

AZ AKARAT MINT VÁLASZ

VERESS KÁROLY

I.

Az európai modernitás emberképét kimunkáló filozófiai antropológiának, a későbbiekben pedig a kísérleti pszichológiának „az akaratra”, „az akarati cselekvésre” összpontosító általánosításai az akarat fogalmi egységességének illúzióját keltették. Ha viszont visszalépünk Szent Ágoston akarat-konceptiójához, azt találjuk, hogy az akarat nem egyféle az emberben, s nem is lehet úgy gondolkodni róla, mintha egyféle vagy egységes lenne.

Ágoston a *Vallomásokban* rendre számba veszi az emberi akarat és akarás lényegi jellemzőit. Az emberek néha akarnak valamit, de akaratuk nem mindig teljesül, mivel valamilyen *akadályba* ütközik; a kitűzött cél megvalósítása vagy a kívánt dolog megszerzése körüli körülmények nehézséget támasztanak. De az is előfordul, hogy az embereknek nincs az akaratuk érvényesítéséhez elégséges erejük, esetleg fáradtak, betegek, vagy a mozgási és cselekvési szabadságuk valamilyen (külső) oknál fogva korlátozott.¹ Valaminek az elérésére, megvalósítására törekvő akarat tehát *tárgyi* irányultságú, azaz *valaminek* az akarása. Továbbá, akarni valamit – cselekvő megnyilvánulás, *hatáskifejtés*, amely a környezet és a körülmények megváltozását előidéző külsődleges cselekvésekkel kerül *hatásösszefüggésbe*. Az akarat megnyilvánulása azonban nem azonos az általa mozgásba hozott külsődleges cselekvéssel. Az akarat végrehajtásaként történő *akarás* maga már cselekvés: *akarati cselekvés*. Mihelyt olyasmit akarok, amit meg is valósíthatok, ha ténylegesen akarom, akkor meg is valósul. Ilyenkor – mondja Ágoston – a cselekvéshez való képesség egy lesz az akarattal, és maga az akarás már cselekvés lesz.² Az akarás aktusában tehát maga az akarat jut érvényre. Az akarat ennél fogva nemcsak a tárgyára, hanem önmagára is vonatkoztatott *akaró* akarat. Az akarat tárgyi szintjére ráépül és azzal összetartozik az akarat *metaszintje*. Az akarat ily módon *reflexív struktúrával* bír; olyan erő, amely önmagára is (vissza)hat. Ennél fogva az akarati aktus – az akarás – nemcsak az általa előidézett külső cselekvéssel, hanem az általa végrehajtott akarral is hatásösszefüggésben áll. Az akarat az akarás révén önszabályozó módon valósul meg; az akarás az akaratot szabályozottan hajtja végre. Ebből kifolyólag a

¹ Vö. Aurelius Augustinus: *Vallomások*. Gondolat, Budapest, 1987. 232.

² Vö. uo. 233.

nem akarás is éppúgy az akarat végrehajtása lehet, mint az akarás; a nem akarás is – *akarat*.

Ágoston elgondolása szerint az akarat a lélek mozgása bennünk, a szembenálló és egymásnak feszülő akarás és nem akarás dinamikus játéka. A lélek parancsol magának és engedelmeskedik, „hogyan erős akarását érvényre juttassa” az akaratban.³; máskor parancsol magának és saját ellenállásába ütközik. A nem akarás is a lélek műve, nem engedelmeskedés az akarás parancsának, az akarat nem akarásként való végrehajtása.⁴ A nem akarásban az akarat önmagát megvonó, *viisszatartó* módon van jelen.

A nem akarás aktusa kétfajta hatásösszefüggésbe kerülhet a külső cselekvéssel. A nem akarás egyenes következménye lehet a *nem cselekvés*. Ebben viszont egy másik, a felszíninél sokkal lényegibb összefüggés is meghúzódik: a nem cselekvés, azaz a körülmények megváltoztatására irányuló cselekvés elmaradása voltaképpen a körülményeket változatlanul, érintetlenül „hagyja”, úgy, ahogyan vannak és olyanokként, amilyenek. A nem akarás egyúttal tehát a „lenni hagyás” *akarása*. A nem akarásként végrehajtott akarat az *elengedés* és a *megengedés* módján hat; irányultsága egyfajta *negatív tárgyiség*, azaz a hatókörébe bekerült körülmények épp-így-létükben, tényleges valójukban jutnak érvényre és nem a tárgykonstitutív akarati erő kifejtés eredményeként.

Az akarás, mint az akarat végrehajtása, erő kifejtést igényel, a nem akarás úgyszintén. Az *akaraterő* az akarat és az erő egymáshoz tartozását ragadja meg fogalmilag. Az *akaraterő* Ágoston szerint a lélek ereje. De valamely akarati törekvés érvényesülésének megakadályozásához, a *nem akaráshoz* is erő szükséges. Az akaratnak való ellenállás is éppúgy a lélek ereje, akárcsak az akarat érvényesítése. „Parancsol a lélek, hogy akarjon a lélek”⁵ – mondja Ágoston, de csupán annyiban parancsol, amennyiben akar és olyan mértékben nem teljesül a parancs, amilyen mértékben ezt nem akarja.⁶ Más szóval, „az akarat parancsolja, hogy akarás legyen”, de nem parancsol egész teljességgel, s azért nem mindig teljesül a parancs.⁷ Az ágostoni elgondolás a tiszta akarati cselekvés és a tényleges cselekvési tapasztalat közti reális *különbségre* utal. Ideális esetben az akarati cselekvés és a külső cselekvés egybeesése valósul meg; az akarati cselekvés ereje mozgásba hozza a külső cselekvés megvalósításához szükséges erőket. Az akarati cselekvés és a külső cselekvés játéktere között a valós cselekvési szituációkban azonban több-kevesebb eltérés tapasztalható. Egyfajta *távolság* áll be az akarati cselekvés erő kifejtésének

³ Uo.

⁴ Vö. uo.

