

Rudolf Steiner:

A szabadság filozófiája

EGY MODERN VILÁGSZEMLÉLET ALAPELEMEI

Természettudományos módszer szerint
végrehajtott lelki megfigyelési eredmények

* * *

Az antropológia a XX. század kereső embere előtt új szellemi világ- és emberképet tár föl, kapcsolódik az emberiség ősi bölcsességéhez, azonban a keleti tradíciókkal ellentétben a nyugati szellemi életben gyökerezik, és középpontjában a Krisztus-eszmény áll. Így iskolájának módszere is – az ember morális fejlesztése mellett – a nyugati gondolkodásból sarjad. A gondolkodás világprincípium, teremtő erő, melynek realitása van. Steiner szellemtudományos kutatási eredményei a gyakorlatban az élet számos területén mutatkoznak; így például a nevelésben (Waldorf iskolák), a gyógyászatban és gyógypedagógiában, a művészetben (építészet, festészet, eurhythmia, beszéd-formálás, stb.) éppúgy a mezőgazdaságban (biodinamikus módszer) és a társadalmi élet területén (a szociális organizmus hármas tagozódása).

*

Rudolf Steiner, a filozófia doktora, 1861-ben született Kraljevecben (akkor Ausztria-Magyarország) és 1925-ben halt meg Dornachban (Svájc). Bécsben folytat tanulmányokat a természettudományok, a matematika, a történelem, az irodalom, a filozófia területén. Goethe természettudományos műveinek kiadójaként, íróként, újságszerkesztőként és oktatóként Bécsben, Weimarban, Berlinben és Európa más városaiban gazdag kulturális tevékenységet fejt ki, melyet a századforduló után mindinkább az általa megteremtett antropológiai irányultságú szellemtudomány határoz meg. A Basel melletti Dornachban felépült „Goetheanum” lesz működésének központja.



Tau — Benső úT-ikalauz könytárából



<http://www.Tau.hu>



Tartalom

A SZABADSÁG FILOZÓFIÁJA	1
TARTALOM	2
ELŐSZÓ AZ 1918-AS ÚJ KIADÁSHOZ	4
A SZABADSÁG TUDOMÁNYA	7
I. FEJEZET A tudatos emberi cselekvés	7
II. FEJEZET Mi készíti az embert tudományos megismerésre	13
III. FEJEZET A gondolkodás a világ megértésének szolgálatában	18
IV. FEJEZET A világ mint észlelet	29
V. FEJEZET A világ megismerése	40
VI. FEJEZET Az emberi individualitás	52
VII. FEJEZET Van-e a megismerésnek határa?	56
A SZABADSÁG VALÓSÁGA	67
VIII. FEJEZET Az élet tényezői	67
IX. FEJEZET A szabadság eszméje	71
X. FEJEZET Szabadságfilozófia és monizmus	85
XI. FEJEZET Világ cél és élet cél (Az ember rendeltetése)	91
XII. FEJEZET A morális fantázia (Darwinizmus és erkölcsiség)	95
XIII. FEJEZET Az élet értéke (Pesszimizmus és optimizmus)	103
XIV. FEJEZET Individualitás és fajta	119
A VÉGSŐ KÉRDÉSEK	122
A monizmus konzekvenciái	122
Első függelék (Kiegészítés az 1918-as új kiadáshoz)	129
Második függelék	134

ELŐSZÓ az 1918-as új kiadáshoz

Könyvünk fejtegetései az emberi lelki élet két alapkérdése köré csoportosulnak. – Az egyik kérdés: van-e lehetőség az ember mivoltának olyan szemlélésére, hogy ez a szemlélet támaszunk legyen minden egyébben, amivel tapasztalásként vagy tudományos ismeretként találkozunk, amiről azonban úgy érezzük, hogy önmagában nem áll meg. Mert kételkedés és kritikai ítélet a bizonytalanság területére utalja. – A másik kérdés: szabadnak mondhatja-e magát az ember, mint akarati lény, vagy pedig ez a szabadság csak illúzió-e, amely azért keletkezik benne, mert nem látja a szükségszerűség szálait, amelyektől akarata éppen úgy függ, mint a természeti történések. Ez a kérdés nem kiesztelt gondolatok eredményeként merül fel bennünk, hanem természetszerűen kerül felszínre a lélekben, annak bizonyos állapotában. És érezzük, hogy a lélek nem válhatna egészen azzá, amivé lennie kell, ha nem kényszerülne egyszer a legkomolyabb formában szembenézni a két lehetőséggel: az akarat szabadságának vagy szükségszerűségének a lehetőségével. Ebben a könyvben rá akarok mutatni arra, hogy a második kérdéssel kapcsolatos lelki élmények attól függenek, milyen álláspontot foglal el az ember az első kérdéssel szemben. Megkísérlem kimutatni, hogy van az ember mivoltára vonatkozó olyan szemléletmód, amely az egyéb ismeretek támasza lehet, és hogy e szemlélet mellett teljesen jogosulttá válik a szabad akarat eszméje, csak előbb meg kell találnunk a léleknek azt a területét, ahol a szabad akarat kibontakozhatik.

Ha megszereztük azt a szemléletet, amelyről e két kérdéssel kapcsolatban itt szó van, ez eleven részévé válhatik lelki életünknek. Nem elméleti választ adok, amelyet ha egyszer megkapott az ember, pusztán az emlékezetében őrzött meggyőződésként hordoz magával. Könyvem gondolkodásmódja szerint ez csak látszólagos válasz lenne. Nem szándékozom ilyen kész, lezárt választ adni, hanem utalást a lelki tapasztalásnak arra a területére, ahol a belső lelki tevékenység eredményeként az ember, a szükséges pillanatban, a kérdésre mindig újra elevenen kapja meg a választ. Aki egyszer megtalálta a léleknek azt a területét, ahol ezek a kérdések felmerülnek, annak éppen e terület helyes szemlélete adja meg azt, amire az élet e két rejtélyének a megoldásához szüksége van, hogy azután azzal, amit megszerzett, járja tovább a rejtélyekkel teljes élet messzeségeit és mélységeit, ahogy azt szükséglete és sorsa előírja. – Olyan megismerést gondolok ezzel adni, amely a maga létével és létének az egész emberi lelki élettel való rokonságával igazolja jogosultságát és helyességét.

Így gondoltam el ennek a könyvnek a tartalmát, amikor huszonöt évvel ezelőtt megírtam. Ma is ugyanezeket a mondatokat kell leírnom, ha meg akarom jelölni a mű fő gondolatait. Annak idején arra szorítkoztam, hogy ne mondjak *többet*, mint amennyi a fenti két alapkérdéssel a *legszerosabban* összefügg. Ha valaki csodálkoznék azon, hogy ebben a könyvemben még semmilyen utalás nincs a szellemi

világból szerzett tapasztalatokra, amelyeket későbbi műveimben leírtam az gondolja meg, hogy itt nem a szellemi kutatás eredményeit akartam leírni, hanem csak az alapot akartam ehhez lerakni. A szellemi kutatás speciális eredményeit ugyanúgy nem tartalmazza a „Philosophie der Freiheit”, mint ahogy nem tartalmaz speciális természettudományos eredményeket sem; de amit tartalmaz, azt véleményem szerint nem nélkülözheti senki, aki ilyen ismeretekben bizonyosságra törekszik. Amit ebben a könyvben elmondok, elfogadható olyanok számára is, akik valamilyen általuk elismert oknál fogva nem akarnak tudni szellemtudományos kutatásaim eredményeiről. Akit viszont érdekelnek a szellemtudományos eredmények, annak is fontos lehet, amit könyvemben elmondok. Ez pedig a következő: kimutatni, hogy pusztán a két előbb ismertetett és *minden* megismerés alapját képező kérdésre épülő elfogulatlan szemlélet elvezet ahhoz a nézethez, hogy az ember egy valóban létező szellemi világban él. Könyvemben arra törekedtem, hogy a szellemi világnak még a szellemi tapasztalás *előtti* megismerését bizonyítsam. És ez a bizonyítás úgy történik, hogy közben sehol sem kell az általam később közölt tapasztalatokat igénybe venni ahhoz, hogy az itt elmondottakat elfogadhatónak találjuk; feltéve, hogy a fejtegetéseknek ezt a módját el tudjuk vagy el akarjuk fogadni.

Ezért egyrészt ez a könyv tulajdonképpeni szellemtudományos írásaim mellett teljesen különálló helyet látszik elfoglalni, másrészt mégis a legszorosabban összefügg velük. Mindez arra indított, hogy tartalmát most, huszonöt év után lényeges változtatás nélkül hozzam újból nyilvánosságra. Viszont több fejezethez hosszabb kiegészítést fűztem. Ezeket a részletes kiegészítéseket azért tartottam szükségesnek, mert azt tapasztaltam, hogy az általam mondottakat félreértették. A szövegen csak ott változtattam, ahol úgy láttam, hogy egy negyedszázad előtt nem jól fejeztem ki, amit akartam. (Ez a változtatás csak rosszindulattal magyarázható úgy, mintha meggyőződésemet változtattam volna meg.)

A könyv már sok évvel ezelőtt elfogyott. Bár – mint az elmondottakból is kitűnik – úgy látom, hogy amit huszonöt évvel ezelőtt a fenti kérdésekről elmondtam, azt ma ugyanúgy el kell mondanom, mégis halogattam az új kiadás előkészítését. Ismételten feltettem a kérdést: nem kellene-e egyes helyeken az első kiadás óta megjelent filozófiai nézeteket is megvitatnom. Hogy azonban ezt úgy tegyem, ahogy tenni szeretném, abban meggátoltak az utóbbi időben végzett szellemtudományos kutatásaim, amelyek erősen igénybe vettek. Emellett a mai filozófiai munkáknak a lehető legalaposabb áttanulmányozása után arról győződtem meg, hogy bármily érdekesítő lenne is azok megvitatása, ez nem tartozik könyvem mondanivalói közé. Amit az újabb filozófiai irányokról a „Philosophie der Freiheit” álláspontja szerint el akartam mondani, az megtalálható a „Rätsel der Philosophie” című munkám második kötetében.

1918 április

Rudolf Steiner

A szabadság tudománya

* * *

I. FEJEZET

A tudatos emberi cselekvés

Gondolkodásában és cselekvésében szellemileg szabad lény e az ember, vagy a tisztán természeti törvényszerűségek vas kényszere alatt áll? Kevés kérdésre fordított annyi élelméljűséget a világ, mint éppen erre. Vannak odaadó hívei az emberi akaratszabadság eszméjének, de ugyanakkor vannak makacs ellenfelei is. Vannak akik erkölcsi pátozzsal korlátolt szellemnek nyilvánítanak mindenkit, aki tagadja az olyan nyilvánvaló *tényt*, mint a szabadság. Véltek szemben állnak, akik a tudománytalanság tetőfokát látják abban az elképzelésben, hogy a természeti törvényszerűség az emberi gondolkodás és cselekvés területén nem érvényesül. Ugyanazt a dolgot egyesek az emberiség legnagyobb kincsének, mások a legveszedelmesebb illúzióknak tartják. Határtalan leleményességgel igyekeznek megfejtetni, hogyan fér össze az emberi szabadság a természet működésével, amely természethez végül az ember is tartozik. Mások nem kevesebb fáradozással keresnek magyarázatot arra, hogyan jöhetett létre ilyen képtelen gondolat. Hogy itt az élet, a vallás, a gyakorlati világ, a tudomány egyik legfontosabb kérdésével állunk szemben, azt minden ember érzi, akinek nem az alaposság ellentéte a legkiemelkedőbb jellemvonása. És a jelenkori gondolkodás felületességének szomorú jelei közé tartozik, hogy egy könyv, amely az újabbkori természetkutatás eredményeiből „új hitet” akar kialakítani (David Friedrich Strauss: *Der alte und neue Glaube – A régi és új hit*), erről a kérdéstről csak ennyit mond: „Az emberi akarat szabadságának a kérdésére itt nem kell kitérnünk. Az indifferensnek vélt választási szabadságot mindig üres fantomnak ismerte minden olyan filozófia, amely megérdemelte ezt a nevet: az emberi cselekedetek és gondolatok erkölcsi értékmeghatározását azonban ez a kérdés nem érinti.” Nem azért idézem ezt a könyvet, mintha különösebben jelentősnek tartanám, hanem mert azt a véleményt képviseli, amelyhez gondolkodó kortársaink többsége ebben a kérdésben eljutott. Hogy a szabadság nem állhat abból, hogy két lehetséges cselekedet közül tetszésünk szerint választhatjuk az egyiket vagy a másikat, azt ma már többnyire mindenki tudja, aki kinőtt a tudomány gyermekcipőiből. Mindig egész határozott *oka* van annak, mondják, hogy több lehetséges cselekedet közül miért éppen az egyiket hajtjuk végre.

Ez világosnak látszik. A szabadságellenesek fő támadásai ennek ellenére mind a mai napig csupán a választás szabadsága ellen irányulnak. Herbert *Spencer* is, akinek a nézetei egyre jobban tért hódítanak, ezt mondja (*Die Prinzipien der Psychologie*. Német kiadás Dr. B. Vetter, Stuttgart, 1882.) „A szabad akarat tulajdonképpeni dogmájához tartozó tételt, hogy *mindenki kedve szerint kívánhat vagy nem*

kívánhat valamit, mind a tudat analízise nyomán, mind az előző (a pszichológiát tárgyaló) fejezet tartalmából következően természetesen tagadjuk.” Ugyanebből a nézőpontból indulnak ki mások is, amikor a szabad akarat fogalma ellen harcolnak. Az erre vonatkozó fejtegetések mindegyike csírájában már **Spinozánál** megtalálható. A szabadság eszméje ellen felhozott tiszta és egyszerű ellenvetéseit azóta számtalanszor elismételték, csak többnyire olyan agyafűrt elméleti tanokba burkolva, hogy nehéz felismerni bennük a lényegét tartalmazó egyszerű gondolatmenetet. Spinoza 1674 októberében vagy novemberében azt írja egyik levelében: „Azt nevezem ugyanis szabadnak, ami csakis saját természetének a szükségszerűségéből létezik és cselekszik. Kényszerűnek pedig azt, aminek a létét és működését határozott és pontos módon valami más határozza meg. Így például Isten jóllehet szükségszerűen, mégis szabadon létezik, mert egyedül saját természetének szükségszerűségéből létezik. Ugyanígy szabadon ismeri meg Isten önmagát és minden mást is, mert egyedül természetének szükségszerűségéből következik, hogy mindent tud. Láthatjuk tehát, hogy a szabadságot nem a szabad elhatározásban, hanem a szabad szükségszerűségben látom.”

„De szálljunk alá a teremtet dolgokhoz, amelyek létét és működését határozott és pontos módon külső okok szabják meg. Hogy ezt világosabban lássuk, képzeljünk el egy egész egyszerű dolgot. Amikor például egy követ valami kívülről meglök és azt mozgásba hozza, a kő szükségszerűen folytatja mozgását a lökést előidéző külső ok megszűnése után is. A kő továbbmozgása azért kényszerű és nem szükségszerű, mert a külső okra visszavezethető lökés által határozható meg. Ami a kőre érvényes, az érvényes minden más dologra is – legyen az még olyan összetett és sok mindenre alkalmas – tudniillik, hogy mindennek a létét és működését határozott és pontos módon szükségszerűen valamilyen külső ok szabja meg.”

„Tegyük fel, hogy a kő mozgása közben gondolkodik és tudja, hogy amennyire tőle telik, igyekszik mozgásában megmaradni. Mármost ez a kő, amely csak erről az igyekezetéről tud és egyáltalán nem viselkedik közömbösen, azt fogja hinni, hogy teljesen szabad és semmi más oka nincs a mozgásának mint az, hogy ő akarja. Ez azonban az az emberi szabadság, amelyről mindenki azt hiszi, hogy rendelkezik vele és amely csak abban áll, hogy az emberek tudnak kívánságaikról, de nem ismerik az ezeket meghatározó okokat. Így hiszi a gyermek azt, hogy szabadon kívánja a tejet, a dühös fiú, hogy szabadon követeli a bosszút, aki fél, a menekülést. És így hiszi a részeg, hogy szabad elhatározásából mond valamit, amit később józan állapotában szeretne ki nem mondottá tenni. És mivel ez az előítélet minden emberrel veleszületik, nem könnyű megszabadulni tőle. Mert ha azt tanítja is a tapasztalat, hogy az ember a legkevésbé sem tudja mérsékelni kívánságait, és hogy az ellentétes szenvedélyektől hajtva belátja ugyan a jobbat, de a rosszabbat cselekszi, azért az ember mégis szabadnak tartja magát és pedig azért, mert egyes dolgokat kevésbé kíván, más kívánságait pedig, korábbi dolgokra való emlékezése révén, könnyen le tudja győzni.”

Mivel itt egy világosan és határozottan kimondott nézettel állunk szemben, könnyű is lesz a benne rejlő alapvető tévedést felfedeznünk. Amilyen szükségszerű tehát, hogy a meglökött kő valamilyen meghatározott mozgást végez, ugyanilyen szükségszerűen kellene az embernek egy cselekvést végrehajtani, ha erre valamilyen ok készteti. Csak mert tudata van cselekvéséről, tartja magát a cselekvés szabad kezdeményezőjének. Emellett azonban nem veszi észre, hogy egy ok készteti erre, amelynek feltétlenül engedelmessé kell. Könnyű megtalálnunk a tévedést ebben a gondolatmenetben. Spinozának és a hasonlóan gondolkodóknak elkerüli a figyelmét, hogy az ember nemcsak cselekedeteiről tud, de tudhat azok indító okairól is. Senki sem vitatja, hogy a gyermek **nem szabad**, amikor a tejet kívánja és a részeg sem, amikor olyasmit mond, amit később megbán. Egyikük sem tud az organizmusa mélyén működő okokról, amelyeknek ellenállhatatlan kényszere alatt áll. De jogosan veszünk-e egy kalap alá ilyen cselekedeteket olyanokkal, amelyeknél az ember nemcsak cselekedeteiről tud, hanem az okokról is, amelyek a cselekvésre indítják? Egyfajta emberi cselekvés létezik csak? Szabad-e tudományos alapon ugyanarra a fokra helyezni a katona tettét a csatatéren, a tudományos kutatóét a laboratóriumban, az államférfiét a bonyolult diplomáciai ügyekben – a tejet kívánó gyermekével? Kétségtelen, hogy egy probléma megoldását ott kísérhetjük meg legeredményesebben, ahol a dolog a legegyszerűbb. De sokszor okozott már nagy zavart a megkülönböztetés képességének a hiánya is. Mert mélyreható különbség van a között, ha tudom miért teszek valamit, vagy ha nem tudom. Ez magától értetődő igazságnak látszik. Mégsem kérdezték soha a szabadság gondolatának az ellenfelei, vajon cselekvésem indítóoka, amelyet felismerek és áttekintek, ugyanolyan értelemben jelent-e kényszert számomra, mint a szervezetben lejátszódó folyamat, amely a gyermeket arra készteti, hogy tejért kiabáljon.

Eduard von **Hartmann** „Az erkölcsi tudat fenomenológiája” (Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins) című művében azt állítja (451. old.), hogy az emberi akarat két fő tényezőtől függ: az indítéktól és a jellemtől. Ha egyformának tekintjük az embereket vagy mégis meglévő különbözőségeiket jelentékteleneknek, akkor akaratuk **kívülről**, vagyis a körülményeik által meghatározottnak látszik. Ha azonban megfontoljuk, hogy különböző emberek csak akkor tesznek valamely képzetet cselekvésük indítékává, ha jellemük olyan, hogy a megfelelő képzet őket kívánságra készteti, akkor úgy tűnik, hogy a meghatározottság **belülről** ered és nem **kívülről**. Már most az ember azt hiszi, hogy szabad vagyis független minden külső indítéktól, mert jelleme szerint előbb egy kívülről rákényszerített képzetet indítékká kell tennie. Az igazság azonban E. v. Hartmann szerint ez: „Ha mi magunk emeljük is a képzetet motívummá, ezt nem önkényesen tesszük, hanem jellembeli adottságunk szükségszerűségéből folyóan, **tehát legkevésbé sem szabadon**.” Itt is figyelmen kívül marad, hogy az olyan indítékok, amelyeket csak akkor engedek hatni magamra, miután őket tudatommal áthatottam, különböznek azoktól, amelyeket követek anélkül, hogy világosan tudnék róluk.

Ez vezet közvetlenül ahhoz az állásponthoz, amelynek alapján itt a dolgot szemlélnünk kell. Szabad-e egyáltalán akaratunk szabadságának a kérdését egyoldalúan önmagáért feltenni? És ha nem, milyen más kérdéssel kell azt szükségképpen összekapcsolnunk?

Ha van különbség cselekedeteink tudatos indítóoka és a nem tudatos indíttatás között, akkor a tudatos indítékból fakadó cselekedeteket is másképp kell megítélnünk, mint amelyekre a vak kényszer indít. Ennek a különbségnek a felderítése lesz tehát az első feladat. És ennek az eredményétől függ majd, hogyan kell szembeállnunk a szabadság tulajdonképpeni kérdésével.

Mit jelent **tudni** cselekedetünk okairól? Ezt a kérdést nemigen vizsgálta senki sem, mert sajnálatos módon mindig két részre szakították azt, ami oszthatatlan egész: az embert. Megkülönböztették a cselekvőt és a megismerőt és csak arról nem esett szó, ami a legfontosabb: a megismerésből cselekvőről.

Azt mondják: szabad az ember, ha értelmének és nem animális vágyainak az uralma alatt áll. Vagy pedig: a szabadság abban áll, hogy az ember életét és cselekvését célok és elhatározások szerint irányíthatja.

Ilyen meghatározásokkal azonban nem sokra megyünk. Hiszen éppen az a kérdés, vajon az értelem, a célok és elhatározások ugyanolyan kényszerítően hatnak-e az emberre, mint az animális vágyak. Ha közreműködésem nélkül merül fel bennem valamely értelmes elhatározás és ugyanolyan kényszerrel hat, mint az éhség vagy szomjúság, akkor csak a kényszerszertől hajtva engedelmesskedhetem neki és szabadságom illúzió.

Mások szerint a szabadság nem abban áll, hogy akarni tudjuk amit akarunk, hanem hogy megtehetjük, amit akarunk. Határozottan körvonalazott szavakkal írja le ezt a gondolatmenetet **Robert Hamerling** „Az akarat atomisztikája (Atomistik des Willens) című művében. „Az ember megteheti ugyan amit akar, de nem tudja akarni amit akar, mert akaratát **motívumok** határozzák meg. Nem tudja akarni, amit akar? Nézzük meg közelebbről, van-e értelme ezeknek a szavaknak. Abban kellene tehát állnia az akarat szabadságának, hogy ok nélkül, motívum nélkül akarhatnánk valamit? De mit jelent akarni, ha nem azt, hogy **okunk** van ezt szívesebben tenni mint azt, erre inkább törekedni mint arra? Ok nélkül, motívum nélkül akarni valamit, azt jelentené, hogy akarunk valamit **anélkül, hogy akarnánk**. Az akarat és a motívum fogalma elválaszthatatlanul összefonódott. Meghatározó motívum nélkül az akarat üres **képesség**; csak a motívum által válik tevékennyé és reálissá. Helyes tehát az a megállapítás, hogy az emberi akarat annyiban nem „szabad”, amennyiben mindig a legerősebb motívum határozza meg az irányát. Másrészt azonban el kell ismernünk, hogy képtelenség lenne ezzel a „nem szabadsággal” szemben valamilyen „akaratszabadságról” beszélnünk, amely abból állna, hogy akarni tudjuk, amit **nem** akarunk. („Az akarat atomisztikája” 213. old.)

Itt is általánosságban esik szó motívumokról, tekintet nélkül a tudatos és nem tudatos motívumok közötti különbségre. Ha a reám ható motívum cselekvésre

kényszerít, mert a „legerősebbnek” mutatkozik a motívumok között, akkor értelmét veszti a szabadság gondolata. Milyen jelentősége lehet reám nézve annak, hogy megtehetek-e valamit vagy sem, ha a motívum *kényszerít* arra, hogy megtegyem? Nem is arról van szó, hogy miután a motívum hatott reám, meg tudok-e tenni valamit vagy sem, hanem arról, hogy csak olyan motívumok vannak-e, amelyek kényszerítő szükségességgel hatnak. Ha valamit akarnom *kell*, akkor bizonyos körülmények között felette közömbös számomra, hogy azt meg is tudom-e tenni. Ha jellemem, vagy a környezetemben uralkodó körülmények olyan motívumot kényszerítenek reám, amelyet gondolkodásom ésszerűtlennek tart, még örülnöm is kellene, ha nem tudom megtenni, amit akarok.

Nem az a döntő, hogy véghez tudom-e vinni elhatározásomat, hanem az, *hogyan keletkezik bennem az elhatározás.*

Az embert értelmes gondolkodása különbözteti meg az összes többi szerves lénytől. Tevékenységre más organizmusok is épp úgy képesek, mint ő. Semmit sem értünk azzal, ha az emberi cselekvésre vonatkozó szabadságfogalom megvilágítására az állatvilágban keresünk analógiát. A modern természettudomány pedig szereti az ilyen analógiákat. És ha sikerül az emberi magatartáshoz hasonló valamit találnia az *állatoknál*, azt hiszi, hogy az emberre vonatkozó tudomány legfontosabb kérdését érintette. Hogy milyen tévedésekhez vezet ez az álláspont, az megmutatkozik P. Rée: „Az akaratszabadság illúziója” (Die Illusion der Willensfreiheit, 1885) című művében (5. old.), ahol a szabadságról a következőket mondja: „Könnyen megmagyarázható, miért tűnik úgy, mintha a kő mozgása szükségszerű lenne, a számár akarata pedig nem. A kő mozgását előidéző okok kívül vannak és láthatók. Azok az okok azonban, amelyeknél fogva a számár akar, belül vannak és láthatatlanok; köztünk és működésük helye között ott van a számár koponyája... Nem látjuk a kauzális összefüggést, ezért azt hisszük, hogy nincs is. A számár megfordulásának az oka – mondják – az akarat ugyan, az akarat maga azonban nem tételez fel semmit; abszolút kezdet.” Látjuk tehát, hogy itt is figyelmen kívül marad az olyan emberi cselekvés, amelynél az ember tud cselekvésének okairól, mert hiszen Rée kijelenti: „Köztünk és működésük helye között ott van a számár koponyája.” A fenti szavakból következtetve Rée-nek sejtelve sincs arról, hogy ha nem is a számárnak, de az embernek lehetnek olyan cselekedetei, amelyeknél köztünk és a cselekedetek között a *tudatossá vált motívum* van. Bizonyítja ezt néhány oldallal később még a következő szavakkal is: „Nem észleljük az *okokat*, amelyek akaratunkat megszabják, ezért hisszük, hogy nincs is mögötte semmilyen ok.”

De elég a példákból, amelyek bizonyítják, hogy sokan harcolnak a szabadság gondolata ellen anélkül, hogy tudnák mi egyáltalán a szabadság.

Hogy az olyan cselekedet nem lehet *szabad*, amelyről a cselekvő nem tudja, miért teszi, az magától értetődik. Mi a helyzet azonban az olyan cselekedetnél, amelynek okait tudja? Ezzel eljutottunk ahhoz a kérdéshez, hogy mi a gondolkodás eredete és jelentősége. Mert a lélek *gondolkodó* tevékenységének ismerete nélkül lehetetlen

fogalmat alkotnunk valaminek a tudásáról, tehát a cselekedetről való tudásról is. Ha megismerjük, mit jelent a gondolkodás általában, könnyű lesz tisztáznunk azt is, milyen szerepet játszik a gondolkodás az ember cselekedeteinél. Jogosan mondja Hegel: „Csak a gondolkodás teszi a lelket – amellyel az állat is fel van ruházva – szellemmé” és ezért adja a gondolkodás az emberi cselekvésnek is a maga sajátos jellegét.

A legkevésbé sem állítom, hogy minden tettünk értelmünk józan megfontolásának az eredménye. Távol áll tőlem, hogy csak az absztrakt ítéleten alapuló tetteket tartsam a legmagasabb értelemben *emberinek*. De mihielyt cselekedeteink a tisztán animális vágyak kielégítésének a területe fölé emelkednek, indítékainkat mindig gondolatok hatják át. Szeretet, részvét, hazafiság a cselekvés olyan hajtóerői, amelyeket nem lehet hideg értelmi fogalmakkal megfejtetni. Azt mondják: a szív, a lélek itt jogaiba lép. Kétségkívül, de a lélek és a szív nem teremtik meg az indítékot a cselekvésre. Előfeltételük az indíték, és azt felveszik magukba. Szívemben akkor támad részvét, ha tudatomba részvétet keltő személy képzeje jut. A szívhez vezető út a fejen halad keresztül. Ez alól a szeretet sem kivétel. Ha ez nem pusztán a nemi ösztön megnyilvánulás, akkor a szeretett lényről alkotott képzeiteinken alapszik. És minél eszményibbek ezek a képzetek, annál boldogítóbb a szeretet. Itt is a gondolkodás az érzés szülője. Megszokott mondás, hogy a szeretet vakká tesz a szeretett lény gyengéivel szemben. Fordítva is nézhetjük a dolgot, és azt mondhatjuk: a szeretet nyitja éppen fel szemünket, hogy meglássuk a szeretett lény jó tulajdonságait. Sokan mennek el ezek mellett a jó tulajdonságok mellett anélkül, hogy észrevennék azokat. Egy valaki meglátja és éppen ezért ébred szeretet a lelkében. Nem tett mást, mint képzetet alkotott arról, amiről száz más ember nem. Nem él bennük a szeretet, mert hiányzik a megfelelő *képzetük*.

Akárhogyan nézzük is a dolgot: egyre világosabbá kell válnia, hogy az emberi cselekvés mivoltának a kérdését megelőzi a gondolkodás eredetének a kérdése. Ezért elsősorban ezzel a kérdéssel foglalkozom.

II. FEJEZET

Mi készíteti az embert tudományos megismerésre

„Zwei Seelen wohnen, ach in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält in derber Liebeslust,
Sich an die Welt mit klammernden Organen;
Die andere hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen”

(Faust, 1. 1112-1117)

„De ah! én bennem két lélek tanyáz
S el akar egyik a másiktól válni
Az egyik nyers szerelmesül vigyáz,
Hogy e világhoz kösse minden szerve,
A másik minden földi port leráz,
Magasztos őshonába törve.”

