a subjectum és objectum közt keressük, még pedig abból a különböző módból eredtessük, ahogy a subjectiv az objectivet felfogja, vagyis ahogy azt különböző emberek *megismerik*.

Csakhogy akkor minden a kérdéses körülményeknek helyes vagy helytelen *ismeretére* menne vissza, miáltal a cselekvési módok morális különbsége az ítélet helyességének pusztán különbségévé módosulna és a morál átváltoznék logikává.

-74-

De most még megkísérelhetik az akaratszabadság hívei e gonosz dilemmából a menekvést oly módon, hogy azt mondják: nincs ugyan a jellemek közt velünk született különbség, hanem ilyen különbség származhatik külső körülményekből, benyomásokból, tapasztalásból, példák, eltanulásból stb. és ha egyszer ily módon a jellem megállapodott, akkor aztán kimagyarázható belőle a cselekvés különfélesége. Erre elsőben is az a megjegyzésünk, hogy e szerint a jellem nagyon későn alakulna ki (holott tényleg már a gyermekben felismerhető) és a legtöbb ember meghalna, mielőtt jellemet szerzett volna; másodsor pedig hogy mindama külső körülmények, melyeknek állítólag eredménye a jellem, egészen hatalmunkon kívül esnek és a véletlen – vagy ha úgy tetszik, a gondviselés – így vagy úgy alakíthatja őket: ha most már ezekből származnék a jellem s ebből ismét a cselekvés különfélesége, akkor e miatt minden erkölcsi felelősség végkép elesnék, minthogy az nyilván csak a véletlen vagy a gondviselés műve volna.

Látjuk tehát, hogy ha föl vesszük az akaratszabadságot, a cselekvésmódoknak s evvel az erény, vagy bűn különbségének eredete, a felelősséggel egyetemben, minden támasz nélkül lebeg s nem talál annyi helyet sem, ahol gyökeret verhetne. Ebből pedig következik, hogy az a feltétel – bárhogyan meg felel is első tekintetre a józan észnek – alapjában épen akkora ellenmondásban áll morális meggyőződéseinkkel, mint értelmünknek legfelső alaptörvényével, ahogy ezt elegetedőképpen meg is mutattuk.

-75-

Ama kényszerűség, mellyel – mint föntebb tüzetesen bebizonyítottam – a motivumok, mint minden ok általában, hatnak, nincs minden feltétel nélkül. Most megismertük föltételét, alapját és talaját, melyben gyökerezik, ez pedig a velünk született *egyéni jellem*. Mint ahogy az élettelen természetben minden hatás két tényezőnek – még pedig az itt megnyilvánuló egyetemes *természeti erőnek* és az ezen megnyilvánulást itt fölkelő egyes *oknak* – kényszerű eredménye, épen így egy ember mindegyik tette az *ő jellemének* s a fellépő *motivumnak* kényszerű eredménye. Ha ez a kettő adva van, a tett elmaradhatatlanul bekövetkezik. Hogy egy másik származzék, ahhoz vagy más motivum vagy más jellem kellene. Minden tettet biztossággal meg is lehetne mondani előre, sőt ki lehetne számítani, ha nem volna olyan nehéz egyrészt a jellem kipuhatólása, másrészt nem volna maga a motivum is akárhányszor elrejtve és kitéve más motivumok visszahatásának, amelyek csak az ember eszmekörében léteznek s másnak számára nem hozzáférhetők.

Az ember veleszületett jelleme már lényegesen meghatározza nagyjában a célokat, melyek felé változatlanul törekszik; az eszközöket, melyeket ehhez használ, részben a külső körülmények, részben róluk alkotott felfogása – melynek helyessége ismét értelmétől s annak képzettségétől függ – határozzák meg. Mindezeknek végeredményeképpen származnak most már egyes tettei s ennél fogva egész szerepe, melyet a világban játszania kell. Azért ép oly találó, mint költői felfogással olvashatjuk az egyéni jellem itt kifejtett tanának eredményét Goethe egyik legszebb versében:

-76-

Mint az napon, mely téged létre kelte,
Ott állt a nap, bolygók dicsó körében:
Törvény szerint, mely pályád kijelente,
Akként fejlődöttél s akként élj is épen.
Saját énedtől sohse menekszel te;
Jósnók s próféták elmondták de régen!
Mert ő, nagy eszmét, melyben élet lüktet,
Sem erő, sem kor meg nem semmisíthet.

Ama föltétel tehát, amelyen általában minden ok hatásának kényszerűsége alapszik, minden dolognak a belső lényege, lehet az aztán csupán egy benne nyilvánuló általános természeti erő, vagy lehet életerő, vagy lehet akarat: mindegyik lény, akármilyen fajta legyen, a ható okok izgatására sajátos természetéhez képest fog visszahatni. Ezt a törvényt, melynek a világon minden dolog kivétel nélkül alá van vetve, a scholastikusok ezzel a formulával fejezték ki: Operari sequitur esse. Ennek következtében a vegyszér kémszerekkel vizsgálja meg a testeket, az ember pedig az embert úgy, hogy próbára teszi. Minden esetben szükségképpen kicsalják a külső okok azt, ami a lényben rejlik: mert ez nem tud másképp reagálni, mint amilyen önmaga.

-77-

Itt emlékeznünk kell arra, hogy minden Existencia föltétele egy Essentia, azaz minden létezőnek kell *valaminek* lenni, kell határozott lényeggel birnia. Lehetetlen, hogy valami *létezzék* s amellet ne legyen *semmi*, hogy holmi Ens metaphysicum legyen, olyan dolog, amely csak *van* és *semmi* több annál, hogy *van*, minden meghatározás, tulajdonságok és így az ezekből folyó határozott működési mód nélkül: hanem amily kevéssé ad valóságot essentia, existentia nélkül (amit Kant a száz tallér ismert példájával magyarázott meg), épen oly kevéssé lehet ez existentia, essentia nélkül.

Mert minden létezőnek kell lényegének megfelelő, sajátos természettel birnia, amely által azzá lesz, ami; amely ezt folyton bizonyítja; amelynek nyilvánulásait az okok szükségképpen előidézik; míg ellenben maga ez a természet semmiképp sem ezen okok műve, sem általuk nem módosítható. De mindez az emberről és akaratáról csak úgy áll, mint a természet összes többi lényéről. Neki is van az existentia mellé essentiája, azaz vannak alapvető, lényeges tulajdonságai, amelyek jellemét alkotják és csak külső indítékre van szükségük, hogy előlépjenek. Következőleg azt várni, hogy egy ember ugyanazon indíték mellett, egyszer így, máskor pedig egészen másként cselekedjék, annyi volna, mintha azt akarnók, hogy ugyanaz a fa, mely ezen a nyáron cseresznyét termelt, a jövőben körtét teremjen.

Az akaratszabadság, ha behatóan vizsgáljuk, existentiát jelent essentia nélkül; ami azt teszi, hogy valami *legyen* és amellet mégis *semmi legyen*, ami ismét azt teszi, hogy *ne legyen*, tehát ellenmondás.

-78-

Ha ezt belátjuk, valamint ha belátjuk az okság törvényének a priori bizonyos és azért kivétel nélküli érvényességét, ennek tulajdoníthatjuk, hogy minden idők igazi mély gondolkodói, egyéb nézeteik akármily eltérők voltak is, abban megegyeztek, hogy állították az akarattevékenység kényszerűségét a motívumok fellépése esetén és elvetették a liberum arbitriumot. Sőt mivel a gondolkozásra képtelenek és a látszatra meg az előítéletre sokat adó tömeg kiszámíthatatlan nagy többsége ennek az igazságnak mindenkor makacsul elleneszegült, annyira élére állították ezt az igazságot, hogy a leghatározottabb, sőt a legelbizakodottabb szavakkal erősítették. E példázatok közül legismertebb a *Buridan* számar, amely után pedig, mintegy száz éve, Buridannak még meglevő írásaiban hiába kutatunk. Nekem megvan *Sophismata* c. munkájának egy, úgy látszik még a tizenötödik században nyomott példánya, hely, évszám, lapszám nélkül, amelyben szintén hasztalan kerestem, jóllehet majd minden oldalon fel van hozva a számar például. *Bayle*, akinek Buridanról szóló cikke forrásul szolgált mindahhoz, amit azóta róla irtak, helytelenül mondja, hogy Buridannak csak *egy* sophismájáról tudunk; én ismerek vagy negyvenet is. Meg aztán, ha már *Bayle* a kérdést olyan tüzetesen tárgyalja, tudnia kellett volna azt is, amit különben azóta ugylátszik észre sem vettek, hogy az a példa, mely bizonyos tekintetben az itt tőlem vitatott nagy igazságnak szimboluma vagy tipusa lett, jóval régiebb Buridannál. Megtaláljuk *Dantenál*, aki kora egész tudásának birtokában volt, Buridan előtt élt és nem számarokról, hanem emberekről mondja az alábbi szavakat, melyek a *Paradicsom* negyedik könyvét megnyitják:

Intra duo cibi, distanti e moventi
D'un modo, prima si morria di fame,
Che liber' uomo l'on recasse a' denti.

A szabad ember, két egyforma távol s egyforma izes étek közt, előbb meghalna éhen, semhogy egybe is harapna.

Mi több, megtaláljuk már Aristotelesznél, De coelo, II. 13. ezekkel a szavakkal: „amit pedig az erősen éhezőről és szomjazóról mondanak, midőn egyforma távolságra áll az ételtől meg az italtól... szükséges, hogy megpihenjen.” Buridan, aki e forrásból vette át példáját, az embert számarral cserélte ki, csupán azért, mivel e jámbor scholastikusnak szokása, hogy példáiban Socratesre és Platonra, vagy a számarra hivatkozzék.

Az akaratszabadság kérdése valóban próbakő, amelyen a mély gondolkozásu szellemet a felületestől meg lehet különböztetni, vagy határák, ahol a kettő eltér egymástól, mert amazok adott jellemnél és motívumnál, mind a cselekvés kényszerű bekövetkezését állítják, emezek viszont nagy többséggel szavaznak az akaratszabadságra. Vannak aztán még közvetítő, akik zavarukban ide-oda tétováznak a maguk s a mások célzatát összebolygatják, szavak és frázisok mögé menekülnek, vagy a kérdést addig csürik-csavarják, míg az ember már nem is tudja hová megy ki az. Így tón már *Leibnitz*, aki inkább volt matematikus és polihisztor, mint filozófus. (*Leibnitz* ingadozása e pontban legvilágosabban látható *Coste*hoz irt levelében: Opera phil. ed. Erdmann, 447. l., meg azután a *Théodicée* 45-53 §-ban is.) Hanem hogy ilyen szócsiszárt sarokba szorítsunk, így kell feltenni neki a kérdéseket s attól nem szabad elállani:

-80-

1) Egy bizonyos embernek, bizonyos körülmények között, két cselekvés lehetséges-e, vagy csak egy? – Minden mélyen gondolkodó felelete: Csak egy.

2) Egy bizonyos embernek lefolyt élete – nem tekintve, hogy egyfelől a jelleme változatlan, másfelől a körülményeket, melyeknek hatását tapasztalnia kellett, általában s a legaprólékosabban, szükségképen külső okok determinálják, amelyek folyton szigorú kényszerűséggel lépnek fel s melyeknek csupa hasonló kényszerű elemekből álló láncolata a végtelenségbe nyulik – alakulhatott volna valahogy másképp, akár a legcsekélyebb dologban, egy eseményben, egyetlen jelenetben, mint ahogy alakult? – Nem! a következetes és helyes válasz.

E két tétel következménye: *Mindaz ami történik, a legnagyobbtól a legkisebbig, szükségképen történik.* Quidquid fit, necessario fit.

Aki ettől a két tételtől visszariad, egyetmást még meg kell tanulnia s egyetmást elfelejtenie: akkor aztán el fogja ismerni, hogy ez a vigasztalásnak és a megnyugvásnak leggazdagabb forrása. A mi tetteink semmiesetre sem kezdeményezők, azért bennük nem is nyer létet semmi igazi új; hanem *annak révén, amit teszünk, azt tudjuk meg csupán, hogy vagyunk.*

-81-

Azon a bár nem világosan felismert, csak érzett meggyőződésen, hogy minden szigorú kényszerűséggel történik, alapszik a régieknek szilárd hite a fátumban (gör. heimarmené), valamint a mohamedánok fatalizmusa, meg az a mindenütt kiirthatatlan hit az omenekben, mert hiszen még a legkisebb véletlen is kényszerűleg lép föl és minden esemény – hogy úgy mondjuk – tempot tart egymással, tehát minden visszhangzik mindenben. Végül ez még összefügg azzal is, hogy aki a legcsekélyebb szándékosság nélkül, egészen véletlenül megsebesített vagy megölt egy másikat, ezt a Piaculumot egész életén át gyászolja, olyan érzülettel, mely látszólag rokon a bűnével s mint persona piacularis (balsors embere) némileg elveszti hitelét mások előtt is. Meg aztán a választottakról szóló keresztény tanra bizonyára nem volt befolyás nélkül a jellem változatlanságának s kényszerű nyilvánulásainak átértett meggyőződése.

