

*Bánki Dezső emlékének*

„Nur um der Hoffnungslosen willen  
ist uns die Hoffnung gegeben.”

Walter Benjamin

**N**em szándékozom szigorú értelemben vett tipológiát adni az „akarat” kifejezés használati lehetőségeiről, mégsem kerülhetem meg, hogy néhány megkülönböztetést be ne vezessek, hiszen e nélkül a cím talán túl sok tagadást foglalna magába. Globálisan szólva, egyfajta mátrixot gondolva el nyilvánvalóan lehetséges egyrészt emberi és isteni, vagy talán inkább a véges illetve a végtelen szférájához kapcsolt akaratról beszélni, másrészt lehetséges az infinitezimális cselekvéskezdemény értelmében beszélni akaratról – mondjuk a filozófiai pszichológiában (a „véges” sorban), vagy akár a schellingi filozófiai teológiában („*Regung*”, a „végtelen” sorban) –, ahol nem számít igazán, milyen forrásból fakad a cselekvés; harmadrészt lehetséges, épp az iméntivel ellentétben, a minden külső hatástól független, szuverén tett képessége értelmében venni a szót („teremtő akarat” a „végtelen” sorában, kanti értelemben vett jóakarat a „véges” sorában). Van még egy különös lehetőség is, amely talán független az előbb említettektől, amikor az „értelem” és „akarat” kifejezéseket egyfajta gyűjtőfogalomként használjuk olyan lelki képességeket értve rajtuk, amelyek eltérő típusú lelki tevékenységeket foglalnak magukba. Ez a tipikusan középkori tanítás illetve vita alapja egyebek mellett az igazi boldogság mibenlétéről, amelyben az értelemhez például a szemlélődést, a színről-színre látást szokás rendelni, míg az akarat az szeretetet – vagy a félelmet –, és a belőlük fakadó kötődést Istenhez (*adhaesio Deo*). Az emberi sorban esetleg ide illeszthető az akarat ismeretelméleti kiaknázása, amely a karteziánus ítéletelméletben figyelhető meg.

De ne felejtjük el, az emberi szellem tudományában mind a kategóriaképzés, mind a tipologizálás jelentős mértékben heurisztikus, az értelmezési-értelemadási célok határozzák meg őket, tehát – engedtségük meg a szóképzés – úgyszólván hermeneurisztikusak. S így az iménti megkülönböztetések is hermeneurisztikusak, s kétségkívül az lesz most bemutatandó fő tézisem is. E tézis maga is arra épít, hogy a szellemtudományi kategóriák sosem teljességgel eleve, a vizsgálódótól függetlenül adottak (*gegeben*), hanem – a jól ismert értelemben – feladottak (*aufgegeben*), feladatok. A fela-

dat mindig az (*es gilt*), hogy kezdjünk velük valamit, ha tudunk, s tartjuk meg őket, ha filozófiai hasznot hoz alkalmazásuk az alternatív alkalmazásokkal szemben, viszont ha nincs ilyen haszon, akkor vessük el őket, s próbáljuk ki, milyen a filozófusi élet nélkülük.

Ha mármint az akaratra alkalmazzuk ezt a gondolatmenetet, akkor értelem-szerűen jutunk el a felvetéshez, hogy érdemes lehet kipróbálni, milyen lehet a filozófus élete *akaratlanul*, mit veszíthet, s mit nyerhet, ha azt az egész tematikus sokféleséget, amelyet rendezni vagyunk hivatottak kategóriáinkkal, az akarati kategóriája nélkül rendezzük el. De itt gyorsan vissza kell térnem akaratomatrixomra. Az „akaratlanul” feladata nem az összes helyre vonatkozik, hanem alapvetően a negyedikként említett, a teljességgel önmagából fakadó, szuverén tett értelmében vett akaratra. Nem beszélek viszont a filozófiai pszichológia vagy teológia akarat-tulajdonításairól. Voltaképp még azt is feladatomhoz tartozónak tekintem, hogy bemutassam, még ha netán csupán közvetve is, hogy az újkori fejlemények nagy része a felé mutat, hogy a szuverén tett értelemben vett akarat visszavezetődjék a cselekvéskezdeményre, akár alkalmazzuk rá az „akarat” kifejezést, akár nem.