Kozma Andor

Az emberi természet egyik mélyen gyökerező jellemvonását fejezi ki ezekkel a szavakkal Goethe. Az ember nem egységesen organizált lény. Mindig többet kíván, mint amennyit a világ önként ad neki. Szükségleteket kaptunk a természettől; ezek között vannak olyanok, amelyek kielégítését a természet saját tevékenységünkre bízta. Sok mindent kapunk, de még többet kívánunk. Úgy tűnik, mintha elégedetlenségre születtünk volna. És elégedetlenségünknek csak egyik speciális megnyilvánulási formája a megismerési vágy. Ha egy fa ágait egyszer nyugalomban, máskor mozgásban látjuk, nem elégszünk meg ezzel a megfigyeléssel, hanem azt kérdezzük, miért látjuk a fát egyszer nyugalomban, máskor mozgásban. A természet jelenségei minden pillanatban egész sereg kérdést tesznek fel nekünk. Minden jelenség új feladat elé állít, minden élmény új rejtély. Ha a tojásból az anyaállathoz hasonló lényt látunk kikelni, keressük a hasonlóság okát. Ha megfigyeljük, hogy valamely élőlény a tökéletesedés egy fokáig növekszik és fejlődik, keressük ennek a tapasztalásnak a feltételeit. Sehol sem elégszünk meg azzal, amit a természet érzékszerveink elé tár, mindenütt a tények *magyarázatát* keressük.

Az a többlet, amelyet a dolgokban keresünk, azon felül ami bennük közvetlenül adva van számunkra, egész lényünket két részre osztja, tudatára ébredünk a köztünk és a világ között fennálló ellentétnek. Önálló lényként állunk szemben a világgal. Az univerzum ebben a két ellentétes fogalomban jelenik meg számunkra: *én és világ*.

Ezt a válaszfalat állítjuk magunk és a világ közé, mihelyt a tudat felvillan bennünk. De azért nem veszítjük el soha azt az érzést sem, hogy mégis a világhoz tartozunk, hogy van valamilyen kötelék, amely összeköt vele, hogy nem az univerzumon *kívül*, hanem azon belül élő lények vagyunk.

Ez az érzés hozza létre azt a törekvést, hogy az ellentétet áthidaljuk. És ez vezérli végső fokon az emberiség minden szellemi törekvését. A szellemi élet története a világ és a köztünk lévő egység állandó keresése. A vallást, a művészetet, a tudományt egyaránt ez a cél vezérli. A vallásos hívő az Istentől kapott kinyilatkoztatásban keresi a világ rejtélyeinek a megoldását, amelyeket a jelenségek világával elégedetlen énje állít elé. A művész arra törekszik, hogy az anyagba formálja bele az énjében élő eszméket és ezáltal hozza összhangba a benne élő a külvilággal. Őt sem elégíti ki a jelenségek világa és igyekszik beleformálni azt a többletet, amelyet énje ezen a világon túlterjedve magában hord. A gondolkodó a jelenségek törvényeit keresi és gondolkodásával igyekszik behatolni abba, amit megfigyelésével tapasztal. Csak *ha a világ tartalmát gondolati tartalmunkká* tettük, találjuk meg újra az összefüggést, amelyből mi magunk oldottuk ki magunkat. Látni fogjuk, hogy ez a cél csak úgy érhető el, ha a tudományos kutató feladatát sokkal mélyebben értelmezzük, mint ahogyan ez általában történik. Az egész itt ismertetett helyzet mint világtörténelmi jelenség mutatkozik meg az egységes világfelfogás, a *monizmus* és a két-világ-teória, a *dualizmus* ellentétében. A dualizmusnak csak az énnel és a világnak az emberi tudat által létrehozott szétválasztására irányítja tekintetét. Egész törekvése tehetetlen harc az ellentétek áthidalásáért, amelyeket hol *szellemnek* és *anyagnak*, hol *szubjektumnak* és *objektumnak*, hol *gondolkodásnak* és *jelenségnek* nevez. Érti, hogy kell lennie valamilyen hídnak a két világ között, de képtelen megtalálni azt. Amennyiben az ember magát mint „ént” éli át, ezt az „ént” csakis a *szellem* oldalára képzelheti; és amennyiben ezzel az énnel szembeállítja a világot, ehhez a világhoz az érzékszervek számára adott észleleti, *materiális* világot kell számíttania. Ezzel az ember saját magát is beleállítja a szellem és anyag ellentétébe. Ezt annál is inkább meg kell tennie, mert saját teste is a materiális világhoz tartozik. Az „én” tehát a *szellemhez* tartozik, mint annak egy része; az érzékszervekkel észlelhető *materiális* dolgok és folyamatok pedig a „világhoz”. Az embernek tehát a szellemre és anyagra vonatkozó valamennyi rejtélyt meg kell találnia a saját maga mivoltának a rejtélyében. A *monizmus* csakis az egységre irányítja tekintetét és a fennálló ellentéteket igyekszik tagadni vagy elmosni. A két szemlélet egyike sem ad kielégítő választ, mert nem felel meg a tényeknek. A dualizmus a szellemet (ént) és anyagot (világot) két alapvetően különböző valaminek tekinti, ezért nem érti, hogyan tud a kettő egymásra hatni, hogyan tudhatja a szellem, mi történik az anyagban, ha annak sajátos természete teljesen idegen tőle? És hogyan tud ilyen körülmények között hatni rá úgy, hogy szándékai tettekké formálódjanak. A legelméletesebb és legképtelenebb hipotéziseket állították fel, hogy megoldják ezt a kérdést. De a monizmussal kapcsolatban sem sokkal jobb a helyzet. A monizmus háromféleképpen igyekezett eddig segíteni magán:

vagy tagadja a szellemet és materializmussá lesz; vagy tagadja a matériát és a spiritualizmusban keresi mindennek az alapját; vagy pedig kijelenti, hogy mivel már a világ legegyszerűbb lényében is elválaszthatatlanul ott van szellem és anyag, nem kell csodálkoznunk azon, hogy az emberben is megtaláljuk ezt a két létformát, amelyek sehol sincsenek egymástól különválasztva.

A **materializmus** sohasem tudja kielégítően megmagyarázni a világot, mert minden magyarázatra irányuló kísérletnek azzal kell kezdődnie, hogy **gondolatokat** alkotunk a világ jelenségeiről. Így a materializmus is azzal kezd, hogy **gondolatot** alkot az anyagról vagy anyagi folyamatokról. Ezzel máris a tények két különböző területével áll szemben: a materiális világgal és az arra vonatkozó gondolattal. Utóbbit úgy akarja megérteni, hogy pusztán materiális folyamatnak fogja fel. Azt hiszi, hogy a gondolkodás az agyban valahogy úgy jön létre, mint az emésztés az állati szervekben; nemcsak mechanikus és organikus működést tulajdonít az anyagnak, hanem képesnek tartja arra is, hogy bizonyos feltételek mellett gondolkodni is tudjon. Megfeledeznek arról, hogy ezzel a problémát csupán más területre tolja át. Önmaga helyett az anyagnak tulajdonítja a gondolkodás képességét és ezzel már visszatért kiindulási pontjához. Mert hogy jön az anyag ahhoz, hogy saját mivoltán gondolkozzék? Miért nem elégzik meg egyszerűen magával, miért nem fogadja el létét úgy, ahogy van? A materialista elfordította tekintetét a határozott szubjektumtól, vagyis a saját énünktől és valamilyen határozatlan, ködös területre siklott. Itt ugyanaz a rejtély fogadja. A materialista szemlélet nem tudja megoldani a problémát, csak odébb tolja.

És mi a helyzet a spiritualista szemlélettel? Az igazi **spiritualista** tagadja az anyag önálló létét, és azt csak a szellem produktumának tekinti. De zsákutcába kerül, ha szemléletével saját emberi mivoltának a rejtélyét akarja megoldani. A szellemi oldalra helyezett énnel közvetlenül szemben áll a fizikai világ. Úgy tűnik, hogy ez a fizikai világ **szellemi** úton nem közelíthető meg, materiális folyamatok segítségével kell az észnek észlelnie és átélnie. Ha az én csakis szellemi lénynek tekinti magát, ilyen materiális folyamatokat viszont nem talál magában. Amit szellemileg feldolgoz magában, abban az érzékelhető világ soha sincs benne. Úgy tűnik, az énnak be kell ismernie, hogy a világ el van zárva előle, ha nem kerül vele nem-szellemi kapcsolatba. Ugyanez a helyzet, ha cselekvésre kerül a sor, mert szándékainkat materiális anyagok és erők segítségével kell valóra váltanunk. Rá vagyunk tehát utalva a külvilágra. A legtúlzóbb spiritualista, vagy ha úgy akarjuk, abszolút idealizmusa miatt a legtúlzóbb spiritualitást képviselő gondolkodó: Johann Gottlieb **Fichte**, az egész világépítmenyt az „én”-ből akarja levezetni. Sikertült is a világról valamilyen nagyszerű **gondolatképet** alkotnia, ebből azonban minden tapasztalati tartalom hiányzik. A spiritualista éppoly kevésbé hagyhatja figyelmen kívül az anyagi világot, mint a materialista a szellemet.

Ha megismerésünket az „én”-re irányítjuk, mindenekelőtt azt észleljük, hogy az „én” az eszmevilág gondolati kialakításán dolgozik. Ezért a spiritualista világnézet annak a kísértésnek van kitéve, hogy az ember mivoltát szemlélve a szellemből csakis ezt az eszmevilágot ismerje el. Ilyen módon a spiritualizmus egyoldali idealizmussá

válí. Nem jut el odáig, hogy az eszmevilágon *keresztül* keresse a *szellemi* világot, hanem magát az eszmevilágot tartja szellemi világnak. Ez azután arra indítja, hogy szemléletével mintegy megigézten álljon meg magának az „én”-nek a működési területén belül.

Sajátságos fajtája az idealizmusnak Friedrich Alb. **Lange** felfogása, ahogy azt a sokat olvasott „A materializmus története” („Geschichte des Materialismus”) című művében kifejti. Elfogadja, hogy a materializmusnak igaza van, amikor a világ összes jelenségeit, gondolkodásunkat is beleértve, anyagi folyamatok produktumának tartja; csak hogy viszont maga az anyag és annak folyamatai is gondolkodásunk produktumai. „Érzékeink csak a dolgok *hatásait* adják, de nem adnak hű képet azokról, még kevésbé adják magukat a dolgokat. Ezekhez a pusztá hatásokhoz tartoznak azonban maguk az érzékek is, beleértve az agyat és az abban gondolt molekuláris rezgéseket.” Ez azt jelenti, hogy gondolkodásunkat anyagi folyamatok hozzák létre, az anyagi folyamatokat viszont az „én” gondolkodása. Lange filozófiája így nem egyéb, mint a derék Münchhausen fogalmakba átültetett története, aki saját hajánál fogva emeli magát a levegőbe.

A monizmus harmadik formája az, amely már a legegyszerűbb megjelenési formában (atom) egyesítve látja az anyagot és szellemet. De ezzel sem érünk el egyebet, mint hogy más szintre helyezzük a kérdést, amely voltaképpen saját tudatunkban keletkezik. Mert mi készítené az egyszerű megjelenési formát arra, hogy kétféleképpen nyilvánuljon meg, ha egyszer felbonthatatlan egység.

Mindezekkel a nézetekkel szemben hangsúlyozunk kell, hogy az alapvető ellentét először a mi saját tudatunkban jelentkezik. Mi magunk oldjuk el magunkat a természettől és állítjuk szembe „én”-ünket a „világ”-gal. Klasszikusan mondja ezt ki Goethe „Die Natur” című értekezésében, még ha kifejezésmódja az első pillanatban egészen tudománytalannak látszik is. „Benne élünk (a természetben), mégis idegenek vagyunk számára. Szakadatlanul beszél velünk és nem árulja el titkát.” De ennek a fordítottját is ismeri Goethe: „Minden ember benne él és ő mindnyájukban.”

Amilyen igaz, hogy elidegenedtünk a természettől, éppoly igaz, hogy érezzük: benne vagyunk, hozzá tartozunk. Csak az ő saját működése lehet az, amely bennünk is él. Újból vissza kell találnunk hozzá. Egyszerű meggondolással találjuk meg az utat. Elszakadtunk ugyan a természettől, de azért kell valaminek lenni a saját lényünkben, amit magunkkal hoztunk belőle. Ezt a bennünk lévő természeti valamit kell megkeresnünk, akkor újra megtaláljuk az összefüggést is. Ez az amit a dualizmus elmulaszt. Az ember belső világát a természettől teljesen idegen szellemiségnek tartja, azután igyekszik ezt összehozni a természettel. Nem csoda, ha nem találja meg az összekötő kapcsot. Csak akkor találhatjuk meg a természetet rajtunk kívül, ha előbb magunkban megismerjük. Ami azonos bennünk a természettel, az lesz a vezetőnk. Ezzel ki is jelöltük az utat. Nem folytatunk spekulációkat a természet és szellem kölcsönhatásáról, hanem megpróbálunk leszállni saját lényünk mélységeibe, hogy ott

találjunk rá azokra az elemekre, amelyeket a természettől eltávolodva átmentettünk magunkba.

Saját nivoltunk megismerése kell, hogy megoldja a rejtélyt. El kell jutnunk arra a pontra, ahol azt mondhatjuk: itt már nem csak „én”-ek vagyunk, itt van valami, ami több mint az „én”.

Tudom, lesznek akik fejtegetéseim elolvasása után azt mondják majd, hogy azok nem felelnek meg a „tudomány mai állásának”. Erre csak azt válaszolhatom, hogy eddig nem is akartam semmiféle tudományos eredménnyel foglalkozni, hanem egyszerűen le akartam írni, amit saját tudatában mindenki átél. Hogy e közben könyvembe egyes olyan mondatok is kerültek, amelyek a tudat és a világ összebékítési kísérleteire vonatkoznak, ez csak azért történt, hogy a tulajdonképpeni tényeket érthetőbbé tegyék. Ezért nem is helyeztem súlyt arra, hogy az egyes kifejezéseket, mint „én”, „szellem”, „világ”, „természet” stb. olyan pontosan használjam, mint ahogy az a pszichológiában és filozófiában szokásos. A mindennapi tudat nem ismeri a tudomány éles megkülönböztetéseit, mi viszont eddig csak a mindennapi tények megállapításaival foglalkoztunk. Nem az érdekel bennünket, hogy a tudomány eddig hogyan értelmezte a tudatot, hanem hogy óráról órára miképpen éli át magát.

III. FEJEZET

A gondolkodás a világ megértésének szolgálatában

Ha megfigyelem, hogy egy meglökött biliárdgolyó hogyan adja át mozgását egy másik golyónak, a megfigyelt folyamat menetét nem befolyásolom. A második golyó mozgási irányát és sebességét az első mozgási iránya és sebessége határozza meg. Amíg csak megfigyelő vagyok, a második golyó mozgásáról csak akkor tudok valamit mondani, ha ez a mozgás már bekövetkezett. Más a helyzet, ha megfigyelésem tartalmáról gondolkodni kezdek. Gondolkodásom célja, hogy a folyamatról fogalmakat alkossak. A rugalmas golyó fogalmát kapcsolatba hozom a mechanika más fogalmaival, egyben mérlegelésem körébe vonom az esettel kapcsolatban jelentkező speciális körülményeket. A közreműködésem nélkül lejátszódó folyamathoz tehát egy másik folyamatot fűzök, amely a fogalmi szférában játszódik le. Ez az utóbbi tőlem függ. Ez kitűnik abból, hogy megelégedhetem a megfigyeléssel és lemondhatok a fogalmak megkereséséről, ha ezt nem tartom szükségesnek. De ha szükségesnek tartom, akkor nem nyugszom addig, amíg a golyó, a rugalmasság, a mozgás, a lökés, a sebesség stb. fogalmát olyan kapcsolatba nem hozom egymással, amely a megfigyelt folyamattal bizonyos meghatározott viszonyban van. Amilyen biztos tehát, hogy a folyamat tőlem függetlenül megy végbe, éppoly biztos az is, hogy a fogalmi folyamat nem játszódhatik le közreműködésem nélkül.

Hogy ez a tevékenységem önálló mivoltomból fakad-e vagy igazuk van a modern fiziológusoknak, akik azt mondják, hogy nem gondolkodhatunk úgy ahogy akarunk, hanem úgy kell gondolkodnunk, ahogy azt a tudatunkba éppen jelenlévő gondolatok és gondolatkapcsolások megszabják (Ziehen „Leitfaden der physiologischen Psychologie”, Jena, 1893. 171. old.), későbbi fejtegetésünk tárgya lesz. Egyelőre csak azt a tényt szögezzük le, hogy kényszerítve érezzük magunkat arra, hogy a közreműködésünk nélkül adott dolgokhoz és folyamatokhoz olyan fogalmakat és fogalmi kapcsolásokat keressünk, amelyek azokkal bizonyos vonatkozásban vannak. Azt a kérdést, hogy ez a tevékenység valójában a *mi* tevékenységünk-e vagy pedig valamilyen változhatatlan szükségszerűségnek engedve hajtjuk végre, tegyük egyelőre félre. Kétségtelen, hogy első ránézésre saját tevékenységünknek látszik. Pontosan tudjuk, hogy a dolgokkal együtt nem kapjuk meg azok fogalmát is. Hogy én magam vagyok-e, aki itt cselekszik, az lehet látszat; a közvetlen megfigyelés mindenesetre így látja. A kérdés már most az, mit nyerünk azzal, hogy egy folyamathoz hozzákapcsoljuk annak fogalmi korrelátumát?

Alapvetően másképp látom valamely folyamat részeinek egymáshoz való viszonyát mielőtt, és miután megtaláltam a megfelelő fogalmakat. A pusztán megfigyeléssel követhetem a folyamat egyes részeinek egymásutánját; azok összefüggését azonban nem érthetem meg a fogalmak segítségével. Látom az első biliárdgolyót bizonyos irányban és bizonyos sebességgel mozogni a másik felé; meg

kell várnom a golyók összeütközését, és ezt megint csak a szememmel követhetem. Tegyük fel, hogy valaki az ütközés pillanatában eltakarja előlem azt a területet, amelyen a folyamat lejátszódik, akkor ha csak megfigyelem a dolgot – nem tudom meg, mi történik azután. Más a helyzet, ha még az eltakarás előtt megtaláltam a körülmények konstellációjának megfelelő fogalmakat. Ebben az esetben akkor is meg tudom mondani mi történik, ha a megfigyelés lehetősége megszűnik. Valamely folyamat vagy dolog, amelyet csak megfigyelünk, önmagában semmit sem közöl a más folyamatokkal vagy dolgokkal való összefüggéséről. Ez az összefüggés csak akkor lesz világos, ha a megfigyeléshez a gondolkodás is társul.

Megfigyelésből és **gondolkodásból** indulunk ki minden tudatos szellemi törekvésünknel. Szellemünknek ezen a két pillérén alapul a közös emberiség tevékenysége, csakúgy, mint a legbonyolultabb tudományos kutatás. A filozófusok különböző alapvető ellentétekből indulnak ki: eszme és valóság, szubjektum és objektum, jelenség és magánvaló, (Ding an sich), én és nem-én, eszme és akarat, fogalom és matéria, erő és anyag, tudatos és nem-tudatos. Könnyen kimutatható azonban, hogy mindezeket az ellentéteket meg kell hogy előzze a **megfigyelés** és **gondolkodás** ellentéte, amely az ember számára a legfontosabb.

Bármilyen elvet akarunk is felállítani: vagy megfigyelésünkre kell hivatkoznunk, vagy a bárki által követhető világos gondolat formájában kell azt közölnünk. Ha a filozófus beszélni akar princípiumairól, a fogalmi formát, tehát a gondolkodást kell használnia. Ezzel közvetve elismeri, hogy tevékenységénél már feltételezi a gondolkodást. Hogy a gondolkodás a főeleme-e a világfejlődésnek vagy valami más, arról itt még nem beszélünk. Egy azonban biztos, hogy a filozófus semmilyen tudást sem szerezhet a világról, gondolkodás nélkül. Elképzelhető éppen, hogy a világ jelenségeinek a létrejöttében a gondolkodásnak mellékes szerepe van; de hogy az azokról alkotott bármilyen nézet létrejöttében főszerepet játszik, az biztos.

Ami mármost a megfigyelést illeti, organizációnk olyan, hogy szükségünk van a megfigyelésre. A lóról alkotott gondolatunk és a ló mint objektum két különböző valami, ami számunkra külön-külön jelenik meg. És ezt az objektumot csak a megfigyeléssel közelíthetjük meg. Ha a lóra csak rábámulunk, ezzel még nem szerezhetünk fogalmat róla; ugyanúgy pusztán gondolkodással sem tudunk megfelelő észleleti tárgyat létrehozni.

A megfigyelés időben meg is előzi a gondolkodást. Mert hiszen a gondolkodásról is előbb megfigyeléssel kell tudomást szerezni. Lényegében a megfigyelés leírása volt az is, amit e fejezet elején elmondtunk, hogy miként gyullad fel a gondolkodás egy folyamaton és terjed túl a közreműködése nélkül adottakon. Megfigyelésünkkel vesszük észre mindazt, ami élményeink körébe lép. Az érzetek, észleletek, szemléletek, érzések, akarati aktusok, álom- és fantáziaképek, képzetek, fogalmak, eszmék, illúziók, hallucinációk tartalmához egyaránt megfigyelés útján jutunk.

A gondolkodás azonban, mint megfigyelési objektum, lényegesen különbözik minden mástól. Egy asztal vagy fa megfigyelése megtörténik, mihelyt ezek a dolgok

élményeim látókörében megjelennek. De amit ezekről a dolgokról gondolok, azt nem figyelem meg egyidejűleg. Megfigyelem az asztalt, gondolkodom az asztalról, de gondolatomat nem figyelem meg ugyanabban a pillanatban. Saját tevékenységemen kívüli pontra kell előbb helyezkednem, ha az asztal megfigyelése mellett a róla való gondolkodásomat is meg akarom figyelni. Mert a dolgok és folyamatok megfigyelése és a róluk való gondolkodás mindennapos életem menetéhez tartozó állapotok, a gondolkodás megfigyelése viszont kivételes állapot. Ezt a körülményt megfelelőképpen tekintetbe kell vennünk, ha arról van szó, hogy a gondolkodásnak minden más megfigyelési tartalomhoz való viszonyát meghatározzuk. Tisztában kell lennünk azzal, hogy a gondolkodásra irányított megfigyelésben olyan eljárást alkalmazunk, amely a világ minden más jelenségének a szemlélésénél természetes állapot, amely azonban ennek a természetes állapot folyamán a gondolkodásra nézve nem következik be.

Valaki azt az ellenvetést tehetné, hogy amit a gondolkodásról mondtam, érvényes az érzésre és a többi szellemi tevékenységre is. Ha például örömet érzek, az is egy tárgyon gyullad fel és bár megfigyelem a tárgyat, az öröm érzését azonban nem. Ez az ellenvetés azonban tévedésen alapszik. Az öröm egyáltalán nem viszonylik úgy a tárgyához, mint a gondolkodás alkotta fogalom. A leghatározottabban tudom, hogy valaminek a fogalmát saját tevékenységemmel alkotom meg, míg az örömet valamely tárgy hasonló módon hozza létre bennem, mint például a leeső kő azt a változást, amelyet előidézik azon a tárgyon, amelyre esik. A megfigyelés számára az öröm ugyanolyan módon adott, mint az azt előidéző folyamat. A fogalomra vonatkozólag ez nem így van. Feltehetem a kérdést, miért hozza létre bennem egy bizonyos folyamat az öröm érzését? Viszont egyáltalán nem kérdezhetem, miért hozza létre bennem valamely folyamat a fogalmak bizonyos együttesét? Ennek egyszerűen nem lenne értelme. Ha gondolkodom egy folyamatról, egyáltalán nem egy engem érő hatásról van szó. Semmit sem tudhatok meg magamról abból a tényből, hogy ismerem az ablaktáblába dobott kő által előidézett és megfigyelt változásnak megfelelő fogalmakat. De igenis megtudhatok valamit magamról, ha ismerem azt az érzést, amelyet bizonyos folyamat ébreszt bennem. Ha megfigyelésem tárgyáról azt mondom: ez egy rózsza, ezzel magamról semmit sem mondtam. Ha azonban ugyanerről a rózsáról azt mondom: örömet érzek a láttára, akkor nemcsak a rózsát jellemeztem, hanem magamat is a rózsához való viszonyomban.

Nem lehet tehát szó arról, hogy a gondolkodás ugyanúgy viszonylik a megfigyeléshez, mint az érzés. És ugyanez könnyen kimutatható az emberi szellem többi tevékenységével kapcsolatban is. A gondolkodással ellentétben ezek mind az egyéb megfigyelt tárgyak és folyamatok sorába tartoznak. A gondolkodás sajátos természete éppen az, hogy olyan tevékenység, amely csakis a megfigyelt tárgyra irányul és nem a gondolkodó személyre. Ez már abból is látszik, hogy valamilyen tárgyra vonatkozó gondolatainkat másképpen juttatjuk kifejezésre, mint érzéseinket vagy akaratunkat. Ha látok egy tárgyat és felismerem, hogy az egy asztal, általában

nem azt mondom: gondolkodom egy asztalról, hanem: ez egy asztal. Ezzel szemben azt mondom: örülök az asztalnak. Az első esetben egyáltalán nem tartom fontosnak kifejezni, hogy kapcsolatba kerültem az asztallal. A második esetben viszont éppen erről a kapcsolatról van szó. Ha azt mondom: gondolkodom az asztalról, már a fent jellemzett kivételes állapotba helyezkedem, amikor is megfigyelésem tárgyává teszek valamit, ami szellemi tevékenységünkben mindig bennfoglaltatik ugyan, de nem mint megfigyelési objektum.

A gondolkodás sajátos természetéhez tartozik, hogy a gondolkodó megfélekedzik a gondolkodásról, miközben végzi. Nem a gondolkodás folyamata foglalkoztatja, hanem a gondolkodás tárgya, amelyet megfigyel.

A gondolkodásra vonatkozó első megfigyelési eredményünk tehát az, hogy mindennapi szellemi életünk nem megfigyelt eleme.

Annak, hogy a gondolkodást mindennapi szellemi életünkben nem figyeljük meg, az az oka, hogy saját tevékenységünkön alapszik. Amit nem én magam hozok létre, az mint tárgy jelenik meg megfigyelésem területén. Szemben találok magamat vele, mint valamivel, ami nélkülem jött létre. Egyszerűen elém kerül; gondolkodásom folyamatának előfeltételeként kell vennem. Miközben a tárgyról gondolkodom, azzal foglalkozom, tekintetem arra irányul. Ez a tevékenység éppen a gondolkodó szemlélődés. Nem tevékenységre, hanem annak objektumára irányul a figyelmem. Más szavakkal: gondolkodásom közben nem gondolkodásomra figyelek, amelyet én hozok létre, hanem a gondolkodás objektumára, amelyet nem én hozok létre.

Ugyanebben a helyzetben vagyok, ha a kivételes állapotot hozom létre és magáról a gondolkodásomról gondolkodom. Jelenbeli gondolkodásomat sohasem tudom megfigyelni, csak a gondolatmenetemről szerzett tapasztalataimat tehetem utólag gondolkodásom objektumává. Ha jelenbeli gondolkodásomat akarnám megfigyelni, ketté kellene szakítanom magamat: egy valakire aki gondolkodik, és egy másikra, aki ezt a gondolkodást megfigyeli. Ezt nem tudom megtenni. Csak két különálló aktusban hajthatom ezt végre. A megfigyelendő gondolkodás sohasem azonos azzal, amely megfigyelés közben tevékenykedik. Hogy e célból saját korábbi gondolkodásomat figyelem-e meg, vagy más gondolatmenetét követem, vagy valamely elképzelt gondolatmenetet tételezek fel, mint a fenti esetben a biliárgolyók mozgásával kapcsolatban, az nem lényeges.

Két dolog nem fér össze egymással: a tevékeny létrehozás és a szemlélődő szembenállás vele. Ez már Mózes első könyvéből is kitűnt. A hat teremtési napon Isten megteremti a világot és csak amikor az már itt van, van meg a lehetősége arra, hogy megszemlélje: „És látá Isten, hogy minden, amit teremtett vala, imé igen jó.” Így van ez gondolkodásunkkal is. Már meg kell lennie ahhoz, hogy megfigyelhessük.

Annak, hogy folyamatban lévő gondolkodásunkat lehetetlen megfigyelnünk, ugyanaz az oka, mint annak, hogy a gondolkodási folyamatot minden más folyamatnál közvetlenebbül és intímebben ismerhetjük meg. Éppen mert mi magunk hozzuk létre, ismerjük lefolyásának jellegzetességét, és a módot, ahogy maga a történés lejátszódik.

Amit az egyéb megfigyelési területeken csak közvetve találhatunk meg, nevezetesen az egyes tárgyak objektív, megfelelő összefüggését és egymáshoz való viszonyát, azt a gondolkodásban egészen közvetlenül „tudjuk”. Nem tudom minden további nélkül, miért követi megfigyelésemben a mennydörgés a villámlást de hogy gondolkodásom a mennydörgés *fogalmát* miért köti össze a villámlásával, ezt a két fogalom tartalmából közvetlenül tudom. Az természetesen most nem érdekes, hogy helyes fogalmaim vannak-e a villámlásról és mennydörgésről. De fogalmaim összefüggése világos és ezt maguk a fogalmak teszik azzá.