Végül nem hallgathatom el még itt a következő egészen futólagos megjegyzést, melyet kiki, aszerint, ahogy bizonyos dolgokról gondolkozik, tetszése szerint megtarthat vagy elvethet. Ha mi nem vesszük fel minden történőnek szigorú kényszerűségét egy minden eseményhez különbség nélkül csatlakozó oki láncolat értelmében, hanem ezt számtalan helyen abszolút szabadsággal töretjük meg, akkor a jövőndő minden előrelátása, álomban, látnoki somnambulizmusban és kettős archán (second sight) maga is *objectiv* lesz, következőleg abszolút *lehetetlen*, tehát el nem gondolható; mert akkor nincs objektív valódi jövőndő, melyet akár lehetséges módon előre lehetne látni: ahelyett hogy mi most ennek csak *szubjektív* feltételeit, tehát a *szubjektív* lehetőséget vonjuk kétségbe. S még ennek a kételynek sem lehet helye manapság többé művelt embernél, miután számtalan szavahihető bizonyosság szól a jövőndő ama megejtése mellett.

-82-

Betetőzésül még egy pár elmélkedést fűzök az események kényszerűségének tanához.

Mi lenne ebből a világból, ha a kényszerűség nem hatna át s nem tartana össze minden dolgot s különösen nem volna első az individuumok keletkezésénél? Egy szörnyalkotás, egy romhalmaz, értelem és jelentés nélküli torzkép, az igazi, valóságos véletlennek munkája.

Azt kívánni, hogy bár egy esemény ne történt volna meg, balgatag önkínzás, mert ez annyi, mint valami abszolút lehetetlent kívánni és olyan esztelen, mint az a kívánság, hogy a nap nyugaton keljen föl. Merthogy éppen minden történő, akár nagy, akár kicsi, *szigorú* kényszerűséggel áll elő, egyáltalán hiábavaló dolog arról gondolkozni, milyen jelentéktelen és véletlen okok voltak azok, melyek azt az eseményt előidézték és milyen könnyen másképp lehettek volna: mert mindez csak illuzórius, amennyiben azok mind éppen olyan szigorú kényszerűséggel léptek fel és éppen olyan teljes hatalommal működtek, mint az, amelynek következtében a nap keleten felkel. Az eseményeket, amint bekövetkeznek, inkább olyan szemmel kell néznünk, mint a nyomtatott betűt, melyet olvasunk, jól tudva, hogy állt az, mielőtt mi elolvastuk volna.

-83-

IV. Elődeim.

Annak bizonyítására, amit főntebb minden mély gondolkodónak problémánkat érintő itéletéről állítottam, idézni fogok egy-két nagy férfiut, akik hasonló értelemben nyilatkoztak.

Mindenekelőtt, hogy megnyugtassam azokat, akik azt hihették talán, hogy a vallásos elvek ellentétben állnak a tőlem vitatott igazsággal, emlékezetükbe hozom, hogy már Jeremiás próféta megmondta:

„Tudom, Uram, hogy az embernek útja nincsen az ő tulajdon hatalmában, sem az utonjárónak, hogy a maga lépését igazgassa.“ (X, 23.)

De hivatkozom különösen *Lutherre*, aki egy e célra irt könyvében (De servo arbitrio) egész hevességével támadja meg az akaratszabadságot. Elég néhány hely, hogy jellemezze véleményét, melyet ő természetesen nem filozófiai, hanem teológiai érvekkel támogat. Schmidt Sebestyén kiadásából (Strassburg 1707) idézek.

Ott olvassuk a 145. lapon: „Minden embernek szívébe van írva, hogy nincs szabad akarat, ámbár ezt az igazságot annyi ellentmondó vitatkozás és annyi emberi tekintély homályosítja el.“ 214. lap: „Szeretném odakiáltani a szabad akarat védőinek, hogy Krisztust tagadják meg, ha a szabad akaratot elfogadják.“ 220. lap: „A szabad akarat ellen ott vannak a szentírás bizonyosságai, amennyiben Krisztusról szólnak. Számuk tömérdek, azt mondhatni, az egész szentírás. Azért, ha a szentírásra támaszkodva tárgyaljuk a kérdést, mindenképen rajta leszek, hogy ne hagyjak ki

-84-

egy vesszőt se, ami a szabad akarat dogmáját kárhoztatja.”

És most a filozófusokhoz. A régiek itt nem vehetők komolyan tekintetbe, mert ugyszólván még az ártatlanság állapotában levő bölceletük nem tehetette tudatossá az ujkori filozófiának két legmélyebb és legfontosabb problémáját: az akarat szabadságának és a külső világ reálitásának vagy az ideális és reális viszonyának kérdését. Hogy mennyire volt különben világos a régiek előtt az akaratszabadság problémája, azt eléggé megítélhetjük Aristotelesz Nicomachosi Ethicájából (III, c. 1-8.) ahol is azt látjuk, hogy az ő gondolata erről lényegében csak a fizikai és intellektuális szabadságot illeti, azért beszél egyre csak önkéntesről és önkéntelenről (hekuzion kai akuzion), mert az önkéntes és szabad fogalma nála egy. A *morális szabadságnak* fölötte nehéz problémája benne még nem alakult ki, bár igaz, gondolatai néha elérnek odáig, különösen az Ethica Nicom. II, 2. és III, 7-ben, ahol azonban abba a hibába esik, hogy a jellemet a tettekből vezeti le, holott megfordítva kellene. Ugyancsak nagyon hibásan bírálja el Sokratesznek imént idéztem meggyőződését, míg egyebütt ezt megint a magáévá teszi, pl. Nicom. X, 10:

-85-

„ami pedig természettől való, az nincs hatalmunkban, hanem, mint valamely isteni okból eredő, világos, hogy azok tulajdona, akik igazán szerencsések”.

És alább: „Az erkölcs, mely az erényhez simul, kell, hogy valamikép eleve meglegyen az az emberben”; ami összhangzik a fönt idéztem helylyel, valamint az Ethica magna I, 11-el is:

„puszta akaratából nem lesz még senki sem a legjobb, hacsak nem az természettől fogva; csak megjavíthatja magát”.

Hasonló értelemben tárgyalja Aristotelesz az akaratszabadság kérdését az Ethica magna I, 9-18. és az Ethica Eudemia II, 6-10. pontjában, ahol valamivel közelebb jó a tulajdonképeni problémához, csak hogy minden ingadozó és felületes. Mindenütt az a módszere, hogy nem tér rá analitikus eljárással, egyenesen a dolgokra, hanem szintetikus, külső érvekből von következtetést: ahelyett, hogy behatolna, hogy a dolgok velejéhez jusson, megállapodik külső jegyeknél, sokszor puszta szavaknál. Ez a módszer, nehéz problémáknál, könnyen vezet tévutra, de célhoz soha. Itt most már megáll, mint egy falnál, a kényszerű és az önkényes (anankaion kai hekuzion) vélt ellentéténél: ami ezek fölött van, csak annak belátása, hogy épen az *önkényes, mint ilyen, kényszerű is*, a motivumnál fogva, amely nélkül akaratú aktus csak úgy lehetetlen, mint akaró subjektum nélkül és amely motivum épen olyan, de mint a mechanikus ok, melytől nem is lényegesen különbözik, ahogy mégis ő maga mondja (Fth. Eudem. II, 10: hé gár u heneka mia tón ajtión esztin). S éppen azért alapjában véve hamis az az ellentét önkényes és kényszerű között, jóllehet ebben ma is Aristotelesszel tart sok ugynevezett filozófus.

-86-

Már meglehetősen világosan fejtegeti az akaratszabadság problémáját *Cicero* (De facto, c. 10 et c. 17.) Értekezésének tárgya mindenesetre egész könnyen s természetszerűleg utal erre. Ő maga megfér az akaratszabadsággal, de látjuk, hogy már Chrysipposnak és Diodorosnak, többé-kevésbé világosan, tudniok kellett e probléma nehéz voltáról. Szintén figyelemreméltó *Lukianosnak* harmincadik halotti beszéde - Minos és Sostratos kézt - mely tagadja az akaratszabadságot s ezzel együtt a felelősséget.

Hanem bizonyos értelemben már a Makkabeusok negyedik könyve, a Septuagintában (Luther német és Károli Gáspár magyar fordításában hiányzik) egész értekezés az akaratszabadságról, amennyiben feladatává teszi bebizonyítani, hogy az észnek (logismos) van ereje minden szenvedély és indulat legyőzésére s ennek példáiként hozza fel a második könyv a zsidó mártirokat.

Alexandriai Kelemen volt szerintem a legelső, aki problémánkkal tisztába jött. Ő mondja:

„Se dicséret, se gáncs, se tisztesség, se büntetés nem igazságos, ha nem képes a lélek szabadon kívánni és megtartózkodni, hanem önkéntelen a véték” (Strom. I. 17. §.) s rá közbevetőleg egy korábbi tételre utalva: „nem oka isten annak, ha mi vétkezünk.”

-87-

Ez a fölöttébb érdekes záradék mutatja, milyen értelemben fogalmazta az egyház mindjárt a problémát és milyen döntést előlegezett, mint érdekeinek megfelelőt. Tova kétszáz évvel később már tüzetes fejtegetést olvashatunk a szabad akarat tanáról *Nemesius-nál*, *De natura hominis* 35. fej. végén és 39-41 fej. Szerző minden további bevezetés nélkül azonosítja a szabadságot az önkénnyel vagy a szabad választással s aztán a legnagyobb buzgalommal tanítja és fejti ki; ám mindenesetre már szellőzteti az ügyet.

Hanem problémánknak teljesen kialakult tudatát, az összes hozzátartozókkal egyetemben, *Szent Ágoston* egyházatyánál találjuk meg, akit tehát, jobbára theologus létére, itt mint filozófust veszünk tekintetbe. Tüstént látjuk, hogy feltűnő zavarba és bizonytalan tétovázásba jó e problémánál, mely őt még következtelenségre és ellenmondásra is csábítja (De libero arbitrio). Egyrészt nem akarja, *Pelagius* módjára, az akarat szabadságát annyira korlátolni, hogy ezzel az eredendő bűnnek, a megváltás szükségének s az isteni kegyelemnek dogmáját megingassa, úgy mintha az ember tulajdon erejéből igazolna meg és lenne méltó az üdvözülésre. S még azt is tudtukra adja (Argumentum in libras de lib. arb. ex Lib. I. c. 9.), hogy érdemlegesebben szólt volna hozzá ez ellenvetésekhez (melyeket később Luther tett magáévá olyan nagy hévvel), ha ama könyveket nem Pelagius fellepte előtt írta volna, akinek tanai ellen aztán külön cáfolatot irt *De natura et gratia* címmel. Már *De libero arbitrio*-ban mondja: „Most pedig az ember nem jó s nem is áll hatalmában, hogy jó legyen, akár nem látja, milyennek kell lennie, akár látja, de nem akar olyan lenni”. És alább: „Vagy tudatlanságból nincs akaratának ítélőképesége annak megválasztásához, mit tegyen helyesen; vagy ellenszegül a testi megszokás, mely mintegy természetes örökségképen tapad halandó létünkhöz s bár belátja, hogy kell helyesen cselekednie

-88-

s akarja is, de nem tudja véghezvinni“. És az említett *Argumentum*-ban: „az akarat tehát, hacsak az isten malasztja fel nem szabadítja abból a rabszolgaságból, mely a bűn eszközévé aljasította és nem segíti, hogy a gonoszon felülkerekedjék, még nem elégséges, hogy egy halandó becsületesen és istenesen éljen“.

Másfelől mégis a következő három ok bírta őt rá, hogy az akarat szabadságát védelmezze:

1. A *manichaeusokkal* szemben foglalt állása, akik ellen *De libero arbitrio* három könyvét egyenesen irányozta, mert ezek tagadták a szabad akaratot s a rossznak és bajnak más forrást kerestek. Már *De animae quantitate* utolsó fejezetében rájuk céloz: „van a léleknek szabad akarata és vak az, aki ezt sekélyes okoskodással megdönteni erőlködik stb“.

2. Az a természetes, tőlem felfedezett csalódás, hogy ezt: „én megtehetem, amit akarok“ az akarat szabadságára magyarázzák és sietnek az *önkényest* azonosítani a *szabaddal*. (De lib. arb. I. 12: Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas, situm est?)

3. Annak szüksége, hogy összhangba hozza az ember erkölcsi felelősségét az isten igazságosságával. Mert Szent Ágoston élelétét nem kerülhette ki egy fogas kérdés, melyet oly nehéz mellőzni, hogy tudomásom szerint minden későbbi filozófus – három kivételével, akikre ezért sietek majd rátérni – inkább könnyedén átsiklott rajta, mintha nem is volna. Szent Ágoston ellenben nemes őszinteséggel, himezetlenül kimondja, mindjárt *De libero arbitrio* kezdő szavaiban:

„Mondd csak, nem-e isten a rossz szerzője?“

S azután tüzetesebben mindjárt a második fejezetben:

„Mert gondolkodóba ejt, hogy ha a bűnök a lélekből erednek, melyet isten teremtett, a lélek pedig istentől ered, csak egy lépés választ el attól, hogy a bűnt istenre hárítsuk.“

Mire így válaszol a másik beszélő:

„Te most azt mondtad ki, ami engem, gondolkodó létemre, régóta gyötör.“

E fölöttébb kényes elmélkedéseket *Luther* folytatta ismét és élezte ki ékesszólásának egész hevével:

„Maga a józan ész kénytelen bevallani, – írja többek közt, – hogy olyannak kell lenni istennek, aki saját *szabadságával* parancsolja ránk a *kényszert*. Ha megengedjük előrelátását és mindenhatóságát, természetsszerűleg és csalhatatlan bizonyossággal következik, hogy mi sem nem vagyunk magunktól, sem nem élhetünk, sem nem cselekedhetünk semmit, csakis az ő mindenhatósága által. Az isten előrelátása és mindenhatósága ellene mond a mi szabad akaratunknak. Minden ember kénytelen, kijátszhatatlan következetességgel megengedni, hogy nem saját akaratunk, hanem kényszer hozott létre bennünket s hogy tehát nem tehetjük azt, ami tetszik, a szabad akarat érdemén, hanem ahogy isten előre látta és csalhatatlan és változatlan tervszerűséggel intézi“. stb. (144. l.)