⁵ Uo.

⁶ Vö. uo. 234.

⁷ Uo.

iránya és a külső cselekvés megvalósulási terepe között, azaz nem akarom „egész teljességgel” azt, ami végül is a külső cselekvésként megvalósul (vagy meg nem valósul). A tényleges akarati kifejtés ily módon soha nem egyirányú; egyszerre valósítja meg az akarat tárgyi- és metairányultságát: az akaraterő tárgyra irányultságát kifelé, s ezzel együtt az akaraterő önmaga felé fordulását, befelé. Valahányszor a befelé forduló akaraterő a nem akarás erejeként hat, kifelé az erőmegvonás, az erőviszatartás *nem cselekvő* negatív kihatásaként realizálódik, ami „megengedi” a dolog saját erejéből való érvényesülését, „lenni hagyja” a dolgot a maga természetes állapotában. Az akarat ebben az összefüggésben tehát önmagát visszafogó, visszatartó erőként, a „lenni hagyás” képességeként, a másik erő érvényesülésének a „megengedéseként” valósul meg.

Abban, ahogy az ágostoni elgondolás szerint a lélek parancsol önmagának, engedelmeskedve vagy ellenszegülve egyben a saját parancsainak, kétségtelenül az akarat *dialogikus* természetére való ráérzés érhető tetten. Ezt azonban meglehetősen elfedi a „parancs” látszólag nem dialogikus jellege. Talán ez is egy lehetséges magyarázatául szolgálhat annak, hogy az akarat dialogikus természete egy bizonyos értelemben Ágoston számára is rejtve marad. Ezért azzal a belső tapasztalattal való szembesülést, hogy a lélek egyrészt parancsol magának, másrészt nem parancsol magának „egész teljességgel”, Ágoston nem egy olyan értelmezési lehetőség felé futtatja ki, amelynek horizontjában a lélek önmagával folytatott dialógusa a parancs dialogikus természetére világíthatna rá, hanem egy másfajta magyarázathoz folyamodik, miszerint a lélek „megosztott”. Ha nem lenne megosztott, nem kellene parancsolja, hogy akarás legyen, hogy egyáltalán valami legyen, hiszen az máris meg lenne. Azt, hogy részben akarunk, részben pedig nem akarunk, Ágoston nem a lélek természetes állapotának – nem az akarás és nem akarás egymással való dialogikus összetartozása mozgásának –, hanem a „lélek betegségének” véli. Ez abban nyilvánul meg, hogy „két akarat létezik, az egyik közülük nincs meg a maga teljes valóságában, s ami hiányzik belőle, a másikban lapul”.⁸ A „két akarat” nem az akarat és az akarat *hiánya*, az akarat és az akarat tagadása ellentmondásos kettősségére utal, hanem az akarat kettéosztottságára két ellentétes irányú hatásösszefüggésre, amelyek közül – mivel az akarategész különváló részei – egyik sem teljes; mindkét (rész)akarat hiányos, oly módon, hogy a teljességhez szükséges hiányzó részt az egyikből éppen a másik teszi ki; ily módon a két részakarat együttesen alkothatja az akarat „egész teljességét”. De Ágostonnál nem egyszerűen két egymást kiegészítő, külön-külön is viszonylag önállósuló akaratrészről van szó, hanem pozitív tartalommal telítődő duális ellentétpárokról, amelyek egymás tagadásaiként definiálódnak. Minden mérlegelésben két akarat van jelen – mondja Ágoston

⁸ Uo.

–, két szellemi valónk van, két természet: az egyik a jó, a másik a rossz.⁹ Más szóval, „két küzdő akarás áll szemben: két ellenkező állaggal bíró, két ellentétes forrásból eredő, két más-más hadakozó szellemi valóság ez és jó az egyik, a másik meg rossz”.¹⁰ Közben arra is célzást tesz Ágoston, hogy valójában nem is csupán két ellentétes erőről van szó, hanem arról, hogy „annyi szemben álló természet van bennünk, amennyi az egymással küzdő akarás”, s ezeknek „nem kettő a számuk, hanem több is adódik”.¹¹ Itt tehát Ágoston finoman egymásracsúsztat két különböző fajsúlyú problémát. Egyrészt arról van szó, hogy a bennünk levő akarat megosztott jó és rossz akaratra, másrészt pedig arról, hogy az akaratunk tárgyi irányultsága egyazon élethelyzetben sokféle lehet, s a különféle akarati törekvések rivalizálhatnak egymással. A két problémakör nemcsak hogy nem esik egybe, hanem az akarat lényegének, s ennek a feltárására vállalkozó ágostoni akarat-konceptciónak a megvilágítása szempontjából is eltérő jelentőségűek. Kétségkívül a jó és a rossz akarat egymás tagadására építő kettősségének van ebben elsőrendű szerepe; a második mozzanat ennek felerősítésére szolgál. Ezen a vonalon kapcsolódik az akarat megértésére tett erőfeszítés az ágostoni gondolkodás két másik alapkategóriájához: az *én* és a *bűn* kérdéséhez.

Ágoston felfogása szerint az akarat *én*konstitutív, az individuum egyre erőteljesebben körvonalazódó *szubjektum*-státuszának a centruma. „Én voltam, aki akartam és én, aki nem akartam”¹² – mondja Ágoston. Ezért az akarat megosztottsága szükségképpen az énrre vonatkoztatódik: egyszerre történik az akarat megosztottságának az énrre való visszavezetése, illetve az *én* megosztottságának az akarat megosztottságából való levezetése. Az *én* és az akarat kölcsönösen gerjesztő egymáshoztartozása szétválaszthatatlan egységet alkot. Nemcsak az akarat érvényrejutása hat *én*fejlesztőként és *én*erősítőként, hanem az *én* belső mozgásirányai, erőviszonyai – az *én* mint az önmagával folyamatosan dialogizáló lélek játéktere, közege – hatnak az akarat tényleges mozgatóiként. Erre utalva mondja Ágoston: „Nem akartam teljes igazában, de teljes egészében nem is vonakodtam. Ezért magammal viaskodtam és bennem így hasadás keletkezett.”¹³ Az akarat jó és rossz akaratra való megosztottsága elválaszthatatlanul összetartozik az *én*ben bekövetkező *hasadással*. Itt érdemes odafigyelni arra, hogy nem oksági összefüggés tételzéséről van szó; nem azt mondja Ágoston, hogy az akarat megosztottsága az *én*béli hasadás oka, s azt sem, hogy az *én*ben keletkezett hasadás lenne az akarat megosztottságának az oka. Itt inkább a *hosszá-*

⁹ Vö. uo. 234–235.