A gondolkodás folyamatának ez az áttekinthető világossága független a gondolkodás fiziológiai alapjaira vonatkozó ismeretünktől. A gondolkodásról itt abban az értelemben beszélek, amilyenek azt szellemi tevékenységünk megfigyelésének eredményeképpen látjuk. Ebből a szempontból egyáltalán nem jön számításba, hogy agyam materiális folyamata hogyan indít meg vagy befolyásol egy másik folyamatot, miközben egy gondolkodási műveletet végzek. Gondolkodásomban nem azt figyelem meg, hogy agyamnak melyik folyamata köti össze a villámlás fogalmát a mennydörgésével hanem azt, ami arra késztet, hogy a két fogalmat bizonyos kapcsolatba hozzam. Megfigyelésem azt mutatja, hogy gondolataim kapcsolódására vonatkozóan semmi máshoz nem igazodhatom, mint gondolataim tartalmához, nem pedig agyam materiális folyamataihoz. Egy, a miénknél kevésbé materiális kor számára ez a megjegyzés teljesen felesleges volna. Jelenleg azonban, amikor vannak olyanok, akik azt hiszik, hogy ha tudják mi az anyag, azt is tudni fogják, hogy az anyag hogyan gondolkodik, mégis ki kell jelentenünk, hogy beszélhetünk a gondolkodásról anélkül, hogy mindjárt összetütközésbe kerülnénk az agyfiziológiával. Ma nagyon sok embernek nehéz a gondolkodás fogalmát a maga tisztaságában felfogni. Ha valaki *Cabanis* tételét állítja szembe azzal, amit itt a gondolkodásról kifejtettem és azt mondja: „Az agy gondolatokat választ ki, mint ahogy a máj epét, a nyálmirigy nyálat stb.”, az egyszerűen nem tudja miről beszélek. Szeretné a gondolkodást ugyanúgy pusztán a megfigyelés segítségével megtalálni, mint ahogy azt a világ más dolgainál tesszük. Így azonban nem találhatja meg, mert a gondolkodás – ahogy kimutattam – éppen ezen a területen kivonja magát a szokványos megfigyelés alól. Aki nem tudja legyőzni a materializmust, annak nincs meg a képessége ahhoz, hogy előidézzé magában az említett kivételes állapotot, amely tudatossá teszi számára azt, ami minden más szellemi tevékenység közben tudattalan marad. Aki jóakarat hiányában nem helyezkedik erre az álláspontra, annak éppúgy nem beszélhetünk a gondolkodásról, mint a vaknak a színekről. Csak ne higgye, hogy mi a fiziológiai folyamatokat tartjuk gondolkodásnak. Az ilyen ember nem a gondolkodást magyarázza meg, mivel azt egyáltalán nem látja a maga mivoltában.

Minden normális organizáltságú embernek azonban, ha van benne jóakarat, megvan a képessége a gondolkodás megfigyelésére és ez összes megfigyelései közül a legfontosabb. Mert olyasmit figyel meg, amit ő maga hoz létre; nem valamilyen idegen tárggyal áll szemben, hanem saját tevékenységével. Tudja, hogyan keletkezik az, amit

megfigyel. Átlátja a viszonylatokat és vonatkozásokat. Ezzel biztos pontot talál, amelyből kiindulva jogos reménnyel keresheti a világ többi jelenségének a magyarázatát.

Ilyen biztos ponthoz gondolt jutni az újabb filozófia megalapítója Renatus Cartesius (Descartes), amikor az egész emberi tudás alaptételévé tette, hogy **„Gondolkodom, tehát vagyok”**. Minden más jelenség vagy esemény megvan nélkülem is. De nem tudom róla, hogy valóság, káprázat vagy álom-e? Csak egyről tudok feltétlen biztossággal, mert én magam hozom létre, és ez a gondolkodásom. lehet, hogy gondolkodásomnak még más eredete is van, lehet, hogy Istentől ered vagy máshonnan; de abban biztos vagyok, hogy itt azért van, hogy én magam hozom létre. Cartesius nem volt jogosult más értelmezést adni tételének. Csak azt állíthatta, hogy a világtartalmon belül gondolkodásomban, mint legsajátabb tevékenységemben ragadom meg magamat. Hogy a hozzáfüggesztett **„tehát vagyok”** mit jelent, afölött sok vita folyt. Értelme azonban csak egy feltétel mellett lehet. A legegyszerűbb állítás, amelyet valamiről tehetünk az, hogy **van**, hogy létezik. Hogy ezt a létet azután közelebbről hogyan határozzuk meg, azt nem tudhatjuk még abban a pillanatban, amikor valami élményeink látókörébe lép. Minden dolgot előbb a többihez való viszonyában kell megvizsgálnunk, hogy meghatározhassuk milyen értelemben beszélhetünk róla, mint létezőről. Valamely átélt folyamat lehet bizonyos számú észlelet összessége, de lehet álom vagy hallucináció stb. is. Röviden: nem tudom megmondani, milyen értelemben létezik. Ezt magából a folyamatból nem tudhatom meg, csak ha más dolgokhoz való viszonyában szemlélem. De ekkor sem tudhatok meg **többet**, mint hogy milyen viszonyban áll ezekkel a dolgokkal. Kereséssel csak akkor jutok biztos talajra, ha olyan objektumot találok, amelynél létének értelmét belőle magából meríthetem. Ez az objektum azonban én magam vagyok, amikor gondolkodom, mert létemnek a gondolkodó tevékenység meghatározott, önmagán nyugvó tartalmát adom. Innen most már kiindulhatok és feltehetem a kérdést, vajon a többi jelenségek ugyanilyen értelemben léteznek-e, vagy más értelemben léteznek?

Ha az ember a gondolkodást teszi megfigyelése tárgyává, a világ többi megfigyelt tartalmához hozzátesz valamit, ami különben elkerüli a figyelmét; a megfigyelési módon magán azonban nem változtat. Csak a megfigyelési objektumok, de nem a megfigyelési módszerek számát növeli. Miközben az egyéb jelenségeket figyeljük meg, a világ történései közé – amelyekhez most magát a megfigyelést is számítom – egy olyan folyamat kerül, amelyet nem veszünk észre. Van tehát valami, ami minden más történéstől különbözik, és amit a többi mellett nem veszünk figyelembe. Ha azonban gondolkodásomat figyelem meg, akkor nincs ilyen figyelembe nem vett elem. Mert ami most a háttérben lebeg, az maga megint csak a gondolkodás. A megfigyelt dolog qualitative azonos a reá irányuló tevékenységgel. És ez megint egyik jellegzetes tulajdonsága a gondolkodásnak. Ha a gondolkodást tesszük megfigyelésünk tárgyává, nem kényszerülünk arra, hogy valamilyen tőle qualitative különböző elemet vegyünk segítségül, hanem ugyanabban az elembe maradhatunk.

Ha valamely közreműködésem nélkül adott dologról gondolkodni kezdek, túlmegyek a megfigyelésen. Mármost kérdés: mi jogosít fel erre? Miért nem hagyom a dolgot egyszerűen csak hatni magamra? Milyen módon lehetséges, hogy gondolkodásom kapcsolatba kerül a dologgal? Ezeket a kérdéseket fel kell tennie mindenkinek, aki saját gondolkodási folyamatairól gondolkodik. De feleslegessé válnak ezek a kérdések, mihelyt magáról a gondolkodásról gondolkodunk. Mert ilyenkor a gondolkodáshoz nem fűzünk semmi töle idegent, tehát nem is kell a hozzáfűzés jogosultságát igazolnunk. **Schelling** azt mondja: „A természetet megismerni annyit jelent, mint megteremteni.” Aki a merész természetfilozófus szavait szó szerint veszi, egész életére lemondhat minden természet-megismerésről. Mert a természet megvan és ahhoz, hogy másodszor megteremtsük, meg kell ismernünk keletkezésének princípiumait. A természet számára, amelyet csak most akarnánk megteremteni, a már meglévő természet létének feltételeit kellene ellesnünk. Ez az ellesés azonban – amelynek a teremtést meg kellene előznie – a természet megismerése lenne még akkor is, ha a teremtésre azután már nem is kerülne sor. Csak egy még nem létező természetet teremthetnénk anélkül, hogy *előzőleg* már ne ismertük volna meg.

Ami a természetre vonatkozóan lehetetlen: teremteni a megismerés előtt, azt a gondolkodásra vonatkozóan megtesszük. Ha gondolkodásunkkal várni akarnánk, amíg előbb megismerjük, akkor sohasem jutnánk a gondolkodáshoz. Először bátran el kell kezdenünk gondolkodni, hogy azután a saját magunk által létrehozott gondolkodást megfigyeljük és így annak megismeréséhez jussunk. A gondolkodás megfigyelésének az objektumát előbb mi magunk teremtjük meg. Minden más objektum létéről a mi közreműködésünk nélkül történik gondoskodás.

Előfordulhat, hogy valaki ezzel a tétellel: előbb gondolkodnunk kell ahhoz, hogy a gondolkodást megfigyelhessük, szembeállítja és azonos érvényűnek tartja azt, hogy: az emésztéssel sem várhatunk addig, amíg az emésztés folyamatát megfigyeltük. Ez hasonló lenne ahhoz az ellenvetéshez, amelyet Pascal hozott fel Cartesius-szal szemben; Pascal szerint úgy is mondhatná az ember: sétálni megyek, tehát vagyok. Egész biztos, hogy bátran el kell kezdenem emésztetni is, mielőtt az emésztés fiziológiai folyamatát tanulmányoznám, de ezt a gondolkodás szemléletével csak akkor lehetne összehasonlítani, ha az emésztést utólag enni és emésztetni akarnám, nem gondolkodva szemlélni. Nem ok nélkül van, hogy az emésztés nem lehet az emésztés tárgya, a gondolkodás viszont lehet a gondolkodás tárgya.

Kétségtelen tehát, hogy a gondolkodásban a világtörténet egy csücskét ragadjuk meg, ahol jelen kell lennünk ahhoz, hogy létrejőjön valami. És éppen ez a lényeges. A dolgok azért olyan rejtélyesek számunkra, mert nem veszünk részt létrejöttükben. Egyszerűen vannak. A gondolkodásról azonban tudom, hogyan jön létre. Ezért nincs biztosabb kiindulópont a világ összes jelenségeinek a szemléléséhez, mint a gondolkodás.

Még egy, a gondolkodás területén uralkodó, nagyon elterjedt tévedésről szeretnék beszélni. Azt szokták mondani: a gondolkodás, mint olyan, sehol sem adott. Az a gondolkodás, amely a tapasztaláson alapuló megfigyeléseinket összekapcsolja és a fogalmak hálójával szövi át, egyáltalán nem ugyanaz a gondolkodás, mint amelyet utólag különválasztunk a megfigyelt tárgyaktól és szemlélődésünk tárgyává teszünk. Amit előbb nem tudatosan szövünk a dolgokba, egészen más, mint amit később tudatosan oldunk ki.

Aki így következtet, nem fogja fel, hogy ilyen módon egyáltalán nem lehet kibújni a gondolkodásból. Egyáltalán nem tudok kijutni a gondolkodásból, ha a gondolkodást szemlélni akarom. A tudatosítás előtti gondolkodás és a tudatosítás utáni gondolkodás megkülönböztetésénél nem szabad elfelejteni, hogy ez a megkülönböztetés egészen külsőséges valami, aminek magához a dologhoz semmi köze. Nem teszek mássá valamit azzal, hogy gondolkodva szemlélem. Elképzelhetem, hogy egy másfajta érzékszervekkel és másképpen működő intelligenciával bíró lénynek egész más képzele lehet a lóról mint nekem, de nem képzelhetem el, hogy saját gondolkodásom megváltozik attól, hogy megfigyelem. Én magam figyelem meg, amit én magam hozok létre. Nem arról van itt szó, hogy milyen az én gondolkodásom egy más intelligencia számára, hanem hogy milyen az én számomra. Mindenesetre az *én* gondolkodásom képe egy másik intelligenciában nem lehet valóságosabb, mint a magam által alkotott kép. Csak ha nem én magam lennék a gondolkodó lény, hanem úgy kerülne elém a gondolkodás, mint valamilyen másfajta lény tevékenysége, akkor mondhatnám, hogy megvan ugyan a határozott képem a gondolkodásról, de hogy ennek a lénynek a gondolkodása valójában milyen, azt nem tudhatom.

Egyelőre azonban semmi sem késztet arra, hogy saját gondolkodásomat valamilyen más szempontból nézzem. Hiszen az egész világot a gondolkodás segítségével szemlélem. Miért tennék kivételt éppen saját gondolkodásommal?

Ezért jogosultnak látom, hogy világszemléletemben a gondolkodásból induljak ki. Amikor Archimedes az emelőt feltalálta, úgy hitte, hogy ennek segítségével az egész kozmoszt ki tudná emelni a sarkaiból, ha csak egyetlen pontot is találna, ahol készülékét felállíthatná. Olyasmire volt szüksége, ami önmagát hordozza, ami nem másra támaszkodik. A gondolkodás olyan princípium, amely saját maga által létezik. Innen kiindulva kell megkísérelnünk a világ megértését. A gondolkodást magával a gondolkodással tudjuk megérteni. A kérdés csak az, hogy a gondolkodással még mást is meg tudunk-e ragadni.

Eddig a gondolkodásról beszéltem anélkül, hogy ennek a hordozójáról, az emberi tudatról beszéltem volna. Korunk legtöbb filozófusa ellenvetésül azt fogja mondani, hogy a tudatnak meg kell lennie a gondolkodás előtt. Ezért a tudatból kell kiindulni, nem a gondolkodásból. Nincs gondolkodás tudat nélkül. – Erre azt kell válaszolnom, hogy ha a gondolkodás és tudat viszonyát meg akarom ismerni, gondolkodnom kell róla. Ezzel már feltételezem a gondolkodást. Erre megint az lehet a felelet: ha a filozófus akarja *megérteni* a tudatot, akkor gondolkodnia kell; ennyiben feltételezi a

gondolkodást; a mindennapi élet menetében azonban a gondolkodás a tudatban keletkezik, tehát feltételezi a tudatot, a gondolkodást. Ha ezt a választ a világ teremtményének adnánk, aki a gondolkodást akarja megteremteni, kétségtelenül helyes lenne. Természetes, hogy nem lehet a gondolkodást megteremteni anélkül, hogy előbb ne legyen meg a tudat. A filozófus számára azonban nem a világ teremtése, hanem annak a megértése a fontos. Ezért nem is a világ teremtéséhez, hanem a megértéséhez kell a kiindulópontokat keresnie. Egész különösnek találom, ha a filozófus szemére vetik, hogy elsősorban princípiumai helyességével törődik és nem rögtön a dolgokkal, amelyeket megérteni akar. A világ teremtményének mindenekelőtt azt kell tudnia, hogyan talál megfelelő hordozót a gondolkodás számára; a filozófusnak azonban biztos alapot kell keresnie, ahonnan kiindulva a már meglévőt megértheti. Mit használ nekünk, ha a tudatból indulunk ki és azt a gondolkodó szemlélettel vizsgáljuk, ha előzőleg semmit sem tudunk arról, hogy lehet-e egyáltalán gondolkodó szemlélettel valamit megtudnunk a dolgokról.

Először a gondolkodást kell egész semlegesen szemlélnünk, tekintet nélkül a gondolkodó szubjektumra, vagy a gondolkodás objektumára. Mert hiszen szubjektum és objektum már a gondolkodás által alkotott fogalmak. Nem tagadható, hogy *mielőtt bármi mást megérthetnénk, a gondolkodást kell megértenünk*. Aki ezt tagadja, az nem veszi figyelembe, hogy mint ember a teremtésnek nem első, hanem utolsó láncszeme. Ezért, ha a világot fogalmak útján akarjuk megmagyarázni, nem indulhatunk ki létünknek időben első elemeiből, hanem abból, ami hozzánk legközelebb van, ami a legintimebben adott. Nem ugorhatunk egyszerre a világ kezdetére, hogy ott kezdjük el szemlélődésünket, hanem a jelen pillanatból kell kiindulnunk és vizsgálnunk, hogy a későbbiből fel tudunk-e emelkedni a korábbihoz. Amíg a geológia a Föld jelenlegi állapotát költött fejlődési folyamatokkal magyarázta, sötétben tapogatózott. Csak akkor jutott biztos talajra, amikor a Földön jelenleg is még lejátszódó folyamatokat kezdte vizsgálni és ezekből következtetett az elmúltakra. Amíg a filozófia minden lehetséges princípiumot feltételez, mint: atom, mozgás, anyag, akarat, tudattalan, a levegőben lebeg. A filozófus csak akkor érhet célhoz, ha az abszolút végsőt tekinti elsőnek. Ez az abszolút végső azonban, amelyhez a világfejlődés eljutott: a *gondolkodás*.

Vannak akik azt mondják, hogy azt mégsem tudjuk biztonsággal megállapítani, hogy gondolkodásunk önmagában véve helyes-e vagy sem. Ilyen értelemben tehát a kiindulópont mindenképpen kétséges marad. Ez semmivel sem értelmesebb, mintha az iránt lenne kétsége valakinek, hogy egy fa, mint olyan, helyes-e vagy sem. A gondolkodás: tény. És egy tény helyességéről vagy helytelenségéről beszélni értelmetlenség. Legfeljebb a gondolkodás alkalmazásának helyessége felől lehetnek kétségeim, mint ahogy kételkedhetem abban, hogy valamely fa anyaga alkalmas-e egy szerszám készítésére. Ennek a könyvnek éppen az a feladata, hogy kimutassa, mennyiben helyes vagy helytelen a gondolkodásnak a világra való alkalmazása. Megértem, ha valaki kételkedik abban, hogy a gondolkodással megtudhatunk valamit

a világról; de érthetetlen számomra, ha valaki a gondolkodásnak, mint olyannak, a helyességében kételkedik.

Kiegészítés az 1918-as új kiadáshoz. Az előbbi fejtegetésekben rámutattam arra, hogy a gondolkodás és a többi lelki tevékenység között fennálló jelentős különbség tény, amely a valóban elfogulatlan megfigyelésből következik. Aki nem törekszik erre az elfogulatlan megfigyelésre, az könnyen tehet ilyen ellenvetéseket: ha a rózsáról gondolkodom, ebben is csak „énemnek” a rózsához való viszonya fejeződik ki éppúgy, mint amikor a rózsza szépségét érzem. A gondolkodásnál ugyanúgy valamilyen viszonyba kerül „énem” a tárggyal mint amikor érzek vagy észlelek. Aki ezt az ellenvetést teszi, nem gondolja meg, hogy **csak** a gondolkodás tevékenységében tudja magát az „én” a cselekvés minden vonatkozásában egynek a cselekvővel. Semmilyen más lelki tevékenységnél nincs ez maradéktalanul így. Az öröm érzésénél például finomabb megfigyeléssel nagyon jól megkülönböztethetjük, mennyiben vesz részt tevékenyen az „én” és mennyiben passzív, amikor is az öröm az „én” számára egyszerűen csak jelentkezik. És így van ez a többi lelki tevékenységgel is. Csak nem szabad összetévesztenünk azt, hogy „gondolati képeink” vannak azzal, hogy gondolatokat gondolkodva dolgozunk fel. Gondolati képek álomszerűen merülhetnek fel a lélekben, mint határozatlan sugallatok. Ez azonban nem **gondolkodás**. – Természetesen azt mondhatná itt valaki: ha így értelmezzük a gondolkodást, akkor az az akaratot is magában foglalja, és így nemcsak a gondolkodással van dolgunk, hanem a gondolkodás akarásával is. Ez azonban csak arra jogosítana fel, hogy azt mondjuk: az igazi gondolkodást mindig akarni kell. Csakhogy ennek a gondolkodás fentiekben megadott jellemzéséhez semmi köze sincs. Mert ha a gondolkodásnak, mivolta szerint, szükségszerűen **akartnak** kell is lennie, a lényeges az, hogy semmi se legyen akart, ami ha megtörténik, az „én” számára ne tűnne maradéktalanul a saját, általa áttekinthető tevékenységének. Sőt azt kell mondanunk, hogy éppen a gondolkodás itt leírt mivolta **miatt** mutatkozik a gondolkodás akarattal teljességgel áthatottnak. Aki nem sajnálja a fáradtságot, hogy áttekinthesse mindazt, ami a gondolkodás megítélésénél számításba jön, annak rá kell jönnie, hogy ennek a lelki tevékenységnek valóban az a sajátossága van, amelyről beszéltünk.

Valaki, akit mint gondolkodót nagyra becsülök, azt az ellenvetést tette, hogy nem lehet a gondolkodásról úgy beszélni ahogy ez a könyv teszi, mert amit mint tevékeny gondolkodást megfigyelni vélünk, az csak látszat. Valójában egy, a gondolkodás alapját képező, nem-tudatos tevékenység eredményeit kellene megfigyelniünk. És csak mert ezt a nem-tudatos tevékenységet nem figyeljük meg, keletkezik az a tévedés, hogy a megfigyelt gondolkodás önmaga által van, mint amikor gyors egymásutánban felvillantott elektromos szikrák fényéről azt hisszük, hogy mozgást látunk. – Ez az ellenvetés is csak a tények pontatlan megfigyelésén alapszik. Aki ezt állítja, nem veszi figyelembe, hogy az „én” maga az, aki a gondolkodásban benne állva **saját** tevékenységét megfigyeli. Az „én”-nek a gondolkodáson kívül kellene állnia, ha úgy meg lehetne tévesztetni, mint a gyors egymásutánban felvillantott elektromos

szikráknál. Sőt inkább azt mondhatnánk: aki ilyen összehasonlítást tesz, legalább olyan nagyot téved, mint aki valamilyen mozgásban lévő fényről azt állítaná, hogy azt azon a helyen ahol megjelenik, ismeretlen kéz mindig újból meggyújtja. – Aki a gondolkodásban mást akar látni, mint magában az „én”-ben – annak áttekinthető tevékenységeként – létrehozott valamit, annak előbb ez előtt az egyszerű megfigyelés adta tény előtt be kell hunynia a szemét, hogy azután valamilyen hipotetikus tevékenységet helyezzen a gondolkodás mögé. Aki ezt nem teszi, annak fel kell ismernie, hogy mindaz, amit így „hozzágondol” a gondolkodáshoz, csak elviszi a gondolkodás mivoltától. Az elfogulatlan megfigyelésből következik, hogy semmit sem adhatunk hozzá a gondolkodás mivoltához, ami magában a gondolkodásban nem volna már megtalálható. Semmit sem tudhatunk meg arról, hogy min alapszik a gondolkodás, ha elhagyjuk a gondolkodás területét.

IV. FEJEZET

A világ mint észlelet

A gondolkodás által *fogalmak* és *eszmék* keletkeznek. Hogy mi egy fogalom, az szavakkal nem fejezhető ki. A szavak csak felhívhatják figyelmünket arra, hogy fogalmaink vannak. Ha valaki meglát egy fát, gondolkodása reagál megfigyelésére, a tárgyhoz egy eszmei korrelátumot fűz és a tárgyat és eszmei korrelátumot összetartozónak tekinti. Ha a tárgy eltűnik megfigyelése területéről, csak annak eszmei korrelátuma marad vissza. Ez az utóbbi a tárgy fogalma. Minél több tapasztalattal rendelkezünk, annál több fogalmunk van. A fogalmak azonban egyáltalán nem élnek külön-külön, hanem egy törvényszerű egésszé tevődnek össze. Az „organizmus” fogalma például kapcsolódik a „törvényszerű fejlődés, növekedés, stb. fogalmához. Más egyes dolgokról alkotott fogalmak teljesen egybeesnek. Az oroszlanokról alkotott minden fogalmunk az „oroszlan” általános fogalmában egyesül. Ilyen módon az egyes fogalmak zárt fogalomrendszeré tevődnek össze, amelyben mindegyiknek megvan a maga megfelelő helye. Az eszmék minőségileg nem különböznek a fogalmaktól; csak tartalmasabb, átfogóbb, telítettebb fogalmak. – Hangsúlyozottan fel kell hívnom itt a figyelmet arra, hogy kiindulópontként a *gondolkodást* jelöltem meg és nem a *fogalmakat* és *eszméket*, amelyek csak a gondolkodás útján nyerhetők. Ezeknek már előfeltétele a gondolkodás. Ezért amit a gondolkodás önmagán alapuló, semmi által meg nem határozott természetéről mondtam, nem vihető át egyszerűen a fogalmakra. (Ezt azért jegyzem itt meg nyomtatékkal, mert ebben tér el felfogásom Hegelétől, aki a fogalmat teszi meg elsőnek és eredendőnek.)

A fogalom nincs adva a megfigyeléssel. Ez már abból a körülményből is kitűnik, hogy a felnövő ember csak lassan és fokozatosan alkotja meg fogalmainak a körülötte lévő tárgyakról. A fogalmakat az ember fűzi hozzá a megfigyeléshez.

Korunk egyik sokat olvasott filozófusa (Herbert Spencer) következőképpen írja le azt a szellemi folyamatot, amelyet a megfigyeléssel kapcsolatban hajtunk végre: „Ha egy szeptemberi napon séta közben a mezőn néhány lépésnyire tőlünk valamilyen zörejt hallunk, és az árok partján a zörej irányában a fűvet mozogni látjuk, valószínűleg odamegyünk, hogy megtudjuk mi idézte elő a zörejt és a mozgást. Közeledésünkre egy fogoly röppen fel az árokból és ezzel kíváncsiságunk ki is elégtelt: megkaptuk, amit a jelenségek magyarázatának nevezünk. Ez a magyarázat, ha jól megnézzük, a következőkből áll: mivel életünk során igen sokszor tapasztaltuk, hogy kis tárgyak nyugalmi helyzetének a megzavarása egy közöttük lévő másik tárgy mozgása által előidézett kísérőjelenség és mivel ezért az ilyen zavarások és mozgások közötti kapcsolatokat általánosítottuk, a mostani zavarásnak is megkapjuk a magyarázatát, mihelyt megállapítjuk, hogy ez éppen ennek a kapcsolatnak egyik példája.” – Pontosabban vizsgálva azonban egész másképp van, mint ahogy azt

Spencer leírja. Ha valamilyen zörejt hallok, először is megkeresem a fogalmat ehhez a megfigyeléshez. Ez a fogalom vezet csak túl magán a zörejen. Aki nem gondolkodik tovább, az egyszerűen csak hallja a zörejt és ezzel meg is elégszik. Ha azonban gondolkodom, tisztában leszek azzal, hogy a zörejt okozatnak kell felfognom. Előbb tehát össze kell kötnöm az *okozat* fogalmát a zörej észleletével és csak ez indít arra, hogy a dolog megfigyelésén túl az ok után is kutassak. Az okozat fogalma hívja elő az ok fogalmát és keresni fogom a zörejt okozó tárgyat, amelyet azután a fogolyban meg is találok. Az ok és okozatnak ezt a fogalmát azonban, bármilyen sok megfigyelést teszek is, sohasem nyerhetem a puszta megfigyelésből. A megfigyelés kikényszeríti a gondolkodást és csak a gondolkodás vezet ahhoz, hogy az egyes élményt egy másikhoz kapcsolja.

Ha a „szigorúan tárgyilagossá tudománytól” azt követelik, hogy tartalmát csakis a megfigyelésből merítse, egyben azt is követelni kell tőle, hogy minden gondolkodásról mondjon le. Mert a gondolkodás, természeténél fogva, túlmegy a megfigyelt dolgokon.

Ezek után térjünk át a gondolkodásról a gondolkodó lényre; mert ő az, aki a gondolkodást a megfigyeléssel összeköti. Az emberi tudat az a szintér, ahol a fogalom és megfigyelés találkozik és egymással összekapcsolódik. Ezzel mindjárt jellemeztük is a tudatot. Az emberi tudat a közvetítő a gondolkodás és megfigyelés között. Amikor az ember megfigyel egy tárgyat, ez adott a számára; amikor gondolkodik, ő maga tevékeny. A tárgyat mint *objektumot*, saját magát mint gondolkodó *szubjektumot* szemléli. Mivel gondolkodását a megfigyelésre irányítja, van tudata az objektumokról; mivel gondolkodását saját magára irányítja, van tudata önmagáról, azaz van *éntudata*. Az emberi tudatnak szükségképpen egyszersmind éntudatnak is kell lennie, mivel gondolkodó tudat. Mert ha a gondolkodás tekintetét a saját tevékenységére irányítja, akkor a maga tulajdonképpen mivolta, tehát a saját szubjektuma, lesz mint objektum a tárgya.

De nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt sem, hogy csak a gondolkodás segítségével tudjuk magunkat szubjektumként meghatározni és az objektumokkal szembeállítani. Ezért nem szabad a gondolkodást soha pusztán szubjektív tevékenységnek felfognunk. A gondolkodás *túllép* szubjektumon és objektumon. Ezt a két fogalmat ugyanúgy a gondolkodás hozza létre, mint a többi. Ha tehát mint gondolkodó szubjektumok a fogalmat valamely tárgyra vonatkoztatjuk, nem szabad ezt a vonatkoztatást pusztán szubjektív valaminek tekintenünk. Nem a szubjektum hozza létre a vonatkoztatást, hanem a gondolkodás. A szubjektum nem azért gondolkodik, mert szubjektum; hanem azért érzi magát szubjektumnak, mert gondolkodni tud. Az a tevékenység tehát, amelyet az ember mint *gondolkodó* lény fejt ki, nem pusztán szubjektív, hanem olyan, amely sem nem szubjektív, sem nem objektív, amely a két fogalmon túlemelkedik. Nem lehet azt mondanom, hogy individuális szubjektumom gondolkodik, mert ez maga a gondolkodás kegyelméből él. A gondolkodás tehát olyan elem, amely saját magamon túlvisz és összeköt az

objektumokkal. Ugyanakkor azonban el is választ tőlük, amennyiben mint szubjektumot szembeállít velük.

Ezen alapszik az ember kettős természete: gondolkodik és ezzel egységbe foglalja magát és a rajta kívül lévő világot; de ugyanakkor a gondolkodás segítségével határozza meg magát, mint a dolgokkal szemben álló individuumot.

A következőkben fel kell tennünk a kérdést: hogyan kerül a tudatba a másik elem, amelyről eddig csak mint a megfigyelés objektumáról beszéltünk és amely a tudatban találkozik a gondolkodással?

Hogy erre a kérdésre válaszolhassunk, el kell távolítanunk megfigyelésünk területéről mindent, amit már a gondolkodás hozott oda. Mert mindenkor tudattartalmunkat a legkülönbözőbb módon állandóan átszövik a fogalmak.

Képzeljünk el egy olyan lényt, amely tökéletesen kifejlődött emberi intelligenciával lépne elő a semmiből, és így állna szemben a világgal. Amit itt észlelné mielőtt gondolkodását működésbe hozná, az a tiszta megfigyelési tartalom. A világ összefüggéstelen *érzet-objektumok* halmaza lenne: színek, hangok, tapintási, hő, íz, szag érzetek; továbbá kellemes és kellemetlen érzések. Ez az észlelethalmaz a gondolkodás nélküli tiszta megfigyelési tartalom. Vele szemben áll a gondolkodás, készen arra, hogy kifejtse tevékenységét, mihelyt erre lehetőség adódik. A tapasztalat csakhamar megmutatja, hogy adódik is. A gondolkodás szálakat tud húzni az egyes megfigyelési elemek között. Ezekhez az elemekhez bizonyos fogalmakat kapcsol és ezzel valamilyen viszonyt létesít köztük. Az előbb már láttuk, hogy a hozzánk hatoló zörejt úgy kapcsoljuk össze egy másik megfigyeléssel, hogy az előbbit az utóbbi okozataként határozzuk meg.