A tizenhetedik század elején *Vanini* az, akinél teljesen megvan ez az ismeret: ez a veleje, ez a lelke az ő makacs – bár a korszellem nyomása alatt lehetőleg ravaszul titkolt – lázadásának a theismus ellen. Visszatér rá minden egyes alkalommal és bele nem fárad, hogy a legkülönbözőbb szempontokból fejtegetse. Például *Amphitheatrum aeternae providentiae* 16. exercitiójában azt mondja:

„Ha isten akarja a bűnt, meg is teszi! mert irva van: „megcselekedett mindeneket, amiket akar vala“. Ha nem akarja, akkor is elkövetik a bűnt: tehát akkor azt kell mondani, hogy nem előrelátó, vagy tehetetlen, vagy kegyetlen; mert vagy nem tud vagy nem képes vagy nem akar szavának állni. A bölcselők azt mondják: ha nem akarná isten felburjánozni hagyni a földön a szennyes és galád cselekedeteket, semmi kétség, hogy egy csapásra száműzne és kiverne a világból minden gyalázatosságot, mert ugyan melyikünk szegülhet ellen az isteni akaratnak? Hogy követnek el bűnt isten tudta nélkül, ha a bűncselekvényben felsőbb erők is közrejátszanak? Ha meg az ember isten akarata ellenére bukik el, az isten alsóbb lény lesz az embernél, aki ellene fordul és fölébe kerekedik. Ebből azt vezetik le: Isten úgy kívánja a világot, ahogy van! Ha jobbat akarna, volna neki jobb is.“ És a 44. exercitióban ez áll: „A gép úgy mozog, ahogy a gépész hajtja; akaratunk pedig úgy végzi működéseit, mint egy gép, melynek isten a gépésze: ha tehát a gép rosszul működik, istennek kell betudni. A mi akaratunk nemcsak irányában, hanem lényegében is egészen istentől függ, miért is nincs semmi, amit az akaratnak lehetne beszámítani vagy akár lényegéből, akár működéséből magyarázni; mert isten az, aki az akaratot így alkotta és így irányítja. Minthogy az akarat lényege és iránya istentől van, az ő rovására kell irni az akaratnak jó és rossz működéseit egyaránt, ha ő ezzel úgy bánik, mint egy géppel.“

Vanini-nél azonban szem előtt kell tartani, hogy mellesleg azzal a fogással élt, hogy egy-egy ellenfele ajkára adja az ő saját véleményét, melyet szörnyülködve akar megcáfolni, hogy aztán azt meggyőző alapossággal boncolgassa, a maga részéről pedig gyöngye érvekké és laza argumentumokkal támadja meg és végtére magát az olvasó rosszhiszeműségére bizva, tanquam re bene gesta diadalmasan visszavonuljon. E csalafintasággal még a nagytudományu Sorbonnet is megejtette, amely is mindezt készpénznek véve, hűségesen rájegyezte istentelen írásaira az „imprimatur“-t s amely, három évre rá, annál őszintébb örömmel nézte végig, mint égették őt meg elevenen, miután előbb kivágták istenkáromló nyelvét. Ez ugyanis a theologusoknak legerősebb argumentuma s mióta ezt elvették tőlük, visszafelé megy minden.

A szűkebb értelemben vett filozófusok között, ha nem csalódom, *Hume* Dávid az első, aki nem tért ki az először Szent Ágostontól fölvetett kényes kérdés elől, hanem azt – anélkül, hogy Szent Ágostonra vagy Lutherre vagy Vaninire gondolna – leplezetlenül kimondja *Essay on liberty and necessity*-jében, amelynek vége felé ezt olvassuk:

„Összes akarati működésünk végső oka e világ teremtője, aki e roppant gépezetet először mozgásba hozta és minden lényt ama különleges helyzetbe juttatott, amelyből elkerülhetetlen kényszerűséggel kell erednie minden utóbbi eseménynek. Ezért emberi cselekedetek vagy nem is lehetnek egyáltalán rosszak, ha egyszer olyan jó forrásból fakadnak; vagy pedig, ha mégis rosszak lehetnek, teremtőnket ugyanabba a bűnbe keverik, miután elismertük, hogy ő a végső okuk és szerzőjük. Mert amint az az ember, aki meggyújt egy kanócot, felelős az összes következményekért, akár hosszú, akár rövid volt az a zsinór, úgy mindenütt, ahol kényszerűen működő okok megszakítatlan kapcsolata áll fenn, az első működő lény, akár véges, akár végtelen, okozója az összes többinek is.“

Meg is kísérl, hogy e kényes kérdést megoldja, de bevallja végezetül, hogy megoldhatatlannak tartja.

Elődeitől függetlenül, *Kant* is eljutott e nevezetes botránykőhöz, *A gyakorlati ész kritikájá*-ban:

„Ugy látszik, ha föl vesszük, hogy isten, mint egyetemes őslény, *a substantia létének is végső oka*, azt is meg kell engedni, hogy az ember cselekvéseinek abban van biztos alapja, ami hatáskörén teljesen kívül esik, tudniillik egy tőle különböző felsőbb lény okságában, amelytől függ amannak egész léte és okságának egész bizonyossága. Az ember egy *Vaucancon*-féle automata volna, melyet minden remekművek legfőbb mestere ácsolt és húzott fel és az öntudat ugyan gondolkodó automatává tenné, amelyben önkényének tudata, ha szabadságnak nézi, pusztán csalódás volna, amennyiben csak összehasonlítólág érdemes úgy nevezni, mert bár belső okok határozzák meg legelsőbbben mozgását és belső okok hosszú sora vezet fel az embereket meghatározó okokhoz, a legutolsót és legmagasabbat azért mégis egy teljesen idegen kézben találjuk meg.“ (180. és köv. l. a negyedik és 232. l. u., *Rosenkranz*-féle kiadásban.)

Most megkísérl ezt a nagyon is kényes kérdést a „magában vett dolog“ (*Ding an sich*) és a tünemény (*Erscheinung*) különbségével dönteni el; csakhogy ezzel a dolog lényegében nyilván oly kevésbé változik, hogy, mint meg vagyok győződve, nem is vette komolyan. Hiszen maga is beismeri megoldásának tarthatatlan voltát, a 184. lapon, ahol ezt teszi hozzá:

„Csakhogy könnyebb és érthetőbb-e minden egyéb megoldás, amelyet megkíséreltek vagy megkísérelhetnek? Azt mondhatjuk inkább, hogy a metafizika dogmatikus mesterei több *furfangot*, mint figyelmet tanusítottak abban, hogy e nehéz pontot lehetőleg eltakarták szem elől, abban a reménységben, hogy ha egyáltalán nem beszélnek róla, nem is fog senki egykönnyen rágondolni.“

E nagyon is heterogén s mindnyájan ugyanazt mondó szavazatoknak figyelemreméltó összeállítása után, visszatérek egyházatyánkhoz. Theologiai és nem filozófiai elvek azok, melyekkel már tőle is egész súlyában átértett kényes kérdést elhárítani reméli, tehát nem föltétlenül érvényűek. Ezek támogatása, mint mondtuk a harmadik oka – a fönt idézett kettő mellé – hogy miért kísérl ő meg védelmezni az istentől az embernek kölcsönzött szabad akaratot. Egy ilyen szabad akarat, mely válaszfalul emelkednék a teremtő és teremtményének bűnei közé, valóban elégséges volna az egész kérdés megdöntésére, hacsak olyan könnyű volna komolyabb és mélyebb elmélkedésnél legalább *elgondolni*, mint amilyen könnyen kimondtuk s ha megállana a gondolat is a szavaknál.

Ám miként gondoljuk el, hogy egy lény, amely ugyis, mint *existencia*, ugyis mint *essentia* egy másinak műve, mégis önmagában bírja létét, rendeltetését és így felelős legyen tetteiért? Ez a tétel: *operari sequitur esse*, azaz minden lény működése mivoltából folyik, megdönti azt a föltevést, maga pedig megdönthetetlen. Ha egy ember rosszat tesz, onnan van, mert ő rossz. És ahhoz a tételhez csatlakozik *corollariuma*: *ergo unde esse, inde operari*. Mit szólnánk arról az órásról, aki megharagudnék órájára, mert az rosszul jár?

Ha még oly szívesen tekintenők is *tabula rasának* az akaratot, azért lehetetlen be nem ismernünk, hogyha például két ember közül egyik a másikéval teljesen ellentétes módon cselekszik (morális értelemben), ez a különbség, melynek valahonnan csak kell erednie, vagy a külső körülményekben bírja alapját, amikor is nyilván nem az ember a hibás, vagy akaratuknak eredeti eltérésében, amikor meg bűn és érdem megint nem az ő rovásukra esik, ha egyszer egész létük és lényük egy másinak a műve.

Miután az idézett nagy férfiak hiába iparkodtak e labirintból kivezető utat találni, készséggel megengedem, hogy az én értelmemet is felülmulja azt elgondolni, hogy az emberi akaratnak meglegyen a morális felelőssége s az akarat mégse *ase* létezzék. Kétségkívül ez a lehetetlenség mondta tollba *Spinozának* ama nyolc definíció hetedikét, melyekkel *Ethikáját* bevezeti:

„Azt a lényt mondjuk szabadnak, mely egyedül természetének szükségéből létezik és egyedül önmaga rendelkezik cselekedeteivel (a se sola ad agendum determinatur); szükségképeninek, helyesebben kényszerűnek azt, melynek létéről és cselekvéseiről egy másik rendelkezik.“

Ha ugyanis egy rossz cselekedet az embernek természetéből, azaz veleszületett mivoltából származik, úgy bizvást e természet alkotójában van a hiba. Ezért találták ki a szabad akaratot. S ha már ezt föl vesszük, egyáltalán nem látjuk át, mi a forrása, minthogy alapjában *negatív* tulajdonság és csak azt mondja, hogy az embert semmi sem kényszeríti vagy akadályozza, hogy

így vagy úgy cselekedjék. Ám ebből sohasem lesz világos, *honnán* ered végelemzésben maga a tett, mert nem az emberek veleszületett vagy szerzett mivoltából kell kiindulnia, hiszen akkor teremtőjének terhére íródna – sem pedig pusztán a külső körülményekből, mert akkor meg a véletlennek kellene betudni: tehát az ember mindkét esetben ártatlan maradna, holott mégis őt teszik érte felelőssé.

A szabad akarat természetes képe egy súly nélküli mérleg, mely nyugodtan függ és ki nem mozdul egyensúlyából, hacsak nem tesznek valamit egyik serpenyőjébe. Ahogy ez nem képes magától a mozgásra, oly kevéssé képes a szabad akarat magától tettet létrehozni, mert hiszen semmiből semmi sem lesz. Ha az egyik serpenyő leesik, valami idegen testet kell rátenni, mely ekkor a mozgás oka. Ép így kell, hogy az emberi tettet valami előidézzé, ami *positive* működik és vala több, mint pusztán *negatív* szabadság.

Ez pedig csak kétféle lehet: vagy megteszik a motívumok, azaz a külső körülmények; s akkor az ember nyilván nem felelős tetteiért, mert különben minden ember egyforma körülmények között egészen egyformán cselekednék; vagy pedig a tett ily motívumok iránti fogékonyságából származik, tehát veleszületett jelleméből: azaz az emberben eredetileg bennelévő ama hajlamokból, melyek az egyéneknél különbözők lehetnek s melyek szerint a motívumok működnek.

-97-

Hanem akkor nem szabad már az akarat: mert ezek a hajlamok képviselik a mérleg serpenyőjébe rakott súlyt. A felelősség arra hárul vissza, aki odarakta őket, azaz akinek a munkája az ilyen hajlandóságu ember. Tehát tettéért csak abban az esetben felelős az ember, ha van asejtása, vagyis ha önmagának a műve.

Tárgyunknak itt fejtegetett egész szempontja eléggé megérteti, mi minden függ az akarat szabadságától, mint amely áthidalhatatlan ürt képez a teremtő és teremtményének bünei között; amiből aztán megmagyarázható, miért ragaszkodnak hozzá olyan makacsul a theológusok és minisztránssai, a filozófia-professzorok, akik oly kötelességszerű hűséggel tartanak ki mellette, hogy se látva, se hallva a nagy gondolkodók legvelősebb cáfolatait, erősítik, hogy van szabad akarat és akár *pro ara et focis* harcolnak érte.

Hanem hogy befejezzem egyszer imént félbeszakított jelentésemet Szent Ágostonról, az ő vélekedése egészben arra megy ki, hogy az embernek tulajdonképpen csak a bünbeesés előtt volt egészen szabad akarata, azután pedig, mint az eredendő bűn martaléka, a malasztól és a megváltástól kell üdvét remélnie.

Időközben a filozófia, Szent Ágoston és neki a manichaeusokkal és pelagianusokkal folytatott vitái révén, problémáinknak tudatára ébredt. Innentul ez a scholastikusok után, lassanként világos lett előtte, miről Buridán szofizmája és Dante föntidézett helye tanuskodnak.