¹⁰ Uo. 236.

¹¹ Uo. 235.

¹² Uo.

¹³ Uo.

tartozás struktúráját érhetjük tetten. A széttagolódás egyazon egységnek a két oldalára utal; az egyik oldaláról nézve énként mutatkozik meg, a másik oldaláról akaratként. Az én és akarat egysége a hozzátartozás struktúráján alapul. Az egység maga, amelynek ellentétekre széttagolódo oldalait ez az univerzális struktúra összetartja, nem más mint az emberi individuum keletkezésben levő új létmódja: a *szubjektum*. Ami itt lényeges: a szubjektum már keletkezése folyamatában sem homogén létforma, hanem egymásnak feszülő, egymást tagadó ellentétes hatások dinamikus egysége.

Az akarat megosztottsága és az én hasadása a szubjektumszerű létmód alaptermészetébe mondhatni *eredendően* van belekódolva. A szubjektum belsőlegesen eredendő meghasadtságának erre az univerzális tapasztalatára keres Ágoston magyarázatot, amikor így folytatja a fentebb idézett gondolatot: „És ez a hasadás, bár akaratom ellenére történt, nem volt bizonyosság valami másik szellemi lényre bennem, csak a saját lelkem bűnhődésére vallott.”¹⁴ „Nem az én művem volt ez a hasadás, hanem a bűné, amely bennem vett lakást, a több szabadsággal véghezvitt bűn büntetése révén, mert hiszen Ádám ivadéka voltam.”¹⁵ Ágoston itt ugyancsak amellettt érvel, hogy nem arról van szó, hogy kétfajta lélek vagy két lény lakozik bennem, hanem egyazon én és egyazon akarat ellentétes tendenciákra való megosztottságáról van szó. E megosztottság okát az eredendő bűnben keresi, az eredendő bűn továbbélésében minden egyes ember lelkében, s az én és az akarat erőviszonyaira való kihatásaiban. Az eredendő bűn viszont lényege szerint az emberi szabadság belépését jelenti a világba. „Ádám ivadékaként” minden egyes ember részesülése az eredendő bűnből, egyúttal mindeniküknek az emberi szabadságban való részvételét jelenti. A „büntetés” – az eredendő bűn „hatástörténete” – az én hasadásában és az akarat megosztottságában érhető tetten: itt nyílik meg minden egyes ember lelkében az a rés, amelyen a szabadság utat tör az emberi lélekbe, s elkezd az én és az akarat játékterében mintegy belülről megformálni azt. Ebből az következik, hogy valójában a hozzátartozás struktúrája nem két, hanem három irányban nyitott: az ének és az akaratnak a szubjektum egységében való egymáshoztartozása egyúttal a szubjektum és a szabadság egymáshoztartozása irányába is kiterjed. Ez a háromszatú egymáshoztartozás egyik kiterjedési irányában sem vezethető vissza kettős összefüggésekre: az én és az akarat a szabadság vonatkozásában, az én és a szabadság az akarat vonatkozásában, az akarat és a szabadság az én vonatkozásában tartoznak hozzá egymáshoz. Az egymáshoz tartozó én, akarat és szabadság „szentháromsága” alkotja a szubjektum semmi másra vissza nem vezethető és semmiféle egyszerűbb előzetességstruktúrából le nem vezethető – *faktikus* – egységét.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Uo.

Keresztény antropológiai nézőpontból ugyanazon a résen fészkel be magát a rossz is az ember lelkébe, mint a szabadság: az akarás és a nem akarás között folytonos ingamozgást végző, és tárgyi irányultságainak, törekvéseinek sokféleségében érvényre jutó *szabad* akarat éppúgy irányulhat a rosszra is mint a jóra. Látszólag elsődlegesen a „szabad” akarat megosztottságáról van szó, amellyel viszont szervesen összefügg az én hasadtsága. Az akarat megosztottságának és az én hasadtságának „tematizálása” viszont itt nem tűnik öncélúnak, olyasminnek, ami csupán az én és az akarat valós természetének a felderítésére irányulna. Ennek egyúttal *jelzésértéke* is van, ami magának a szubjektumnak a belső dinamikus megosztottságára utal. Mit jelent a szubjektum „megosztottsága”? A szub-jektum, (sub-iectio) elsődleges jelentése szerint valaminek való alávetettségre utal. Ennek ellentmondani látszik, hogy az ember szubjektum státusza nem a külső erőknek való alávettség gyakorlataként, hanem éppenséggel a szabad emberi önérvényesítés törekvéseként alakult ki. De éppen annak a lehetősége, hogy a szabad akarat a rosszra is irányulhat éppúgy, mint a jóra, mutat rá arra, hogy az ember szabad önérvényesítése saját korlátaiba ütközik, önmaga ellentétébe is átsaphat, s ez is éppúgy hozzátartozik, mint a pozitív irányú kifejlés. Más szóval, az ember autentikus emberi önérvényesítéséhez szervesen hozzátartozik az önmagának való alávetettsége is, az a belső önszabályozó mozgás, amely a játéktér horizontján felsejlő rossz vonatkozásában – mindenkori ellenhatásaként –, a jó érvényesítése irányában hat. A szubjektum mivolt tehát egyszerre hordozza az ember önmagának való alávetettsége és emberi önérvényesítése, az el(be)fogadó engedelmesség és a cselekvő önmegvalósítás egymáshoztartozását. A lélek, az én, az akarat belső mozgása ezeknek az egymásnak feszülő, ellentétes hatásösszefüggéseknek a játéktérben zajlik, folyamatosan hordozva és fenntartva a szubjektum mivolt *dialogikus* struktúráját.