Ha mármost meggondoljuk, hogy a gondolkodás egyáltalán nem fogható fel szubjektív tevékenységként, akkor azt sem fogjuk hinni, hogy a gondolkodás által létrehozott kapcsolatok csupán szubjektív érvényűek.

Következő feladatunk lesz, hogy gondolkodásunk segítségével megkeressük a fent leírt közvetlenül adott megfigyelési tartalom és tudatos szubjektumunk között lévő kapcsolatot.

A szóhasználat bizonytalansága miatt szükségesnek látom tisztázni olvasóimmal egy szónak a használatát, amelyet a következőkben alkalmaznom kell. Érzeteink közvetlen objektumait, amelyekről az előbb beszéltünk, amennyiben ezekről a tudatos szubjektum megfigyelés útján szerez tudomást, *észleleteknek* nevezem. Tehát nem a megfigyelés folyamatát, hanem annak objektumát nevezem észleletnek.

Az érzet kifejezést azért nem választom, mert a fiziológiában meghatározott jelentése van és ez szűkebb körű az észlelet általam megjelölt fogalmánál. Valamely érzésemet nevezhetem észleletnek, de nem nevezhetem fiziológiai értelemben vett érzetnek. Érzéseimről is úgy szerzek tudomást, hogy azok számomra *észleletekké* lesznek. Sőt, a mód miatt, ahogy a megfigyelés révén tudomást szerzünk gondolkodásunkról, észleletnek nevezhetjük a gondolkodást is, amikor az először jelenik meg tudatunkban.

A naiv ember a közvetlenül megjelenő észleleteket úgy szemléli, mint amelyeknek tőle teljesen független létük van. Ha egy fát lát, azt hiszi, hogy abban a formában, azokkal a színekkel stb. áll azon a helyen, ahol ő látja. Ha látja reggel a felkelő Nap korongját a láthatár szélén megjelenni és követi annak útját, azt hiszi, hogy tényleg olyan és úgy halad, ahogyan ő megfigyeli. És ebben a hitében megmarad mindaddig, amíg más, ezeknek ellentmondó észleletekkel nem találkozik. A gyermek, akinek még nincsenek tapasztalatai a távolságokról, meg akarja fogni a Holdat és csak akkor helyesbíti amit első látásra valóságnak tartott, amikor egy későbbi észlelete ellentmond az elsőnek. Észleleteim körének minden bővülése arra készíttet, hogy a világról alkotott képemet helyesbítsem. Ez éppúgy megmutatkozik a mindennapi életben, mint az emberiség szellemi fejlődésében. Annak a képnek a helyébe, amelyet a régiek a Földnek a Naphoz és a többi égitestekhez való viszonyáról alkottak, Kopernikusznak egy másikat kellett helyezni, mert a régi nem egyezett az újabb, azelőtt ismeretlen észleletekkel. Amikor dr. Franz megoperált egy vakon született embert, az elmondta, hogy operációja előtt tapintó érzékének észleletei útján egész más képet alkotott a tárgyak nagyságáról. Tapintással szerzett észleleteit látási észleletei segítségével helyesbítene kellett.

Mi az oka annak, hogy kénytelenek vagyunk így állandóan helyesbíteni megfigyeléseinket?

Megkapjuk a választ, ha végiggondoljuk a következőket. Ha egy faszor egyik végén állok, akkor a másik végén álló fákat úgy látom, mintha kisebbek lennének és közelebb állnának egymáshoz, mint ott ahol én állok. Észleleti képem más lesz, ha megváltoztatom megfigyelési helyemet. Az az alak tehát, amelyben észleleti képem megjelenik, nem az objektumtól függ, hanem tőlem, az észlelőtől. A faszor számára egész közömbös, hol állok. A róla nyert képem számára azonban lényeges, mert teljességgel ettől függ. Ugyanígy közömbös a Nap és a bolygórendszer számára, hogy az emberek éppen a Földről nézik őket. A róluk kapott észleleti képet azonban az emberek tartózkodási helye határozza meg. Az észleleti képnek megfigyelésünk helyétől való ez a függősége még a legkönnyebben áttekinthető. – Nehezebbé válik a dolog, ha észleleti világunknak testi és szellemi organizációjától való függőségét nézzük. A fizika kimutatja, hogy a térben, amelyben valamilyen hangot hallunk, levegő-rezgés van, és hogy abban a testben is, amelyben a hang eredetét keressük, a részek rezgő mozgásban vannak. Mi ezt a mozgást csak hangként észleljük, ha normálisan organizált fülünk van. E nélkül számunkra az egész világ örökké néma maradna. A fiziológia azt tanítja, hogy vannak emberek, akik a bennünket körülvevő csodálatos színpompából semmit sem észlelnek. Észleleti képük csak a világos és sötét árnyalatokat mutatja. Mások csak egy bizonyos színt nem tudnak észlelni, például a pirosat. Ez a szín hiányzik világképükből, ezért világképük más, mint a többi emberé. Észleleti képemnek a megfigyelés helyétől való függőségét matematikainak, organizmusomtól való függőségét minőséginek nevezném. Az előbbi észleleteim nagyságviszonyait és a kölcsönös távolságokat határozza meg, utóbbi azok

minőségét. Az a minőségi meghatározás, hogy egy piros felületet pirosnak látok, szemem organizációjától függ.

Észleleti képeink tehát ezek szerint szubjektívek. Észleleteink szubjektív jellegének ez a felismerése könnyen támaszthat kétségeket az iránt, hogy észleleteinknek van-e egyáltalán valamilyen objektív alapja. Ha tudjuk, hogy egy észleletet, például a piros szín vagy bizonyos hang észlelete nem lehetséges organizmusunk megfelelő felépítettsége nélkül, könnyen hihetjük, hogy az szubjektív organizmusunkon kívül egyáltalán nincs is, hogy az észlelés aktusa nélkül, amelynek objektuma egyáltalán nem is létezik. Ennek a nézetnek klasszikus képviselője **George Berkeley**, aki szerint az ember attól a pillanattól kezdve, hogy tudatossá válik benne a szubjektumnak az észleletre vonatkozó jelentősége, nem hiheti többé, hogy van valamilyen, a tudatos szellemen kívüli világ. Ezt mondja: „Egyes igazságok olyan kézenfekvők és nyilvánvalók, hogy csak szemünket kell kinyitnunk ahhoz, hogy lássuk őket. Ilyen igazságnak tartom azt a fontos tételt, hogy sem az égiek egész kórusának, sem annak ami a Földhöz tartozik, tehát a világ hatalmas épületét alkotó testek egyikének sincs a szellemen kívüli valamilyen szubszisztenciája; létük abból áll, hogy észlelik vagy megismerik őket, következésképpen amíg nem észlelem őket vagy amíg nem egzisztálnak a magam vagy más teremtet szellem tudatában, addig vagy egyáltalán nincs egzisztenciájuk, vagy egy örök szellem tudatában léteznek.” E szerint a nézet szerint az észleletből nem marad semmi, ha nem észleljük. Nincs szín, ha nem látjuk, nincs hang, ha nem halljuk. Ugyanígy nincs kiterjedés, alak, mozgás sem észlelési aktus nélkül. Sehol sem látunk csak kiterjedést vagy alakot, ezeket mindig színekkel, vagy más, elvitathatatlanul szubjektivitásunktól függő tulajdonságokkal együtt látjuk. Ha ez utóbbiak észleletünkkel együtt eltűnnek, akkor a velük összekötött előbbiekkal is ennek kell történnie.

Arra az ellenvetésre, hogy ha a formának, színnek, hangnak stb. csak az észlelés aktusán belül van is léte, mégis kell létezniük dolgoknak, amelyek a tudat nélkül is vannak és amelyekhez a tudatos észleleti képek kell hogy hasonlítsanak, az előbbi nézet azt válaszolja, hogy szín csak színhez, forma csak formához hasonlíthat. Észleleteink tehát semmi máshoz nem hasonlíthatnak, csak észleleteinkhez. Az is, amit valamely tárgynak nevezünk, nem más, mint észleletek egy bizonyos módon összekapcsolt csoportja. Ha elveszem az asztaltól az alakot, kiterjedést, színt stb., röviden mindazt, ami csak az én észleletem, nem marad belőle semmi. Ez a nézet következetesen végigvive, ahhoz a megállapításhoz vezet, hogy észlelésem objektumai csak általam vannak, éspedig csak annyiban, és ameddig észlelem őket; eltűnnek az észleléssel együtt és észlelés nélkül nincs is értelmük. Észleleteimen kívül viszont semmilyen tárgyról nem tudok és nem is tudhatok semmit.

Amíg csak általánosságban vizsgáljuk azt a körülményt, hogy az észleletet szubjektumunk organizációja is meghatározza, addig ez ellen a megállapítás ellen semmit sem hozhatunk fel. Lényegesen más volna azonban a helyzet, ha meg tudnánk állapítani, hogy észlelésünknek mi a szerepe az észlelet létrejöttében. Akkor tudnánk

mi történik az észlelettel az észlelés során és meg is tudnánk határozni, hogy minek kell már meglenni benne, mielőtt észleljük.

Ez vizsgálódásunkat az észlelés objektumáról annak szubjektumára irányítja. Nemcsak a rajtam kívül álló dolgokat észlelem, hanem magamat is. Az önmagam észleletének tartalma mindenekelőtt az, hogy én a maradandó vagyok az állandóan változó észleleti képekkel szemben. Énem észlelete más észleleteim közben is mindig jelentkezik tudatomban. Amikor elmélyedek valamely tárgy észlelésében, először csak erről a tárgyról van tudatom. Ehhez társulhat azután az önmagam észlelése. Ekkor már nemcsak a tárgyról tudok, hanem saját magamról is, aki a tárggyal szemben állok és megfigyelem azt. Nemcsak a fát látom, hanem azt is tudom, hogy *én vagyok az*, aki látom. Felismerem azt is, hogy végbemegy bennem valami, miközben a fát megfigyelem. Ha a fa eltűnik látókörömből, valami visszamarad tudatomban ebből a folyamatból, éspedig a fa képe. Ez a kép megfigyelésem folyamán énemhez kapcsolódott. Énem tartalma gazdagodott, új elem került beléje. Ezt az elemet nevezem a fáról alkotott *képzeletemnek*. Sohasem beszélhetnék *képzetekről*, ha nem élném át azokat az önmagam észleletében. A különböző észleletek egyszerűen elvonulnak előttem. Csak mert észlelem önmagamot és észreveszem, hogy minden észlelettel megváltozik énem tartalma is, kényszerülök arra, hogy összefüggésbe hozzam a tárgy megfigyelését saját állapotom megváltozásával és képzetemről beszéljek.

A képzetet önmagamon észlelem olyan értelemben, ahogyan más tárgyakon a színt, hangot stb. Most már különböztetni is tudok és a velem szembenálló tárgyakat *külvilágnak*, a saját magam észlelete tartalmát pedig *belső világomnak* nevezem. A képzet és a tárgy viszonyának félreismerése a legnagyobb félreértéseket idézte elő az újabb filozófiában. A bennünk végbemenő változás észleletét, a saját énünk modifikációját helyezték előtérbe, ugyanakkor az ezt a modifikációt előidéző objektumot egészen elvesztették szem elől. Azt mondták: nem a tárgyakat észleljük, csak saját képzeleteinket. Semmit sem tudhatok megfigyelésem tárgyról, az asztalról mint olyanról, hanem csak az asztal észlelése közben bennem végbemenő változásról. – Ezt a nézetet nem szabad. összetévesztenünk Berkeley előbb említett nézetével. Berkeley azt állítja, hogy észleleti tartalmunk szubjektív természetű, de nem mondja, hogy csak képzeleteinkről tudhatunk. Tudásunkat azért korlátozza képzeleteinkre, mert véleménye szerint képzeleteinken kívül nincsenek is tárgyak. Amit asztalnak látok, az Berkeley szerint nincs is, mihelyt elfordítom róla tekintetemet. Ezért mondja Berkeley, hogy észleleteinket közvetlenül Istentől kapjuk. Látom az asztalt, mert Isten életre hívja bennem ezt az észleletet. Ezért Berkeley nem is ismer más reális lényt, mint Istent és az emberi szellemet. Amit világnak nevezünk, csak a szellemben belül létezik. Amit a naiv ember testi külvilágnak, természeti világnak nevez, az Berkeley szerint nem létezik. – Ezzel a nézettel áll szemben a ma uralkodó Kant-i nézet, amely nem azért korlátozza a világra vonatkozó megismerésünket képzeleteinkre, mert meggyőződése szerint képzeleteinken kívül dolgok nem is létezhetnek, hanem mert

organizációnkat olyannak hiszi, hogy csak a saját magunk változásairól tudhatunk, nem pedig magukról a változást előidéző dolgokról. Abból a körülményből, hogy csak képzeletimet ismerem, nem arra következtet, hogy a képzeletimtől független egzisztencia nem létezik, hanem csak arra, hogy ilyet a szubjektum nem tud közvetlenül felvenni magába, ezeket csak „szubjektív gondolatai közvetítésével tudja imaginálni, kispékelni, gondolni, megismerni vagy esetleg nem megismerni”. (O. Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit – A valóság analíziséhez, 28. old.) Ez a felfogás valamit feltétlen biztosan vél mondani, olyasvalamit, ami közvetlenül, minden bizonyítás nélkül is érthető. – „Az első alapvető tétel, amelyet a filozófusnak a leghatározottabban tudatosítania kell, annak a felismerése, hogy tudásunk *egyelőre* semmi másra nem terjed ki, csakis képzeleteinkre. Csakis képzeleteinket éljük át közvetlenül, tapasztaljuk közvetlenül; és éppen mert közvetlenül tapasztaljuk őket, a róluk való tudásunkat még a legerősebb kételkedés sem veheti el tőlünk. Az a tudás viszont, amely képzetalkotásomon túlmegy, nem mentes a kételkedésről. (A képzetalkotást, mint kifejezést, itt a legtagabb értelemben használom úgy, hogy az az összes pszichikai történet is magában foglalja.) Ezért a *filozofálásnak azzal kell kezdődnie*, hogy a képzeleteinken túlmenő minden tudásunkat kifejezetten kétségbevonhatónak kell tudnunk.” Így kezdi *Volke*t könyvét „Kant ismeretelméletéről”. Ami itt közvetlen és magától értetődő igazsággént szerepel, az valójában a következő gondolati művelet eredménye. A naiv ember azt hiszi, hogy a tárgyak ugyanúgy léteznek tudatán kívül is, ahogy ő azokat észleli. A fizika, fiziológia és pszichológia azonban azt tanítja, hogy észleleteinkhez szükség van organizációkra, következésképpen semmi másról nem tudhatunk, csak arról, amit organizációnk közvetít a dolgokról. Ennélfogva észleleteink organizációnk modifikációi és nem maguk a dolgok (Dinge an sich). *Eduard von Hartmann* szerint ennek a gondolatmenetnek ahhoz a meggyőződéshez kell vezetnie, hogy közvetlen tudásunk csak képzeleteinkről lehet. (Hartmann: Grundproblem der Erkenntnistheorie. – Az ismeretelmélet alapproblémája. 1-40. old.) Mivel az organizmusunkon kívüli világban a testeknek és a levegőnek a rezgését észleljük és ez hangként nyilatkozik meg számunkra, ebből arra következtetnek, hogy amit hangnak nevezünk nem más, mint organizmusunk szubjektív reakciója a külvilágnak ezekre a mozgásaira. Ugyanígy a színt és a hőt is csak organizmusunk modifikációjának tartják. Úgy vélik, hogy mind a két észleletet a külvilág folyamatainak a hatása váltja ki belőlünk és ezek teljességgel különböznek attól, ami hő- vagy színélmény. Ha ilyen folyamatok a bőrdegeket érik, szubjektív hőészlelethez jutunk, ha a látóideget érik, fényt és színt észlelünk. Fény, szín, hő tehát érző idegeink válasza a külső ingerekre. A tapintóérzék sem a külvilág tárgyairól ad hírt, hanem csak saját állapotunkról. A modern fizika alapján azt is lehetne gondolni, hogy a tárgyak végtelenül kicsi részekből, molekulákból állnak, és hogy ezek nem határosak közvetlenül egymással, hanem egymástól bizonyos távolságra vannak. Közöttük tehát üres tér van. Ezen keresztül hatnak egymásra vonzó és taszító erőkkel. Ha kezünkkel valamely tárgyhoz

közelítünk, kezünk molekulái egyáltalán nem érintik közvetlenül a tárgy molekuláit, hanem bizonyos távolság marad a tárgy és kezünk között és amit a tárgy ellenállásának érzünk nem más, mint annak a taszító erőnek a hatása, amelyet a tárgy molekulái gyakorolnak kezünkre. Röviden: kívül vagyunk a tárgyon és csak organizmusunkra gyakorolt hatását észleljük.

Kiegészíti ezt a gondolatmenetet J. Müllernek (1801-58) az ún. specifikus érzékszervi energiákról szóló tana. Eszerint minden érzékszervnek az a sajátossága, hogy bármilyen külső ingerre csak egy bizonyos módon válaszol. Ha a látóideget valamilyen hatás éri, fényészlelet keletkezik függetlenül attól, hogy fény, mechanikus nyomás vagy elektromos áram hatott az idegre. Másrészt azonos külső ingerek a különböző érzékszervekben különböző észleleteket idéznek elő. Ebből az következne, hogy érzékszerveink csak azt tudják közvetíteni, ami öbennük magukban végbemegy, de semmit sem a külvilágról. Mindegyik érzékszerv a maga természetének megfelelően határozza meg az észleletet.

A fiziológia szerint arról sem tudhatunk közvetlenül semmit, amit a tárgyak érzékszerveinkben előidéznek. A fiziológia a testünkben lejátszódó folyamatokat követve megállapítja, hogy a külső mozgások hatásai már az érzékszervekben is a legkülönbözőbb módon megváltoznak. Ezt a legvilágosabban szemünkön és fülünkön láthatjuk. Mind a kettő igen bonyolult szerv, és mindegyik lényegesen megváltoztatja a külső ingert, mielőtt a megfelelő ideghez viszi. Az ideg periférikus végétől tehát a már megváltozott inger halad tovább az agyhoz. Itt kell aztán működésre indítania a központi szerveket. Ebből arra következtetnek, hogy a külső folyamat egész sor változáson megy át mielőtt a tudatba kerül. Ami itt az agyban lejátszódik olyan sok közbülső folyamaton keresztül kapcsolódik a külső folyamathoz, hogy a kettő közti hasonlóság nem is jöhet számításba. Amit végül az agy közvetít a léleknek, az sem nem külső, sem nem az érzékszervekben lejátszódó folyamat, hanem kizárólag agyfolyamat. De a lélek még ez utóbbit sem észleli közvetlenül. Ami a legvégén tudatunkban van, az egyáltalán nem agyfolyamat, hanem *érzet*. *Piros*-érzetem egyáltalán nem hasonlít ahhoz a folyamathoz, amely agyamban játszódik le, ha pirosat érzékelek. Az utóbbi csak mint okozat keletkezik a lélekben és csak az agyfolyamat mint ok idézi elő. Ezért mondja **Hartmann** (Grundproblem der Erkenntnistheorie, 37. old.): „Amit a szubjektum észlel tehát, nem más, mint a maga saját pszichikai állapotainak a modifikációi.” Ha érzeteim vannak, ezek még messze nem állnak össze azzá, amit mint dolgokat észlelek. Hiszen agyam csak egyes érzeteket tud közvetíteni. A kemény és lágy érzetét a tapintó, a fény és szín érzetét a látóérzék közvetíti. Mégis mindezek egy és ugyanazok a tárgyon egyesítetten vannak meg. Ezt az egyesítést tehát előbb magának a léleknek kell végrehajtania. A lélek rakja össze az agy által közvetített egyes érzeteket a dolgokká. Agyam külön-külön közvetíti számomra a látó, halló és tapintó érzeteket és pedig egészen különböző utakon, és ezeket rakja azután a lélek össze a trombita képzetévé. A folyamatnak ez az utolsó momentuma (trombita képze) az, amely tudatom számára a legelső. Tudatomban már semmi

sincs abból, ami rajtam kívül van és eredetileg érzékszerveimre hatott. A külső tárgy teljességgel elveszett azon az úton, amelyen át az agyba és az agyon keresztül a lélekbe jutott.

Nehéz lenne az emberiség szellemi életének a történetében ennél nagyobb éleselméjűséggel összehordott gondolati építményt találnunk, amely mégis semmivé foszlik, ha pontosabban megvizsgáljuk. Mert nézzük csak meg, hogyan is jön létre. Abból indul ki, ami a naív tudat számára adva van: az észlelt tárgyból. Azután kimutatja, hogy amit a tárgyon észlelünk, nem léteznék számunkra, ha nem volnának érzékszerveink. Ha nincs szem: nincs szín. Abban a tárgyban tehát, amely a szemünkre hat, még nincs szín. A szín csak a szem és a tárgy kölcsönhatásából keletkezik. A tárgy tehát színtelen. De a szemben sincs szín; itt ugyanis valamilyen kémiai vagy fizikai folyamatot találunk, amelyet előbb az ideg vezet az agyhoz és ott egy másik folyamatot indít meg. Ez még mindig nem a szín. A színt csak az agyfolyamat kelti életre a lélekben. De még így sem kerül a tudatba, hanem a lélek előbb kihelyezi a tárgyra, és végül ezen véljük észlelni. Egy teljes kört írtunk le. Tudomást szereztünk valamely színes tárgyról. Ez az első. Azután megindul a gondolati művelet. Ha nem volna szemem, a tárgy számomra színtelen lenne. Nem mondhatom tehát, hogy a szín a tárgyon van. Keresésére indulok. Hiába keresem a szemben, hiába az idegben, hiába az agyban; a lélekben megtalálom ugyan, de nem a tárggyal összekötve. A színes tárgyat csak ott találom meg újra, ahonnan kiindultam. A kör bezárult. És én lelkem produktumának hiszem azt, amit a naív ember a külső térben lévőnek gondol.

Ha itt megállunk, úgy tűnik, mintha minden a legnagyobb rendben lenne. De az egészet meg kell néznünk még egyszer előlről. Hiszen eddig csak egy dologgal, a külső észlelettel dolgoztam, amelyről korábban, mint naív embernek, egészen hamis képzetem volt. Azt hittem objektív léte van, olyan, amilyennek észlelem. Most viszont kiderül, hogy képzetalkotásommal együtt eltűnik, hogy csupán lelkiállapotom valamilyen modifikációja. Van-e egyáltalán még jogom ahhoz, hogy fejtegetéseimben belőle induljak ki? Mondhatom-e róla, hogy hat a lelkemre? Magát az asztalt, amelyről azelőtt azt hittem, hogy hat reám és létrehozza bennem a róla való képzetet, mostantól kezdve szintén képzetnek kell vennem. Következésképpen tehát érzékszerveim és a bennük végbemenő folyamatok is csak szubjektívek. Nincs jogom valóságos szemről beszélni, csak a szemről alkotott képzetemről. Ugyanez vonatkozik az idegpályákra, az agyfolyamatokra és nem kevésbé magában a lélekben lejátszódó folyamatra is, amelynek segítségével a különböző érzetek káoszából a dolgokat felépítjük. Ha az első gondolatmenet helyességét feltételezve újból végigfutok megismerési aktusom egyes szakaszain, megismerési aktusomat olyan képzetek szövődékének látom, amelyek mint képzetek nem is hathatnak egymásra. Nem mondhatom, hogy a tárgyról alkotott képzetem hat a szememről alkotott képzetemre, és ebből a kölcsönhatásból keletkezik a szín képzele. De erre nincs is szükségem. Mert mihelyt kiderül, hogy érzékszerveimről és ezek tevékenységéről, ideg- és lelki-folyamatomról is csak észleletek útján szerezhetek tudomást, azonnal kitűnik a fenti

gondolatmenet teljes képtelensége. Helyes, hogy nincs észleletem megfelelő érzékszerv nélkül. De ugyanígy nincs érzékszervem sem észlelet nélkül. Az asztal észleletétől továbbmehetek a szemhez, amely azt látja, a bőridegekhez, amelyek tapintják; de ami ezekben végbemegy, azt megint csak az észlelet útján tapasztalhatom. És itt csakhamar észreveszem, hogy a szemben lejátszódó folyamat és a között, amit színeként észlelek, a hasonlóságnak még csak nyoma sincs. Színészleletemet nem tudom azáltal semmivé tenni, hogy kimutatom azt a folyamatot, amely a szemben a szín észlelése közben lejátszódik. Épp így nem találom meg a színt az ideg- és agyfolyamatokban sem; csak új észleleteket kapcsolok organizmusomon belül az első észlelethez, amelyet a naiv ember organizmusán kívülre helyez. Csak az egyik észlelettől a másikhoz megyek át.

Azonkívül az egész következtetésben ugrás is van. Módomban van követni a szervezetemben végbemenő folyamatokat egészen az agyfolyamatokig, még ha az agy központi folyamataihoz közeledve következtetésem egyre hipotetikusabbakká válnak is. A *külső* megfigyelés útja aztán megszűnik az agyfolyamatnál, éspedig annál a folyamatnál, amelyet észlelnék, ha az agyat fizikai, kémiai stb. eszközökkel és módszerekkel megközelíthetném. A *belső* megfigyelés útja az érzettel kezdődik és addig a pontig tart, ahol az érzetektől a dolgok felépítődnek. Az agyfolyamat és az érzet között a megfigyelési út megszakadt.

A most leírt gondolkodásmód kritikai idealizmusnak nevezi magát, szemben a naiv tudat álláspontjával, amelyet naiv realizmusnak nevez. A kritikai idealizmus elköveti azt a hibát, hogy az *egyik* észleletet képzetnek veszi, a másikat ezzel szemben ugyanolyan értelemben használja, ahogy azt az általa megcáfolni vélt naiv realizmus. Az észleletek képzetjellegét úgy akarja bizonyítani, hogy a saját organizmusáról szerzett észleleteit naiv realista módon objektíven érvényes tényeknek fogadja el; és ezen felül még az is elkerüli a figyelmét, hogy összekever két megfigyelési területet, amelyek között nem tud kapcsolatot találni.

A kritikai idealizmus csak úgy tudja megcáfolni a naiv realizmust, ha saját organizmusát naiv realista módon objektív létezőnek fogadja el. Abban a pillanatban azonban, amikor tudatára ébred annak, hogy a saját organizmusáról szerzett észleletei teljesen azonos jellegűek a naiv realizmus által objektív létezőnek elfogadott észleletekkel, nem támaszkodhatik többé az előbbiekre, mint biztos alapra. Szubjektív organizmusát is pusztá képzetkomplexusnak kellene tekintenie. Ezzel elvesz annak a lehetősége, hogy az észleleti világ tartalmát a szellemi organizáció művének tartsa. Fel kellene ugyanis tételeznie, hogy a „szín” mint képzet, csak a „szemnek” mint képzetnek a modifikációja. Az ún. kritikai idealizmus tehát csak a naiv realizmustól kölcsönvett tétellel bizonyítható. A naiv realizmust viszont csak úgy tudja megcáfolni, hogy annak feltevéseit egy másik területen kellő vizsgálódás nélkül érvényesülni hagyja.

Ezek szerint annyi bizonyos, hogy az észleletek területén végzett vizsgálódások alapján a kritikai idealizmus nem bizonyítható, így az észlelet sem fosztható meg objektív jellegétől.

Még kevésbé szabad magától értetődő és bizonyításra nem szoruló tételként elfogadnunk azt, hogy „*az észlelt világ az énképzetem*”. – Schopenhauer „Die Welt als Wille und Vorstellung” (A világ mint akarat és képzet) című főművét ezekkel a szavakkal kezdi: „A világ az én képzetem. – Ez az az igazság, amely minden élő és megismerő lényre érvényes, jóllehet csak az ember tudja gondolkodó absztrakt tudatába felvenni; és ha ezt igazán megteszi, eljutott a filozófiai megfontoltság állapotához. Ezután már világosan és biztosan tudja, hogy nem ismer Napot és Földet, hanem mindig csak szemet, amely látja a Napot, kezét, amely tapintja a Földet; hogy az őt körülvevő világ csak mint képzet létezik, azaz kivétel nélkül csak a képzetet alkotó személyre való vonatkozásában, aki ő maga. – Ha egyáltalán van olyan igazság, amely apriori kimondható, úgy ez az; mert minden lehető és elgondolható tapasztalásnak azt a formáját mondjuk ki vele, amely általánosabb mint minden más, mint idő, tér, okság; mert mindezeknek az előfeltétele...” Az egész tétel hajótörést szenved a fentebb már említett körülményen, hogy a szem és a kéz nem kevésbé észlelet, mint a Nap és a Föld. És Schopenhauer értelmében és kifejezőmódjával élve, ellene szegezhetnők az ő tételének: szemem, amely a Napot látja, kezem, amely a Földet tapintja ugyanúgy az én képzetem, mint maga a Nap és a Föld. Hogy azonban a tétel ezáltal semmivé lesz, az minden további nélkül világos. Mert csak valóságos szememnek és valóságos kezemnek lehetne modifikációja a Nap és a Föld képzete, nem pedig a szememről és kezemről alkotott képzetemnek. A kritikai idealizmusnak azonban a szemről és a kézről is csak mint *képzetéről* lehet beszélnie.

A kritikai idealizmus teljességgel alkalmatlan arra, hogy az észlelet és képzet viszonyát meghatározza. Nem tudja különválasztani azt, ami az észlelés közben történik az észlelettel attól, aminek már meg kell lennie az észleleten az észlelés előtt, amire korábban utaltam. Ehhez tehát más úton kell eljutnunk.