-98-

Hanem aki legelőször jutott mélyére a dolognak, az minden valószínűség szerint *Hobbes* Tamás volt, akinek teljesen e tárgynak szentelt írása: *Quaestiones de libertate et necessitate, contra Doctorem Branhallum*, 1656-ban jelent meg; ez ma már ritka. Angol nyelven még olvasható. *Th. Hobbes moral and political works*-ban, in Folio, London 1750. 469. és köv. ll., ahonnan a következő főhelyeket illeszttem ide. 483 l.:

6. Semmi sem bírja kezdetét önmagában, hanem egy más, rajta kívül fekvő közvetlen ok működésében. Azért, ha most az ember valamit kíván vagy akar, amit közvetlen azelőtt se nem kívánt, se nem akart, akkor az ő akarásának oka nem maga az akarás, hanem valami más, ami nem tőle függ. Eszerint, minthogy az akarat elvitázhatatlanul szükségképeni oka az önkéntes cselekedeteknek és az imént mondottak szerint az akarat is más, tőle független dolgokban bírja szükségképeni okát, ebből következik, hogy minden önkéntes cselekvésnek van *szükségképeni* oka, tehát azok *kényszerűek*.

7. Elismerem *elégséges* oknak azt, amely nem abból indul ki, ami az *okozat* létrehozásához szükséges. Ilyen ok azonban egyuttal *kényszerű* is: mert ha lehetséges volna, hogy egy *elégséges* ok ne szülje meg az *okozatát*, úgy ennek létrehozásához valami szükségesnek hiányzani kellett belőle és akkor az ok nem volt *elégséges*. Ha pedig lehetetlen, hogy egy *elégséges* ok ne szülje meg az *okozatát*, akkor az *elégséges* ok egyszersmind *kényszerű* ok is. Ebből tény az, hogy ami létrejő, *szükségképen* jó létre. Mert mindennek, ami létrejött, volt *elégséges* oka, amely létrehozta, hisz másképen nem lett volna meg: tehát az *önkéntes* cselekvések is *kényszerűek*.

-99-

8. A szabadon cselekvőnek ama szokásos meghatározására – hogy tudniillik szabadon cselekszik – az, aki, ha meg volna is a hatás keltéséhez minden szükséges, azt még sem keltene fel – ellenmondást tartalmaz és nem egyéb nonszensznél, mert azt mondja, hogy az ok *elégséges*, vagyis *kényszerű* és az okozat mégis elmaradhat.

485. l. Minden esemény, akármily *véletlennek* lássék is, vagy akármily *önkéntes* is legyen, *szükségképen* jött létre.

Hires könyvében *De cive*, c. 1. §. 7, azt mondja:

„Kiki hajlandó (fertur) megkivánni azt, ami neki jó, és kerülni azt, ami neki rossz, leginkább pedig a legnagyobb rosszat: a halált; s erre nem csekélyebb természeti szükség készíti annál, amely a követ leesésre bírja.”

Mindjárt *Hobbes* után *Spinozát* találjuk, ugyanebben a meggyőződésben. Elég lesz egy-két hely, hogy tanát e pontban jellemezze:

Eth., P. I. prop. 32. Az akarat nem lehet szabad oknak, csak kényszerű oknak eredménye. Coroll. 2. Mert az akaratnak, mint minden egyébnek, okra van szüksége, amely némiképen működésre bírja.

-100-

Ibid. P. II. scholium ultimum. Ami végre a negyedik ellenvetést (Buridan szamaráról) illeti, részemről megengedem, hogy az ember ilyen egyensúlyban (ha tudniillik nem érezne semmit, csak éhséget és szomjúságot s nem látna egyebet a tőle egyforma távolra levő ételnél és italnál) éhen és szomjan halna meg.

Ibid. P. III. prop. 2. Schol. Az agy elhatározásai ugyanazon kényszerűséggel születnek az agyban, mint a reális dolgok képzetei. Akik tehát azt hiszik, hogy agyuk szabad elhatározásából beszélnek vagy hallgatnak vagy tesznek bármit is, nyitott szemmel álmodnak. Epist. 62. Minden egyes dolgot szükségképpen valamely külső ok bír létezésre és működésre, biztos és kiszabott terv szerint. Például a kő egy külső októl, a lökés következtében, kap bizonyos mozgási mennyiséget, melylyel aztán képes megindulni. Ez a kő, ha tudna gondolkozni, bizvást azt hinné, hogy ő szabad s hogy semmi más ok nem bírta mozgásra, mint az ő akarata. Ilyen az az emberi szabadság is, melylyel mindenki szeret dicsekedni s mely csupán abban áll, hogy az emberek tudnak vágyaikról, de nem tudnak azokról az okokról, melyek a vágyakat irányítják. Ezekben eléggé kifejtettem, mint vélekedem én a szabad és kényszerű szükségéről, meg a képzelt emberi akaratról.

Azonban figyelemreméltó körülmény, hogy Spinoza e nézetre csak utolsó (t. i. negyvenes) éveiben jutott el, miután korábban, 1665-ben, amikor még cartesianus volt, a *Cogitata metaphysicá*-ban (c. 12.) határozottan és hevesen az ellenkező vélemény mellett harcolt, sőt egyenes ellenmondásban a most idézett Scholium ultimum Partis II-vel, a Buridan szofizmájáról ezt jegyezte meg:

-101-

„Ha pedig az embert tesszük a szamar helyébe, ebbe az egyensúlyba, az az ember nem gondolkodó lény, hanem a legvadabb szamar volna, ha éhen és szomjan pusztulna el.“

Hasonló nézetcsere és megtérést mutathatok még majd alább, két más nagy embernél. Ebből látszik, milyen nehéz és milyen mély gondolkozás kell hozzá, hogy problémánkat tisztán átlássuk.

Hume, az *Essay on liberty and necessity*-ben, melyből fentebb már idéztem egy helyet, a legtisztább meggyőződéssel ír az egyes akaratú aktusoknak kényszerűségéről adott motivumoknál és az ő általánosító modorában nagyon is kiemeli ezt. Azt mondja:

„Igy esik meg, hogy az összeköttetés motivumok és önkényes tettek között olyan szabályszerű és egyforma, amilyen lehet ok és okozat között a természet bármely országában.“

És alább:

„Ennélfogva szinte lehetetlennek látszik, hogy akár a tudomány, akár a tettek mezején kezdjünk valamihez, mielőtt meg nem tanultuk, hogy van kényszerűség és hogy lehet következtetni a motivumokból az akaratú aktusokra, a jellemből a cselekvési módra.“

De egy író sem fejtette ki az akaratú aktusok kényszerűségét olyan tüzetesen és olyan meggyőzően, mint *Priestley*, egy kizárólag e tárgyról, írt munkájában: *The Doctrine of philosophical necessity*. Akit ez a rendkívül világosan és érthetően megírt könyv meg nem győz, annak értelmét az előítéleteknek végkép el kellett homályosítaniok. Eredményeinek jellemzésére kiírom néhány helyét, melyeket a második kiadás után (Birmingham 1782.) idézek.

-102-

Előszó, XX. l. Számomra nincs kézzelfoghatóbb abszurdum, mint az akaratszabadság fogalma. 26. l. Csoda nélkül, vagy valamelyes külső ok közbejötté nélkül nem alakulhatott másként egy embernek semmilyen akaratú aktusa vagy cselekedete, mint ahogy kialakult. 37. l. Habár lelkemnek egy-egy hajlama vagy indulata nem a nehézkedés, azért épp oly biztosan és szükségképpen befolyásol engem és hat rám, akár az az erő egy kőre. 43. l. Ha azt mondjuk, hogy az akarat *önmagát határozza meg*, ez még nem nyújt fogalmat, sőt abszurdum van benne: hogy egy *determinatio*, amely *okozat*, minden ok nélkül lép fel. Mert mindent kizárva, ami a *motivum* elnevezés alá esik, valójában nem marad hátra semmi, ami azt a determinálást előidézhethé. Használjon valaki amilyen *szó* tetszik neki, azért *fogalma* sohasem lesz arról, miként indulunk mi egyszer motivumok után, egyszer meg motivumok nélkül: arról igen, hogy a mérleg serpenyőjét egyszer súly huzza le, egyszer meg egy substantia-féle, amelynek nincs semmi súlya és amely lehet magában véve akármí, a mérlegre nézve mégis *semmi*. 66. l. A filozófia saját nyelvén a motivumot a cselekvés *igazi okának* (proper cause) kellene nevezni. Csakugy igazi oka ez, mint ahogy természetben akármely dolog oka egy másik dolognak. 84. l. Nem lesz hatalmunkban soha, hogy két dolog között választhassunk, ha a megelőző körülmények ugyanazok maradnak. 90. l. Egy ember, aki előbb életének bizonyos tetteért vádolja magát, mindenesetre elképzelhető, hogyha ismét abba a helyzetbe jutna, másképp cselekednék. Csakhogy ez merő *csalódás*: mert ha szigorúan megvizsgálja magát és fontolóra vesz minden körülményt, arról kell meggyőződnie, hogy ugyanolyan hangulatban és ugyanolyan világnézettel, amilyen neki akkor volt – minden más felfogást kizárva, amit *azóta*, megfontolás útján szerzett, – nem cselekedhetnék másképp, mint ahogy cselekedett. 287. l. Rövidesen nincs hátra más választás: vagy a kényszerűség tanát fogadjuk el, vagy az abszolút lehetetlent.

-103-

Meg kell most jegyeznünk, hogy *Priestley*vel épen az történt, ami *Spinozával* és még egy mindjárt említendő nagy emberrel. Ugyanis *Priestley* azt mondja az első kiadás előszavában, XXVIII. l.:

„Nem egykönnyen tértem át azért a kényszerűség tanára. Mint dr. Hartley, én is nagy küzdések árán adtam fel szabadságomat és egy hosszú levelezésben, melyet egyidőben folytattam e tárgyról, nagy buzgalommal vitattam a szabadság tanát és semmit nem adtam azokra az érvekre, melyeket ellenem felhoztak.“

A harmadik nagy ember, aki épen így járt, *Voltaire*, aki az ő ismert kedélyességével és naivságával ismeri ezt be. A *Traité de métaphysique* 7. fejezetében tüzetesen és hevesen védelmezte azt az ugynevezett akaratszabadságot. Csak tova negyven év múlva irt könyvében: *Le philosophe ignorant*, tanítja az akarati aktusok szigorú kényszerűségét, a 13. fejezetben, melyet így zár be:

„Archimedes is kénytelen szobájában maradni, ha oda bezárják és mikor annyira el van mélyedve egy problémába, hogy eszébe sem jut kimenni.

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

A tudatlan, aki így gondolkodik, nem mindig gondolkozott hasonlóképen, csak hogy kénytelen magát megadni.“

A rákövetkező könyvében: *Le principe d'action* azt mondja:

„Egy golyó, mely kitol egy másikat, egy vizsla, mely kénytelen meg készakarva fut egy szarvas után, ez a szarvas, mely nem kevesebb kényszerűséggel és akarattal ugrik át egy árkot: mindez csakugyan legyőzhetetlenül determinálva van, mint mi magunk, mindabban, amit csak cselekszünk.“ (13. fej.)

Hogy e három ragyogó lángelme ilyen egyhanguan a mi nézetünkre tért át, az mégis csökönyössé tehet mindenkit, aki saját együgyű öntudatának a tárgyhoz egyáltalán nem szóló „tehetem“ és „akarom“-jával vállalkozik mélyreásott igazságok megtámadására.

Nem szabad csodálnunk, hogy *Kant*, a legközelebbi elődei után, a kényszerűséget, mellyel az empirikus jellemet a motivumok cselekvésre bírják, már mint kész dolgot fogadta el és nem vesződött annak újra bizonyításával. „*Eszmék a világtörténelemhez*“ c. munkájában hangsúlyozza:

„Akárhogy forgassuk is, metafizikai szempontból, az *akaratszabadság* fogalmát, annak *tüneményeit* az emberi tetteket csak úgy, mint minden más természeti eseményt, általános természeti törvények szabályozzák.“

A tiszta ész kritikájában (548. l. az első - 577. l. az ötödik kiadásban) azt mondja:

„Mivel az empirikus jellemet, mint okozatot, a tüneményekből és azok szabályából, melyet a tapasztalás szolgáltat, kell levezetni, az ember minden tette, mint tünemény, az ő empirikus jelleméből és a természet rendje szerint együtt működő egyéb okokból van meghatározva: és ha önkényének minden tüneményét a mélyéig kikutathatnók, nem volna egyetlen emberi tett, amelyet biztosan előre meg nem mondhatnánk s amelyet előfeltételeiből kényszerűnek fel ne ismernénk. Az empirikus jellem szempontjából tehát nem létezik semmiféle szabadság és ugyancsak ebből a szempontból nézhetjük az embert, mikor pusztán *megfigyelünk* és, mint ahogy az anthropológiában szokás, cselekvéseiből akarjuk fiziologiai uton kipuhatolni az indító okokat.“

Ugyanott olvasható, az első kiadás 798., az ötödikének 826. lapján:

„Az akarat lehet azért szabad, mert akkor is ez csak akarásunk értelmi okára illik. Mert ami az akarat nyilvánulásainak tüneményeit, t. i. a cselekedeteket illeti, egy sérthetetlen axioma értelmében, amely nélkül az észnek semmiféle empirikus értéke nincs, kénytelenek vagyunk ezt is csakugy magyarázni, mint a természet többi jelenségét: változhatatlan törvények szerint.“

Továbbá *A gyakorlati ész bírálatában*, 177. l. a negyedik - vagy 230. l. a Rosenkranz-féle kiadásban:

„Meg kell tehát engednünk, hogyha lehetséges volna nekünk egy ember gondolatvilágába - ahogy az akár belsőleg, akár külső tetteiben megnyilvánul - oly mélyen bepillantunk, hogy ismerjünk ott mindent, még a legparányibb rugókat, meg a rá kívülről ható indítékokat is: olyan biztossággal kiszámíthatnók ennek az embernek jövődj viselkedését, akár csak egy nap- vagy holdfogyatkozást.“

Ezzel kapcsolatban azonban tanítja, hogy szabadság és kényszer megférnek együtt, az értelmi és tapasztalati jellem különbségénél fogva - amely nézetre, minthogy egészben csatlakozom hozzá, még vissza fogok térni; *Kant* kétszer is tárgyalta még pedig a *Tiszta ész bírálatában*, 532-534. ll. az első vagy 560-582. ll. az ötödik kiadásban, de még világosabban *A gyakorlati ész bírálatában*, 169-179 ll. a negyedik vagy 224-231 ll. a Rosenkranz-féle kiadásban: e fölöttébb mélyen átgondolt helyeket el kell olvasni mindenkinek, aki az emberi szabadság meg a cselekvési kényszer összeegyeztetéséről alapos ismeretre akar szert tenni.