Jól tudjuk, történeti és szisztematikus értelemben egyaránt Augustinus az akarat első nagy filozófusa. Hermeneurisztikus megkülönböztetéseimben őrá hagyatkozva teszek legelőször is különbséget az akarat-tulajdonítás emberi, illetve isteni iránya között. Azt gyanítom, legalábbis az emberi akarat fogalmának a filozófiai diskurzusba történő bevezetése mögött az a szándék rejlik, hogy filozófiai kategóriákkal lehessen megragadni azt a rettenetes tapasztalatot, amelyet a *Vallomásokat* író egyházatya mutat fel az emberi életben: hogy sok egyéb mellett az sem lehetetlen számunkra, hogy pusztán a gonosz kedvéért akarjuk a gonoszt, a bűn, s nem a bűn révén megszerezhető valamiféle, legalább látszólagos jó kedvéért bűnözünk. Talán olyasfajta paradoxonként lehet ezt tekinteni, mintha azt mondanánk, azért igyekszünk megismerni valamit, hogy tudatlanok legyünk. Tulajdonképpen értelemben véve a szavakat ez nyilvánvalóan nem mondható: az értelem működésében van egyfajta implicit haladáselvűség, valamilyen perfekcionizmus: a tökéletesebb – megismerő – természet elérése érdekében ismerünk meg. Ha nem érdekelne a tökéletesedés, a boldogulás, tétlenek maradnánk, mint Oblomov vagy Becket alakjai. De ha „érezzük és tapasztaljuk”, hogy pusztán a bűn kedvéért követjük el a bűnt, ez oly gyökeresen mond ellent az értelemben, az emberi létezés mint olyant kitüntetett létmódotban megtestesülő, „természetes” haladáselvűségnek, hogy ennek nyomán szükség lesz egy olyan kategória bevezetésére, amelyre ráterhelhető az ember haladáselvűséggel szembeni ellenállásának, sőt akár lázadásának teljes súlya. Ha az emberi cselekvést Augustinus előtti értelemben vesszük, s úgy tekintjük, mint ami az értelem folyamatosan előrehaladó megismerés-törekvésének mintáját követve megy végbe, akkor úgy tekintjük, mint ami önmagától a jóra, a tökélete-

sedésre mint célra irányul, még ha időnként persze nem is találja el ezt a célt, mint ahogyan a tökéletesedésre törekvő megismerésben is gyakorta tévedünk. Az így felfogott cselekvésben az ember tisztán emberi eszközeivel önmagától keresi a jót, s ha hihetünk Platónnak, vannak is olyan grádicok, amelyek feljebb juthat e cél felé.

Ez a platonikus-görög alaptapasztalat azonban nem hagy helyet a mindenható Isten számára, amely ha valóban *mindenütt* ható, akkor az emberi cselekvés irányításában is hatékonyak kell lennie, sőt ha valahol, akkor ott igazán. De nem hathat az egyedüli, konkrét cselekedetekben, mert akkor megszüntetné, de legalább is komolyan veszélyeztetné a véges emberi individuum másságát. Így aztán a teoretikus elme készítette van megteremteni az isteni hatáslehetőségnek azt a terét, ahol a mindenható a nélkül hathat, hogy a véges hatás önállóságát felszámolná. Ez a tér jelenik meg a *mélységben*, abban a *nyomorúságban*, amely a bűnt a bűn kedvéért teszi, az értelem minden pozitívításával, haladáselvűségével szemben. Az akarat az emberi (akarat)gyengeség kedvéért adatott nekünk, mondhatnánk Benjaminsz parafrázisával. Az „akarat”, csakúgy, mint az „értelem” innen nézve olyan filozófiai, hermeneutikus kategóriák, amelyek az „ember a világban” alaptapasztalatának rendezésére, illetve az akarat esetében *újrendezésére* születtek. Az, ahogyan emberként, a magunk szempontjából kiemelkedve, de nem elszakadva, folyamatos kölcsönhatásban a világgal létezünk, önmagában nem kényszeríti ránk egyik terminust-fogalmat sem, mindkettőt egy-egy meghatározott irányból és egy-egy meghatározott célra tekintve vezeti be a teoretizáló elme e tapasztalat megragadására. Az akarat, az eddig mondottak értelmében, mint *képesség*, fakultás az ember jóra való képzettségének, tehetetlenségének terminológiai rögzítése, az értelemben, az „értelem”-mel megjelenített cél önmagától való, tartós követésének képtelenségét rögzíti, a cél elvétését a korábbi esetleges, de mindenesetre emberi eszközökkel orvosolható lehetőségből az emberi létezés alapvető állapotává teszi és ezzel megnyitja az emberi öntapasztalás terét az ember-fölötti, az emberen-túli irányába. Az ember ettől kezdve azután a maga természeti adottságai révén nem képes követni a jót, természetesen túli adományra van szüksége, hogy irányba állhasson. Az akarat alapvetően a kegyelem hatáspontjaként „jön létre” hermeneutikus eszközként.