Ágoston is abból a belátásból indul ki, hogy ez mélyen és alapvetően *emberi* létállapot. Nem a külső természeti folyamatok által formált vagy azokat leképező, hanem önmagát belülről eredendően kibontakoztató és érvényre juttató „emberi természet” másra vissza nem vezethető sajátossága. Ezzel kiküszöbölhetetlenül együtt jár, hogy az „emberi természet” a rosszal is folyamatosan hatásösszefüggésben áll. Ez a belátás viszont feloldhatatlan ellentmondásba keveredik a keresztény antropológia embereszményével, amely a jóra való mindenkori törekvés egyértelmű és kizárólagos követelményét támasztja mindazzal szemben, ami hitelesen emberinek vallja magát.

Hogyan lehet meghaladni ezt az ellentmondásos állapotot?

A szubjektum nemcsak két oldalról – az én illetve az akarat felől – megnyilvánuló entitás, hanem egyszersmind kétarcú entitás is: szubjektum mivoltában az ember egyszerre fordul önmaga és Isten felé. Ágoston számára – keresztény filozófiai nézőpontból – a természetes emberi létállapotból való

kivezetés az ember *átváltozását* feltételezi. Az átváltozás többet és lényegileg mást jelent mint a megváltozás. A szó lényegi értelmében vett *mássá válást* jelent, egy más létminőség elsajátítását, amely radikálisan szakít az előzővel. Ezt fejezi ki Ágoston számára „az önmegtagadás tiszta méltósága”¹⁶, a kételkedés homályát végképp eloszlató „bizonyosság derűje”,¹⁷ amelyet „a hit mérővesszeje”¹⁸ mindenkor megbízhatóan szabályoz. Mit jelent az önmegtagadás „tiszta méltósága”? A hit felé forduló, s a hitnek való önátadás módján végbemenő átváltozást jelenti, ami a szubjektum mivoltot fenntartó és hordozó hozzátartozás struktúrájának a szétszakítása útján valósul meg; azaz a szubjektum mivolt egyfajta *kifordítását* jelenti, amely során a szubjektum úgy fordul az egyik oldala felé, és helyezi át magát oda „egész teljességében”, hogy végképp maga mögött hagyja a másik oldalát. Ebből a másik oldalból kivonva mindazt, ami az egyik oldalon való kiteljesedését szolgálja, *hiányként* hagyja maga mögött azt, ami eredendően éppúgy hozzá tartozott, mint az, ami most a másik dimenzióban egyoldalúan kiteljesedik. A szubjektum eredendő teljessége tehát formálisan az öntagadás önérvényesítéstől mentes *teljességére*, és az önérvényesítés totális tagadásaként visszamaradó *hiányra* bomlik szét. A két, eredendően egymáshoz tartozó oldal között így most mindenféle átjárás teljességgel lehetetlenné válik. Tartalmi szempontól ez azt jelenti, hogy a szubjektum egymáshoz tartozó két ellentétes oldala – az öntagadás és az önérvényesítés – közül oly módon teljesülhet ki az egyik – pontosabban: teljesülhet ki a szubjektum az egyikként –, hogy teljes mértékben kiüresítve leválasztódik róla a másik. Beáll az eredendő emberi természethez képest egy „egészen más” létállapot, amelynek legfőbb ismervét Ágoston abban látja, hogy „ne akarjam többé, amit én akartam és inkább akarjam, amit te akartál”,¹⁹ s ebben az akarati önátadásban „szabaddá legyek és lássam, hogy te vagy az én Uram”.²⁰

A keresztny embereszmény felvállalása az „önmegtagadás tiszta méltóságaként” az egyik oldalon az emberi önérvényesítésről való teljes lemondással jár együtt a másik oldalon; az isteni akaratnak való feltétlen engedelmesség elsajátítása az egyik oldalon a saját (szabad) akaratról való maradéktalan lemondással jár együtt a másik oldalon; az isteni transzcendenciának való feltétlen emberi alávetettségben való szabaddá válás (értsd a bűn és rossz nyomasztó terhétől való végső megszabadulás) az egyik oldalon az emberi szabadságról való teljes lemondással jár együtt a másik oldalon.

¹⁶ Uo. 239.

¹⁷ Uo. 242.

¹⁸ Uo. 243.

¹⁹ Uo. 244.

²⁰ Uo. 247.

A büntől való megszabadulás, a létformává vált hitből megnyíló szabadság egyedüli hiteles emberi „ára”/tétje nem az önmegvalósítás, hanem az ember önfeladása és alávetettsége lehet az isteni akaratnak. Ily módon az egyedüli akarat, amellyel az ember rendelkezhet, nem más mint az isteni akarat az emberben. Az isteninnek önmagát alávető szub-jektum centrális magja továbbra is az akarat marad, mégpedig a *megengedő*, az isteni akarat érvényesülését *elfogadó*, az istenit az emberben „lenni hagyó” akarat.

II.

Az ágostoni elgondolás három fontos következményt hordoz magában, amelyek egymással összefüggésben meghatározókká válnak az emberi szub-jektum és akarat egymáshoz tartozásával kapcsolatos gondolkodás számára.