Mind e jeles és tisztos elődeim buvárlataitól a jelen értekezés eddigelé két főpontban tér el. Először is én az akarat belső érzéklését az öntudatban szorosán elválasztottam a külsőtől és mind a kettőt külön vizsgáltam s csakis így vált lehetővé a legtöbb emberre oly ellenállhatatlanul ható csalódás forrását fölfedeznem. Másodszer én az akaratot összefüggésbe hoztam az egész természettel és úgy elemeztem, amit senki sem tett előttem, így a kérdést a lehető legkimerítőbb alaposággal, módszerességgel és teljességgel tárgyalhattam.

Most még egy-két szót egyes írókról, akik Kant után következtek, de akiket én mégsem tekintek elődeimnek.

Kantnak épen most dicsért, fölöttébb fontos tanához, az értelmi és tapasztalati jellemről, kommentárszerű paraphrasist szolgáltatott *Schelling, Az emberi szabadságról* irt tanulmányában (465–471. ll.) Ez a tanulmány, élénk koloritja miatt, arra jó, hogy némelyek számára érthetőbbé tegye a kérdést, mint Kantnak alapos, de száraz fejtegetése tudná.

Nem szabad azonban ezt megemlítenem egy, az igazság és Kant nevében tett megrovás nélkül: hogy t. i, Schelling itt, ahol Kantnak legfontosabb és legbámulatósabb, sőt véleményem szerint legmélyrehatóbb tanát tárgyalja, nem mondja ki világosan, hogy amit fejteget, az tartalmilag a Kant tulajdona, sőt olyan kifejezéseket használ, melyekből a legtöbb olvasó, aki nem eléggé ismerős a nagy férfiú terjedelmes és nehézkes műveinek tartalmával, azt fogja hinni, hogy itt Schellingnek saját eszméit olvassa.

-108-

Hogy mennyire megfelelt itt az eredmény a szándéknak, arra csak egy példát akarok a sok közül idézni. Manapság is azt mondja egy fiatal hallei bölcselettanár, Erdmann Henrik, 1837-ben irt, *Test és lélek* című könyvében, 101. l.: „Habár Leibnitz, csakugy mint Schelling a Szabadságról irt értekezésében, mindenekelőtt a lelket határozza meg stb.” Schelling tehát szerencsésen elfoglalta itt a Kant helyét, mint Amerigo a Kolumbusét: az ő nevében pecsételik meg a más felfedezését. Hanem ő ezt okosságának is köszönheti, nemcsak a véletlennek. Mert a 465. lapot így kezdi: „A szabadság tanát először főleg csak az *idealismus* emelte arra a színvonalra, stb.” és mindjárt rákövetkeznek a Kant-féle eszmék.

Ahelyett tehát, hogy itt tisztességesen *Kantot* nevezné meg, nagy bölcsen *idealismust* mond: e sokértelmű kifejezés alatt itt mindenki Fichtének és Schellingnek első, Fichtét követő filozófiáját fogja érteni, nem pedig a Kantnak tanait, aki tiltakozik az ellen, hogy filozófiájára az *idealismus* elnevezést alkalmazzák (pl. a Prolegomenában, 51. l. és Rosenkr. 155. l.) sőt a *Tiszta ész bírálatá*-nak második kiadásába (274. l.) *Az idealismus cáfolata* c. fejezetet ékelte be.

Csak a következő lapon, egy odavetett frázisban, tesz óvatosan említést a „Kant-féle fogalomról”, hogy tudniillik elcsitítsa azokat, akik már tudják, hogy Kant jószága az, amivel itt olyan pompázva, mint tulajdon áruval kalmárkodnak.

Hanem azért még a 472. lapon is, minden igazság és jogosság dacára, az áll, hogy Kant *nem* jutott fel arra az elméleti áttekintésre stb., holott Kantnak ama két halhatatlan helyéből, melyeket főntebb elolvasásra ajánlottam, kiki tisztán láthatja, hogy épen ez az elmélet az ő egyedüli sajátja, amelyet nélküle még ezer olyan fő, mint a Fichte vagy Schelling uraké, sem volna képes megérteni.

-109-

Minthogy itt a Schelling értekezéséről kellett beszélnem, nem volt szabad elhallgatnom e pontot, hanem csak kötelességemet teljesítettem az emberiség e nagy mestere iránt, akire Goethe után még egyedül lehet joggal büszke a német nemzet, midőn neki követeltem azt, ami egyedül és elvitázhatatlanul az övé; kivált olyan időben, amelyre nagyon is illik a goethei vers: „das Knabenvolk ist Herr der Bahn.” Egyébiránt Schelling, ugyanabban az értekezésében, nem kevesebb illemmel tulajdonította el *Böhme* Jakob eszméit, mi több, szavait, ám anélkül, hogy forrását megnevezte volna.

Kant eszméinek körülírásán kívül nincs abban a Szabadságról szóló tanulmányban semmi, ami e tárgyról nekünk új vagy alapos felvilágosításokat adhatna. Ez látszik is mindjárt kezdetben abból a meghatározásból, hogy a szabadság, „a jóra és rosszra való képesség.” Egy katekizmusban még beválhat ilyen definíció, csakhogy a filozófiában nem mond semmit s így nem is lehet vele kezdeni semmit.

Mert jó és rossz messze vannak attól, hogy egyszerű fogalmak (notiones simplices) legyenek amelyek, magukban világosak lévén, semmi magyarázatra, megállapításra és alapozásra nem szorulnak. Általában nagyon kis része szól annak az értekezésnek a szabadságról; hanem a főtartalma egy kimerítő beszámoló az uristenről, akivel a szerző – ugy látszik – meghitt ismeretségben van, mert még a származását is elmondja. Csak az a kár, hogy azt egy szóval sem árulja el, miként jutott ehez az ismerettséghez. Az értekezés csupa álokoskodások szövevényével kezdődik, melyeknek felületes voltát bárki beláthatja, aki nem hagyja magát a kérkedő hangtól félrevezettetni.

-110-

Azóta s ennek és hasonló termékeknek következtében most a német filozófiában, világos fogalmak és tisztességes kutatás helyébe, „intellektuális világnézet” és „abszolút gondolkozás” léptek; imponálni, meglepni, misztifikálni, az olvasónak mindenféle mesterfogással port hinteni a szemébe, ez most a módszer és általában belátás helyett célzatosság vezeti az előadót.

Mindennek révén aztán a filozófiának – ha még megérdemli ezt a nevet – egyre jobban és egyre mélyebbre kellett sülyednie, mignem elérte az elaljasodás legutolsó fokát *Hege*l-ben ebben a miniszter-kreaturában, aki, hogy elfojtsa megint a Kanttól kivivott gondolatszabadságot, a filozófiát, az ész gyermekét és az igazság leendő anyját, államügyek, obscurantizmus és protestáns jezsuitizmus eszközévé sülyesztette: hogy azonban e szégyent elpalástolja s egyszersmind az elméletet minél jobban elbutítsa, olyan léha szóáradatba és zagyva gallimathiasba borította, minőt addig, legalább a bolondok házán kívül, aligha lehetett hallani.

-111-

Angliában és Franciaországban a filozófia egészben véve még ott áll, ahol *Locke* és *Condillac* hagyták. *Maine de Biran*, akit kiadója, *Cousin* Viktor „le premier métaphysicien Français de mon temps” névvel tisztel meg, 1834-ben megjelent *Nouvelles considérations du physique et moral*

cimü művében mint a liberum arbitrium indifferentiae fanatikusa híve lép elénk, olybá tekintve ezt, mint egészen önmagától értetődő dolgot.

Nem cselekszenek különbül akárhányan az újabb német filozófiai skriblerek közül: a liberum arbitrium indifferentiae, „erkölcsi szabadság“ nevezete alatt, mint kész tény szerepel náluk, akárcsak sohasem léteztek volna az előbb idézett nagy férfiak. Ők azt tanítják, hogy az akarat szabadsága közvetlenül adva van az öntudat számára s ezzel oly határozottan meg van állapítva, hogy minden ellene felhozott érv nem lehet egyéb szofizmánál. Ez a magasztos bizalom csakis abból ered, hogy a jók nem is tudják, mi az akarat szabadsága és mit jelent, hanem ártatlan létükre nem értenek rajta egyebet, mint az akaratnak második fejezetünkben analizált uralmát a test tagjai fölött, amiben pedig, azt hiszem, egy okos ember sem kételkedett soha s amit éppen az „én azt teszem, amit akarok“ fejez ki. Ez, mondják ők egész becsülettel, az akarat szabadsága és hivatkoznak arra, hogy minden kétségen fölül áll. Éppen az ártatlanság állapota az, ahová – annyi nagy előd után – a hegeli filozófia visszajuttatta a német gondolkozást. Az ilyenfajta emberektől is meg lehetne kérdezni:

Seid ihr nicht wie die Weiber die beständig
Zurück nur kommen auf ihr erstes Wort,
Wenn man Vernunft gesprochen stundenlang?
(Olyanok vagytok mint az asszonyok,
Kik azt a nótát fujják egyre csak,
Ha óraszámra is papolsz nekik?)

Ám meglehet, hogy akárhánynál köztük a fönt érintett theologiai motivumok dolgoznak a háttérben.

És aztán megint a napjainkbeli medikus, zoologus, historikus, politikus és belletrista írók milyen kitörő örömmel ragadnak meg minden alkalmat, hogy „az ember szabadságát“, az „erkölcsi szabadságot“ emlegetsek! Ezzel már képzelik magokat valaminek. A magyarázatába persze nem bocsátkoznak; hanem ha szabad volna őket megvizsgálni, úgy találnók, hogy alatta vagy nem értenek semmit, vagy a mi régi, tisztos, jól ismert liberum arbitriumunkat értik, akármily előkelő stílusban beszéljenek is: tehát olyan fogalmat, amelynek tarthatatlanságáról a nagy tömeget ugyan sohasem fog sikerülni meggyőzni, de amelyről mégis tudósoknak óvakodni kellene akkora együgyűséggel beszélni.

Épp ezért akad köztük egy két csüggeteg alak is, akik nagyon mulatságosak, mikor nem mernek már az *akarat* szabadságáról beszélni, hanem, nagyobb finomság kedvéért, azt mondják helyette: „a *szellem* szabadsága“, így remélvén rajta keresztülsiklani. Szerencsére meg tudom mondani a kérdőleg rám néző olvasónak, hogy mit értenek alatta: semmit, éppenséggel semmit, aminthogy ez egy homályos, sőt voltaképpen semmitmondó kifejezés, mely az ő léhaságuknak és gyávaságuknak való hátsóajtót nyit a szökésre.

A „szellem“ szó tulajdonképpen tropus és mindenütt az *intellektuális* képességeket jelenti az akarattal szemben: ezeknek azonban működésükben egyáltalán nem kell szabadoknak lenniök, hanem első sorban a logika szabályaihoz, majd pedig megismerésük mindenkor *objectumához* alkalmazkodniök, illeniök és hódolniök, hogy azt tisztán, azaz *objective* fogják föl, ne pedig úgy, hogy stat pro ratione voluntas. Általában ez a „szellem“, mely a mostani német irodalomban olyan sűrűn szerepel, mindenképpen átkozott egy legény, akitől azért, ahová csak betoppan, elő kell kérni az útlevelét. Hivatásszerűen úzi, hogy a gyávasággal párosult gondolathíánynak álarcaul szolgáljon. (Különben a *Geist* szó tudvalevőleg rokon a *Gaz* szóval, mely az arabból és az alchimiából származván, gózt vagy levegőt jelent, akárcsak spiritus, gör. pneuma, animus rokon gör. aneos-szal.)

A mondottak szerint tehát, a bölcselők és tágabb értelemben a tudósok világában áll thémánkról mindaz, amit az idézett nagy szellemek tanítottak róla, amiből ismét bebizonyul, hogy nemcsak a természet hozott létre olykor-olykor ritka kivételképpen egy-két igazi gondolkodót, hanem e kevesek maguk is mindig csak kevesek számára léteztek. Ép azért viszi mindig az uralmat ostobaság és tévelygés.

Morális kérdésekben nagy költők tanúsága is fontos. Nem rendszeres vizsgálódás után beszélnek, hanem mély intuícióval pillantanak be az ember valójába: azért színigazság minden szentenciájok. *Shakespeare*nél, a *Szeget szeggel* vigjátékban (II. felv. 2. jel.) kéri Izabella Angelo helytartót, hogy kegyelmezzen meg halálraitélt bátyjának:

Angelo. I will not do it. (Nem akarok.)