Nem történeti-filológiai elemzést szeretnék adni, persze, amint ez az eddigiekből ki is világlik, hanem „szisztematikus” gondolatokat öltöztetek fel gondolkodói életművek egy-egy szeletének perspektivikus felvillantásával. Ezért „történetietlenül” ugrok egy nagyot a 17. századig, mert az ottani fejleményeket szeretném összefüggésbe hozni az eddig mondottakkal. Természetesen adódik ugyanis a kérdés, hogy ha az ember képtelenségének az imént fölillantott mélységi élménye határozta meg a világbeli emberlét alaptapasztalatának új értelemképzési irányát, akkor nem lenne-e jobb, azaz

nem kecsegtet-e több filozófiai haszonnal a visszatérés – persze az adott korszakban lehetségessé váló módon – az akaratfogalom nélküli, vagy legalábbis az akarat fogalmát háttérbe szorító értelmezéshez. Hiszen az újkor kezdetét joggal tekinthetjük olyan korszakként, amelyben az európai ember a kereszténység minden korábbi korszakánál inkább tekinti értelmezhetőnek világban létének alaptapasztalatát feladatként, hogy felelősen gondolja, sőt akár át is alakítsa a természetet, *saját természetét is*, egy olyan törekvés alapján, amely nem kívülről-felülről jön kegyelmi adományként, hanem magából ebből a természetből fakad; akár azért, mert a természetet kívül nincs más lét, akár azért, mert minden isteni csak a természetet át képes hatni – az isteni kinyilatkoztatás, mondja Locke, képtelen olyasmint belénk helyezni, ami nem illeszkedik bele a természetes érzékszerveink és természetes eszünk szabta keretekbe. „A szellemtudományok természetes rendszerének” korában vagyunk (Dilthey).

Értelmezésem szerint a 17. századdal épp az a – mindmostanáig tartó – korszak kezdődik meg, amelyben hol kérdésként, az alternatívák közt lebegőn, hol a kérdést pozitívan megválaszolva az akarat redukciójának kísérletei zajlanak. Az akarat kifejezés persze nem tűnik el, de hol alárendelődik az értelem különböző formáinak (Spinoza, Leibniz), hol függővé válik a természettudományos módon tekintett, azaz értelem nélküli véges testrészekké mozgásaitól (Hobbes), hol pedig behatol a filozófiai istenfogalomba, s már eloldódva az eredeti értelemben vett, vagyis döntően az emberre vonatkoztatott kegyelmi adomány-összefüggéstől vagy Istenen belüli rezdüléssé válik, amelynek nyomán harc támad Istenen belül az alap és a szeretet akarata között (Schelling), vagy éppenséggel a világ kibontakozását értelem nélkül irányító sötét erő lesz (Schopenhauer).

A legjellemzőbb példa a kora újkori filozófia kettős attitűdjére az akarral szemben Descartes és Spinoza megfogalmazása arról, miben áll s hogyan érhető el az ember legfőbb erénye, a nemeslelkűség (*générosité, generositas*). Descartes *A lélek szenvedélyei* 153. cikkelyében a következőképp fogalmaz:

„az igazi nemeslelkűség, mely ahhoz vezet, hogy egy ember a legnagyobb mértékben becsüli önmagát, amennyire csak jogosan becsülheti, részben csupán abban áll, hogy felismeri, nincs semmi, ami valóban hozzá tartozna, csak ez a szabad rendelkezés az akarásaival, és nincs más, amiért dicsérni vagy gáncsolni kellene, csak az, hogy jól vagy rosszul él-e vele; részben pedig abban áll, hogy szilárd és állandó elhatározást érez magában arra, hogy jól éljen vele, azaz, hogy soha ne mulassza el akarni mindazoknak a dolgoknak a vállalását és végrehajtását, amelyeket a legjobbaknak ítél. Ez pedig az erény tökéletes követése.” (Szeged: Ictus, 1994., 134., a fordítást kicsit módosítottam.)

Spinozánál, az *Etika* ötödik részének 10. tételéhez írott megjegyzésben viszont a következőket olvassuk:

„Az életszabályok közé soroltuk például (4. rész 46. tétel, megjegyzés), hogy a gyűlöletet szeretettel, vagyis nemeslelkűséggel kell legyőzni [...] De hogy az észnek ez az előírása mindig szemünk előtt legyen, amikor szükségünk van rá, meg kell gondolnunk s gyakran meg kell hánynunkvetnünk az emberek közönséges sérelmeit s azt, hogy mi úton-módon lehet nemeslelkűséggel a legjobban elhárítani őket, mert így a sérelem képét összekapcsoljuk e szabály képével, úgyhogy (2. rész 18. tétel szerint) mindig szemünk előtt lesz, ha bántalom ér bennünket. Ha azután szemünk előtt tartjuk még [...] hogy az emberek, mint minden más dolog, természeti szükségszerűségből cselekszenek, akkor a bántalom vagy harag, amely belőle eredni szokott, képzeletünknek igen kis részét fogja elfoglalni, s könnyen le tudjuk majd győzni.” (Budapest, Osiris, 1997. 364.)