V. FEJEZET

A világ megismerése

Előző fejezeteinkből következik, hogy megfigyelésünk tartalmának a vizsgálata útján nem bizonyítható, hogy észleleteink képzetek. A bizonyíték ugyanis abban állna, hogy azt mondják: ha az észlelési folyamat úgy játszódik le, ahogy azt a naiv realizmus szerint individuumunk pszichológiai és fiziológiai konstitúciója alapján elképzeljük, akkor az észlelésben nem maguk a dolgok, hanem csak a dolgokról alkotott képzeleteink vannak jelen. Ha mármost a naiv realizmus konzekvensen végigvive olyan eredményekhez vezet, amelyek saját feltevéseinek éppen az ellenkezőjét adják, akkor ezek a feltevések nem alkalmasak arra, hogy valamilyen világszemléletet alapítsanak rájuk és el kell őket ejteni. Mindenesetre lehetetlen dolog a feltevések elvetése, ugyanakkor a következtetések elfogadása, ahogy azt a kritikai idealizmus teszi, amikor azt az állítását: a világ az én képzetem, a fenti bizonyítási menetre építi. (E. von Hartmann: „Das Grundproblem der Erkenntnistheorie” – Az ismeretelmélet alapproblémája című művében részletes leírását adja ennek a bizonyítási menetnek.)

Más a kritikai idealizmus helyessége és más bizonyítékainak a meggyőző ereje. Az elsöre vonatkozólag fejtegetéseink során majd megkapjuk a választ. Bizonyítékainak meggyőző ereje azonban egyenlő a nullával. Ha egy házat építünk és az első emelet építése közben a földszint összeomlik, vele zuhan az emelet is. A naiv realizmus és a kritikai idealizmus úgy viszonylanak egymáshoz, mint a földszint az első emelethez.

Aki szerint az egész észlelt világ csak egy képzelt világ és pedig számomra ismeretlen dolgok lelkekre gyakorolt hatása, annál a megismerés tulajdonképpeni problémája természetszerűen nemcsak a lélekben lévő képzetekre, hanem a tudatunkon túli, tőlünk független dolgokra vonatkozik. Az ilyen ember azt kérdezi: mennyit ismerhetünk meg az utóbbiakból, a tudatunkon túli dolgokból *közvetve* mivel megfigyelésünk számára *közvetlenül* nem hozzáférhetők? Akinek ez az álláspontja, az nem tudatos észleletei belső összefüggésével törődik, hanem ezek már nem tudatos okaival, amelyeknek tőle független létük van, míg az észleletek, nézete szerint eltűnnek, mihelyt érzékszerveit a jelenségektől elfordítja. E szerint a nézet szerint tudatunk úgy működik, mint egy tükör, amelyből azonnal eltűnnek a dolgok képei, mihelyt tükröző felülete nem fordul azok felé. Aki azonban nem látja magukat a dolgokat, csak azok tükörképeit, annak a tükörképek viselkedéséből következtetéssel kell közvetve ismereteket szereznie a dolgok mivoltáról. Ez az álláspontja az újabb természettudománynak, amely az észleleteket csak végső eszközként használja fel ahhoz, hogy megismerje az anyag észleletek mögötti valóságosan létező folyamatait. Ha a filozófus mint kritikai idealista egyáltalán elismer valamilyen létet, megismerési

törekvése a képzetek közvetett felhasználásával csakis erre a létre irányul. Érdeklődése átugorja a képzetek szubjektív világát és azok előidézője felé fordul.

A kritikai idealista azonban odáig mehet, hogy azt mondja: be vagyok zárva képzeim világába és nem tudok kijutni belőle. Ha gondolok is valamit képzeim mögött, ez a gondolat végül is nem más, mint az én elképzelésem. Az ilyen idealista azután a magánvalót vagy teljesen tagadja, vagy legalábbis azt mondja, hogy reánk emberekre nézve semmi jelentősége sincs, mintha nem is lenne, mert úgysem tudhatunk meg róla semmit.

Az ilyen kritikai idealista számára az egész világ csak álom, amellyel szemben minden megismerési törekvés egyszerűen értelmetlen. Szerinte csak kétféle ember lehet: az elfogult, aki saját álomszövedékeit valóságnak tartja és a bölcs, aki átlátja ennek az álomvilágnak a semmis voltát és ezért lassan elmegy a kedve attól, hogy továbbra is törődjék vele. E szerint az álláspont szerint az ember saját személyisége is csak álmkép lesz. Ahogy álomvilágunk képei között a magunk álmképe is megjelenik, úgy jelenik meg éber tudatunkban saját éntünk képze a külvilág képzeihez kapcsolódva. Tudatunkban azonban ekkor nem valódi éntünk van, hanem csak énképzetünk. Aki tehát tagadja a dolgok létét, vagy legalábbis azt, hogy megtudhatunk róluk valamit, annak tagadnia kell saját személyiségének a létét, illetve ennek a megismerhetőségét is. A kritikai idealista így ahhoz a megállapításhoz jut: „Minden realitás valamilyen csodálatos álommá változik anélkül, hogy volna élet amelyről álmodunk, vagy szellem amely álmodik; álommá, amely egy önmagáról szóló álomban kapcsolódik egybe.” (Fichte: Die Bestimmung des Menschen.” – Az ember rendeltetése.)

Mindegy, hogy aki az életet álomnak gondolja, e mögött az álom mögött nem tételez fel semmit, vagy hogy képzeit valóságos dolgokra vonatkoztatja-e, az biztos, hogy magával az élettel szemben minden tudományos érdeklődését el kell hogy veszítse. Aki úgy véli, hogy a számunkra hozzáférhető mindenség nem egyéb mint álom, annak minden tudomány eleve képtelenség; aki viszont úgy gondolja, hogy joga van a képzetekből a dolgokra következtetni, annak a tudomány ezeknek a dolgoknak (a „magánvalóknak”) a kikutatásából fog állni. Az előbb említett világnézettel abszolút *illuzionizmusnak* nevezhetjük, az utóbbit, konzekvens képviselője Eduard von Hartmann *transzcendentális realizmusnak** nevezi.

* *Transzcendentális* ennek a világnézetnek az értelmében az a megismerés, amely szerint a magánvalókról közvetlenül semmit sem mondhatunk, hanem csak közvetve, az ismert szubjektívából következtethetünk a szubjektíven túli (transzcendens) ismeretlenre. E szerint a nézet szerint a magánvaló a *közvetlenül* megismerhető világ területén túl van, azaz transzcendens. De világunkat erre a transzcendensre transzcendentálisan vonatkoztathatjuk. Hartmann szemlélete azért realizmus, mert a szubjektíven, az ideálison túli transzcendensre, reálisra irányul.

Mind a két felfogás közös a naiv realizmussal abban, hogy az észleletek vizsgálatával akarja megvetni lábát a világban. Ezen a területen azonban sehol sem találunk szilárd pontra.

A transzcendentális realizmus követőinek elsősorban azt a kérdést kellene feltenniük: hogyan hozza létre az én önmagából a képzetvilágot? Egy számunkra adott képzetvilág irányában, amely eltűnik mihelyt érzékeinket a külvilág elől elzárjuk, komoly megismerési törekvés csak annyiban gyulladhat fel, amennyiben eszköz ahhoz, hogy segítségével az önmagában létező én világát közvetve kikutassa. Ha tapasztalásunk tárgyai képzetek lennének, akkor mindennapi életünk az álomhoz, a valóságos világ megismerése pedig a felébredéshez hasonlítana. Álomképeink is csak addig érdekelnek amíg álmodunk, tehát nem látjuk át álom voltukat. A felébredés pillanatában nem érdekel többé álomképeink belső összefüggése, hanem az azok alapját képező fizikai, fiziológiai és pszichológiai folyamatok. Épp ily kevésbé érdekelheti a filozófust, aki a világot a maga képzetének tartja, a világ egyes részleteinek a belső összefüggése. Amennyiben egyáltalán elismeri valamilyen én létezését, akkor sem azt kérdezi, hogyan függ össze egyik képzelet a másikkal, hanem hogy mi megy végbe a tőle független lélekben, mialatt saját tudatában valamely képzetalkotás lejátszódik. Ha azt álmodom, hogy bort iszom, amely a gégémeket égeti és azután köhögési ingerrel ébredek (Weygandt: „Entstehung der Träume” – Az álmok keletkezése, 1893), a felébredés pillanatában nem érdekel többé az álombeli esemény. Figyelmem már csak a fiziológiai és pszichológiai folyamatokra irányul, amelyek a köhögési ingert az álomképben szimbolikusan kifejezték. Épp így a filozófusnak is mihelyt meggyőződött az adott világ képzetjellegéről, azonnal az e mögött rejtőző valóságos lélek felé kell fordulnia. Ennél mindenesetre még rosszabb, ha az illuzionizmus a magánvaló én létezését a képzetek mögött teljesen tagadja, vagy legalábbis megismerhetetlennek tartja. Ilyen nézetekhez könnyen vezethet az a megfigyelés, hogy bár az álmodással szemben ott van az éber állapot, amelyben módunk van arra, hogy az álmokat átlássuk és reális körülményekre vonatkoztassuk, de nincs olyan állapotunk, amely hasonlóan viszonylanék éber állapotunkhoz. Akik ezen a nézeten vannak, nem látják be, hogy igenis van valami, ami úgy viszonylik a pusztá észleléshez, mint az éberállapotbeli tapasztalás az álomhoz. Ez a valami pedig a **gondolkodás**.

A naiv embernek nem róhatjuk fel a belátás hiányát, amelyre itt utaltam. Átadja magát az életnek és a dolgokat úgy tartja valóságosaknak, ahogy azok a tapasztalás során eléje tárulnak. Ezen az állásponton túlmenve azonban az első lépés csak annak a kérdésnek a feltevése lehet, hogyan viszonylik a gondolkodás az észlelethez? Egészen mindegy, hogy az észlelet a számomra adott alakjában képzetalkotásom előtt már létezett, illetve utána tovább létezik-e vagy sem: ha valamit ki akarok mondani róla, ez csak a gondolkodás segítségével történhet. Ha azt mondom: a világ az én képzetem, egy gondolkodási folyamat eredményét mondom ki és ha gondolkodásom nem

alkalmazható a világra, akkor ez az eredmény egyszerűen téves. Az észlelet és a róla tett bármely megállapítás közé a gondolkodás ékelődik.

Arról már beszéltünk, hogy a dolgok szemlélése közben általában miért nem figyelünk a gondolkodásra (31. old.). Ennek az a körülmény az oka, hogy figyelmünket csak arra a tárgyra irányítjuk, amelyről gondolkodunk és nem egyúttal a gondolkodásra is. A naiv tudat ezért a gondolkodást olyasvalaminek tartja, aminek a dolgokhoz semmi köze, azokon egészen kívül áll és figyelmét a világra irányítja. Az a kép, amelyet a gondolkodó a világ jelenségeiről alkot, a naiv tudat szerint nem tartozik a jelenségekhez, hanem csak az ember fejében létező valami; a világ e nélkül a kép nélkül is kész. A világ minden szubsztanciájával és erőivel együtt teljesen kész, és erről a kész világról alkot képet az ember. – Az így gondolkodókat csak meg kell kérdeznünk: milyen jogon mondjátok, hogy a világ a gondolkodás nélkül is kész? Nem hívja-e életre a világ az ember fejében a gondolkodást épp oly szükségszerűen, mint a növényből a virágot? Ültessetek el egy magot; gyökeret ereszt, szárat hajt, levéllé, virággá bontakozik. Állítsátok magatok elé a növényt: lelketekben egy meghatározott fogalommal kapcsolódik össze. Miért tartoznék ez a fogalom kevésbé az egész növényhez, mint a levél vagy a virág? Azt mondjátok: a levelek és a virágok az észlelő szubjektum nélkül is megvannak; a fogalom viszont csak akkor jelenik meg, ha az ember szemben áll a növényvel. Ez igaz. De virágok és levelek is csak akkor keletkeznek a növényen, ha van föld, amelybe a magot ültethetjük, ha van fény és levegő, amelyben a levelek és virágok kibontakozhatnak. Ugyanígy jön létre a növény fogalma is, ha a gondolkodó tudat kerül vele szembe.

Egészen önkényes, hogy annak az összességét, amit valamely jelenséggel kapcsolatban a puszta észleléssel tapasztalunk, totalitásnak, egésznek tartunk, azt pedig, ami a *gondolkodó* szemléletből adódik, olyan hozzákapcsolódó valaminek, aminek magához a dologhoz semmi köze sincs. Ha egy rózsabimbót kapok, a róla alkotott észleleti képem csak egyelőre nevezhető lezártnak. Ha vízbe teszem, holnap egész más képem lesz róla. Ha megszakítás nélkül figyelem, látom, hogyan megy át számtalan közbülső fokon a mai állapotból a holnapiba. Az adott pillanatban előttem lévő kép az az állandó létesülésben lévő tárgynak csak egy esetleges részlete. Ha a bimbót nem teszem vízbe az állapotok egész sora nem fejlődik ki, amelyeknek a lehetősége pedig benne volt. Ugyanígy engem is akadályozhat valami abban, hogy a virágot tovább figyeljem, és akkor ezért lesz tökéletlen képem róla.

Az a nézet, amely az egy bizonyos időpontban adott képet azonosnak tekinti az objektummal, helytelen és csak esetlegességekre alapított.

Éppen ilyen helytelen, ha az észleleti jegyek összességét tartjuk a tárgynak. Könnyen elképzelhető, hogy lenne valamilyen szellem, amely az észlelettől el nem választva azzal együtt megkapná a fogalmat is. Az ilyen szellemnek eszébe sem jutna, hogy a fogalmat ne a dologhoz tartozó valaminek tekintse. A fogalomnak szükségképpen olyan létet kellene tulajdonítania, amely a jelenséggel elválaszthatatlan kapcsolatban van.

Szeretném ezt még egy példával is világosabbá tenni. Ha egy követ vízszintes irányban elhajítok, akkor a levegőben egymás után különböző helyeken látom. Ezeket a helyeket vonallá kötöm össze. A matematikában különféle görbékről tanulok, többek között a paraboláról is. A parabolának ismert vonal úgy keletkezik, hogy egy pont bizonyos törvényszerűség szerint mozog. Ha megvizsgálom a feltételeket, amelyek szerint az elhajított kő mozog, azt találom, hogy mozgásának a vonala azonos azzal, amit parabolának ismerek. Hogy a kő éppen parabola vonalban mozog, ez az adott feltételekből szükségszerűen következik. A parabola-forma ugyanúgy hozzátartozik az egész jelenséghez, mint minden egyéb, ami azzal kapcsolatban tekintetbe jön. A fent említett szellemnek – amelynek nem kellene a gondolkodás kerülőútját igénybe venni – nemcsak a különböző helyeken jelentkező látási-érzékeltek összessége volna adva, hanem a jelenségtől el nem választva a hajtás vonalának parabola formája is, amelyet mi csak a gondolkodással fűzünk a jelenséghez.

Nem a tárgyakon múlik, hogy egyelőre a megfelelő fogalmak nélkül kapjuk őket, hanem saját szellemi organizációnkon. Mivoltunk, mint olyan működik úgy, hogy a dolgok valóságának számításba jövő elemeit két oldalról kapjuk: az *észlelés* és a *gondolkodás* oldaláról.

A dolgok természetéhez semmi köze sincs annak, hogyan vagyok organizálva azok felfogására. Az észlelés és a gondolkodás csak akkor válik ketté, amikor én, mint szemlélő állok szemben a dolgokkal. De hogy mely elemek tartoznak a dolgokhoz és melyek nem, ez egyáltalán nem függhet attól, hogy én milyen módon jutok ezeknek az elemeknek az ismeretéhez.

Az ember korlátok közé szorított lény. Mindenekelőtt lény a többi lény között. Léte időhöz és térhez kötött. Ezért az egész univerzumnak mindig csak egy korlátozott része lehet adott a számára. De ez a rész körös-körül, mind időben, mind térben kapcsolódik a többi dologhoz. Ha létünk úgy lenne összekapcsolva a dolgokkal, hogy a világban lejátszódó minden történés egyúttal a *mi* történésünk is lenne, akkor nem lenne ez a különbség köztünk és a dolgok között. De akkor nem is léteznének számunkra különálló dolgok; egyik történés folyamatosan menne át a másikba. A kozmosz egy egység lenne, egy önmagába zárt egész. A történések folyama sehol sem szakadna meg. Csak a mi korlátozottságunk miatt látjuk különálló dolognak azt, ami a valóságban nem az. A piros szín például önmagában mint különálló minőség nem létezik. Minden oldalról más minőségek veszik körül, amelyekhez hozzátartozik, és amelyek nélkül nem létezhetnék. Számunkra azonban szükségesség, hogy egyes részleteket emeljünk ki a világból és azokat önmagukban szemléljük. Szemünk csak egyes színeket tud megragadni egy sokrétű összességből, értelmünk csak egyes fogalmakat tud felfogni egy összefüggő fogalomrendszerből. Ez a különválasztás szubjektív tevékenység és annak a következménye, hogy nem vagyunk azonosak a világfolyamattal, hanem lény a többi lény között.

Minden azon múlik tehát, hogy meghatározzuk saját lényünk helyzetét a többi lényvel szemben. Ezt a meghatározást meg kell különböztetnünk attól, amikor csak tudatossá, válunk önmagunknak. Utóbbi ugyanúgy az észlelésen alapszik, mint minden más dolog tudatossá válása. Az önmagam észlelete a tulajdonságok bizonyos összességét adja és ezeket ugyanúgy személyiségem egészévé fogom össze, ahogy a sárga, fémfényű, kemény stb. tulajdonságokat abba az egységbe foglalom, hogy „arany”. Az önmagam észlelete nem vezet ki abból a körből, amely hozzám tartozik. Önmagamnak ezt az észlelését meg kell különböztetnünk attól, amikor önmagunkat **gondolkodással** határozzuk meg. Ahogy a külvilág egyes észleleteit gondolkodással illeszttem a világ összefüggésébe, úgy a saját magamról alkotott észleleteket is gondolkodással illeszttem a világfolyamatba. Önmagam észlelése bizonyos határok közé zár; gondolkodásomnak semmi köze sincs ezekhez a határokhoz. Ebben az értelemben kettős lény vagyok. Egyrészt be vagyok zárva arra a területre, amelyet mint saját személyiségemet észlelek, ugyanakkor hordozója vagyok egy tevékenységnek, amely valamilyen magasabb szférából határozza meg körülhatárolt létemet. Gondolkodásunk nem individuális, mint érzeteink és érzéseink, hanem univerzális. Csak azáltal kap individuális jelleget minden egyes emberben, hogy az ember azt individuális érzeteire és érzéseire vonatkoztatja. Az univerzális gondolkodásnak ez a sajátos színezete különbözteti meg egymástól az egyes embereket. A háromszögnek csak egyetlen fogalma van. Ennek a fogalomnak a tartalmára vonatkozólag mindegy, hogy A vagy B emberi tudathordozó ragadja-e meg. A két tudathordozó azonban a fogalom tartalmát individuálisan fogja fel.

Ezzel a gondolattal egy nehezen kiktűszöbölhető előítélet áll szemben. Az elfogult szemlélet nem akarja belátni, hogy a háromszög fogalma, amelyet én fogok fel a fejemmel, ugyanaz, mint amelyet embertársam fog fel az ő fejével. A naiv ember azt gondolja, hogy fogalmait ő alkotja. Ezért azt hiszi, hogy mindenkinek megvannak a saját fogalmai. A filozófiai gondolkodás alapkövetelménye, hogy ezt az előítéletet kiktűszöböljük. A háromszög egységes fogalma nem válik több fogalommá attól, hogy sokan gondolják. Mert a sok ember gondolkodása maga is már egység.

A gondolkodásban adva van az az elem, amely különálló individualitásunkat a kozmosszal egy egészé fogja össze. Érzeteinkben, érzéseinkben (észlelésünkben is) különálló lények vagyunk, gondolkodásunkban a mindenséget átfogó, azt átható lények. Kettős természetünk mélyebb oka az, hogy valamilyen abszolút erőt, valamilyen univerzális erőt látunk megnyilatkozni magunkban, amelyet azonban nem a világ centrumából való kiáradásánál, hanem a periféria egy pontján ismerünk meg. Ha az előbbi eset állna fenn, akkor tudatra ébredésünk pillanatában tudói lennénk a világ minden rejtélyének. De mert a periféria egy pontján állunk és létünket bizonyos határok közé szorítottan látjuk, a saját magunkon kívüli területet a világ általános létéből belénk áradó gondolkodás segítségével kell megismernünk.

Azáltal, hogy a gondolkodás bennünk túlterjed, saját külön létünkön és a világ általános létére vonatkozik, keletkezik bennünk a megismerési vágy. Gondolkodás

nélküli lényeknek nincs ilyen vágyuk. Nem adódnak számukra kérdések abból, hogy rajtuk kívül lévő dolgokkal állnak szemben. A rajtuk kívül lévő dolgok külsődlegesek maradnak az ilyen lények számára. A gondolkodó lényeknél viszont a külső jelenségekkel kapcsolatban mindjárt jelentkezik a fogalom. A fogalom az, amit a dologgal kapcsolatban nem kívülről, hanem belülről kapunk. A két elemnek, a belsőnek és a külsőnek a kiegyenlítését, egyesítését adja a *megismerés*.

Az észlelet tehát nem kész, lezárt valami, hanem csak egyik oldala a totális valóságnak. A másik oldata a fogalom. A megismerési aktus az észlelet és a fogalom szintézise. Csak az észlelet és a fogalom együtt adja a dolog egészét.

Eddigi fejtegetéseinkből kiténik, hogy lehetetlen a világ egyes jelenségeiben valamilyen más közös elemet keresnünk, mint az az eszmei tartalom, amelyhez a gondolkodás révén jutunk. Minden kísérletnek meg kell hiúsulnia, amely a világnak valamilyen más egységét keresi, mint ez az önmagában összefüggő eszmei tartalom, amelyet az észleleteinkről való gondolkodó szemlélettel alakítunk ki. Sem valamilyen emberi-személyes jelleggel felruházott isten, sem az erő vagy anyag, sem az eszme nélküli akarat (Schopenhauer) nem jelentheti számunkra a világ univerzális egységét. Ezek mind csak megfigyelésünk egy korlátozott területéhez tartoznak. Emberileg körülhatárolt személyiséget csak magunkon, erőt és anyagot csak a külső dolgokon észlelünk. Ami az akaratot illeti, csak korlátok közé szorított személyiségünk tevékeny megnyilatkozásának tekinthetjük. Schopenhauer el akarja kerülni, hogy az „absztrakt” gondolkodást tegye a világegység hordozójává, ehelyett olyasmit keres, ami számára közvetlen realitásnak mutatkozik. Azt hiszi, sohasem tudjuk megközelíteni a világot, ha mint külső világot szemléljük. „Ha a kutató maga csak a tisztán megismerő szubjektum lenne (szárnyas angyalfej test nélkül), akkor a velünk csupán képzetként szembenálló világ kutatott jelentősége, vagy az átmenet ettől, mint a megismerő szubjektum pusztá képzetétől ahhoz, ami ezen kívül még lehet, valóban soha sem lenne megtalálható. Ő maga azonban (a kutató) ugyanebben a világban gyökerezik, itt van mint *individuum*, vagyis megismerését – amely az egész világnak mint képzetnek a feltétlen hordozója – ezek szerint az a test közvetíti, amelynek affekciói jelentik, amint azt kimutattuk, a kiindulópontot az értelem számára ennek a világnak a szemlélésében. Ez a test a tisztán megismerő szubjektum, mint olyan számára ugyanúgy képzet, mint minden más képzet, objektum az objektumok között, ennél fogva a test akcióit, mozgásait csak olyan formában ismerheti meg mint a többi szemlélhető objektumok változásait és éppoly idegenek és érthetetlenek lennének számára, ha jelentőségük nem világosodnék meg valami egészen más módon... A megismerés szubjektuma számára – aki a testtel való azonossága következtében individuumként jelenik meg – ez a test két egész különböző módon van adva: egyszer mint képzet az értelmi szemléletben, mint objektum az objektumok között és ezek törvényeinek alávetve; ugyanakkor azonban egészen más módon is, mint az ugyanis, amit mindenki közvetlenül ismer és amit az *akarat* szó fejez ki. Akaratának minden aktusa egyben és elmaradhatatlanul testének egy mozdulata is: az aktust nem

akarhatja igazán anélkül, hogy azt ugyanakkor testének mozdulataként is ne észlelné. Az akarati aktus és a test akciója nem két objektíven felismert különböző állapot, amelyeket az okság fonala köt össze, nem ok és okozatként állnak egymással szemben; hanem a kettő egy és ugyanaz, csak két teljesen különböző módon adottan: egyszer egészen közvetlenül, másszor a szemlélésben az értelem számára.” – Ezeknek a fejtegetéseknek az eredményeként Schopenhauer jogosultnak érzi, hogy az ember testében találja meg az akarat „objektivitását”. Véleménye szerint a test akcióiban közvetlenül érezhető egy realitás, a konkrét magánvaló. – Ellenvetésül ezekre a fejtegetésekre azt kell mondanunk, hogy testünk akcióiról is csak az önmagunk észlelete útján szerzünk tudomást, és így semmivel sincs több bennük, mint más észleletekben. Ha *meg akarjuk ismerni* mivoltukat, ezt csak *gondolkodó* szemlélődéssel tehetjük, azaz ha beleillesztjük őket fogalmaink és eszméink eszmerendszerébe.

Mélyen gyökerezik a naiv emberi tudatban az a nézet, hogy a gondolkodás absztrakt valami, ami minden konkrét tartalmat nélkülöz, hogy a világnak legfeljebb „eszmei” tükörképét adhatja, nem pedig azt magát. Aki így ítéli meg a dolgot, nyilván nem tisztázta, hogy mi az észlelet fogalom nélkül. Nézzük meg tehát mi is az észleletek világa. Pusztá egymásmellettség a térben és egymásutániség az időben, összefüggéstelen részletek halmaza. Az észleletek színpadán megjelenő és eltűnő jelenségek egyikének sincs közvetlen, észlelhető kapcsolata a másikkal. A világ itt egyenlő értékű dolgok sokféleségéből áll. Egyiknek sincs nagyobb szerepe a világ gépezetében, mint a másiknak. Ha tisztázni akarjuk, hogy az egyik dolognak van-e nagyobb jelentősége vagy a másiknak, akkor gondolkodásunkat kell segítségül hívunk. Gondolkodásunk nélkül az állat valamely elkorcsosult, jelentőség nélküli szervét egyenlő értékűnek tarthatjuk testének legfontosabb részével. Az egyes dolgok önmagukra és a világ többi részére vonatkozó jelentősége csak akkor mutatkozik meg, ha a gondolkodás megvonja szálaikat egyik jelenségtől a másikhoz. A gondolkodásnak ez a tevékenysége *tartalommal telített* tevékenység. Mert csak egész határozott, konkrét tartalom révén tudhatom, miért áll a csiga alacsonyabb organizációs fokon, mint az oroszlán. A pusztá ránézés, az észlelet még nem ad semmilyen tartalmat, amely az organizáció tökéletességéről felvilágosítást adhatnak.

Ezt a tartalmat a gondolkodás fűzi az észlelethez az ember fogalmi és eszmevilágából. Az észleleti tartalommal szemben, amelyet kívülről kapunk, a gondolati tartalom belül (bensőnkben) jelenik meg. Azt a formát, amelyben jelentkezik *intuíciónak* nevezhetjük. Az intuíció azt jelenti a gondolkodás számára, amit a *megfigyelés* az észlelet számára. Intuíció és megfigyelés megismerésünk két forrása. A világ valamely megfigyelt jelenségével szemben mindaddig idegenül állunk, amíg nincs meg bennünk a megfelelő intuíció, amely a valóságnak az észleletből hiányzó részét kiegészíti. Akinek nincs meg a képessége ahhoz, hogy a dolgoknak megfelelő intuíciókat megtalálja, az előtt a teljes valóság ismeretlen marad. Az intuíció nélküli

ember csak összefüggéstelen észleleteket tud megfigyelni, ahogy a színvak csak a világos és sötét árnyalatkülönbségeit látja színqualitások nélkül.

Valamit *megmagyarázni, érthetővé tenni* annyit jelent, mint visszahelyezni abba az összefüggésbe, amelyből organizációnk előbb ismertetett felépítése következtében kiszakadt. Nincs olyan dolog, amely a világ egészéből ki volna szakítva. Minden elkülönítettségnek csupán organizációnk vonatkozásában van szubjektív jelentősége. Csak a mi számunkra válik szét a világ egésze és jelentkezik mint fent és lent, előtt és után, ok és okozat, tárgy és képzet, anyag és erő, objektum és szubjektum stb. Ami a megfigyelésben számunkra különálló részekként jelenik meg, az intuíciónk összefüggő, egységes világa révén ismét egészzé áll össze; mi fűzzük össze újra egységgé gondolkodásunkkal mindazt, amit az észlelés során különválasztottunk.

A dolgok rejtélyessége különállóságukban van. Ezt azonban mi magunk idéztük elő és a fogalmi világon belül ismét meg is szüntethetjük. A gondolkodáson és észlelésen kívül közvetlenül semmi sincs számunkra adva. Felmerül már most a kérdés: fejtegetéseink értelmében milyen jelentősége van az észleletnek? Tisztáztuk ugyan, hogy a kritikai – idealizmus bizonyítéka az észleletek szubjektív természetére vonatkozóan önmagában összeomlik; de azzal, hogy belátjuk a bizonyíték téves voltát, még nem tisztáztuk, hogy maga a dolog tévedésen alapul-e. A kritikai idealizmus bizonyítási eljárása során nem a gondolkodás abszolút természetéből indul ki, hanem arra támaszkodik, hogy a naiv realizmus következetesen végigvive önmagát semmisíti meg. Mi már most a helyzet, ha elismerjük a gondolkodás abszolút voltát?