Isab. But can you if you would? (De megtehetné, ha akarná?)

Ang. Look, what I *will* not, that I *cannot* do. (Amit nem *akarok* meg sem *tehetem*.)

Vizkereszt I. felv. ezt olvassuk:

Fate show thy force, ourselves we do not owe,
What is decre'd must be, and be this so.
(Fátum, vezess, ki sem ur énjivel:
Történjék, aminek történni kell!)

Scott Walter is, az emberi szívnek s legtitkosabb gerjedelmeinek ez a nagy ismerője és festője, napfényre hozta azt a mély értelmű igazságot, *St. Ronans Well*-jében (III. köt. 6. fej.) Egy

haldokló, bányászó bűnös asszonyt rajzol, aki halálos ágyán vallomással akar könnyíteni szorongatott lelkiismeretén s eközben az alábbi szavakat adja ajkára:

„Menjetek és hagyjatok engem sorsomra. Én a legnyomorultabb és legundokabb teremés vagyok, aki csak élt a földön valaha, én magam jobban utálom magamat. Mert még a töredelmem közben is valami titkon azt sugja nekem, hogy ha újra olyan lennék, amilyen voltam, megint elkövetném mindama förtelmességeket, melyeket elkövettem, sőt még azoknál gonoszabbakat is“.

-115-

E *költői* ábrázoláshoz adalékul szolgál a következő, vele párhuzamos esemény, mely a jellem állandóságának tanát a leghathatósabbban megerősíti. A francia *La Presse*-ből került a *Times* 1845. július 2-iki számába, onnan fordítom le. A címe ez: „Egy katona kivégzése Oranban“.

„Március 24-én ítelték halálra a spanyol Aguilart (alias Gomezt). A kivégzése előtti napon, beszélgetés közben, azt mondta börtönőrének: Nem vagyok én olyan bűnös, amilyennek állítottak. Azzal vádoltak, hogy 30 gyilkosságot követtem el, holott csak 26 a száma azoknak. Gyermekkorom óta szomjaztam a vért: mikor hét és fél éves voltam, leszúrtam egy gyermeket. Meggyilkoltam egy viselő asszonyt és később egy spanyol tisztet, minek folytán kénytelen voltam elmenekülni Spanyolországból. Franciaországba szöktem s ott is két büntettet követtem el, mielőtt idegen hadseregbe léptem. Összes büntetteim közül legjobban bánom ezt: 1841-ben, csapatomnak élén, elfogtam egy követségben járó hadbiztost, akit egy altiszt, egy káplár és 7 ember kísért. Mindegyiket lefejeztem. Ezeknek az embereknek halála nagyon nyomja a lelkemet: velök álmodom sokszor és holnap őket fogom látni a főbelövésemre kirendelt katonákban. *Hanem azért, ha megint szabad lennék, megölnék még másokat is“.*

Ide vág a következő hely is Goethe *Iphigenia*-jából, IV. felv. 2. jel.:

Arkas: Denn du hast nicht der Treue Rat geachtet. (Számba se vetted híveid tanácsát.)

-116-

Iphigenia: Was ich vermochte, hab ich gern getan. (Mi rajtam állt, örömet megtevém.)

Arkas: Noch änderst du denn Sinn zur rechten Zeit. (Jöhet idő, másképp beszélsz te még!)

Iphigenia: *Das steht nun einmal nicht in unsrer Macht.* (Változni képesek sohasem vagyunk)

A mi főigazságunkat mondja ki Schiller *Wallenstein*-jének egy híres helye is:

Des Menschen Taten und Gedanken, wist!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die inn're Welt, sein Mikroskosmos, ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind *notwendig* wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gankelnd nicht verwandeln.
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht.
So weis ich auch sein Wollen und sein Handeln.

(Amit az ember művel vagy kigondol,
Nem támad úgy, mint ár s apály, ne hidd:
Belső világod - mikrokozmoszodból
Keresd ki mély, örök rejtélyeit.
Oly kényszerű az, mint gyümölcs a fán,
Meg nem másítja véletlen varázsa.
Én, ki az embert tanulmányozám,
Tudom, miből áll tette, akarása.)

V.

Befejezés. Összefoglalás.

Örömet emlékeztem itt meg mindazokról a bölcselőkről és költőkről, akik dicső elődeim voltak a tőlem vitatott igazság terén. Csakhogy a filozófus fegyverei nem tekintélyek, hanem elvek; azért vezettem én ügyemet csak ezekkel és remélem is, hogy oly evidenssé tettem, hogy most jogom van a non posse ad non esse következtetést levonni, minek folytán az öntudat vizsgálatánál, a kérdésnek közvetlen és tényleges, tehát a posteriori megokoltagadása most közvetve és a priori is meg van okolva: amennyiben ami egyáltalán nem létezik, annak az öntudatban nem lehet nyoma, amiből be lehessen bizonyítani.

-117-

Ha az itt vitatott igazság azok közül való volna is, melyek a rövidlátó többség előítéleteinek, meg a gyöngéknek és tudatlanoknak ellenszenvesei lehetnek, ez mégsem tarthatott vissza engem, hogy kerülgetés és tartózkodás nélkül előálljak vele, tekintve, hogy én itt nem a népnek, hanem felvilágosult akadémikusoknak beszélek, akik nem előítéletekre, hanem az igazságra hallgatnak. Az igazság tisztességes kutatója, amíg csak arról van szó, hogy egy igazságot megállapítsam és hitelesítsen, mindig egyedül annak elveire, nem pedig következményeire lesz tekintettel, ezekre jut majd idő akkor is, ha maga az igazság készen van.

Nem törődve a következményekkel, egyedül az elveket vizsgálni és azt kérdezni elsősorban, vajjon egy elismert igazság egyéb meggyőződéseink rendszerével összhangban áll vagy nem: ez amit már *Kant* ajánl, akinek szavait szeretném itt ismételni:

„Ez megerősíti azt a már másoktól elismert és magasztalt szabályt, hogy bármely tudományos

buvárlatnál, az összes lehető pontossággal és nyíltsággal, zavartalanul haladjunk a magunk útján, anélkül, hogy olyasmire fordulnánk, ami a kutatást más térre vihetné, hanem ezt lehetőleg igazában és teljesen hajtsak végre. Ismételt megfigyelés meggyőzött engem arról, hogy ha ezt a munkát elvégeztem, ami annak fele után, egyéb tanok szempontjából, olykor nagyon fontosnak látszott nekem, ha ezt a fontosságot egyelőre mellőztem s csak munkámra ügyeltem, amíg be nem fejeztem, végtére, egészen váratlanul, megegyeztem azzal, ami minden tekintet nélkül ama tanokra, minden részrehajlás és előszeretet nélkül, mintegy magától utalt forrására. Az írók sok tévedéstől, sok kárbavesztett, - mert szemfényvesztésen alapuló - fáradságtól kimélhetnék meg magokat, ha egyszer eltökélnék, hogy valamivel több nyíltsággal fogjanak munkához". (A gyakorlati ész bírálata. 190. l. a negyedik vagy 239. l. a Rosenkranz-féle kiadásban.)

Metafizikai ismereteink általában ég és föld távolságra vannak még attól, hogy olyan bizonyosságot nyerjünk, hogy egy okszerűen levezetett igazságot azért kelljen elvetnünk, mert következményei nem felelnek meg amazoknak. Hanem minden kivivott és megállapított igazság egy-egy elhódított rész az általános tudás problémáinak területéből és egy-egy szilárd pont, ahová megerősíthetjük az emelőrudat, melynek más terheket kell mozgatnia, sőt ahonnan, kedvező esetben, fölemelkedhetünk egyszer az egésznek az eddiginél magasabb szempontból való áttekintéséhez.

Mert az igazságok láncolata a tudás minden terén oly nagy, hogy aki egyszer egész bizonyosan a birtokába jutott egynek, remélheti, hogy onnan az egészet meghódíthatja. Mint egy-egy nehezebb algebrai példánál egyetlen pozitív adott nagyságnak megbecsülhetetlen értéke van, mert lehetségessé teszi a megoldást, úgy a legnehezebb emberi feladatnál, a metafizikánál, a szigorú kényszerűségnek biztos, a priori és a posteriori levezetett ismerete, amelylyel adott jellemből és adott motivumokból a tettek folynak, ilyen megbecsülhetetlen adat, amelyből egyedül kiindulva eljuthatunk az összes feladatok megoldására.

-119-

Azért kell mindennek, aminek nincs szilárd, tudományos hitelesítése, kitérnie egy ilyen jól megokolt igazság elől, ha útjában áll, nem pedig megfordítva; és semmiesetre sem szabad alkalmazkodásra és korlátozásra ráállnia, hogy be nem bizonyított s tán téves állításokkal összhangba jöjjön.

Még csak egy általános észrevételt legyen szabad itt kockáztatni. Eredményeinkre visszapillantva, arra a megfontolásra juthatunk, hogy ama két probléma dolgában, melyeket már az iménti fejezetben úgy tüntettünk fel, mint az ujkori filozófia két legmélyebb problémáját, amelyről azonban a régieknek nem volt világos tudomásuk - az akaratszabadságnak s az ideális és reális viszonyának problémáját értem itt - az egészséges, de durva értelem nemcsak illetéktelen, hanem még határozottan természetes hajlama van a tévedésre, amelytől visszatartani sokkal messzebbmenő filozófia szükséges. Ugyanis egészen természetes, hogy a *megismerésnél* nagyon is sokat ad az *objectumra*, azért kellett *Locke*-nak és *Kant*-nak megmutatni, hogy mennyire a *subjectumból* ered az. Viszont ami az *akarást* illeti, ott megfordítva arra hajlandó, hogy nagyon keveset adjon az *objectumra* és nagyon sokat a *subjectumra*, amennyiben amazt teljesen *emeből* származtatja, anélkül, hogy kellőképpen számbavenné az *objectumban* rejlő tényezőt: a motivumot, amely voltaképpen a cselekvésnek egész individuális mivoltát megszabja, míg a *subjectumból* csupán általános és lényeges, tudniillik morális alapjellege indul ki. Hogy természetesen az észszel visszásnak látszik ez a spekulatív kutatás, azon nem szabad csodálkoznunk, mert az ész eredetileg tisztán praktikus, de semmiesetre sem spekulatív célokra van rendelve.

-120-

Ha már most, eddigi fejtegetéseink folyamán, az emberi cselekvéstől minden szabadságot teljesen megtagadtuk s azt ismertük el róla, hogy általában a legszigorubb kényszerűségnek van alávetve, éppen ennek révén jutottunk el arra a pontra, ahol megérthetjük az *igazi morális szabadságot*, ami már magasabbrendű.

Van ugyanis az öntudatnak még egy ténye, amelyet eddig teljesen mellőztem, azért, hogy ne zavarjam vizsgálódásom menetét. Ez pedig az, hogy teljesen tisztán és biztosan érezzük a *felelősséget* azért, amit teszünk, a *beszámíthatóságot* cselekedeteinkért, ami azon a megrendíthetetlen bizonyosságon alapszik, hogy *a mi tetteinket mi magunk tesszük meg*. E tudat folytán nem jut soha eszébe senkinek - még annak sem, aki teljesen meg van győződve arról az eddigi fejtegetett kényszerűségről, amelylyel cselekvéseink bekövetkeznek - hogy magát egy hiba miatt e kényszerűséggel mentegesse és a bűnt magáról a motivumokra háritsa, mert hiszen ezek föllépésénél a tett elmaradhatatlan volt.

-121-

Mert maga is nagyon jól belátja, hogy van ennek a kényszerűségnek egy *szubjektív föltétele* és hogy itt objective - azaz a fennálló körülmények között, tehát ama motivumok hatása alatt, amelyek őt korlátolták - nagyon is lehetséges volt egészen másként, sőt az övével éppen ellenkezőleg cselekednie és cselekedhetett volna, *ha ő egy másvalaki lett volna*. Csakis ezen fordul meg a dolog. *Őneki*, mert ő ez és ez, nem pedig más, mert ilyen és ilyen a jelleme, természetesen más cselekvésmód nem volt lehetséges; de magában véve, tehát objective, lehetséges volt.

Azért a *felelősség*, melynek tudatában van, legközelebb és nyilván csak a tette, alapján pedig *az ő jellemére* vonatkozik: ezért érzi magát ő felelősnek. És ezért teszik őt mások is felelőssé, mikor itéletök mindjárt otthagyja a tettet, hogy a cselekvő tulajdonságait domborítsa ki: „ez egy rossz ember, egy gazfickó”, vagy „ez egy pimasz”, vagy „ez egy nyomorult, csalfa, aljas lélek”, így hangzik itéletök és a *jellemére* mennek vissza gáncsaik.

A tett meg a motivum csak mint a cselekvő jelleméből vont bizonyítékok jönnek emellett

tekintetbe, de mint annak biztos szimptomái s melyek nyomán az visszavonhatlanul, egyszer s mindenkorra meg van állapítva. Azért jól mondja idevágólag Aristoteles: „Ünnepeljük meg azokat, akik nyomorogtak: mert a tettek a szokás jelei, aminthogy megdicsérik azt is, aki nem nyomorogott, ha ilyennek vélnők“. (Rhetorica, I, 9.)