Először is, az emberben az istenit „lenni hagyó” akarat teljességével szemben az emberi oldalon az ember önmagaként való lenni tudása az emberi létteljesség (teljes) *hiányaként* merül fel. Az újból önmagára ébredő-eszmélő ember a modernitás kezdetein úgy találja szembe magát ezzel a hiánnyal, mint második természeteként szervesen hozzátartozóval. A keresztény embereszmény egyre erőteljesebb deszakralizálódása és a szubjektum mivolt profanizálódása révén a modernitás időszakában a hiány válik az emberi önmegvalósítási törekvések játéktérévé, az emberi lényegi erők összességét koncentráló modern megismerő és cselekvő szubjektum kibontakozási terepévé. A modern szubjektum centrumában is az akarat marad a központi mozgató erő, de a megengedő és elfogadó akarat helyett az akarat másik oldala, a cselekvő akarat, a *hatni akaró* akarat válik dominánssá, azaz a hiány leküzdésére, a természet emberi birtokbavételére irányuló külső cselekvéseket mozgató akarat. A szubjektum és az akarat „egész teljessége” most erre az oldalra tolódik át és bontakozik ki az előbbihez hasonló egyoldalúsággal.

Másodsorban, a szubjektum isteni alávetettsége és a hiány modern tapasztalata együttesen átformálják az egymásba átcsapó jó akarat–rossz akarat ellentét-sémát. Csakis az istenihez való felemelkedés perspektívájában, az ezt megnyitó emberi átváltozásban képes az akarat végképp meghaladni a rosszat; csakis önmagát egy végtelenbe nyíló transzcendens horizontba helyező ember mentesülhet a bűn nyomasztó terhétől. E *végtelenre* nyíló perspektíva deszakralizációja a modernitásban – mintegy ellenhatásként – az emberi *végeesség* tapasztalatával szembesít.

A végtelenre nyíló perspektíva viszont elfedi az akarat valós természetét. Valamire való irányultság és beláthatóság nélkül semmiféle akarat sem érvényesül. Egy mindenható lény végtelenül kiterjedő akarata nem lehet tényleges akarat. Az isteni akarat – amelynek engedve az ember lemondhat saját akaratáról – nem valós akarat. Csak véges lénynek lehet akarata. Mivel

az akarat maga mint erő kifejtésén alapuló hatásösszefüggés: véges. Csakis az önnön létének meghaladhatatlan végességét megélt ember rendelkezik valós akarral. A modernitás horizontjában tehát az akarat, mint *sajátosan emberi* tételeződik az istenivel szemben, s a szubjektum mivoltban önmagát egyre fokozottabban kibontakoztató és érvényre juttató emberi létminőség konstitutív struktúramozzanataként lényegesen felértékelődik. A rossz helyébe a végesség lép; átveszi mind a léthiányként realizálódó és felfogható metafizikai rossznak, mind pedig az emberi önmegvalósítás szabadsága által életre hívott erkölcsi rossznak a helyét. Ugyanakkor a végesség belátása révén az akarat visszanyeri az önérvényesítés–önkorlátozás kettősségét. Ez az akaratcentrikus modern szubjektumra nézve kettős következménnyel jár. Egyrészt az önmagát akaró (meta)akarat azzal szembesül, hogy tárgyi akaratként nem akarhat bármit, a hatóköre nem terjedhet bármeddig; szabadságának mindenkor határt szab a szubjektum végessége. Azaz a hiány és a negativitás elválaszthatatlanul hozzátartozik mindahhoz, amit az akarat akarhat. Másrészt az önnön végességét belátó szubjektum számára új dimenzió nyílik meg: a *felelősség*. Ugyanis a végességével szembesülő szubjektumnak azt is be kell látnia: nem mindegy az, hogy *mit akarhat*; most már nem az a probléma, hogy jót akar-e avagy rosszat, hanem az, hogy mind az akarat szubjektív indíttatása, mind pedig tárgyi irányultsága tekintetében felelősséggel tartozik. Ebben mutatkozik meg ténylegesen a végesség egzisztenciális produktivitása: a hozzátartozásnak egy új struktúrája épül ki a korábban felbomlott helyébe: a szabadság és a felelősség egymáshoz tartozása. A felelősség *kérdésére* adott *válaszként* megnyilvánuló akarat a modern ember *teremtő szabadságaként* valósul meg.

Harmadsorban, a szubjektum átváltozása Ágostonnál nemcsak hogy megszünteti a szubjektum belsőleg erdendően ellentmondásos, belülről tagolt természetét, hanem ezzel együtt az én és az akarat erdendően dialogikus természetét is elfedi, elrejti. Az egyoldalúan megengedővé, visszatartottá, visszafogottá átváltozó emberi akarat kivonódik az akarás–nem akarás dianmikus játékteréből, s egyirányú, *diskurzív* hatáskifejtésként valósul meg. A modern szubjektum akarati hatáskifejtései – ellenhatásként – hasonlóképpen diskurzív struktúrákba szerveződnek. Mindaddig, amíg a modern szubjektum centrumát diskurzív akaratstruktúrák uralják, nem valósulhat meg az akarat és a felelősség dialógusa. A felelősség, az akarathoz hasonlóan diskurzív struktúrába szerveződik, a modern ember morális diskurzusának egy fontos dimenziójaként, s ily módon a szabadság és felelősség kapcsolata külsődleges marad, nem válhat tényleges, belülről szövődő egymáshoz tartozássá. Akarat és felelősség dialógusa helyett a kétirányú diskurzív hatáskifejtés révén a modern szubjektum ténylegesen megosztottá és belsőleg ellentmondásossá válik. Továbbá a diskurzív struktúrák egyirányúsága a transzcendens horizont beszűkülése, valamint az önmagába vetett hit táguló

horizontjának közepette a modern ember számára is fenntartja a megismerő- és cselekvési képességei *végtelenségének* illúzióját. A diszkurzív akarat- és felelősségstruktúrákat érvényesítő modern szubjektum nem vet számot ténylegesen azzal, ami a valós létalapja: a *végességével*. Emiatt az én és az akarat, a szabadság és a felelősség feloldhatatlan ellentmondásaiba bonyolódik.

III.

Az ágostoni akaratkoncepciónak a modernitás akaratfelfogására való kihatásait, a modern emberkép akarat komponensének a különféle értelmezéseiben való továbbélését a filozófiai hermeneutika kínálta perspektívákban lehet jól megvilágítani.