Spinozánál az idézett szöveghelyen ugyan nem bukkan fel az akarat kifejezés, ám csak azért nem, mert jó előre biztosította olvasóját arról, hogy a szabad akarat illúzió (1. rész, függelék), hogy az akaratnak mint az ítézés képességének elgondolása az ideafogalom félreértésén alapul (2. rész 48-49. tétel), illetve, végezetül, hogy az akarat nem más, mint az egyes dolgok lényegeként tekintett törekvés saját létük fenntartására – amennyiben egy meghatározott perspektívából, a gondolkodás attribútumában tekintjük az illető dolgot. Az akarat így a bármely cselekvésre indító „kívánság” egyik aspektusa lesz, s tegyük hozzá, így, tehát akaratként tekinteni a kívánságot *egyoldahíság*, hisz nem számolunk a többi, a gondolkodással egyenrangú attribútummal. Vagyis Spinoza végső soron inkább a legszükségesebb minimumra korlátozná az akatról szóló beszédet.

A természet szükségszerűségénél fogva cselekedni azt jelenti Spinozánál, hogy akaratunkat – azt a módot tehát, ahogyan gondolkodásunkban megjelenik a saját létünkben megmaradásra irányuló törekvés – vagy a külső természet – a rajtunk kívüli dolgok – szükségszerű láncolata határozza meg, vagy belső természetünk, azaz értelmünk szükségszerűsége, amely adekvát ideák egymásból levezetendő láncolatában nyilvánul meg. Az akarat tehát egyértelműen visszarendeződik a megismerés képessége, jó esetben az ész vagy értelem mint adekvát megismerési módok alá, és így a szabadsággal is csak *mentis libertasként*, az elme szabadságaként találkozunk, ami az eddig mondottak fényében teljességel logikus is.

Descartes első olvasásra homlokegyenest ellenkezőképp vélekedik ugyan, de ha kicsit mélyebbre pillantunk, szokásos ambivalenciája tárul szemünk elé. A szabad rendelkezés az akarásainkkal csak első közelítésben, vagy csak alapfokon tart rokonságot a mélységből kiáltó ember akaratával, amely nyomorúságának jeleként szabaddá vált az előrehaladó természetes értelemtől. Mert a negyedik elmélkedés ismert gondolatmenete szerint az akarat függetlensége a *külső* hatásoktól szabadságának *sine qua nonja* ugyan, ám

ezzel együtt is pusztán csak legalacsonyabb foka. A tulajdonképpeni értelemben vett szabadság azt jelenti, hogy nincs választás, mert vagy az értelem világossága, vagy az isteni kegyelem olyannyira meghatározza az akaratot, hogy az egyedül helyes döntésnek már nincs alternatívája.

Fölvethető persze, hogy az isteni kegyelem emlegetése ellentmond a „természetes rendszerről” szóló korábbi okfejtésemnek. Ez mindenképp megfontolandó ellenvetés, ám én a magam részéről – a nélkül, hogy most hosszabban érvelnék álláspontom mellett – úgy gondolom, az isteni kegyelem Descartes-nál döntően az értelem természetes megvilágításán keresztül hat – bár kétségtelen, hogy a természetfeletti hatás lehetősége nem zárható ki. Egy másik, komolyabb ellenvetés arra a meghökkentő gondolatmenetre utalhat, amelyben Descartes – ugyan csak a levelezésben – de mégis megengedni látszik, hogy az akarat teljesen önkényesen, pusztán csak saját szabadságát tanúsítandó ellentmondhat az értelem útmutatásának. Erre most egyrészt azt felelném, hogy ez azért nyilvánvalóan egészen más kontextus, mint az augustinusi emberé, másrészt akár még úgy is értelmezhetjük ezt a lehetőséget, hogy épp az előbbi ellenvetéssel hozzuk összefüggésbe: a kegyelem felé nyitja meg az emberi megismerés alaptapasztalatának terét: a mindenek fölött álló szabadság a kegyelemre vonatkoztatott, a kegyelemmel összekapcsolt értelmi világosság meghatározta akarat alternatívátlan döntése, szemben a pusztá értelemtől meghatározottal. A hívó matematikus esete az ateistával szemben. Vagy: a – természetes – istenszeretetre gyűlt filozófus esete azzal szemben, aki még nem jutott el ideig (akár hívó is lehet, aki az ember alapvető kitüntettségét vallja a természet többi létezőjével szemben).