-122-

Tehát nem az esetleges tette, hanem a cselekvő maradandó tulajdonságaira: azaz jellemére, amelyből azok erednek, vonatkozik a gyűlölet, az ellenszenv és a megvetés. Ezérthogy minden nyelvben a morális gonoszság jelzői, a gúnynevek, melyek azt megjelölik, inkább az *emberek*, mint a tettek predikátumai. A *jellemhez* illeszkednek, mert ennek kell a bűnt viselnie, amelyre az a tett alkalmából egyszerűen rábizonyul.

Ahol a *bűn* gyökerezik, ott kell a *felelősségnek* is gyökereznie; és minthogy ez az egyedüli adat, mely feljogosít, hogy morális szabadságra következtessünk, ugyanott kell a *szabadságnak* is gyökereznie: az ember *jellemében*, annyival is inkább, mert eléggé meggyőződünk arról, hogy az nem található fel közvetlenül az egyes tettekben, amelyek a jellem fölvétele mellett szigorú kényszerűséggel következnek be. A jellem pedig – mint a harmadik fejezetben kimutattam – velünk született és változhatatlan.

A szabadságot tehát ebben az értelemben (az egyedülben, amelyhez vannak adataink) akarjuk most valamivel közelebről szemügyre venni, hogy miután az öntudat egyik tényéből feltártuk és helyét megtaláltuk, szintén lehetőleg filozófiailag értelmezzük.

A harmadik fejezetben fordult elő, hogy egy ember minden cselekvése két tényezőnek a produktuma: az ő jellemének, melyhez a motívum járul. Ez világért sem azt jelenti, hogy az egy középső valami, mintegy kompromisszum a motívum és a jellem között, hanem kielégíti mind a kettőt, amennyiben, egész lehetősége szerint, mind a kettőn alapszik egyszerre: azon tudniillik, hogy a működő motívum erre a jellemre találjon és ez a jellem ilyen motívumtól legyen korlátozható.

-123-

A jellem a tapasztalatilag megismert, állandó és változhatatlan tulajdonsága egy egyéni akaratnak. Minthogy pedig ez a jellem ép oly szükséges tényezője minden cselekvésnek, mint a motívum, innen érthető az az érzés, hogy tetteink mivoltából indulnak ki, vagy az az „*én akarok*“, ami összes cselekvéseinket kíséri s aminek világánál kinek-kinek a sajátjaiként kell elismernie azokat, a melyekért tehát magát moraliter felelősnek érzi.

Ez pedig ismét éppen az az öntudat iménti vizsgálatánál talált: „Azt akarom és csak azt akarom mindig, amit akarok“, ami a józan ész vezet, mikor makacsul állítja minden cselekedet abszolút szabadságát (liberum arbitrium indifferentiae). Csakhogy ez nem megy tovább a cselekvés második tényezőjének tudatánál, ami annak létrehozására magában teljesen képtelen volna, mintahogy a motívum fellépésénél viszont képtelen azt elnyomni. Hanem csak amennyiben ily módon hozzák tevékenységbe, adja tudtul saját mivoltát a megismerő tehetségnek, amely lényegében kifelé s nem befelé irányulva, még a saját akaratának mivoltát is tapasztalatilag csak a cselekedeteiből ismeri meg.

Ez a közelebbi s egyre bensőbbé váló ismeretség tulajdonképpen az, amit *lelkiismeretnek* nevezünk, mely éppen ezért *közvetlenül* csak a cselekvés *után* igazodik; előzetesen inkább csak *közvetve* jó számba, megfontolásul és visszapillantásul hasonló esetekre, amelyekről már nyilatkozott, hogy aztán a jövőben is fölemelje bíráló szavát.

-124-

Itt van helyén arról az iménti cikkben felhozott fejtegetésről emlékezni, melyet *Kant* az empirikus és intelligibilis jellem viszonyáról s ezzel a szabadság és kényszer összeegyeztethető voltáról adott s mely a legszebb és legmélyebben kigondolt dolog, amit ez a nagy szellem, sőt általában amit ember valaha alkotott. Csak hivatkoznom kell rá, minthogy fölösleges kitérés volna itt ismételnem. De csak ebből lehet megérteni, már amennyire emberi erő képes, hogy fér össze mégis cselekedeteink szigorú kényszerűsége azzal a szabadsággal, amelyről a felelősség érzete tanuskodik és amely szerint a tettek a mi tetteink és nekünk erkölcsileg beszámítandók.

Az empirikus és intelligibilis jellemnek Kanttól letárgyalt viszonya teljességgel azon alapszik, ami az ő egész filozófiájának a magvát alkotja; tudniillik a tünemény és a „magában vett dolog“ közti különbségen. És ahogy nála a tapasztalati világnak tökéletes *empirikus realitása* összefér annak *transcendentalis ideáltságával*, ép úgy megfér a cselekvés szigorú *empirikus kényszere* annak *transcendentalis szabadságával*.

Az empirikus jellem ugyanis, akárcsak az egész ember, mint a tapasztalat tárgya: pusztán tünemény, tehát a többi jelenség formáihoz – tér, idő, okság – van kötve és azok törvényeinek van alávetve. Viszont ennek az egész jelenségnek föltétele és alapja, mint „magában vett dolog“, mely ezektől a formáktól független s azért semmiféle időbeli különbségnek alávetve nincs, hanem állandó és változhatatlan; az ő *intelligibilis jelleme*, vagyis az ő akarat, magában véve, amelyhez ily minőségben mindenesetre abszolút szabadság, t. i. az okság törvényétől, mint jelenségek pusztán formájától való függetlenség is járul.

-125-

Ez a szabadság azonban *transcendentalis*, azaz nem a tüneményben nyilvánul, hanem csak annyiban áll fönn, amennyiben mi a tüneményből és minden formájától elvonjuk, hogy eljussunk ahhoz, amelyet, minden időn kívül, mint az ember belső lényegét, önmagában kell gondolnunk.

Ennek a szabadságnak értelmében az ember minden tette az ő saját munkája, akármilyen kényszerűséggel folyjanak is azok az empirikus jellemből, ha az megtalálja motívumát: mert ez az empirikus jellem pusztán tüneménye az intelligibilisnek, a mi időhöz, térhez és oksághoz kötött *megismerő tehetségünkben*, vagyis az a mód, ahogyan tulajdon énkünknek belső (an sich) lényege

Eszerint az *akarat* szabad ugyan, de csak magában véve és a tüneményen kívül: ebben viszont már határozott jellemmel jelen meg, amely szerint kell összes minden tetteinek igazolniok, s azért, ha a járulék motívumok közelebből meghatározzák őket, szükségképen így és nem másként kell történniök.

Ez az ut – mint könnyen látható – oda vezet, hogy a *mi szabadságunknak* művét nem egyes cselekedeteinkben kell keresnünk, ahogy a közvélemény teszi, hanem magának az embernek egész létében és lényében (existentia et essentia), amit úgy kell gondolni, mint az ő szabad tettét, amely csak az idő-, tér- és oksághoz kötött megismerő tehetségnek jelen meg a cselekedeteknek bizonyos sokaságában és különféleségében, amelyeknek azonban, éppen a bennök nyilatkozó eredeti egység miatt, mind egészen ugyanazt a jelleget kell viselniök s azért úgy jelennek meg mint szigorúan kényszerű eredményei ama mindenkori motívumoknak, melyek őket fölkeltek s esetről-esetre meghatározzák.

Igy tehát a tapasztalati világra kivétel nélkül áll: *operari sequitur esse*. Minden dolog mivolta szerint működik s az ő okszerű működése hirdeti e mivoltát. Minden ember aszerint cselekszik, amilyen és az ekként kényszerű cselekvés, egyes esetben a motívumtól függ.

A *szabadságnak*, mely tehát az *operari*-ban nem található, az *esse*-ben kell rejleni. Minden időki óriási tévedése egy hysteron proteron volt, hogy a kényszerűséget az *esse*-hez és a szabadságot az *operari*-hoz számították. Megfordítva, az *esse*-ben van csak a szabadság: hanem belőle és a motívumokból szükségképen következik az *operari*; és abból, amit teszünk ismerjük meg, hogy mik vagyunk!

Ezen, nem pedig az állítólagos liberum arbitrium-on alapszik a felelősség tudata és az élet erkölcsi iránya. Minden azon fordul meg, hogy *mi* ez s ez az ember: amit *tesz*, abból folyik magától, mint szükségképeni következmény. Nem csal tehát az önhatalmuságnak s az eredetiségnek az a tagadhatatlan tudata, mely összes tetteinket, a motívumoktól függésük dacára, kíséri s mely azt mondja, hogy azok a *mi* tetteink. Am valódi tartalma messzebb nyulik még a tetteknél s magasabb eredetű, mert a mi létünk és lényünk, amiből összes tetteink – a motívumok indítékára – szükségképen kiindulnak, ezzel voltaképen egy fogalom alá tartozik.

Ebben az értelemben az önhatalmuságnak és eredetiségnek, valamint a felelősségnek az a tudata, mely cselekvésünket kíséri, egy mutatóhoz hasonlítható, mely egy távolabbi tárgyra utal, mint amely ugyanabban az irányban közelebb fekszik s amelyre mutat látszólag.

Egy szóval: az ember mindig csak azt teszi, amit akar és mégis kényszerűen teszi. De ez onnan van, hogy ő már az, amit akar: mert abból, ami ő, szükségképen folyik minden, amit ő mindenkor cselekszik. Ha objective, tehát kívülről nézzük tetteit, apodiktikusan felismerjük, hogy azoknak, mint mindegyik természeti lény működésének, egész szigorúan az okság törvényének kell alávetve lenniök: viszont subjective kiki érzi, hogy ő egyre csak azt teszi, amit *akar*. De ez csupán azt mondja, hogy az ő működése az ő tulajdon lényének megnyilatkozása. Ugyanazt érezné tehát minden, még a legalsóbbrendű természeti lény is, ha érezni tudna.

Fejtegetéssel tehát a *szabadság* nincs megtagadva, csak ki van küszöbölve, még pedig az egyes cselekedetek területéről, ahol is kimutathatólag nem lehet megtalálni – egy magasabb, bár ismeretünknek nem egy könnyen hozzáférhető régióba: a szabadság ugyanis transcendentális. És ebben az értelemben fogom én fel Malebranche mondását: *a szabadság rejtély* (la liberté est un mystère), amelynek égisze alatt jelen értekezés a kitűzött feladat megoldását megkísérelte.

Lábjegyzetek.

- 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.
- 2) Ez a hely lassanként rendes fegyver lesz a deterministák kellékterében s ekkora tisztességről a jó öreg historikus, aki 1800 év előtt élt, aligha álmodott. Először *Hobbes* dicsérte, utána *Priestley*. Majd *Schelling*, a szabadságról irt értekezésében, 478. I. céljához mérten, egy kissé elmásított fordításban adta vissza, miért is Vellejus Paterculust nem idézi névszerint, hanem – épen oly furfangosan, mint előkelően – úgy említi: „egy régi bölcs”. Végre magam sem akartam őt nélkülözni, miután tényleg tárggyammal jár, hogy rá hivatkozzam.

Javítások.

Az eredeti szöveg helyesírásán nem változtattunk.

A nyomdai hibákat javítottuk. Ezek listája:

7	mondunk semmit	mondunk semmit
25	filozófiai képzett ségü	filozófiai képzettségü
33	lehet betetőzni	lehet betetőzni.
49	egyre jobban	egyre jobban
61	megáll amagyarázat	megáll a magyarázat
71	Ugy látszik	„Ugy látszik
73	végkép tönkremenne, Akkor	végkép tönkremenne. Akkor
73	középut maradna. hogy	középut maradna, hogy
83	eljes hatalommal	teljes hatalommal
88	Vagy tudatlanságból	„Vagy tudatlanságból
88	ellenszegül a a testi	ellenszegül a testi
88	<i>Argumentum</i> -ban; az akarat	<i>Argumentum</i> -ban: „az akarat
92	ha megis rosszak	ha mégis rosszak
94	éz nem filozófiai	és nem filozófiai
96	és vala-több	és vala több
105	Akárhogy forgassuk	„Akárhogy forgassuk
105	<i>akaratszabad ág</i> fogalmát	<i>akaratszabadság</i> fogalmát
107	alapossággal. módszerességgel	alapossággal, módszerességgel
109	elvitázhatlánul az övé	elvitázhatlanul az övé
114	<i>Szeget szeggel</i> vigjátékban	<i>Szeget szeggel</i> vigjátékban
121	vonatknzik: ezért	vonatkozik: ezért
121	ez egy pimasz”	„ez egy pimasz”

*** END OF THE PROJECT GUTENBERG EBOOK AZ AKARAT SZABADSÁGÁRÓL ***

Updated editions will replace the previous one—the old editions will be renamed.

Creating the works from print editions not protected by U.S. copyright law means that no one owns a United States copyright in these works, so the Foundation (and you!) can copy and distribute it in the United States without permission and without paying copyright royalties. Special rules, set forth in the General Terms of Use part of this license, apply to copying and distributing Project Gutenberg™ electronic works to protect the PROJECT GUTENBERG™ concept and trademark. Project Gutenberg is a registered trademark, and may not be used if you charge for an eBook, except by following the terms of the trademark license, including paying royalties for use of the Project Gutenberg trademark. If you do not charge anything for copies of this eBook, complying with the trademark license is very easy. You may use this eBook for nearly any purpose such as creation of derivative works, reports, performances and research. Project Gutenberg eBooks may be modified and printed and given away—you may do practically ANYTHING in the United States with eBooks not protected by U.S. copyright law. Redistribution is subject to the trademark license, especially commercial redistribution.