A modern filozófiai antropológia az ész és az érzelmek mellett az akaratot is egy univerzális emberkép lényegi komponenseként értelmezi. A gondolkodó, majd morális lényként felfogott modern emberről alkotott képet az akaró-cselekvő emberről való antropológiai gondolkodás teljesíti ki. Ugyanakkor ez az emberkép, akárcsak az ész, majd az érzelmeket, az akaratot sem a maga tiszta formájában, lényegiségében tárja fel, hanem egy domináns szubjektum alapvető meghatározottságának tulajdonítja, s ez a hozzáállás az akarat mibenlétének elgondolásában is tükröződik. Egyrészt a hatáskifejtésként (olykor egyenesen a hatalomra, uralomra való törekvésként) megélt én-érvényesítési erőkoncentrációként, másrészt az ennek útjában álló akadályok leküzdésére irányuló erő kifejtésként gondolják el. Ily módon a modernitás szemléletére jellemző *szubjektumcentrizmus* révén az az illúzió keltődik, hogy az akarat a szubjektum hatóképességének forrása: önmagára és a környezetére irányuló hatáskifejtése, az akadályok leküzdésére szolgáló energiáfordítása. Ez az elgondolás abból az előfeltevésből táplálkozik, hogy minden létesülés és átalakulás forrása a szubjektum tervező-törekvő erőfeszítéseiből ered; semmi sem történhet kiszámíthatatlanul, ellenőrizhetetlenül. Egy, a léttel szembeni alapvető bizalmatlanság húzódik meg ebben a beállítódásban, ami merev válaszfalat emel a lét és a szubjektum között. A lét önmagában semmi, tehetetlen, kiszámíthatatlan. Az emberi tervező-cselekvő akarat az, ami a spontánul kifejlő létfolyamatokat ellenőrzése alá vonja, kiszámíthatóvá teszi és valóságérvénnyel ruházza fel. Ennélfogva minden lehetséges létmegértés voltaképpen a számító-tervező, racionálisan építő, a természetes létfolyamatokat az akarat erő kifejtéseinek hatásösszefüggéseibe vonó szubjektum önmegértéseként megy végbe.

Ezzel szemben éppen az *erő* példája az egyike azoknak az újragondolt fogalmaknak, amelyen keresztül a filozófiai hermeneutika rávilágít arra, hogy az akaratot nem lehet megérteni abból, amire irányul, hanem csupán önmaga felől, önmagából lehet megérteni. Ebből érthetjük meg azt is, ami felé az akarat irányul. Nem a jóból vagy a rosszból lehet levezetni és meg-

érteni a jó vagy rossz akaratot, hanem az akaratból lehet megérteni a jóra vagy a rosszra irányuló akaratát.

H.-G. Gadamer az *Igazság és módszer* gondolatmenetének egy adott pontján terjedelmes bekezdést szentel az erő dialektikájának.²¹ Itt az erő létmódjának két fontos vonatkozására hívja fel a figyelmet. Egyrészt az erő és a megnyilvánulásai belső összetartozására utal. „Az erő csak megnyilvánulásaiban van. A megnyilvánulás az erőnek nemcsak megjelenése, hanem valósága is.”²² Másrészt Hegelnek az erő dialektikájával kapcsolatos gondolataira hivatkozva rámutat arra, hogy éppen ebben a dialektikában rejlik, hogy az erő *több* mint megnyilvánulása. A „több” azt jelenti, hogy az erő – mondja Gadamer – „általános hatáslehetőséggel rendelkezik, azaz nemcsak egy meghatározott hatás oka, hanem az a képesség, hogy mindenütt ilyen hatást idéz elő, ahol kifejtik. Létmódja tehát épp a hatásétől különbözik. A »kész-állás« módusával rendelkezik.”²³ A hatás mindig konkrét szituációhoz kötött. Ezzel szemben az erő általános képesség, amelynek lényegét nem a kiváltott konkrét hatás adja meg, hanem az, hogy folyamatosan készen áll valamilyen konkrét hatásösszefüggés kiváltására. Az erőből magából mint általános képességből nem következik egy meghatározott körülmények közötti hatáskiváltás. Ilyen hatásokat ugyanaz az erő a legkülönbözőbb körülmények között válthat ki. Tehát az erő létmódját nem a hatásból, hanem *önmagából* kell megérteni, „az erő magáért való létéből”.²⁴ Ehhez képest az *meghatározatlan*, hogy milyen konkrét hatáskifejtések formájában tud nyilvánulni. Ebből pedig Gadamer észrevétele szerint az következik, hogy az erőt – bár egyik vagy másik hatáskifejtésében valósul meg ténylegesen – nem lehet a megnyilvánulásokból megismerni vagy megmérni. Az erő maga a saját konkrét megnyilvánulásain *belül van*, s így a tapasztalásának egyetlen módja – Gadamer kifejezésével – „egyfajta belüllét.”²⁵ Gadamer ezzel Arisztotelész elgondolásához kapcsolódik, aki szintén úgy vélte, hogy az erő, „ontológiai lényege szerint, »belsőlegesség«”.²⁶ A *belüllét* kifejezés egy „reflexív struktúrára” utal, amelyet Platón ismert fel először, arra, hogy az erő „tulajdon lényege szerint önmagára vonatkozik.” Az erő reflexív struktúrájának felismerése – mondja Gadamer – lehetővé tette „a lélek lényegére való átvitelét”.²⁷

²¹ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat, Budapest, 1984. 154.

²² Uo.

²³ Uo.

²⁴ Uo.

²⁵ Uo.

²⁶ Uo.

²⁷ Uo.