Tegyük fel, hogy tudatomban valamilyen észlelet jelenik meg, például a piros szín. Ha tovább szemlélődöm, tapasztalom, hogy ez az észlelet összefügg más észleletekkel, például bizonyos formával, hő- és tapintási észleletekkel. Ezt az összefüggést az érzékelhető világ valamely tárgyának nevezem. Mármost feltehetem a kérdést: mit találok még a felsoroltakon kívül a térnek abban a kivágott részletében, amelyben a fenti észleletek számomra megjelentek. Mechanikai, kémiai és más folyamatokat is találok benne. Tovább megyek és azokat a folyamatokat vizsgálom, amelyeket a tárgy és az érzékszerveim közötti úton találok. Itt valamilyen rugalmas közegben mozgási folyamatokat találhatok, amelyeknek azonban mivoltuknál fogva semmi közös vonásuk nincs az eredeti észleletekkel. Ugyanerre az eredményre jutok, ha a további, az érzékszervek és az agy közötti közvetítő utat vizsgálom. E területek mindegyikén újabb észleletekhez jutok; de ami összekötő fonalként átszövi mindezeket a térben és időben egymástól különálló észleleteket, az a gondolkodás. A hangot közvetítő levegőrezgés ugyanúgy észlelet a számomra, mint maga a hang. Csak a gondolkodás illeszti egymáshoz ezeket az észleleteket és mutatja meg őket kölcsönös vonatkozásaikban. Nem beszélhetünk arról, hogy a közvetlenül észlelteken kívül még más is van mint az, amit az észleletek eszmei (a gondolkodás segítségével megtalálható) összefüggései révén megismertünk. Az észleleti objektumnak az észleleti szubjektummal való, a puszta észlelésen túlterjedő kapcsolata tehát csak eszmei, vagyis csak fogalmakkal kifejezhető. Csak abban az esetben beszélhetnénk úgy, ahogy

a modern fiziológia és az erre épült kritikai idealizmus teszi, ha észlelni tudnánk, hogyan hat az észleleti objektum az észleleti szubjektumra, vagy megfordítva, ha meg tudnánk figyelni, hogyan építi fel a szubjektum az észleleti képet. Ez a nézet összetéveszti az eszmei vonatkozást (objektum és szubjektum között) azzal a folyamattal, amelyről csak akkor lehetne beszélni, ha az észlelhető lenne. Az a tétel, hogy „nincs szín szint érzékelő szem nélkül” tehát nem jelentheti azt, hogy a szem hozza létre a színt, hanem csak azt, hogy egy, a gondolkodással felismerhető eszmei összefüggés van a szín mint észlelet, és a szem mint észlelet között. A tapasztalati tudománynak kell majd megállapítania, hogyan viselkednek egymással szemben a szem és a szín tulajdonságai; hogy a látószerv milyen berendezés segítségével közvetíti a színek észleletét stb. Követni tudom, hogyan következik egyik észlelet a másik után, milyen kapcsolatban van térbelileg más észleletekkel; azután mindezt fogalmi úton ki is tudom fejezni; de nem tudom észlelni, hogyan keletkezik valamely észlelet az észlelhetetlenségből. Minden igyekezetnek, amely a gondolati vonatkozásokon kívül más vonatkozást is keres az észleletek között, szükségképpen meg kell hiúsulnia.

Mi tehát az észlelet? Ez a kérdés így általánosságban feltéve képtelenség. Az észlelet mindig mint egészen határozott valami, mint konkrét tartalom jelenik meg. Ez a tartalom közvetlenül adott és ebben ki is merül. Ezzel az adott tartalommal kapcsolatban csak azt kérdezhetjük, hogy micsoda még azon kívül, hogy észlelet, azaz mit jelent a gondolkodás számára. Az a kérdés tehát, hogy „*mi*” egy észlelet, csakis a neki megfelelő fogalmi intuíciónak vonatkozhatik. Ebből a szempontból az észlelet szubjektivitására vonatkozó kérdés a kritikai idealizmus értelmében fel sem vethető. Szubjektívnek csak azt lehet nevezni, amit a szubjektumhoz tartozónak észlelünk. A szubjektív és objektív közötti kapcsolatot nem hozhatja létre valamely, naív értelemben vett reális folyamat, vagyis valamely észlelhető történés, hanem egyedül a gondolkodás. Számunkra tehát objektív az, ami az észleletben mint az észleleti szubjektumon kívüli valami jelenik meg. Észleleti szubjektumon észlelhető marad számomra, ha az előttem álló asztal megfigyelésem köréből már eltűnt. Az asztal megfigyelése valamilyen, ugyancsak maradandó változást idézett elő bennem. Visszamaradt bennem az a képesség, hogy az asztal képét később újra felidézzem. A kép létrehozásának ez a képessége megmarad bennem. A pszichológia ezt a képet emlékezési képzetnek nevezi. Ezzel szemben ez az, amit egyedül jogosan nevezhetünk az asztal **képzetének**. Ez felel meg ugyanis saját állapotom észlelhető változásának, amelyet az idézett elő, hogy az asztal látókörömben volt. Ez pedig nem az észleleti szubjektum mögött álló valamilyen „ennek, mint olyannak”, hanem magának az észlelhető szubjektumnak a változását jelenti. A képzet tehát szubjektív észlelet, ellentétben az objektív észlelettel, amikor a tárgy van jelen észleleteink területén. A szubjektív és objektív észlelet összekeverése vezet az idealizmusnál ahhoz a félreértéshez, hogy a „világ az én képzetem”.

A következőkben a képzet fogalmát fogjuk közelebbről meghatározni. Amit eddig elmondtunk róla, még nem a képzet fogalma, csak útmutatás arra nézve, hol található meg a képzetet észleleteink területén. A képzet pontos fogalma azután lehetővé teszi majd, hogy kielégítő magyarázatot kapjunk a képzet és tárgy viszonyáról is. Ez azután át is vezet bennünket azon a határon, amelyen átmenve az emberi szubjektum és a világhoz tartozó objektum viszonyát a megismerés tisztán fogalmi területéről le tudjuk hozni a konkrét individuális *életbe*. Ha tudjuk, mit tartsunk a világról, könnyű lesz ehhez igazodnunk is. Csak akkor tudunk teljes erővel tevékenyek lenni, ha ismerjük azt a világhoz tartozó objektumot, amelynek tevékenységünket szenteljük.

Kiegészítés az 1918-as új kiadáshoz. Az itt ismertetett felfogáshoz mintegy természetszerűen jut el az ember, ha a világhoz való viszonyáról gondolkodni kezd. Eközben úgy látja, hogy egy olyan gondolatmenetbe bonyolódik bele, amely feloldódik, miközben kialakítja. Ennek a gondolatmenetnek a pusztán elméleti megcáfolása egymagában nem elegendő. *Át is kell élnünk*, hogy meglássuk azt az eltévelyedést, amelyhez vezet, és így találjuk meg a kivezető utat. Ennek az átélésnek az ember és világ viszonyának a vonatkozásában nem azért kell megnyilvánulnia, hogy megcáfoljuk azokat akiknek az erre a viszonyra vonatkozó nézetét tévesnek tartjuk, hanem mert tudnunk kell, hogy az erről a viszonyról való kezdetleges gondolkodás milyen zavart idézhet elő. Azt kell belátnunk, hogyan cáfoljuk meg *önmagunkat* ezen kezdetleges gondolkodás tekintetében. Fenti fejtegetéseimben ezt a szempontot követtem.

Aki az embernek a világhoz való viszonyáról valamilyen nézetet akar kialakítani, rá fog jönni, hogy ennek a viszonynak legalább egy részét az által hozza létre, hogy a világ dolgairól és folyamatairól képzeteket alkot. Ezzel elfordítja tekintetét attól, ami *kinn* a világban van és belső világa, képzetvilága felé irányítja. Rájön arra, hogy nem lehet kapcsolata semmilyen dologgal és folyamattal, ha nem keletkezik benne valamilyen képzet. Innen már csak egy lépés választja el attól a véleménytől, hogy mégis csak a saját képzeteit éli át; a külvilágról csak annyiban tud, amennyiben az képzetként él *benne*. Ezzel a véleménnyel már el is hagytuk a valóság naiv szemlélésének az álláspontját, amelyet az ember a közte és a világ között fennálló viszonyról való elmélkedése előtt foglal el. Ezen a naiv állásponton állva azt hiszi, hogy a dolgok valóságok. Az önmagáról való gondolkodás arra kényszeríti, hogy elhagyja ezt az álláspontot. Nem engedi olyannak látnia a valóságot, amilyennek a naiv tudat hiszi. Csak a saját képzeteire engedi hogy nézzen; *ezek* ékelődnek saját lényé és a naiv álláspont ún. valóságos világa közé. A közbeékelődött képzetvilág miatt az ember már nem tud egy ilyen valóságos világra nézni. El kell fogadnia, hogy vak ezzel a valósággal szemben. Így keletkezik a megismerés számára elérhetetlen „magánvaló” gondolata. – Amíg megmaradunk annak a viszonynak a szemlélésénél, amelybe úgy tűnik, hogy képzetalkotásunk révén jutunk a világgal, nem kerülhetünk ki ebből a gondolatmenetből. Nem maradhatunk meg a valóság naiv szemléletének az

álláspontján, ha nem akarjuk mesterségesen elzárni magunkat a megismerési vágy elől. Az a tény, hogy él bennünk a vágy az ember és a világ viszonyának a megismerésére, mutatja, hogy el kell hagynunk a naiv álláspontot. Ha a naiv álláspont adna valamit, amit igazságnak ismerhetünk el, nem élhetne bennünk ez a vágy. – Mindezek után sem jutunk azonban olyasmihhez, amit igazságnak fogadhatunk el, ha csak elhagyjuk a naiv álláspontot, de – anélkül, hogy észrevennénk – megtartjuk reánk kényszerített gondolatmenetét. Ebbe a hibába esünk, ha azt mondjuk, hogy csak képzeiteinket éljük át és míg azt hisszük, hogy valóságokkal van dolgunk, csak a valóságok képzeiteiről van tudatunk; ezért fel kell tételeznünk, hogy csak tudatunk körén kívül vannak igazi valóságok, „magánvalók”, amelyekről közvetlenül semmit sem tudunk, amelyek valahogyan hozzánk jutnak és úgy hatnak reánk, hogy képzetvilágunk létrejön bennünk. – Aki így gondolkodik, nem csinál mást, mint gondolatban még egy világot épít a meglévő mellé; de akkor erre a világra vonatkozóan gondolati munkáját tulajdonképpen előlről kellene kezdenie. Mert az ismeretlen „magánvalót” az emberhez való viszonyában ugyanolyannak gondolja, mint a naiv valóságsszemlélet ismert álláspontja. – Az ember csak akkor kerülhet ki abból a zürzavarból, amelybe ezzel az állásponttal kapcsolatban a kritikai megfontolás révén jut, ha rájön arra, hogy azon *belül*, amit magában benn és a világban kinn észlelve át tud élni, van valami ami egyáltalán nem lehet kitéve annak a veszélynek, hogy a dolog és a szemlélő ember közé a képzet ékelődjék. **Ez a valami a gondolkodás.** A gondolkodással szemben az ember *megmaradhat* a naiv realista állásponton. Ha nem teszi, ez csak azért van, mert rájött arra, hogy egyéb vonatkozásban fel kell adnia ezt az álláspontot; de ugyanakkor nem veszi észre, hogy így szerzett felismerése a gondolkodásra viszont nem alkalmazható. Ha pedig észreveszi, ezzel utat nyit annak a felismeréséhez, hogy a gondolkodásban és a gondolkodás révén azt a valamit kell megismernie, amivel szemben az ember mintegy vakká teszi magát azáltal, hogy a világ és önmaga közé be kell ékelnie a képzetvilágot. – Valaki, akit nagyra becsülök, azt a szemrehányást tette, hogy a gondolkodásról szóló fejtegetéseimben megmaradtam a gondolkodás olyan naiv realizmusánál, mint ami előállna ha a valóságos világot és a képzetvilágot egynek tartanánk. Szerintem viszont éppen ezekben a fejtegetésekben sikerült kimutatni, hogy a „naiv realizmusnak” a **gondolkodásra** vonatkozó érvényessége a gondolkodás elfogulatlan megfigyeléséből szükségszerűen következik; és hogy a más vonatkozásban nem helytálló naiv realizmus a gondolkodás igazi mivoltának a megismerése révén túlhaladott lesz.

VI. FEJEZET

Az emberi individualitás

A képzetek magyarázatánál a filozófusok a fő nehézséget abban a körülményben látják, hogy bár a külső dolgok nem mi magunk vagyunk, képzeink formája mégis meg kellene hogy feleljen a külső dolgoknak. Pontosabb vizsgálódásnál azonban kiderül, hogy ilyen nehézség egyáltalán nem is létezik. A külső dolgok valóban nem mi vagyunk, de azokkal egy és ugyanazon világhoz tartozunk. A világnak azon a kivágatán, amelyet szubjektumomként észlelek, átárad az általános világtörténet áramlása. Észlelésem számára bőröm mindenesetre körülhatárol. De ami bőrömön belül van, az a kozmosz egészéhez tartozik. Ahhoz tehát, hogy valamilyen kapcsolat legyen organizmusom és a rajtam kívül lévő tárgy között, egyáltalán nem szükséges, hogy a tárgyból valami belém kerüljön vagy szellemembe úgy benyomódjak, mint a pecsétnyomó a viaszba. A kérdés, hogyan szerzek tudomást a tőlem tíz lépésnyire álló fáról, teljesen hibás. A kérdés ilyen feltevése abból a szemléletből fakad, hogy testem határai abszolút válaszfalak, amelyeken keresztül hatolnak belém a dolgokról szóló híradások. A bőrömön belül és a bőrömön kívül működő erők azonban ugyanazok. Én magam vagyok tehát valójában a dolgok; mindenesetre nem én, mint az észleletek szubjektuma hanem én, mint az általános világtörténet egy része. A fa észlelete és énem ugyanahhoz az egészhez tartozik. Ez az általános világtörténet ugyanolyan mértékben idézi fel ott a fa észleletét, mint itt énem észleletét. Ha a világot nem megismerném, hanem teremteném, akkor objektum és szubjektum (észlelet és én) egy aktusban keletkeznék. Mert kölcsönösen feltételezik egymást. Mint megismerő lény összetartozó mivoltuk közös elemét csak a gondolkodással találhatom meg, amely a kettőt a fogalmak segítségével egymásra vonatkoztatja.

Legnehezebb az észleleteink szubjektivitására vonatkozó ún. fiziológiai bizonyítékokat megcáfolni. Ha nyomást gyakorolok bőrömrre, azt nyomásként érzem. Ha ugyanaz a nyomás szememet éri, fényként, ha fületem éri, hangként érzem. Az elektromos ütést szememmel fénynek, fülemmel csattanásnak, tapintó idegeimmel ütésnek, szagló érzékemmel foszforszagnak érzem. Mi következik ebből? Csak a következő: észlelek egy elektromos ütést (illetve nyomást), erre egy fényminőséget vagy hangot, szagot stb. Ha nem volna szemem, a mechanikus rázkódás észleletéhez nem csatlakoznék a fényminőség észleletére, hallószervem nélkül a hangészlelet stb. Már most milyen joggal lehet mondani, hogy észlelőszerveink nélkül az egész folyamat nem léteznék. Aki abból a körülményből, hogy egy elektromos folyamat a szemben fényt idéz elő, arra következtet vissza, hogy amit fényként érzékelünk, az organizmusunkon kívül csak mechanikus mozgási folyamat, az elfelejti, hogy csak az egyik észleletről megy át a másikra és egyáltalán nem az észleleten kívüli valamire. Amilyen joggal állítjuk azt, hogy a szem a

környezetében lejátszódó mechanikus mozgási folyamatot fényként észleli, ugyanolyan joggal állíthatjuk azt is, hogy valamely tárgy szabályszerű változását mozgási folyamatként észleljük. Ha egy forgatható korong szélére tizenkétszer festem le ugyanazt a lovat és pedig pontosan a folyamatos futásban felvett testi formákkal, akkor a korong forgatásával a mozgás látszatát kelthetem. Csak egy nyíláson keresztül kell néznem úgy, hogy megfelelő időközökben a ló egymásután következő mozdulatait lássam, akkor nem tizenkét különböző lovat ábrázoló képet látok, hanem egyetlen futó ló képét.

Az említett fiziológiai tény ezek szerint nem ad magyarázatot az észlelet és képzet viszonyára. Máshol kell tehát keresnünk.

Abban a pillanatban, amikor megfigyelésem látókörében valamilyen észlelet megjelenik, gondolkodásom is tevékenykedni kezd. Gondolati rendszeremben valami, egy bizonyos intuíció, egy bizonyos fogalom kapcsolódik az észlelethez. Ha azután az észlelet eltűnik látókörömből, mi marad vissza? Intuícióm arra az észleltre vonatkoztatva, amely az észlelés pillanatában keletkezett. Hogy azután később milyen elevenen tudom újból magam elé idézni ezt a vonatkozást, az attól függ, hogy szellemi és testi organizmusom hogyan működik. A *képzet* nem egyéb, mint egy bizonyos észleltre vonatkoztatott intuíció, olyan fogalom, amely egyszer egy észlelettel összekapcsolódott és amelynek erre az észleltre való vonatkozása megmaradt. Az oroszán fogalmát nem oroszán észleleteimből alkottam. Az oroszánról alkotott képzetemet viszont észleletem nyomán alakítottam ki. Az oroszán fogalmát megértethetem olyan emberrel is, aki sohasem látott oroszánt. De nem juttathatom eleven képzethez saját észlelése nélkül.

A *képzet* tehát individualizált fogalom. És most már érthető, miért képviselhetik számunkra képzeink a valóság dolgait. Valamely dolog teljes valóságát a megfigyelés pillanatában a fogalom és észlelet összekapcsolódása adja. A fogalom az észlelet révén individuális alakot kap, vonatkozást erre a meghatározott észleltre. A fogalom ebben az individuális alakjában – amely az észleltre való vonatkozását mint valami sajátosságot hordja magában – él bennünk tovább és adja az illető dolog képzetét. Ha egy másik dologgal kerülünk szembe, amelyhez ugyanaz a fogalom kapcsolódik, akkor felismerjük az előbbivel való rokonságát; ha ugyanazzal a dologgal másodszor kerülünk szembe, akkor fogalmi rendszerünkben nemcsak általánosságban találunk egy megfelelő fogalmat, hanem az individualizált fogalmat találjuk meg ugyanazzal a tárggyal való sajátos vonatkozásában és a tárgyat újból felismerjük.

A képzet tehát az észlelet és fogalom között van, mint az észleltre utaló meghatározott fogalom.

Mindannak az összességét, amiről képzetet tudok alkotni, nevezhetem tapasztalatomnak. Minél több individualizált fogalma van valakinek, annál gazdagabb a tapasztalati világa. Akinek semmilyen intuíciós képessége nincs, az nem alkalmas tapasztalatszerzésre. A tárgyak újból eltűnnek látóköréből, mert nincsenek meg azok

a fogalmai, amelyeket kapcsolatba hozzon velük. De nem tud tapasztalatokat gyűjteni az sem, akinek ugyan jól fejlett gondolkodóképessége van, de tompa érzékszervei miatt rosszul működik az észlelése. Az ilyen szerezhethet ugyan magának valamilyen módon fogalmakat, de intuícióból hiányzik az eleven vonatkozás a konkrét dolgokra. A gondolat nélküli utazó és az absztrakt fogalmi rendszerekben élő tudós egyaránt képtelen gazdag tapasztalatokra szert tenni.

A valóság mint észlelet és fogalom jelenik meg számunkra, a képzet mint ennek a valóságnak szubjektív reprezentánsa.

Ha csak megismerők lennénk, akkor minden objektív dolog summája az észleletben, fogalomban és képzetben volna adva számunkra.

Nem elégszünk meg azonban azzal, hogy az észleletet a gondolkodás segítségével a fogalomra vonatkoztassuk, hanem a magunk külön szubjektivitására, individuális éntünkre is vonatkoztatjuk. Ennek az individuális vonatkoztatásnak a kifejeződése az érzés, amely pozitív vagy negatív jelleggel nyilatkozik meg.

Gondolkodás és érzés megfelel mivoltunk már említett kettős természetének. A **gondolkodás** az az elem, amellyel részt veszünk a mindenség általános történéseiben. Az **érzéssel** visszahúzódhatunk saját mivoltunk szűkebb határai közé.

Gondolkodásunk összekapcsol a világgal; érzéseink visszavezetnek önmagunkba és tesznek bennünket igazán individuummá. Ha csak gondolkodó és észlelő lények lennénk, egész életünknek különbségtételre képtelen közömbösségben kellene elteltie. Ha magunkat csak **megismerni** tudnánk, teljességgel közömbösek lennénk önmagunk számára. Csak az által, hogy az önmagunk megismerése mellett önmagunkat érezzük is, hogy az észleletek nyomán örömet és fájdalmat érzünk, élünk olyan individuális lényekként, akiknek a léte nem merül ki a világ többi részével kapcsolatos fogalmi viszonyban, hanem önmaguk számára még külön értéket is jelentenek.

Azt mondhatná valaki, hogy érzelmi életünk gazdagabb, valósággal telítettebb, mint a világ gondolkodó szemlélése. Erre azt válaszolhatjuk, hogy érzésvilágunk csak saját individuumunkra vonatkozólag gazdagabb. A világ egésze számára érzésvilágunk csak akkor jelent valamit, ha az érzés, mint a magunkon tapasztalt észlelet, valamilyen fogalommal kerül kapcsolatba és ezen a kerülő úton át beletagozódik a világmindenségbe.

Életünk állandó ide-oda ingázás az általános világtörténelemben való részvétel és individuális létünk között. Minél magasabbra emelkedünk a gondolkodás általános világába – ahol az individualitás végül már csak mint a fogalom egy példája, egy esete érdekel bennünket –, annál jobban mosódik el bennünk az egyes lény, a határozott egyes személy jellege. Ezzel szemben minél mélyebbre szállunk le saját belső életünkbe, minél jobban szöjünk át érzéseinkkel a külvilágban szerzett tapasztalatainkat, annál inkább különülünk el az univerzális létől. Valóban igaz individualitás az, aki érzéseivel minél magasabbra tud emelkedni az eszmévilág régiójában. Bizonyos emberek fejében a legáltalánosabb eszméknek is olyan sajátos

színezetük van, hogy félreérthetetlenül mutatják kapcsolatukat hordozójukkal. Mások fogalmaiban nyomát sem találjuk az egyéni sajátosságnak, mintha ezek a fogalmak nem is húsból és vérből való embertől származnának.

Már a képzetalkotás is individuális jelleget ad fogalmi életünknek. Hiszen mindenki más-más pontról szemléli a világot. Észleleteihez hozzáfűzi fogalmait. Az általános fogalmakat a maga sajátos módján gondolja. Ez a sajátos meghatározottság a világban elfoglalt helyünk eredménye, az életünk színteréhez tartozó észleleti szféráé.

Ezzel a meghatározottsággal egy másik, a sajátos organizációnktól függő meghatározottság áll szemben. Hiszen organizációnk speciálisan meghatározott egyedüli valami. Mindannyian sajátos és a legkülönbözőbb intenzitású érzéseket fűzzük észleleteinkhez. Ez az ami saját személyiségünkben individuális. Ez marad meg, ha életünk színterének meghatározottságait mind leszámítjuk.

A teljesen gondolatnélküli érzelmi élet lassanként el kell hogy veszítse minden kapcsolatát a világgal. A totalításra törekvő embernél a világ megismerése együtt jár az érzésvilág kifejlesztésével és kiművelésével.

Az érzés által kapnak a fogalmak konkrét *életet*.

VII. FEJEZET

Van-e a megismerésnek határa?

Megállapítottuk, hogy a valóság megismeréséhez az elemeket egyrészt az észlelés, másrészt a gondolkodás szférájából kell merítenünk. Láttuk, hogy a teljes valóság – beleértve saját szubjektumunkat is – organizációnk adottsága következtében mint kettősség jelenik meg számunkra. A megismerés áthidalja ezt a kettősséget, amennyiben a valóság két eleméből, az észleletből és a gondolkodás által nyert fogalomból illeszti össze a dolog egészét. Ha azt a világot, amely elénk tárul mielőtt a megismerés révén a maga igazi alakját megkapta volna, a jelenségek világának nevezzük, szemben a világ észleletből és fogalomból egységgé kovácsolt mivoltával, akkor azt mondhatjuk, hogy a világ számunkra kettősséggént (dualisztikusan) van adva és a megismerés dolgozza össze egységgé (monisztikussá). Az ebből az alapelvből kiinduló filozófiát monista filozófiának, vagy *monizmusnak* nevezhetjük. Szemben áll ezzel a kétvilág-teória, vagy *dualizmus*. Az utóbbi nem fogadja el, hogy csupán organizációnk osztja ketté az egységes valóságot, hanem azt állítja, hogy két egymástól teljesen különböző világ van. És az egyik világ magyarázatának a princípiumait a másikban keresi.

A dualizmus a megismerés téves értelmezésén alapszik. Az egységes létet két területre bontja, amelyek mindegyikének megvannak a maga saját törvényei; ezeket a területeket azután külsőlegesen szembeállítja egymással. Ilyen dualizmusból származik az észleleti objektum és magánvaló megkülönböztetése, amely Kant révén került a tudományba és amelyet a mai napig sem küszöböltek ki. Ahogy kifejtettük, szellemi organizációnk természetében rejlik, hogy valamely dolog csak mint észlelet lehet adva számunkra. A gondolkodás azután megszünteti a különállóságot, amennyiben minden észleletnek kijelöli a maga törvényszerű helyét a világ egészében. Amíg a világ egészének egyes részeit észleletként határozzuk meg, ezzel az elkülönítéssel egyszerűen szubjektívitasunk egy törvényét követjük. De ha az észleletek összességét az egyik résznek vesszük, és ezzel mint másik részt a „magánvalókat” állítjuk szembe, akkor a levegőbe filozofálunk, csak játszunk a fogalmakkal. Mesterséges ellentétet konstruálunk, az ellentét másik tagjának azonban nem tudunk tartalmat adni, mert valamely dolog számára tartalmat az észleletből meríthetünk.

A létnek minden olyan formáját, amelyet az észlelet és fogalom területén *kívül* lévőnek gondolunk, a jogosulatlan hipotézisek szférájába kell utalnunk. Ebbe a kategóriába tartozik a „magánvaló”. Egész természetes, hogy a dualista gondolkodó nem találhatja meg az összefüggést a hipotetikusan elfogadott világprincípium és a tapasztalatszerűen adott dolgok között. A hipotetikus világprincípium számára csak úgy kaphat valamilyen tartalmat, ha ezt a tartalmat a tapasztalati világból veszi és ez előtt a tény előtt egyszerűen behunyja a szemét. Különben tartalom nélküli fogalom

marad, nem is fogalom, csak valami, aminek fogalmi formája van. A dualista gondolkodó erre általában azt mondja, hogy ennek a fogalomnak a tartalmát megismerésünkkel nem közelíthetjük meg, csak annyit tudhatunk, **hogy** van ilyen tartalom, de nem hogy **mi** ez a tartalom. A dualizmus mindkét esetben áthidalhatatlan. Hiába vesszük a magánvaló fogalmába a tapasztalati világ néhány absztrakt elemét, lehetetlen ennek a tapasztalati világnak a gazdag, konkrét életét néhány tulajdonságra visszavezetnünk, amelyek maguk szintén csak az észleleti világból valók. Du Bois Reymond úgy gondolja, hogy az anyag nem észlelhető atomjai helyzetük és mozgásuk révén érzetet és érzést idéznek elő, azután arra a következtetésre jut, hogy sohasem kaphatunk kielégítő magyarázatot arra, hogyan hoz létre matéria és mozgás érzetet és érzést, mert: „teljességgel és örökre megfoghatatlan, hogy bizonyos számú szén, hidrogén, nitrogén stb. atom számára ne lenne közömbös jelenbeli, múltbeli vagy jövőbeli helyzete és mozgása. Teljességgel megfoghatatlan, miként támadhat összeműködésükből tudat”. – Ez a következtetés jellemző az egész gondolati irányra. Az észleletek gazdag világából kiragadja a helyzetet és mozgást. Ezeket átviszi az atomok kiesztelt világára. Azután csodálkozik, hogy ebből a magagyártotta és az észleleti világból kölcsönvett princípiumból nem tudja kibontakoztatni a konkrét életet.

Hogy a magánvaló teljesen tartalom nélküli fogalmával dolgozó dualista nem juthat a világ magyarázatához, már princípiumának fenti definíciójából is következik.

A dualista minden esetben arra kényszerül, hogy megismerési képességünknek áthághatatlan korlátokat állítson. A monista világnézet híve tudja, hogy mindazt, ami a világ valamely jelenségének a magyarázatához szükséges, magában ebben a világban kell keresnie. És ennek a megtalálásában csak organizációjának esetleges időbeli vagy térbeli korlátai vagy hiányosságai akadályozhatják. Éspedig nem az általános emberi organizációé, hanem csakis a saját individuális organizációjáé.

A megismerés általunk meghatározott fogalmából következik, hogy nem beszélhetünk a megismerés hatáiról. A megismerés nem a világ általános ügye, hanem valami, amit az embernek önmagával kell elintézni. A dolgok nem kívánnak magyarázatot. Léteznek és hatnak egymásra a gondolkodás révén megismerhető törvények szerint, amely törvényekkel elválaszthatatlan egységben vannak. Ekkor lép velük szembe éntünk és fogja fel belőlük egyelőre azt, amit észleletnek nevezünk. De az én bensejében megvan az erő ahhoz, hogy megtalálja a valóság másik részét is. Csak ha az én a valóságnak a világban elválaszthatatlanul összetartozó két elemét a maga számára is egyesítette, elégül ki megismerési vágyunk: jutott el az én ismét a valóságához.

A megismerés létrejöttének előfeltételei tehát az én *által* és az *énért* vannak. Az én maga adja fel magának a megismerés kérdéseit. Ezeket a kérdéseket pedig a gondolkodás önmagában teljesen tiszta és világos eleméből veszi. Ha olyan kérdést teszünk fel, amelyre nem tudunk válaszolni, ez azért van, mert a kérdés tartalma nem

minden részében világos és határozott. Nem a világ adja fel nekünk a kérdéseket, hanem mi magunk.

Ha egy kérdéssel állok szemben és nem ismerem a szférát, ahonnan a kérdés tartalma származik, elképzelhetem, hogy semmilyen lehetőségem sincs annak megválaszolására.

Megismerésünk során kérdésekkel állunk szemben, amelyek azért vetődnek fel, mert a tér, idő és szubjektív organizációnk által megszabott észleleti szférával a világ egységes egészére utaló fogalmi szféra áll szemben. Feladatunk az általunk jól ismert két szférának az összeegyeztetése. A megismerés hatáiról ezzel kapcsolatban nem beszélhetünk: Előfordulhat, hogy valamely időpontban ez vagy az kiderítetlen marad, mert életünk színtere megakadályoz abban, hogy észleljük azokat a dolgokat, amelyek közrejátszanak. De amit ma nem találtunk meg, azt holnap megtalálhatjuk. Az ilyen körülmények szabta korlátok csak múlt természetűek és az észlelés és gondolkodás fejlődésével leküzdhetők.