START: FULL LICENSE
THE FULL PROJECT GUTENBERG LICENSE
PLEASE READ THIS BEFORE YOU DISTRIBUTE OR USE THIS WORK

To protect the Project Gutenberg™ mission of promoting the free distribution of electronic works, by using or distributing this work (or any other work associated in any way with the phrase “Project Gutenberg”), you agree to comply with all the terms of the Full Project Gutenberg™ License available with this file or online at www.gutenberg.org/license.

Section 1. General Terms of Use and Redistributing Project Gutenberg™ electronic works

1.A. By reading or using any part of this Project Gutenberg™ electronic work, you indicate that you have read, understand, agree to and accept all the terms of this license and intellectual property (trademark/copyright) agreement. If you do not agree to abide by all the terms of this agreement, you must cease using and return or destroy all copies of Project Gutenberg™ electronic works in your possession. If you paid a fee for obtaining a copy of or access to a Project Gutenberg™ electronic work and you do not agree to be bound by the terms of this agreement, you may obtain a refund from the person or entity to whom you paid the fee as set forth in paragraph 1.E.8.

1.B. “Project Gutenberg” is a registered trademark. It may only be used on or associated in any way with an electronic work by people who agree to be bound by the terms of this agreement. There are a few things that you can do with most Project Gutenberg™ electronic works even without complying with the full terms of this agreement. See paragraph 1.C below. There are a lot of things you can do with Project Gutenberg™ electronic works if you follow the terms of this agreement and help preserve free future access to Project

Gutenberg™ electronic works. See paragraph 1.E below.

1.C. The Project Gutenberg Literary Archive Foundation (“the Foundation” or PGLAF), owns a compilation copyright in the collection of Project Gutenberg™ electronic works. Nearly all the individual works in the collection are in the public domain in the United States. If an individual work is unprotected by copyright law in the United States and you are located in the United States, we do not claim a right to prevent you from copying, distributing, performing, displaying or creating derivative works based on the work as long as all references to Project Gutenberg are removed. Of course, we hope that you will support the Project Gutenberg™ mission of promoting free access to electronic works by freely sharing Project Gutenberg™ works in compliance with the terms of this agreement for keeping the Project Gutenberg™ name associated with the work. You can easily comply with the terms of this agreement by keeping this work in the same format with its attached full Project Gutenberg™ License when you share it without charge with others.

1.D. The copyright laws of the place where you are located also govern what you can do with this work. Copyright laws in most countries are in a constant state of change. If you are outside the United States, check the laws of your country in addition to the terms of this agreement before downloading, copying, displaying, performing, distributing or creating derivative works based on this work or any other Project Gutenberg™ work. The Foundation makes no representations concerning the copyright status of any work in any country other than the United States.

1.E. Unless you have removed all references to Project Gutenberg:

1.E.1. The following sentence, with active links to, or other immediate access to, the full Project Gutenberg™ License must appear prominently whenever any copy of a Project Gutenberg™ work (any work on which the phrase “Project Gutenberg” appears, or with which the phrase “Project Gutenberg” is associated) is accessed, displayed, performed, viewed, copied or distributed:

This eBook is for the use of anyone anywhere in the United States and most other parts of the world at no cost and with almost no restrictions whatsoever. You may copy it, give it away or re-use it under the terms of the Project Gutenberg License included with this eBook or online at www.gutenberg.org. If you are not located in the United States, you will have to check the laws of the country where you are located before using this eBook.

1.E.2. If an individual Project Gutenberg™ electronic work is derived from texts not protected by U.S. copyright law (does not contain a notice indicating that it is posted with permission of the copyright holder), the work can be copied and distributed to anyone in the United States without paying any fees or charges. If you are redistributing or providing access to a work with the phrase “Project Gutenberg” associated with or appearing on the work, you must comply either with the requirements of paragraphs 1.E.1 through 1.E.7 or obtain permission for the use of the work and the Project Gutenberg™ trademark as set forth in paragraphs 1.E.8 or 1.E.9.

1.E.3. If an individual Project Gutenberg™ electronic work is posted with the permission of the copyright holder, your use and distribution must comply with both paragraphs 1.E.1 through 1.E.7 and any additional terms imposed by the copyright holder. Additional terms will be linked to the Project Gutenberg™ License for all works posted with the permission of the copyright holder found at the beginning of this work.

1.E.4. Do not unlink or detach or remove the full Project Gutenberg™ License terms from this work, or any files containing a part of this work or any other work associated with Project Gutenberg™.

1.E.5. Do not copy, display, perform, distribute or redistribute this electronic work, or any part of this electronic work, without prominently displaying the sentence set forth in paragraph 1.E.1 with active links or immediate access to the full terms of the Project Gutenberg™ License.

1.E.6. You may convert to and distribute this work in any binary, compressed, marked up, nonproprietary or proprietary form, including any word processing or hypertext form. However, if you provide access to or distribute copies of a Project Gutenberg™ work in a format other than “Plain Vanilla ASCII” or other format used in the official version posted on the official Project Gutenberg™ website (www.gutenberg.org), you must, at no additional cost, fee or expense to the user, provide a copy, a means of exporting a copy, or a means of obtaining a copy upon request, of the work in its original “Plain Vanilla ASCII” or other form. Any alternate format must include the full Project Gutenberg™ License as specified in paragraph 1.E.1.

1.E.7. Do not charge a fee for access to, viewing, displaying, performing, copying or distributing any Project Gutenberg™ works unless you comply with paragraph 1.E.8 or 1.E.9.

1.E.8. You may charge a reasonable fee for copies of or providing access to or distributing

Project Gutenberg™ electronic works provided that:

- You pay a royalty fee of 20% of the gross profits you derive from the use of Project Gutenberg™ works calculated using the method you already use to calculate your applicable taxes. The fee is owed to the owner of the Project Gutenberg™ trademark, but he has agreed to donate royalties under this paragraph to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation. Royalty payments must be paid within 60 days following each date on which you prepare (or are legally required to prepare) your periodic tax returns. Royalty payments should be clearly marked as such and sent to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation at the address specified in Section 4, "Information about donations to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation."
- You provide a full refund of any money paid by a user who notifies you in writing (or by e-mail) within 30 days of receipt that s/he does not agree to the terms of the full Project Gutenberg™ License. You must require such a user to return or destroy all copies of the works possessed in a physical medium and discontinue all use of and all access to other copies of Project Gutenberg™ works.
- You provide, in accordance with paragraph 1.F.3, a full refund of any money paid for a work or a replacement copy, if a defect in the electronic work is discovered and reported to you within 90 days of receipt of the work.
- You comply with all other terms of this agreement for free distribution of Project Gutenberg™ works.

1.E.9. If you wish to charge a fee or distribute a Project Gutenberg™ electronic work or group of works on different terms than are set forth in this agreement, you must obtain permission in writing from the Project Gutenberg Literary Archive Foundation, the manager of the Project Gutenberg™ trademark. Contact the Foundation as set forth in Section 3 below.

1.F.

1.F.1. Project Gutenberg volunteers and employees expend considerable effort to identify, do copyright research on, transcribe and proofread works not protected by U.S. copyright law in creating the Project Gutenberg™ collection. Despite these efforts, Project Gutenberg™ electronic works, and the medium on which they may be stored, may contain "Defects," such as, but not limited to, incomplete, inaccurate or corrupt data, transcription errors, a copyright or other intellectual property infringement, a defective or damaged disk or other medium, a computer virus, or computer codes that damage or cannot be read by your equipment.

1.F.2. LIMITED WARRANTY, DISCLAIMER OF DAMAGES - Except for the "Right of Replacement or Refund" described in paragraph 1.F.3, the Project Gutenberg Literary Archive Foundation, the owner of the Project Gutenberg™ trademark, and any other party distributing a Project Gutenberg™ electronic work under this agreement, disclaim all liability to you for damages, costs and expenses, including legal fees. YOU AGREE THAT YOU HAVE NO REMEDIES FOR NEGLIGENCE, STRICT LIABILITY, BREACH OF WARRANTY OR BREACH OF CONTRACT EXCEPT THOSE PROVIDED IN PARAGRAPH 1.F.3. YOU AGREE THAT THE FOUNDATION, THE TRADEMARK OWNER, AND ANY DISTRIBUTOR UNDER THIS AGREEMENT WILL NOT BE LIABLE TO YOU FOR ACTUAL, DIRECT, INDIRECT, CONSEQUENTIAL, PUNITIVE OR INCIDENTAL DAMAGES EVEN IF YOU GIVE NOTICE OF THE POSSIBILITY OF SUCH DAMAGE.

1.F.3. LIMITED RIGHT OF REPLACEMENT OR REFUND - If you discover a defect in this electronic work within 90 days of receiving it, you can receive a refund of the money (if any) you paid for it by sending a written explanation to the person you received the work from. If you received the work on a physical medium, you must return the medium with your written explanation. The person or entity that provided you with the defective work may elect to provide a replacement copy in lieu of a refund. If you received the work electronically, the person or entity providing it to you may choose to give you a second opportunity to receive the work electronically in lieu of a refund. If the second copy is also defective, you may demand a refund in writing without further opportunities to fix the problem.

1.F.4. Except for the limited right of replacement or refund set forth in paragraph 1.F.3, this work is provided to you 'AS-IS', WITH NO OTHER WARRANTIES OF ANY KIND, EXPRESS OR IMPLIED, INCLUDING BUT NOT LIMITED TO WARRANTIES OF MERCHANTABILITY OR FITNESS FOR ANY PURPOSE.

1.F.5. Some states do not allow disclaimers of certain implied warranties or the exclusion or limitation of certain types of damages. If any disclaimer or limitation set forth in this agreement violates the law of the state applicable to this agreement, the agreement shall be interpreted to make the maximum disclaimer or limitation permitted by the applicable state law. The invalidity or unenforceability of any provision of this agreement shall not void the remaining provisions.

1.F.6. INDEMNITY - You agree to indemnify and hold the Foundation, the trademark owner, any agent or employee of the Foundation, anyone providing copies of Project Gutenberg™ electronic works in accordance with this agreement, and any volunteers associated with the production, promotion and distribution of Project Gutenberg™ electronic works, harmless from all liability, costs and expenses, including legal fees, that arise directly or indirectly from any of the following which you do or cause to occur: (a) distribution of this or any Project Gutenberg™ work, (b) alteration, modification, or additions or deletions to any Project Gutenberg™ work, and (c) any Defect you cause.

Section 2. Information about the Mission of Project Gutenberg™

Project Gutenberg™ is synonymous with the free distribution of electronic works in formats readable by the widest variety of computers including obsolete, old, middle-aged and new computers. It exists because of the efforts of hundreds of volunteers and donations from people in all walks of life.

Volunteers and financial support to provide volunteers with the assistance they need are critical to reaching Project Gutenberg™'s goals and ensuring that the Project Gutenberg™ collection will remain freely available for generations to come. In 2001, the Project Gutenberg Literary Archive Foundation was created to provide a secure and permanent future for Project Gutenberg™ and future generations. To learn more about the Project Gutenberg Literary Archive Foundation and how your efforts and donations can help, see Sections 3 and 4 and the Foundation information page at www.gutenberg.org.

Section 3. Information about the Project Gutenberg Literary Archive Foundation

The Project Gutenberg Literary Archive Foundation is a non-profit 501(c)(3) educational corporation organized under the laws of the state of Mississippi and granted tax exempt status by the Internal Revenue Service. The Foundation's EIN or federal tax identification number is 64-6221541. Contributions to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation are tax deductible to the full extent permitted by U.S. federal laws and your state's laws.

The Foundation's business office is located at 809 North 1500 West, Salt Lake City, UT 84116, (801) 596-1887. Email contact links and up to date contact information can be found at the Foundation's website and official page at www.gutenberg.org/contact

Section 4. Information about Donations to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation

Project Gutenberg™ depends upon and cannot survive without widespread public support and donations to carry out its mission of increasing the number of public domain and licensed works that can be freely distributed in machine-readable form accessible by the widest array of equipment including outdated equipment. Many small donations (\$1 to \$5,000) are particularly important to maintaining tax exempt status with the IRS.

The Foundation is committed to complying with the laws regulating charities and charitable donations in all 50 states of the United States. Compliance requirements are not uniform and it takes a considerable effort, much paperwork and many fees to meet and keep up with these requirements. We do not solicit donations in locations where we have not received written confirmation of compliance. To SEND DONATIONS or determine the status of compliance for any particular state visit www.gutenberg.org/donate.

While we cannot and do not solicit contributions from states where we have not met the solicitation requirements, we know of no prohibition against accepting unsolicited donations from donors in such states who approach us with offers to donate.

International donations are gratefully accepted, but we cannot make any statements concerning tax treatment of donations received from outside the United States. U.S. laws alone swamp our small staff.

Please check the Project Gutenberg web pages for current donation methods and addresses. Donations are accepted in a number of other ways including checks, online payments and credit card donations. To donate, please visit: www.gutenberg.org/donate

Section 5. General Information About Project Gutenberg™ electronic works

Professor Michael S. Hart was the originator of the Project Gutenberg™ concept of a library of electronic works that could be freely shared with anyone. For forty years, he produced and distributed Project Gutenberg™ eBooks with only a loose network of volunteer support.

Project Gutenberg™ eBooks are often created from several printed editions, all of which are confirmed as not protected by copyright in the U.S. unless a copyright notice is included. Thus, we do not necessarily keep eBooks in compliance with any particular paper edition.

Most people start at our website which has the main PG search facility: www.gutenberg.org.

This website includes information about Project Gutenberg™, including how to make donations to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation, how to help produce our new eBooks, and how to subscribe to our email newsletter to hear about new eBooks.