A gadameri észrevétel továbbgondolása világíthatja meg ténylegesen az akarat lényegét is, azt, hogy az akarat *önmagát akaró módon* való megnyilvánulás. Egyrészt, csakis az önmagát kifejtő akarat – az akarás, mint hatás-kifejtés – valós akarat, azaz az akarat megnyilvánulása nemcsak megjelenése az akaratnak, hanem a *megvalósulása* is. Másrészt az akarat több mint egy konkrét élethelyzetben való megnyilvánulása, mint egy meghatározott akarásként megélt hatáskifejtés. Az akarat soha nem merül ki egy meghatározott akarásban, más konkrét akarásokban is éppúgy kifejlik. Az akarat általános lelki készenállás különböző konkrét élethelyzetekben való akaró megnyilvánulásokra, de az akarat magáértvalóságához képest meghatározatlan az, hogy éppen milyen konkrét akarásként nyilvánul meg adott körülmények között. Ezért az akarat is a saját konkrét megnyilvánulásain belül van, s bár meghatározott, konkrét akarásokként valósul meg ténylegesen, csakis belülről, önmaga felől lehet megtapasztalni, s nem a tárgy felől, amire irányul.

Gadamer úgy véli, hogy a belüllét reflexív struktúrája a szabadság ontológiai lényegét jeleníti meg. Az, ami saját megnyilvánulásain *belül van*, oly módon, hogy mindig *több* mint amiként egyik vagy másik konkrét megnyilvánulásában *megvalósul*, s ily módon mindig *nyitott* az újabb – meghatározatlan – megnyilvánulási és megvalósulási lehetőségekre, az éppen a *szabadság* megnyilvánulása és megvalósulása. A tényleges belüllét a szabadság létmódja. Ebben a vonatkozásban válik érthetővé nemcsak Gadamer számára az, amit Hegel és Ranke az erő és a szabadság egymáshoztartozásáról gondol, hanem az is, ahogyan Gadamer értelmezi és érti meg Hegel és Ranke ide vágó gondolatait. „Ennyiben teljesen helyes – mondja Gadamer –, amikor Ranke ezt írja: »A szabadsághoz járul az erő.« Mert az olyan erő, amely több mint a megnyilvánulása, már eleve szabadság.”²⁸ A szükség-szerűségnek és szabadságnak a modernitás determinista szemléletére jellemző szembeállításában ebben a megközelítésben meghaladottá válik. A szükség-szerűség itt – mutat rá Gadamer – nem a szabadságot kizáró okozatiságot jelenti, hanem az ellenállást, amelybe a szabad erő ütközik. Az erő hegeli dialektikája viszont éppen abban áll, hogy „az ellenállás, melybe a szabad erő ütközik, maga is szabadságból ered.”²⁹ A szükség-szerűség tehát nem egy korlátozó külső hatalomként áll szemben a szabadsággal, hanem maga is a szabadságból ered és feltételezi a szabadságot, amely konkrét megvalósulásai során mindig is számol vele.

Szabadságnak és szükség-szerűségnek ez az összefüggése az akaratra vonatkoztatva érthető meg igazán. Az akarat, mivel több mint megnyilvánulása, már eleve szabadság. Ebben az értelemben a „szabad akarat” voltaképpen

²⁸ Uo.

²⁹ Uo.

tautológia, mivel az akarat maga a *belüllétként* megélt szabadság. Az ellenállás, amelybe az akarat ütközik, maga is a belülről kifejlő szabadság létmódjából ered: a szabadság, mint a belüllét általános hatáslehetősége önnön konkrét megnyilvánulásai és megvalósulásai végességébe ütközik. A szabadság magáértvaló általánosságához képest meghatározatlan az, hogy mikor milyen konkrét megnyilvánulási-megvalósulási formát ölt, de ezek a megvalósulási formái – mint az emberi egzisztencia az élethelyzetek és a körülmények folytán meghatározott és véges kiterjedései – a maguk meghatározott és véges módján juttatják érvényre a szabadságot. Minden ilyen meghatározott és véges megnyilvánulásában-megvalósulásában a szabadságnak egyúttal az a „több”-je is kifejezésre jut, ami nyitva áll további konkrét megnyilvánulások és megvalósulások számára. Ezért tűnnek a konkrét élethelyzetek a szabadság és szükségszerűség feszültségétől terhelteknek, de ugyancsak ebből válik beláthatóvá az is, hogy a konkrét és véges megnyilvánulásokban és megvalósulásokban kifejeződő szükségszerűség ténylegesen a szabadság létmódjából ered, és annak nem korlátozásaként, hanem további megnyilvánulásai és megvalósulásai meghatározatlan nyitottságában és bizonyosságában tartójaként érvényesül. Éppen a szükségszerűség egzisztenciális formáit magára öltő megnyilvánulásaiban és megvalósulásaiban bizonyul a belüllét véges, de határtalan szabadságnak.

A szubjektum *reflexív struktúráinak* mozgásterében bontakozik ki a felelősség–akarat kérdés–válasz dialektikája. A szabadságot önmaga felé fordító és önnön meghatározatlan nyitott bizonyosságával szembesítő végeség reflexivitásában gyökerezik a felelősség mint a végességgel ütköző szabadság kihívásaiból megnyíló *kérdés*. Az akarat, mint az erő és az ellenállás játékként formálódó megnyilvánulásaiban önmagát véges megvalósuláshoz juttató szabadság, a felelősség kérdésére adott *válasz*. Ennélfogva beláthatóvá válik, hogy nem a szabadság gyökerezik az akarat érvényrejutásában – mint ahogy ezt a szabad akarat hagyományos elgondolása sugallja –, hanem az akarat gyökerezik a szabadság megvalósulásában. Ténylegesen csak az önmagát szabadon és szabadságként megvalósító lénynek van akarata. Az akarat „szabad”, azaz irányulhat jóra vagy rosszra. De ennek a valós oka nem valamiféle, az eredendő bűnben megnyilvánuláshoz és megvalósuláshoz jutó összabadságban van, hanem általános hatáslehetőségként a végtelenre nyíló szabadság és a szabadságot a felelősség kérdéshorizontjába bevonó végesség szűnni nem akaró játékában. Ez az önmagát *belülről* szabályozó játék termeli ki és tartja fenn folyamatosan a szűkebbre vagy tágabbra szabott felelősség-horizontot. Ha ez a horizont túlzottan kitér és a végtelenség semmijébe vész, akkor az akarat elszabadul, s a felelősség kérdése elmosódó, parttalan és iránytalan választ kap, azaz bármi lehetségessé válik (valami éppúgy mint az ellenkezője); ha viszont ez a horizont

erőtéljesen körvonalazódik, az akarat mint válasz sem térhet ki kockázatok nélkül a felelősség kérdése által felvázolt értelmirányból.