A dualizmus azt a hibát követi el, hogy az objektum és szubjektum ellentétét – amelynek csak az észleleti területen van jelentősége – pusztán kieszelt, az észleleti területen kívüli jelenségekre viszi át. Minthogy azonban az észleleti területen a különálló jelenségek csak addig különállóak, amíg az észlelő lemond a gondolkodásról, amely minden különállóságot megszüntet és megvilágítja a különállóság pusztán szubjektív eredetét, a dualista olyan meghatározásokat visz át az észleletek mögötti világra, amelyeknek még magukra az észleletekre nézve sincs abszolút, csak relatív érvényességük. Ezzel a megismerési folyamat két számba jövő tényezőjét, az észleletet és a fogalmat, négyre bontja: 1. Az objektumra, mint magánvalóra; 2. az észleletre, amelyet a szubjektum szerez az objektumról; 3. a szubjektumra; 4. a fogalomra, amely az észleletet az objektumra, mint magánvalóra vonatkoztatja. Az objektum és szubjektum kapcsolata *reális* valami; az objektum valóságosan (dinamikusan) befolyásolja a szubjektumot. A dualizmus szerint ez a reális folyamat nem kerül a tudatunkba. De az objektumból kiinduló hatás ellenhatást vált ki a szubjektumból. Ennek az ellenhatásnak az eredménye lenne az észlelet, és a tudatba csak ez az utóbbi kerülne. Szerinte az objektumnak objektív (a szubjektumtól független), az észleletnek szubjektív realitása van. Ezt a szubjektív realitást vonatkoztatná a szubjektum az objektumra. Ez az utóbbi vonatkoztatás eszmei. – A dualizmus ezzel két részre szakítja a megismerési folyamatot. Az egyik az észleleti objektum létrehozása a magánvaló dologból tudaton *kívül*; a másik észlelet és fogalom összekötése és ennek az objektumra vonatkoztatása a tudaton *belül* játszódna le. Világos, hogy ilyen feltételek mellett a dualista a fogalmakba csupán szubjektív reprezentánsait véli látni annak, ami tudatától függetlenül létezik. Így a szubjektumban lejátszódó, az észleletet létrehozó objektív-reális folyamat és még inkább a magánvalók egymás közti objektív vonatkozása a dualista számára egyenesen megismerhetetlen marad; szerinte az ember az objektív realitásról egyáltalán csak fogalmi reprezentánsokat szerezhet. Az a fonal, amely a dolgokat

egymással és individuális szellemünkkel (mint magánvalóval) objektíven összeköti, a tudaton túl egy magánvaló lényben van, akiről tudatunkban szintén csak fogalmi reprezentánsunk lehet.

A dualizmus szerint az egész világ valamilyen absztrakt fogalmi sémává lesz, ha a dolgok fogalmi összefüggése mellé nem statuál még reális összefüggéseket is. Más szóval: a dualista a gondolkodással fellelhető ideálprincípiumokat túl légieseknek találja és reálprincípiumokat keres, amelyekkel ezeket alátámaszthatja.

Nézzük meg közelebbről ezeket a reálprincípiumokat. A naiv ember (naiv realista) a külső tapasztalat tárgyait realitásoknak tartja. Az a körülmény, hogy a dolgokat kezével megfoghatja, szemével láthatja tanúskodik számára realitásukról. „Amit nem észlelhetünk, az nincs is” ezt egyenesen a naiv ember első axiómájának tekinthetjük, amelynek fordítottját éppen úgy elismeri: „mindaz, amit észlelhetünk, létezik”. Ezt legjobban bizonyítja az a mód, ahogyan a naiv ember a halhatatlanságban és a kísértetekben hisz. A lelket finom, észlelhető anyagnak képzei, amely bizonyos különleges körülmények között még az átlagember számára is láthatóvá válhat (naiv kísértethit).

A naiv realista ezzel az ő reális világával szemben minden egyebet, tehát az eszmék világát is „csak eszmeinek”, realitás nélkülinek tartja. Amit a dolgokhoz mint gondolatot hozzáfűzünk, az csak a *dolgokról* alkotott gondolat. A gondolat nem fűz semmi reálisat az észlelethez.

A naiv ember azonban nemcsak a dolgok létezésére nézve tartja egyetlen bizonyítéknak az érzékelhetőséget, hanem a történésekre nézve is. Nézete szerint valamely dolog csak akkor tud hatni egy másikra, ha valamilyen fizikailag észlelhető erő indul ki az egyikből és jut a másikhoz. A régebbi fizika azt tartotta, hogy a testekből nagyon finom anyagok áramlanak ki és érzékszerveinken keresztül hatolnak lelkünkbe. Ezeket az anyagokat csak azért nem láthatjuk, mert érzékszerveink durvák ezeknek a finomságához. Elvileg ugyanolyan okból tulajdonítottak realitást ezeknek az anyagoknak, amiért a fizikai világ dolgainak is, vagyis létezési formájuk miatt, amelyet a fizikai realitásával analógnak gondoltak.

Az eszmeileg átélhető princípium önmagában megálló volta a naiv tudat számára nem jelent ugyanolyan értelemben realitást, mint a fizikailag átélhetőé. Valamely „pusztán eszmeileg” megragadott objektumot csalóka valaminek tekinti mindaddig, amíg az érzékszervi észlelés meg nem győzi annak realitásáról. Röviden: a naiv ember a gondolkodás eszmei bizonyágtétele mellé még az érzékek reális bizonyágtételét is igényli. Ennek az igénynek az alapján keletkeztek a kinyilatkoztatásba vetett hit primitív formái. A gondolkodással felfogható Isten a naiv tudat számára mindig csak „elgondolt” Isten marad. A naiv tudat Isten megnyilatkozását olyan módon kívánja, hogy az fizikai észleléssel megközelíthető legyen. Istennek testi valóságban kell megjelennie; a naiv tudat számára nem jelent sokat a gondolkodás tanúbizonyága, számára az Istenség létezését csak az bizonyítja, ha a vizet fizikailag is észlelhetően borrá változtatja.

A naiv ember magát a megismerést is a fizikai folyamatokkal analóg folyamatnak képzei. A dolgok valamilyen lenyomatot hoznak létre a lélekben, vagy képeket küldenek ki magukból, amelyek az érzékeken keresztül hatolnak a lélekbe stb.

Amit a naiv ember érzékeivel észlelni tud, azt valóságnak tartja, amiről nincs ilyen észlelete (Isten, lélek, megismerés stb.), azt az észlelt dolgokkal analógnak képzei el.

Ha a naiv realizmus tudományt akarna alapítani, ez a tudomány csak az észleleti tartalmak pontos *leírása* lehetne. Számára a fogalmak csak eszköz a cél eléréséhez. Csak arra való, hogy eszmei korrelátumokat teremtsenek az észleletek számára. Magukra a dolgokra nézve nem jelentenek semmit. A naiv realista számára csak azok a tulipán-egyedek jelentenek realitást, amelyeket lát vagy láthat; a tulipán eszméje absztrakt valami a számára, realitás nélküli gondolatkép, amelyet a lélek az összes tulipánok közös ismertetőjegyeiből fűzött össze.

A naiv realizmusnak és annak az alaptételének, amely szerint minden észlelt dolog valóság, ellentmond a tapasztalat, amely azt tanítja, hogy az észleletek tartalma mulandó természetű. A tulipán, amelyet látok, ma valóság; egy év múlva a semmibe tűnt. Ami megnyilatkozott benne, az a tulipán*fajta*. Ez a fajta azonban a naiv realizmus szerint nem valóság, „*csak*” egy *eszme*. Így ez a világnézet abba a helyzetbe kerül, hogy látnia kell, mint jönnek és tűnnek el az általa valóságnak tartott dolgok, miközben éppen a szerinte „nem valóságos” valami nyilatkozik meg a „valósággal” szemben. A naiv realizmus tehát kénytelen elfogadni az észleletek mellett még valami eszmeit is. Kénytelen olyan elemeket tudomásul venni, amelyeket érzékszervekkel nem észlelhet. És úgy segít magán, hogy ezek létezési formáját az érzékelhető objektumokéval analógnak gondolja. Ilyen hipotetikus realitások azon a láthatatlan erők, amelyek révén a fizikailag észlelhető dolgok egymásra hatnak. Ilyen az egyeden túlmutató átöröklés, amelynek alapján az egyedből hozzá hasonló új egyed fejlődik, és amelynek révén a fajta fenntartja magát.

Ilyen valami a szerves testeket átható életprincípium, a lélek, amelyről a naiv tudat mindig az érzékelhető realitások analógiájára alkot fogalmat; és ilyen végül a naiv ember által elfogadott isteni lény. Ennek az isteni lénynek tevékenységét teljesen olyan jellegűnek képzei el, amilyen magának az embernek az *észlelhető* tevékenysége, vagyis antropomorfnak.

A modern fizika az érzeteket a testek legapróbb részeinek és valamilyen végtelenül finom anyagnak, az éternek vagy valami ehhez hasonlóknak a folyamataira vezeti vissza. Amit például hőnek érzünk, az a hőt okozó test részeinek a mozgása az általa elfoglalt térben. Itt is valami észlelhetetlent képzelnek analógnak az észlelhetővel. A „test” fogalmának érzékelhető analogonja ebben az értelemben valamely minden oldalról körülzárt tér belseje, amelyben minden irányban rugalmas golyók mozognak, meglökik egymást, a falakhoz ütődnek, onnan visszapattannak stb.

Ilyen feltételezés nélkül a naiv realizmus számára a világ észleletek összefüggéstelen halmazává hullana szét, amelyben nincsenek kölcsönös vonatkozások, és amely semmilyen egységgé sem kapcsolódik össze. Világos

azonban, hogy a naiv realizmus csak következteléssel juthat ehhez a feltételezéshez. Ha hű akar maradni alaptételéhez, hogy csak az valóság amit észlelünk, akkor nem szabadna valóságot feltételeznie ott, ahol semmit sem észlel. Az észlelhető dolgokból ható észlelhetetlen erők a naiv realizmus álláspontja szerint, tulajdonképpen jogosulatlan hipotézisek. De mert más realitást nem ismer, ezeket a hipotetikus erőket észleleti tartalommal ruházza fel. Tehát egy létformát (az észleleti létformát) olyan területre terjeszt ki, ahol hiányzik az az eszköz, amely egyedül mondhatna valamit erről a létformáról, vagyis maga az érzékszervi észlelés.

Ez az önmagában ellentmondó világnézet a metafizikai realizmushoz vezet. Ez utóbbi az észlelhető realitás mellé egy észlelhetetlent konstruál, amelyet az előbbivel analógnak gondol. A metafizikai realizmus tehát szükségképpen dualizmus.

Ahol a metafizikai realizmus valamilyen összefüggést vesz észre az észlelhető dolgok között (egymás felé irányuló mozgást, egy objektív valaminek a tudatossá válását stb.), ott valamilyen realitást tételez fel. Ezt a megfigyelt összefüggést azonban csak a gondolkodással tudja kifejezni, de nem tudja észlelni. Az eszmei vonatkozást önkényesen valami észlelhetőhöz teszi hasonlónak. E szerint a gondolatmenet szerint tehát a valóságos világ két részből tevődik össze: az örökké keletkező és elmúló észleleti objektumokból és az észlelhetetlen erőkből, amelyek az észleleti objektumokat létrehozzák és amelyek maradandóak.

A metafizikai realizmus a naiv realizmus és idealizmus ellentmondásokkal teli keveréke. Feltételezett erői észlelhetetlen dolgok észleleti kvalitásokkal felruházva. A világnak a mellett a területe mellett, amelyre vonatkozólag az észlelhetőségben megismerési módja van, elismer egy másik területet is, amellyel szemben az a megismerési mód nem alkalmazható és amely csak a gondolkodással közelíthető meg. Ugyanakkor nem tudja rászánni magát arra, hogy a létnek azt a formáját, amelyet a gondolkodás közvetít, vagyis a fogalmat (eszmét) az észlelettel egyenrangú tényezőnek ismerje el. Ha el akarjuk kerülni az észlelhetetlen észlelet ellentmondását, akkor el kell ismernünk, hogy az észleletek közötti, a gondolkodás által közvetített vonatkozásoknak számunkra nincs más létformája, mint a fogalmi létforma. Ha a metafizikai realizmusból a jogosulatlan elemeket kizárjuk, a világ nem lesz más, mint észleletek és azok fogalmi (eszmei) vonatkozásainak összessége. Így a metafizikai realizmus olyan világnézetbe torkollik, amelyben az észlelet követelménye az észlelhetőség, az észleletek közötti vonatkozásoké pedig a gondolhatóság. Ez a világnézet az észleleti és fogalmi világ mellett nem ismerhet el még egy harmadikat is, amelyben az ún. reálprincípium és ideálprincípium egyaránt érvényes.

Amikor a metafizikai realizmus azt állítja, hogy az észleleti objektum és annak észlelő szubjektuma között lévő eszmei vonatkozásokon kívül még egy reális vonatkozásnak is kell lenni az észlelet „magánvalója”, és az észlelhető szubjektum „magánvalója” (az ún. individuál-szellem) között, akkor ez az állítás valamely, a fizikai világ folyamataihoz hasonló, de nem észlelhető folyamatnak a téves feltételezésén alapszik. Ha továbbmenően a metafizikai realizmus azt mondja, hogy

észleleti világgal tudatos-eszmei kapcsolatba kerülők, a valóságos világgal azonban csak dinamikus (erő-)viszonyba kerülhetnek, akkor ezzel megint csak a már kifogásolt hibát követi el. Erőviszonyról csak az észleleti világban (a tapintóérzék területén) beszélhetünk, azon kívül azonban nem.

Fenti világnézetet, amelybe a metafizikai realizmus, ha ellentmondásteljes elemeit leveti, végül beletorkollik **monizmusnak** nevezhetjük, mert az egyoldali realizmust az idealizmussal egy magasabb egységbe fogja össze.

A naiv realizmus számára a valóságos világ észleleti objektumok összessége; a metafizikai realizmus számára az észleleteken kívül az észlelhetetlen erők is realitást jelentenek; a monizmus az erők helyébe a gondolkodással megszerzett eszmei összefüggéseket helyezi. Ezek az összefüggések azonban a **természeti törvények**. A természeti törvény ugyanis nem más, mint bizonyos észleletek összefüggésének fogalmi kifejeződése.

A monizmusnak egyáltalán nincs módja, hogy az észleleten és fogalmon kívül még más princípiumokat is keressen a valóság magyarázatára. Tudja, hogy a valóság egész területén nincs **semmi**, ami erre okot adna. Az észleleti világot, ahogy az a közvetlen észlelés elé tárul, a fél valóságnak tekinti; a teljes valóságot az észleleti világnak a fogalmi világgal való egyesítésében találja meg. A metafizikai realista ellenvetésként azt mondhatja a monizmus követőjének: lehet, hogy a te megismerésed a te szerveződésed számára önmagában tökéletes, egy láncszem sem hiányzik belőle; de nem tudod, hogyan tükröződik a világ valamilyen másképpen szervezett intelligenciában. A monizmusnak erre az a válasza, hogy ha vannak az emberi intelligencián kívül még más intelligenciák is ha észleleteik formái különböznek is a mieinktől, számomra csak annak van jelentősége, ami tőlük hozzám az észlelésen és fogalmon keresztül eljut. Észlelésem, és pedig specifikus emberi észlelésem révén mint szubjektum, szemben kell hogy álljak az objektummal. Ezzel a dolgok összefüggése megszakadt. A szubjektum a gondolkodás segítségével állítja aztán ismét helyre ezt az összefüggést. Ezzel újra belehelyezi magát a világ egészébe. Minthogy csakis szubjektumunk az oka annak, hogy a világnak ez az egésze észleleteink és a fogalmak között megszakítottan jelenik meg, ezért az igazi megismerést is ennek a kettőnek az egyesítése adja. Olyan lények számára, akiknek más az észleleti világuk (például kétszer annyi érzékszervük van), az összefüggés más ponton tűnhetné megszakítottnak és annak helyreállítása is csak az ezeknek a lényeknek megfelelő, specifikus formában történhetné. A megismerés határának a kérdése csak a naiv realizmus és a metafizikai realizmus számára merül fel, mert mindkettő a lélek tartalmát csak a világ fogalmi reprezentációjának látja. Szerintük ugyanis az, ami a szubjektumon kívül van, abszolút valami, ami önmagán alapszik és a szubjektum tartalma ennek az abszolút valaminek a képe, amely teljességgel kívül áll ezen az abszolúton. A megismerés tökéletessége ennek a képnek az abszolút objektumhoz való kisebb vagy nagyobb hasonlóságától függ. Az olyan lény, amelynek kevesebb érzékszerve van mint az embernek, kevesebbet észlel a világból, amelynek több

érzékszerve, többet. Ennek megfelelően az előbbinek tökéletlenebb lesz a megismerése, mint az utóbbinak.

A monizmus szerint ez másképp van. Az észlelő tény organizációja határozza meg, hol jelenik meg a világ egysége objektumra és szubjektumra szétszakítva. Az objektum ennek a meghatározott szubjektumnak a vonatkozásában nem abszolút, csak relatív. Ennélfogva az ellentét áthidalása is csak egész specifikusan, éppen az emberi szubjektum sajátos módján történhet. Mihelyt az én, amely az észlelésben a világtól el van választva, a gondolkodással újra beleilleszti magát a világ összefüggésébe, megszűnik minden további kérdés, amely csak a különválás következménye volt.

Másfajta lénynak másfajta megismerése lehet. A mi megismerésünk elégséges ahhoz, hogy a saját magunk által feltett kérdésekre megadja a választ.

A metafizikai realizmusnak fel kell tennie a kérdést, hogy az észleletként adottak mi által adottak és mi afficiálja a szubjektumot? A monizmus szerint az észleletet a szubjektum határozza meg. A szubjektumnak azonban a gondolkodásban egyúttal megvan az eszköze ahhoz, hogy a saját maga által előidézett ezt a meghatározottságot megint megszüntesse.

A metafizikai realizmus újabb nehézségek előtt áll, ha a különböző emberi individuumok világképeinek a hasonlóságát akarja megmagyarázni. Fel kell ugyanis tennie a kérdést: hogy lehet az, hogy a szubjektumomtól függő észleleteimből és fogalmaimból alkotott világképem megegyezik azzal a világképpel, amelyet egy másik emberi individuum alkot ugyanebből a két szubjektív tényezőből? És egyáltalán, hogy következethetnek az én szubjektív világképemből egy másik emberére? Abból, hogy az emberek a praktikus életben megértik egymást, a metafizikai realista szubjektív világképeik hasonlóságára gondol következtetni. Világképeik hasonlóságából azután tovább következtet arra, hogy az egyes emberi észleleti szubjektumok alapját képező individuál szellemek, vagy a szubjektumok alapját képező én-ek, mint „magánvalók” egyformák.

Ez tehát olyan következtetés, amely bizonyos számú okozatból következtet az ezek mögött álló okok jellegére. Megfelelő számú esetből annyira ismerni véljük a tényállást, hogy tudjuk, hogyan fognak működni majd a felismert okok más esetekben. Az ilyen következtetést induktív következtetésnek nevezzük. A kapott eredmény módosítására kényszerülünk azonban, ha egy további megfigyelés eredményeképpen valami váratlan adódik, mert az eredmény jellegét mégis csak a megfigyelések individuális alakja határozza meg. Az okoknak ez a feltételezett megismerése azonban a metafizikai realizmus szerint a gyakorlati élet számára teljesen elegendő.

Az induktív következtetés a modern metafizikai realizmus metodikai alapja. Volt idő, amikor a fogalmakból véltek kihámozni valamit, ami már nem fogalom. A fogalmakból gondolták megismerni a metafizikai realitásokat, amelyek a metafizikai realizmusban végül is nélkülözhetetlenek. A filozofálásnak ez a módja már a múlté. Ehelyett azt hiszik, hogy elegendő számú észleleti tényből a tények alapját képező

magánvaló jellegére lehet következtetni. Ahogy azelőtt a fogalomból, úgy akarják ma az észleletekből a metafizikai tényeket kihámozni. Mivel a fogalmak átlátszóan világosak, ezért azt hitték, hogy a metafizikai tényeket is abszolút biztossággal le lehet belőlük vezetni. Az észleletek azonban nem ilyen átlátszóan világosak. Minden következő valamelyes eltérést mutat a hasonló előzőtől. Ezért alapjában véve amit a korábbi észleletből következtettünk, azt minden későbbi valamelyest módosítja. A metafizikai tények így nyert alakja tehát csak relatíve mondható helyesnek; alá van vetve a jövőbeli esetek korrekciójának. Eduard von Hartmann metafizikájának jellegét ez a metodikai alaptétel határozza meg. Hartmann első főművének címlapjára mottóként ezt írta: „Induktív természettudományos módszer révén nyert spekulatív eredmények.”

Azt az alakot, amelyet a metafizikai realizmus a „magánvaló dolgoknak” tulajdonít, induktív következtetések révén nyeri. A megismerési folyamatra vonatkozó vizsgálódásai alapján meg van győződve arról, hogy a világnak az észlelet és fogalom által „szubjektív” módon megismerhető összefüggése mellett valamilyen objektív-reális összefüggése is létezik. Hogy ez az objektív realitás milyen, azt az észleletekből gondolja induktív következtetéssel meghatározhatni.

Kiegészítés az 1918-as új kiadáshoz. Az észleletben és fogalomban való átélés elfogulatlan megfigyelésére – ahogy azt az előző fejtegetésekben megkíséreltük leírni – gyakran zavaróan hatnak bizonyos, a természet megfigyeléséből származó képzetek. Ennek alapján a következőket mondják: Szemünkkel a fényspektrumban színeket észlelünk a vöröstől az ibolyáig. A spektrum sugárterében azonban az ibolyán túl is vannak erők, amelyekről nincs színészleletünk, de amelyeknek valamilyen kémiai hatása van; ugyanígy a vörös hatóterületén túl is vannak sugárzások, amelyeknek csak hőhatásaik vannak. Az ilyen és hasonló jelenségeken gondolkodva ahhoz a nézethez jutnak, hogy az ember észleleti világának terjedelmét az emberi érzékszervek száma határozza meg és egészen másnak látnánk a világot, ha a meglévőkön kívül még más, vagy egyáltalán más érzékszerveink lennének. Aki átadja magát a csapongó fantáziának – amire ebben a vonatkozásban éppen az újabb természeti kutatás igen csábító ösztönzést ad a maga ragyogó felfedezéseivel – az könnyen juthat ahhoz a nézethez, hogy az ember megfigyelési területébe mégis csak az kerül, ami az organizációja által kialakított érzékeire hatni tud. Nincs tehát joga ahhoz, hogy ezeket az organizációja által korlátozott észleleteket a valóság vonatkozásában mértékadónak tekintse. Minden új érzék szükségképpen a valóság más képét adná. – Mindez, megfelelő határok között gondolva, teljesen jogosult. Nem szabad azonban, hogy ez a vélemény az észlelet és fogalom itt leírt viszonyának elfogulatlan megfigyelésében bárkit is megzavarjon, mert ezzel elzárja maga előtt a valóságban gyökerező világ- és emberismerethez vezető utat. A gondolkodás mivoltának az átélése, tehát a fogalmi világ tevékeny feldolgozása egészen másvalami, mint valamely észlelhető dolognak az érzékszervek útján való átélése. Bármilyen érzékszervünk lenne még egyik sem adná a valóságot, ha gondolkodva nem hatnánk át fogalommal

az általa közvetített észleletet; ha viszont áthatjuk, akkor akármilyen érzékszerv is lehetőséget ad a valóság átélésére. Hogy hogyan áll az ember a valóság világában, ez olyan kérdés, amelyhez az egészen más érzékszervek által nyert észleleti képre vonatkozó fantáziának semmi köze sincs. Be kell látnunk, hogy **minden** észleleti kép alakját az észlelő lény organizációjától kapja, hogy viszont az átélt gondolkodó szemlélettel áthatott észleleti kép juttatja az embert a valósághoz. Nem az készíti az embert a világhoz való viszonyának megismerésére, hogy képzeletében kiszínezi, milyen más lenne a világ más érzékszervek számára, mint az emberi érzékszervek, hanem hogy belátja: **minden** észlelet csak egy részét adja a benne rejlő valóságnak, hogy tehát a **saját** valóságától éppen elvisz. Ha ezt belátja, akkor belátja azt is, hogy a gondolkodás révén viszont hozzájut a valóságnak ahhoz a másik részéhez is, amelyet az észlelet elrejt előle. – Az észlelet és a gondolkodással megszerzett fogalom itt tárgyalt viszonyának elfogulatlan megfigyelésénél zavaró lehet az is, ha a fizikai síkon közvetlenül nem észlelhető elemekről, ha láthatatlan mennyiségekről, mint elektromos vagy mágneses erővonalakról stb. kényszerülünk beszélni. **Úgy tűnhetik**, mintha a fizika valóságelemeinek sem az észlelhető dolgokhoz, sem a gondolati tevékenységgel megszerzett fogalmakhoz nem lenne semmi közük. Ez a vélemény azonban önmagunk megtévesztése. Mert a lényeges az, hogy **minden** eredmény, amelyhez a fizika a maga munkájával jutott – a jogosulatlan hipotézisek itt nem jönnek számításba – észleletből és fogalomból tevődik össze. Ami látszólag észlelhetetlen tartalom, azt a fizikus helyes megismerési ösztönrel az észleletek területére vetíti, és azokban a fogalmakban gondolja, amelyekkel az észleleti területen dolgozunk. Az elektromos, mágneses stb. terek erőit **lényegében** nem más megismerési folyamattal ismerjük meg, mint amely az észlelet és fogalom között játszódik le. – Az emberi érzékszervek számának növekedése vagy másfélesége más észleleti képet eredményezne, gazdagítaná vagy másképp alakítaná az emberi tapasztalást; de igazi megismeréshez **ezzel** a tapasztalással kapcsolatban is csak a fogalom és észlelet kölcsönhatása révén juthatunk. A megismerés **elmélyítése** a magát a gondolkodásban kiélő intuíciónak erőitől függ (47. old.). Ez az intuíciónak a gondolkodásbeli **átélésben** a valóság mélyebb vagy kevésbé mély alapjaiba tud behatolni. Az észleleti kép bővülése ösztönzést adhat erre a behatolásra, és így közvetve elősegítheti azt. De **sohasem** szabad a mélyebbre hatolást, mint a valóság elérését összetévesztenünk az akár szűkebb, akár tágabb körű észleleti képpel, amely **mindig** csak a fél valóságot tartalmazza, ahogy azt megismerő organizációnk lehetővé teszi. Aki nem vész el **absztrakciókban**, be fogja látni, hogy – ugyanúgy ahogy az ember mivoltának a megismerésénél is – a fizikában az észleleti síkon olyan elemeket kell **feltárni**, amelyek észlelésére nincs olyan közvetlenül rendelt érzékszervünk mint a szín vagy a hang számára. Az ember **konkrét** mivoltát nemcsak az határozza meg, amit organizációja révén közvetlen észleletként felvesz, hanem az is, amit ebből a közvetlen észleletből kizár. Ahogy az embernek a tudatos éber állapot mellett szüksége van a nem tudatos alvási állapotra, úgy szüksége van az önmaga átéléséhez az érzékszervi észleletek mellett a fizikailag nem észlelhető elemek még

sokkal nagyobb körére azon a területen, ahonnan az érzékszervi észleletek származnak. Mindezt közvetve elmondtuk már könyvünk első kiadásában. Itt csak azért tárgyaljuk megint, mert azt tapasztaltuk, hogy voltak akik nem olvasták el elég alaposan. – Meg kell gondolnunk azt is, hogy az *észlelet* fogalmát – abban az értelemben, ahogyan a könyvben tárgyaltuk nem szabad összetévesztenünk az érzékszervi észlelet fogalmával, amely az észleletnek csak egy speciális esete. Az eddigiekből is láthatjuk, de még inkább látni fogjuk a későbbiek során elmondandókból, hogy ebben a vonatkozásban az ember minden fizikai és *szellemi* tapasztalását észleletnek tekintjük mindaddig, amíg a tevékeny munkával megszerzett fogalmat nem kapcsolja hozzá. Lelki vagy szellemi észleletekhez nincs szükség közönséges értelemben vett érzékszervekre. – Előfordulhat, hogy valaki nem találja helyesnek ennek a szokásos szóhasználatnak a kiterjesztését. Erre azonban *feltétlenül szükség* van, ha nem akarjuk, hogy éppen a szóhasználat akadályozza meg ismereteink bizonyos területeken történő kibővítését. Aki csak az érzékszervi észleletet tartja észleletnek, az még *erre* az érzékszervi észleltre vonatkozólag sem jut a megismerés számára használható fogalomhoz. Valamely fogalmat néha ki *kell* terjesztenünk, hogy az aztán szűkebb területen is a neki megfelelő értelmet kapja. Néha arra is szükség van, hogy ahhoz, amit valamely fogalmon értünk, valami mást is hozzáfűzzünk, hogy ezzel azt amit így értünk igazoljuk, vagy helyesbítsük. Így ennek a könyvnek a 53. oldalán például ez áll: „A képzet tehát individualizált fogalom.” Ezzel kapcsolatban azt az ellenvetést tették, hogy ez szokatlan szóhasználat. De ha tisztázni akarjuk, hogy micsoda tulajdonképpen a képzet, akkor szükség van erre a szóhasználatra. Hogyan juthatna előbbre a megismerés, ha mindazok, akik kényszerülnek bizonyos fogalmak helyesbítésére, abba az ellenvetésbe ütköznének, hogy: „Ez szokatlan szóhasználat”.