Bárhogy is áll a dolog ez ellenvetésekkel, már csupán az a tény is felhatalmaz bennünket az „akaratlanul” projekt végiggondolására, hogy van olyan filozófus, aki ugyanazt a jelenséget, amelyet egy másik gondolkodó az akarat fogalmára támaszkodva írt le, akarat nélkül, akaratlanul elemezte. Még inkább ebbe az irányba mutat Hobbes akaratelemzése, és még ha talán megelőp is lehet első pillantásra, Leibnizé. S ezzel végeredményben már eljutottunk bizonyos mai gondolkodói törekvések akaratra vonatkoztatott értelmezéséhez. Mert az érzelmek filozófiai vizsgálatának előtérbe kerülése a kortárs filozófiai diskurzusban jól láthatóan összekapcsolódik egyfajta Augustinus előtti, arisztotelészi típusú etikai gondolkodás felértékelődésével. Nem annyira az akaratra és szabadságára helyeződik itt a hangsúly, mint olyasmire, ami titokzatos módon, abszolút felelősségtulajdonítás révén megalapozza a tényleges, konkrét etikai vizsgálódást és nevelést, hanem inkább fordítva, az embert mint gondolkodó világban-létezőt tekintik, amelyet – *geworfener Entwurf*ként folyamatosan meghatároznak a hozzá hasonló illetve hozzá nem hasonló létezők. Vagyis egy spinozai típusú természet előfeltételeződik. Ebben a meghatározások, de nem szigorú, mechanikai determináltság által összetartott térben a nélkül képes az individuum *közvetett* hatást gyakorolni

saját személyiségének és ebből fakadó döntéseinek kialakulására, hogy az ezt közvetlenebbül befolyásoló tényezőket próbálja alakítani. Szabadsága – nem az akarat, hanem az *ember* szabadsága, ahogyan Hobbes és Locke mondaná –, hol nagyobb, hol kisebb a lehetőségek meghatározta térben, de sosem enyészik el.

Ilyen érzelemfilozófiai elméletnek tekintem a R. de Sousa által kidolgozott „paradigmatikus foratókönyv” elméletet, amelyet én azért kicsit kiegészíténék, vagy, másként fogalmazva, amelyen belül kicsit jobban hangsúlyoznám az egyes individuum kognitív tevékenységét, amely narratívák értelmező feldolgozásában és értelemképző megalkotásában artikulálódik. A gyermek fejlődése során „ellesi” környezetének működéséből, reakcióiból, milyen helyzetekben kell aktiválódniuk az egyes érzelmeknek. Leegyszerűsítve a gondolatmenetet, ezek alkotják a kiinduló paradigmatikus foratókönyveket, amelyeknek megfelelő a későbbi felnőtt partikuláris érzelmei ésszerűnek minősíthetők, ellenkező esetben pedig ésszerűtlennek. E szcenáriók egész életünk folyamán alakulnak, többé vagy kevésbé, de sosem abszolút módon állva az adott individuum hatalmában.

Milyen filozófiai előnyei vannak az efféle „akaratlan” elméletnek? Mindenesetre alapot ad az intuitív rosszallásunknak azt hallván, hogy valaki, miután helytelenül cselekedett, első reakcióként megjegyzi: „nem akartam”, vagy valami hasonlót. Lehetünk persze ez a valaki mi magunk is, sőt ha őszinték vagyunk magunkhoz, akkor annál elevebb bennünk e rosszalló érzés, minél közelebb áll a védekező individuum saját magunkhoz. Talán azt is hozzátéhetjük ehhez az előnyhöz, hogy az „akaratlan” elmélet révén könnyebb számot adni azokról a helyzetekről, amelyekben az emberek nagyobb csoportja vét normális helyzetekben maguktól értetődő normák ellen. A normák negligálása úgy terjed el majd vonul vissza ilyenkor, mint ragályos betegség, mint Camus „pestise”. Biztosan sokkal nehezebb megmagyarázni az ilyen szélsőséges, rendkívüli helyzeteket s benne az emberi cselekvésmódokat megannyi, feltétlenül szabad akarattal rendelkező lény emberi kudarcaként, kolosszális fiaskójaként („*menschliches Versagen*”, mint Heidegger mondja a *Spiegel*-interjúban).