A felelősség kirajzolódó kérdéshorizontja ily módon az akaratot az erkölcsiség játéktérébe vonja be, pontosabban: az akarat az erkölcsiségnek ugyanabból a játéktéréből lép elő, mint a felelősség kérdése. Ennek a játékmozgásnak az egyik oldalról az akarat a fenntartója, mint a szubjektum *én-energetikai* komponense, a másik oldalról pedig a felelősség mint a szubjektum *morális energetikai* komponense. Az *Igazság és módszer* egy másik helyén az arisztotelészi phronészis-fogalom kapcsán Gadamer rámutat, hogy a konkrét szituáció megragadása és a vele való erkölcsi megbirkózás azt követeli meg, hogy az adottat aláfoglaljuk az általánosnak, a célnak, amelyet követünk, hogy ezáltal érvényre jusson a helyes. Tehát „már eleve előfeltételezi az akarat valamilyen irányát, ez pedig azt jelenti, hogy előfeltételez valamilyen erkölcsi létet.”³⁰ Ezért a phronészis Arisztotelész szerint „szellemi erény” – mondja Gadamer –, nem pedig egyszerű képesség. Ez azt jelenti, hogy ahhoz, hogy megkülönböztethessük azt, amit tenni kell, attól, amit nem kell tenni, nem elég a gyakorlati okosság; ez olyan megkülönböztetés, amely már eleve magában foglalja az illendő és a nem illendő (a jó és a rossz) közötti különbségtételt, s ezzel „egy erkölcsi magatartást előfeltételez, melyet a maga részéről csak továbbképez”.³¹

Az akarat tehát *erkölcsi megalapozottságú*; soha nem erkölcs nélküli, nyers, vad erő kifejtés, még akkor sem ha történetesen a rosszra irányul, s ha általa az akaró bűnt követ el. Az ember nem egyszerűen „akarja” a rosszat, hanem csakis a jó és a rossz közötti különbségtétel erkölcsi képessége alapján akarhatja a rosszat; tehát a rossz akarása is erkölcsi választás, amely egy erkölcsi magatartást feltételez. Ezért az akarat: válasz; a szabadság kihívásaira, s a bennük gyökerező felelősség kérdésére adott válasz, s mint ilyen, előfeltételez és a maga módján „továbbképez” egy erkölcsi magatartást. Más szóval: nem attól leszek erkölcsös, hogy jót akarok, és erkölcstelen attól, hogy rosszat akarok, hanem egy erkölcsi magatartás birtokosaként – erkölcsi szubjektumként –, akarhatok egyáltalán jót vagy rosszat. A jóra vagy a rosszra irányuló akarásom nem forrása, hanem *következménye* az erkölcsi magatartásomnak.

Mivel nem a szabadságom az akarati megnyilvánulásom következménye, hanem sokkal inkább az akaratom a szabadságomból adódó, s a szabadságom a felelősség kérdésében fogalmazza meg leginkább önmagát, az erkölcsiséggel kapcsolatos előbbi megállapítás a szabadság egészére kiterjeszhető. Egy nem szabad lény ténylegesen nem erkölcsi lény. A szabadság nem az erkölcsi magatartás következménye, hanem az alapja; nem azért vagyunk

³⁰ Uo. 38–39.

³¹ Uo. 39.

szabadok, mert képesek vagyunk erkölcsileg cselekedni, hanem azért vagyunk képesek erkölcsileg cselekedni, mivelhogy szabadok vagyunk. A mindenkori szabadságunkból kérdésként előtörő felelősségünk az erkölcsi-ségünk faktuma; azaz olyan tényállás, amelynek erkölcsi lényként nem lehet elébe kerülni, hanem egyáltalán csak ezen az alapon lehet erkölcsileg megnyilvánulni. Az erkölcsi szituáció a modern ember számára a felelősség kérdésének horizontjában megnyíló szituáció. Az akarat erre a kérdésre adott válasz, s a megvalósulásaként megnyilvánuló akarás ennek az erkölcsi szituációnak az erőterében formálódó hatásösszefüggés.

Mindezek alapján úgy tűnik, hogy egy bizonyos értelemben az ágostoni elgondolást meg kell fordítani és egy más értelemben nem. Mert a *válasz* felől látható be igazán a kérdés, az akarat felől a felelősség és a szabadság. Szabadság és felelősség egymáshoz tartozása megelőzhetetlen faktum, de önmagában semmi és halott, ha nem nyilvánul meg és nem valósul meg az akarat konkrétójaként. A szabadság a mindenkori akarati cselekvés közege, de az akarat hatásösszefüggéseinek – akarások és nem akarások – egymásnak feszülő és egymást elengedő játékában szövődik folyamatosan ez a közeg. Szabadságunk (ön)reflexív struktúrája a végességünkkel való ütközésből adódó szükségyszerűséggel egyetemben önmagunknak az (el)engedő akarásból származó lenni hagyását is éppúgy feltételezi.

A lenni hagyás látszólagos „közömbössége” folytán talán „több” is megvalósulhat, mint amennyit az akarati erőfeszítéseink révén remélhetünk. Úgy, ahogyan Simone Weil gondolja: „Közömbösnek kell lennünk a jó és a rossz iránt, de ha közömbösesek vagyunk, vagyis ha egyformán ráirányítjuk mind a kettőre a figyelmünk fényét, a jó magától felülkerekedik. Ez a dolgok lényegében rejlő kegyelem. És ez a jó meghatározása, kritériuma.”³²

³² Simone Weil: *Jegyzetfüzet*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2003. 59.