A szabadság valósága

* * *

VIII. FEJEZET

Az élet tényezői

Foglaljuk röviden össze amit az előbbi fejezetekből merítettünk. A világ mint sokféleség, mint egyedi jelenségek összessége tárul az ember elé. Egy ilyen egyedi jelenség maga az ember, lény a többi lény között. A világnak ezt a formáját röviden **adottnak** mondjuk és amennyiben nem dolgozzuk fel tudatos tevékenységünkkel, hanem egyszerűen adottként fogjuk fel: **észleletnek** nevezzük. Az észleletek világán belül saját magunkat is észleljük. Saját magunknak ezt az észleletét egyszerűen többi észleleteink közé sorolnánk, ha a saját magunk észleletében nem tűnne fel valami, ami alkalmasnak bizonyul arra, hogy az észleleteket általánosságban egymással, tehát az összes többi észleletet a saját magunk észleletével is, összekösse. Ami így jelentkezik bennünk, már nem pusztán észlelet; nem is találunk egyszerűen úgy rá, mint az észleletekre, hanem tevékenységünkkel hozzuk létre. Először úgy tűnik, mintha saját magunkhoz lenne kötve. Belső jelentősége szerint azonban túlterjed magunkon. Az egyes észleletekhez eszmei meghatározottságokat fűz, amelyek azonban egymásra vonatkoznak és valamilyen egészben gyökereznek. Saját magunk észleletét ugyanúgy eszmeileg (formailag) határozza meg, mint minden más észleletet és szubjektumként vagy „énként” állítja szembe az objektumokkal. Ez a valami a gondolkodás, az eszmei meghatározottságok pedig a fogalmak és eszmék. A gondolkodás így elsősorban a saját magunk észleletével kapcsolatban nyilatkozik meg; de nemcsak szubjektív valami, hiszen az én éppen a gondolkodás segítségével mondja magát szubjektumnak. Ez az önmagunkra való gondolati vonatkoztatás személyiségünk létének meghatározása. Általa élünk tisztán eszmei életet. Általa érezzük magunkat gondolkodó lénynek. – Ez a meghatározottságunk azonban tisztán fogalmi (logikai) maradna, ha nem volna énünknek még más meghatározottsága is. Olyan lények lennénk, akiknek az élete kimerül abban, hogy az egyes észleletek között és az észleletek és önmagunk között tisztán eszmei (fogalmi) vonatkozásokat létesítenek. Ha az ilyen gondolati vonatkozások létesítését megismerésnek, énünknek így megszerzett állapotát pedig tudásnak nevezzük, akkor a fenti feltevés bekövetkezése esetén magunkat csupán megismerő vagy tudással rendelkező lényeknek kellene tekintenünk.

Ez a feltevés azonban nem helytálló. Az észleleteket amint láttuk, nemcsak gondolatilag, a fogalmak révén, hanem érzéseink révén is vonatkoztatjuk magunkra. Tehát nemcsak fogalmi élettartalmunk van. Sőt, a naív realista éppen úgy látja, hogy a személyiség valóságosabban él az érzésvilágban, mint a tudás tisztán eszmei elemében.

És a maga álláspontja szerint teljesen igaza is van, ha így képzei el a dolgot. Az érzés ugyanis szubjektív vonatkozásban pontosan ugyanaz, mint az észlelet objektív vonatkozásban. A naiv realizmus alaptétele szerint ugyanis – hogy ti. minden valóságos, ami észlelhető – éppen az érzés kezeskedik saját személyiségünk realitásáról. Az itt ismertetett monizmus szerint azonban az érzéshez szükségképpen ugyanolyan kiegészítést kell hozzáfűznünk, mint az észlelethez, ha azt akarjuk, hogy a teljes valóságot adja. E szerint a monizmus szerint az érzés nem a teljes valóság, mert abban a formájában, amelyben nekünk adva van, még hiányzik a valóság másik tényezője, a fogalom vagy eszme. Ezért jelentkezik mindenütt az életben az érzés, miként az észlelet is, a megismerés *előtt*. Először csak azt érezzük, hogy létezőnk és csak a fokozatos fejlődés folyamán jutunk el oda, hogy tompa létérzésünkben feldereng önünk fogalma. Ami azonban *számunkra* csak később mutatkozik meg, az az érzéssel már eredetileg elválaszthatatlanul össze van kötve. Ez a körülmény kelti a naiv emberben azt a hitet, hogy a lét az érzésben közvetlenül, a tudásban pedig csak közvetve nyilvánul meg. Ezért tartja mindenekelőtt fontosnak az érzelmi élet kifejlesztését. Úgy véli, hogy a világ összefüggéseit csak akkor tudja felfogni, ha azokat érzéseibe vette fel. Nem a tudást, hanem az érzést akarja a megismerés eszközévé tenni. Mivel azonban az érzés – hasonlóan az észlelethez – teljesen individuális valami, ezért az érzésfilozófia képviselője olyan princípiumot tesz alapprincípiummá, amelynek csak saját személyiségén belül van jelentősége. Az egész világot saját mivoltával akarja áthatni. Amit a könyvünkben ismertetett monizmus a fogalomban akar megragadni, azt az érzésfilozófia képviselője az érzéssel akarja elérni; mert ezt az érzésbeli együttélését az objektumokkal, közvetlenebbnek tekinti.

Ezt az irányt, az érzés filozófiáját, gyakran *misztikának* nevezik. A kizárólag az érzésre épített misztikus szemléletmód tévedése az, hogy *átélni* akarja, amit tudnia kellene, hogy azt, ami individuális, az érzést univerzálissá akarja tenni.

Az *érzés* tisztán individuális aktus, a külvilág vonatkozása szubjektumunkra, amennyiben ez a vonatkozás a pusztán szubjektív átélésben fejeződik ki.

Az ember személyiségének van azonban még egy további megnyilatkozása is. Az én a gondolkodás révén együtt él a világ általános életével; a gondolkodás révén tisztán eszmeileg (fogalmilag) vonatkoztatja az észleleteket önmagára, önmagát az észleletekre. Az érzésben az objektumoknak a saját szubjektumára való vonatkozását éli át; az *akaratnál* fordított a helyzet. Az akarat szintén észlelet, mégpedig önünk individuális vonatkozása az objektív jelenségekre. Ami az akaratban nem tisztán eszmei tényező, az ugyanúgy csak az észlelés tárgya, mint a külvilág bármely jelensége.

Ennek ellenére a naiv realizmus ebben is sokkal valóságosabb létet vél felfedezni, mint az, amely a gondolkodással érhető el. Az akaratban olyan elemet lát, amelyben egy történetet *közvetlenül* észlel, ellentétben a gondolkodással, amely a történetet csak a fogalmak révén ragadja meg. Amit az én az akarat segítségével végrehajt, azt ez a szemlélet olyan folyamatnak látja, amelyet közvetlenül élünk át. Ennek a filozófiának

a követője az akaratban valóban a világtörténet egy csücskét véli megragadni. A többi történet csak kívülről, az észlelés révén tudja megközelíteni, az akaratban viszont úgy hiszi, egész közvetlenül él át egy reális történetet. Az a létforma, amelyben az akarat az énen belül megjelenik, számára a valóság reálprincípiumává lesz. Saját akaratát az általános világtörténet speciális esetének, a világtörténetet pedig következésképpen általános akaratnak tekinti. Az akarat így világp princípiummá válik, ahogy az érzésmisztikában az érzés megismerési princípiummá. Ezt a szemléleti módot **akaratfilozófiának** (thelizmusnak) nevezik. A csak individuálisan átélhető valamit ez a filozófia a világ létének tényezőjévé teszi.

Az akaratfilozófia éppoly kevésbé nevezhető tudománynak, mint az érzésmisztika. Mert mind a kettő azt állítja, hogy a világot nem lehet fogalmakkal megközelíteni. Mind a kettő a lét eszmei princípiuma mellé még valamilyen reálprincípiumot is igényel. Ez az igény bizonyos értelemben jogos. Minthogy azonban ezeket az ún. reálprincípiumokat csak az észlelés útján tudjuk felfogni, ezért mind az érzésmisztika, mind az akaratfilozófia állítása azonos azzal a nézettel, amely szerint megismerésünknek két forrása van: a gondolkodás és az észlelés, amely utóbbi az érzésben és akaratban individuális átélésként jelenik meg. Mivel ezek a világnézetek azt, ami az egyik forrásból származik, az élményeket nem tudják közvetlenül összekapcsolni a másik forrásból, a gondolkodásból származókkal, ezért a két megismerési mód, észlelés és gondolkodás, magasabb közvetítés nélkül léteznek egymás mellett. Szerintük a tudással megszerezhető eszmei princípium mellett van a világnak még egy átélendő, gondolkodással meg nem ragadható reálprincípiuma is. Más szavakkal: az érzésmisztika és az akaratfilozófia is naiv realizmus, mert mind a kettő azt a tételt vallja, hogy a közvetlenül észlelteket azonosak a valósággal. Sőt, az eredeti naiv realizmussal szemben még annyiban következetlenek is, hogy az észlelés egy meghatározott formáját (az érzést, illetve akaratot) tartják a lét egyetlen megismerési eszközének. Ezt azonban csak akkor tehetnék, ha általánosságban elfogadnák azt a tételt, hogy amit észlelünk, az valóság. Akkor viszont a külső észlelésnek is ugyanolyan megismerési értéket kellene tulajdonítaniuk.

Az akaratfilozófia metafizikai realizmussá válik, ha az akaratnak **azokban** a létszférákban is szerepet tulajdonít, amelyekben az nem élhető át közvetlenül, mint saját szubjektumunkban. Egy olyan szubjektumon kívüli princípiumot tételez fel ugyanis, amelyre vonatkozóan éppen a szubjektív átélés az egyetlen valóságkritérium. Az akaratfilozófiára, mint metafizikai realizmusra érvényes az előző fejezetben kifejtett kritika, amely túllép minden metafizikai realizmus ellentmondásteljes vonásán és elismeri, hogy az akarat csak annyiban általános világtörténet, amennyiben eszmeileg a világ többi részére vonatkozik.

Kiegészítés az 1918-as új kiadáshoz. A gondolkodást a maga mivoltában azért nehéz a megfigyeléssel megragadni, mert az a szemlélő elől nagyon könnyen már el is tűnt, mihelyt az a figyelmét rá akarja irányítani. Ekkor már csak halott absztrakt valami, az eleven gondolkodás teteme marad. Aki csak ezt az absztrakt valamit látja,

hajlamos lesz az érzésmisztika, vagy az akaratmetafizika „életteljes” elemébe merülni. Különösnek fogja találni, ha valaki a valóság lényegét „puszta gondolatokkal” akarja megragadni. Aki azonban eljut oda, hogy a **gondolkodásban** valóban éljen, az ahhoz a meggyőződéshez jut, hogy ennek az életnek belső gazdasággal bíró és önmagában nyugvó, de ugyanakkor önmagában eleven **tapasztalása** még csak össze sem hasonlítható a puszta érzésbeli átéléssel vagy az akarati elem szemlélésével nemhogy ezeket a gondolkodás életénél értékesebbnek lehetne tartani. Éppen ez a gazdagság, az átélésnek ez a belső teljessége az oka annak, hogy a gondolati élet tükrözött képe a köznapai lelki beállítottság számára halottnak, absztraktnak hat. Egyetlen lelki tevékenységet sem olyan könnyű félreismerni, mint a gondolkodást. Az akarat, az érzés még eredeti állapotuk utólagos átélése esetén is áthevítik az ember lelkét. A gondolkodás nagyon könnyen hidegen hagy ebben az utólagos átélésben; úgy tűnik; kiszikkasztja a lelki életet. Holott ez csak erősen érvényesülő árnyéka a maga fénnnyel átszőtt és a világ jelenségeibe bensőségesen belemerülő valóságának. E a világ jelenségeibe való belemerülés magában a gondolati tevékenységben áramló erővel történik, amely a szellemi értelemben vett szeretet ereje. Nem lehet ellenvetésként azt mondani, hogy aki szerint szeretet hatja át a tevékeny gondolkodást, az egy érzést, a szeretetet tulajdonít a gondolkodásnak. Mert ez az ellenvetés valójában csak igazolja azt amit mondtunk. A gondolkodás lényegében ugyanis megtaláljuk mind az érzést, mind az akaratot és pedig mind a kettőt a maguk legmélyebb valóságában. Aki viszont elfordul a gondolkodástól és a „puszta” érzés és akarat felé fordul, az elveszti igazi valóságát. Aki a gondolkodásban **intuitív átélésre** törekszik, az részese lesz az érzésbeli és akarati átélésnek is. Az érzésmisztika és akarati metafizika viszont nem képes a lét intuitív gondolati átéléséhez hozzáférni. Ez az utóbbi két irányzat igen könnyen úgy fog ítélni, hogy **ők** állnak a valóságban, az intuitíven gondolkodó viszont érzéstelenül és a valóságtól elidegenedve „absztrakt gondolatokkal” formál egy árnyszerű, hideg világképet.

IX. FEJEZET

A szabadság eszméje

A fa fogalmát a megismerés számára a fa észlelete határozza meg. Egy bizonyos észlelethez csak egy bizonyos fogalmat emelhetünk ki az általános fogalmi rendszerből. Fogalom és észlelet összefüggését a gondolkodás az észleleten közvetve és objektíven határozza meg. Az észleletnek a hozzá tartozó fogalommal való kapcsolatát az észlelési aktus után ismerjük fel; összetartozásuk azonban már magában a dologban benne van.

Miként mutatkozik ez a folyamat, ha a megismerést szemléljük, hogy milyen az embernek a világhoz való viszonya a megismerés folyamán. Az előző fejtegetésekben megkíséreltük kimutatni, hogy az elfogulatlan megfigyelés lehetővé teszi ennek a viszornak a világos áttekintését. Ha helyesen értjük ezt a megfigyelést, belátjuk, hogy a gondolkodás, mint önmagában lezárt lényegi valami, közvetlenül szemlélhető. Aki szükségesnek tartja, hogy a gondolkodásnak mint olyannak a magyarázatához még valami mást is segítségül vegyen, mint például a fizikai agyfolyamatokat vagy a megfigyelt tudatos gondolkodás mögötti nem tudatos szellemi folyamatokat, az félreismeri azt, amit a gondolkodás elfogulatlan megfigyelése neki ad. Aki a gondolkodást megfigyeli, megfigyelés közben közvetlenül benne él egy önmagát hordozó szellemi tevékenységben. Sőt azt mondhatjuk, hogy aki a szellemiség lényegét abban a formában akarja megragadni, amelyben az embernek *elsődlegesen* megnyilatkozik, ezt az önmagában nyugvó gondolkodásban teheti.

Magának a gondolkodásnak a szemlélésénél egybeesik az, aminek egyébként mindig elkülönülten *kell* jelentkeznie: a fogalom és az észlelet. Aki ezt nem látja át, az az észleletekkel kapcsolatban alkotott fogalmakat csak az észleletek árnyyszerű képének fogja tekinteni és maguk az észleletek jelenítik majd meg számára az igazi valóságot. Az észlelt világ mintájára azután valamilyen metafizikai világot épít fel magának, amelyet képzetvilágának megfelelően atomvilágnak, akaratvilágnak, nem tudatos szellemi világnak stb. nevez. És nem veszi észre, hogy ezzel csak valamilyen hipotetikus metafizikai világot épített fel a *saját* észleleti világa mintájára. Aki azonban átlátja, hogy mi történik a gondolkodásban, az felismeri, hogy az észlelet a valóságnak csak az egyik része és hogy a hozzá tartozó másik részt, amely ezt a részvalóságot a teljes valósággá teszi, akkor éljük át, ha az észleletet gondolkodással áthatjuk. Ekkor már nem tekinti a valóság árnyképének azt, ami a tudatban mint gondolkodás jelentkezik, hanem valamilyen önmagában nyugvó szellemi lényegnek. És erről azt mondhatja, hogy *intuíció* által jelenik meg a tudatában. *Intuíció* valamilyen tisztán szellemi tartalom tisztán szellemien történő tudatos átélése. A gondolkodás lényegét csakis intuícióval ragadhatjuk meg.

Csak ha az elfogulatlan megfigyelés útján elismertük ezt az igazságot a gondolkodás intuitív lényegére vonatkozólag, akkor lesz szabad az út, hogy az ember

testi-lelki organizációjáról képet alkossunk. Akkor felismerjük, hogy ez az organizáció a gondolkodás *lényegére* nem lehet semmilyen befolyással. Ennek az első pillanatban egy *látszólag* egészen nyilvánvaló tény mond ellent. A mindennapi tapasztalat számára ugyanis az emberi gondolkodás csakis ebben az organizációban és csakis ezen az organizáción keresztül jelenik meg. Ez a megjelenése olyan erővel érvényesül, hogy valódi jelentőségét csak az tudja áttekinteni, aki felismerte, hogy a gondolkodás mivoltában ennek az organizációnak semmilyen szerepe sincs. Ekkor azonban az sem kerül ki már el a figyelmét hogy milyen sajátságos viszonyban van az emberi organizáció a gondolkodással. Az organizáció ugyanis egyáltalán nem befolyásolja magát a gondolkodás lényegét, ellenkezőleg, ha a gondolkodás tevékenysége megindul, az organizáció visszahúzódik, saját tevékenységét megszünteti és szabaddá teszi azt a területet, ahol azután a gondolkodás megjelenik. A gondolkodásban működő lényegi erőnek kettős feladata van: először visszaszorítja az emberi organizációt annak saját tevékenységi területén; másodszor ő maga lép annak a helyére. Mert már az első, a testi organizáció visszaszorítása is, a gondolkodó tevékenység következménye. Éspedig a gondolkodó tevékenység azon részének a következménye, amely a gondolkodás *megjelenését* készíti elő. Ebből láthatjuk, milyen értelemben találja meg a gondolkodás a maga ellenképét a testi organizációban. És ha ezt látjuk, már nem fogjuk félreismerni ennek az ellenképnek a jelentőségét a gondolkodás számára. Ha puha talajon járunk, lábnyomunk ott marad a talajban. Lábnyomunkra nem fogjuk azt mondani, hogy alulról a talaj erői hozták létre. *Ezeknek* az erőknek soha nem tulajdonítjuk a lábnyomok formáinak a létrejöttét. Épp ily kevésbé fogja hinni, aki a gondolkodás lényegét elfogulatlanul figyeli meg, hogy a testi organizmusban lévő nyomoknak részük van magában a gondolkodásban. Mert ezek a nyomok úgy keletkeznek, hogy a gondolkodás készíti elő a testben a maga megjelenését*.

Itt azonban jelentős kérdés merül fel. Ha az emberi organizációnak nincs része a gondolkodásnak *mint olyannak* a létrejöttében, akkor mi a jelentősége ennek az organizációnak az ember lényének az egésze szempontjából? Nos, ami ebben az organizációban a gondolkodás révén történik, annak ugyan semmi köze sincs magához a gondolkodáshoz, de köze van a gondolkodásból létrejövő én-tudathoz. Mert a gondolkodás létében működik ugyan az igazi „én”, az éntudathoz azonban ez nem elég. Aki elfogulatlanul figyeli még a gondolkodást, átlátja ezt. Az „én” megtalálható a gondolkodásban; az „éntudat” az által jelentkezik, hogy a gondolati tevékenység nyomai a fenti értelemben belevésődnek a tudatba egyáltalán. (Az éntudat tehát a testi organizáció révén jön létre. Ne gondoljuk azonban, hogy az egyszer létrejött éntudat továbbra is a testi organizációtól függ. Az egyszer már

* Hogy a fenti nézet hogyan nyilatkozik meg a pszichológiában, filozófiában stb., azt különböző szempontok szerint, az ez után a könyvem után megjelent más írásaimban írtam le. Itt csak azt akartam ismertetni, ami magának a gondolkodásnak az elfogulatlan megfigyeléséből adódik.

létrejött éntudatot a gondolkodás felveszi magába és ettől kezdve osztozik a gondolkodás szellemi mivoltában.)

Az „éntudat” az emberi organizációra épül. Ebből az organizációból származnak az akarati cselekvések. A gondolkodás, a tudatos én és az akarati cselekvés összefüggését az előző fejtegetések figyelembevétele mellett csak akkor érthetjük meg, ha előbb azt vizsgáljuk, hogyan jön létre az akarati cselekvés az emberi organizációból*.

Minden akarati aktusnál két elemet kell figyelembe vennünk: a motívumot és a hajtóerőt. A motívum fogalmi vagy képzetjellegű tényező; a hajtóerő az akarati tényezője, amely közvetlenül az emberi organizációtól függ. A fogalmi tényező vagy motívum pillanatnyilag határozza meg az akaratot; a hajtóerő az individuum maradandó meghatározó alapjellege. Az akarat motívuma lehet valamely tiszta fogalom vagy olyan fogalom, amely meghatározott vonatkozásban van az észleléssel, tehát egy képzet. Általános és individuális fogalmak (képzetek) azáltal lesznek az akarat motívumaivá, hogy hatnak az emberi individuumra és azt bizonyos irányban cselekvésre késztesik. – Ugyanaz a fogalom, illetve ugyanaz a képzet azonban különböző individuumokra különbözőképpen hat. Különböző embereket különböző cselekvésekre indít. Az akarat tehát nemcsak a fogalom vagy képzet eredménye, hanem az ember individuális adottságának az eredménye is. Ezt az individuális adottságot – Eduard von Hartmann kifejezésével élve – jellemi adottságnak nevezzük. Az a mód, ahogy valamely fogalom vagy képzet a jellemi adottságra hat, az ember életének egy bizonyos morális vagy etikai jelleget.

A jellemi adottságot szubjektumunk többé-kevésbé maradandó lélettartalma alakítja ki, azaz képzet- és érzéstartalmaink. Hogy valamely jelenbeli képzet akarásra indít-e vagy sem, az attól függ, hogyan viszonylik meglévő képzettartalmainhoz és érzésszelis sajátságaimhoz. Képzettartalmam azoknak a fogalmaknak az összességétől függ, amelyek individuális életem folyamán észleletekkel kerültek kapcsolatba, vagyis képzeteimmé váltak. Ez megint nagyobb vagy kisebb intuícións képességemtől és megfigyeléseim körétől függ, vagyis tapasztalataim szubjektív és objektív tényezőjétől, továbbá belső meghatározottságomtól és életem színterétől. Jellemi adottságomat elsősorban érzésvilágom határozza meg. Hogy valamely képzetet vagy fogalmat cselekvésem motívumává akarok-e tenni vagy sem, az attól függ, hogy az örömet vagy fájdalmat kelt-e bennem. – Ezek az elemek jönnek számításba az akarati aktusban. A közvetlenül jelenlévő képzet, illetve a fogalom, amelyek motívummá válnak, határozzák meg akarásom célját; jellemi adottságom készteset arra, hogy tevékenységemet e felé a cél felé irányítsam. A félóra múlva megteendő séta képzete határozza meg cselekvésem célját. De ez a képzet csak akkor válik motívummá, ha az megfelelő jellemi adottságra talál, vagyis ha eddigi életem folyamán képzetek

* lásd az 1918-as új kiadás első részének végéhez, VII. fejezet, írt kiegészítést.

alakultak ki bennem a séta célszerűségéről, az egészség értékéről és végül ha a séta képzetéhez még az öröm érzése is kapcsolódik.

Meg kell tehát különböztetnünk: 1. a szubjektív adottságokat, amelyek alkalmasak arra, hogy bizonyos képzeteket és fogalmakat motívumokká tegyenek; és 2. a képzeteket és fogalmakat, amelyek képesek jellemi adottságomat úgy befolyásolni, hogy akarat keletkezzék. Az előbbieket *hajtóerői*, az utóbbiak *céljai* az erkölcsiségnek.

Az erkölcsiség hajtóerőit úgy találjuk meg, ha megvizsgáljuk milyen elemekből tevődik össze az individuális élet.

Az individuális élet első foka az *észlelés* és pedig az érzékszervi észlelés. Ez individuális életünknek az a régiója, amelyben az észlelés közvetlenül váltja ki az akaratot, az érzés vagy fogalom közbeékelődése nélkül. Az így megnyilvánuló hajtóerőt egyszerűen *ösztönnnek* nevezzük. Alacsonyabb rendű, tisztán animális szükségleteink (éhség, nemi ösztön stb.) kielégítése ilyen módon történik. Az ösztönélet jellegzetessége az a közvetlenség, amellyel az egyes észlelet az akaratot kiváltja. – Az akaratnak ez a fajta meghatározottsága, amely eredetileg csak az alacsonyabb rendű érzékek körére vonatkozik, kiterjeszthető a magasabb rendű érzékek észleleteire is. A külvilág valamilyen eseményének az észlelése cselekvésre indít anélkül, hogy róla gondolkodnánk és hogy az észlelethez valamilyen különös érzésünk kapcsolódna, ahogy az az emberekkel való konvencionális érintkezés esetében történik. Az ilyen cselekedetek hajtóerőit *tapintatnak* vagy *erkölcsi ízlésnek* nevezzük. Minél gyakrabban történik meg valakivel, hogy egy észlelet ilyen közvetlenül indítja cselekvésre, annál alkalmasabbá válik arra, hogy tisztán a tapintat hatására cselekedjék, más szóval: a *tapintat* jellemi adottságává válik.

Az emberi élet második szférája az *érzés*. A külvilág észleleteihez bizonyos érzések kapcsolódnak. Ezek az érzések a cselekvés hajtóerőivé válhatnak. Ha egy éhező embert látok együttérzésem cselekvésem hajtóereje lehet. Ilyen érzések lehetnek: a szégyenérzet, a büszkeség, a becsületérzés, az alázat, a megbánás, az együttérzés, a bosszú, a hálaérzet, a kegyelet, a hűség, a szeretet, a kötelességérzet*.

Végül életmegnyilvánulásunk harmadik foka a *gondolkodás* és *képzetalkotás*. Pusztán megfontolás által is válhat valamely képzet vagy fogalom cselekvési motívummá. Képzetek az által válnak motívumokká, hogy az élet folyamán bizonyos akarat célakat mindig olyan észleletekhez kapcsolunk, amelyek többé vagy kevésbé módosult formában állandóan visszatérnek. Ezért van az, hogy a valamelyes tapasztalattal rendelkező emberek tudatában bizonyos észleletekkel együtt mindig megjelenik azoknak a cselekedeteknek a képzele is, amelyeket hasonló esetben véghezvittek vagy véghezvinni láttak. Ezek a képzetek minden későbbi elhatározásuknál döntő példaként lebegnek előttünk, vagyis jellemi adottságuk

* Az erkölcsiség princípiumainak a metafizikai realizmus álláspontja szerinti kimerítő felsorolását E. von Hartmann: „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins” című művében találjuk meg. (Az erkölcsi tudat fenomenológiája.)

részeivé válnak. Az akaratnak ezt a hajtóerejét **gyakorlati tapasztalatnak** nevezhetjük. A gyakorlati tapasztalat fokozatosan átmegy a tisztán tapintatból eredő cselekvésbe. Ez akkor következik be, ha egyes cselekvések tipikus képei tudatunkban olyan szorosan összefonódtak bizonyos, az életben előforduló szituációk képzeivel, hogy adott esetben minden tapasztalaton alapuló megfontolás elhagyásával az észleletből közvetlenül az akarásba megyünk át.

Az individuális élet legmagasabb foka az észleleti tartalomtól független fogalmi gondolkodás. Valamely fogalom tartalmát a tiszta intuíció révén határozzuk meg az eszmei szférából. Az ilyen fogalomnak semmilyen észleleti vonatkozása nincs. Ha valamely észleltre utaló fogalom, vagyis képzet hatására keletkezik bennünk akarat, akkor ez az észlelet az, amely a fogalmi gondolkodás kerülő útján hatott ránk. Ha az intuíció hatására cselekszünk, akkor cselekvésünk hajtóereje a **tiszta gondolkodás**. Mivel a filozófiában a tiszta gondolkodóképességet észnek (Vernunft) szokás nevezni, ezért joggal nevezhetjük az ezen a fokon megnyilatkozó morális hajtóerőt **gyakorlati észnek**. Ezt az akarati hajtóerőt a legvilágosabban Kreyenbühl (Philosophische Monatshefte Bd. XVIII. Heft 3.) tárgyalja. Erről írt tanulmányát a jelenlegi filozófia, nevezetesen az etika legjelentősebb termékei közé sorolom. Kreyenbühl ezt a hajtóerőt **gyakorlati apriorinak**, vagyis a cselekvés közvetlen intuícióból származó indítékának nevezi.

Nyilvánvaló, hogy az ilyen indíték már nem sorolható a szó szoros értelmében a jellemi adottságok közé. Mert ami itt mint hajtóerő működik, már nem csupán individuális valami bennem, hanem intuícióm eszmei, tehát általános tartalma. Mihelyt ennek a tartalomnak a jogosultságát valamely cselekvés alapjának és kiindulópontjának tekintem, elindulok az akarat útján, függetlenül attól, hogy már korábban is megvolt-e bennem ez a fogalom, vagy csak közvetlenül a cselekvés előtt került a tudatomba, vagyis függetlenül attól, hogy adottságként már megvolt-e bennem vagy sem.

Igazi akarati aktusra csak akkor kerül sor, ha a cselekvés pillanatnyi indítéka valamely fogalom vagy képzet formájában hat a jellemi adottságra. Az ilyen indíték azután az akarat motívumává válik.

Az erkölcsiség motívumai képzetek és fogalmak. Vannak etikusok, akik az érzést is az erkölcsiség motívumának tekintik; azt állítják például, hogy az erkölcsi cselekvés célja, hogy az élvezet lehető legnagyobb mértékét idézze elő a cselekvő individuumban. Az élvezet maga azonban nem lehet motívum, csak valamely **elképzel** **élvezet** lehet az. Csak a jövőbeli érzés **képze**te, nem pedig maga az érzés hathat jellemi adottságomra, mert az érzés maga a cselekvés pillanatában még nincs is meg, hanem éppen a cselekvés fogja létrehozni.

Joggal tekinthető azonban akarat motívumának a magunk, vagy a mások jólétének a **képze**te. Azt az elvet, amely szerint cselekvésünk célja saját élvezetünk legnagyobb mértékének, vagyis individuális boldogságunknak az elérése, egoizmusnak nevezzük. Ezt az individuális boldogságot az ember vagy úgy próbálja elérni, hogy

kíméletlenül csak a saját javát tartja szem előtt, és ezt mások boldogsága árán is igyekszik megszerezni (tisztá egoizmus), vagy pedig úgy, hogy a mások javát azért segíti elő, mert más individualitások boldogulása közvetve saját személyére is előnyös hatásúnak ígérkezik, vagy mert azok károsítása veszélyeztetheti saját érdekeit is (morális okosság). Az egoista erkölcsprincípiumok speciális tartalma attól fog függeni, milyen képzetet alkot valaki a saját vagy a mások boldogságáról. Az egoista ember törekvésének tartalmát a szerint határozza meg, hogy mi jelent számára értéket az életben (jólét, remélt boldogság, bajoktól való szabadulás stb.)

Motívumnak kell tekintenünk továbbá valamely cselekvés tisztán fogalmi tartalmát is. Ez a fogalmi tartalom nemcsak az egyes cselekvésre vonatkozik mint a saját élvezetünk képzeténél, hanem arra az esetre is, amikor a cselekvést erkölcsi princípiumok egész rendszerére alapítjuk. Ezek a morálprincípiumok absztrakt fogalmak formájában szabályozhatják az erkölcsi életet anélkül, hogy az egyes ember törődnék a fogalmak eredetével. Ilyenkor egyszerűen alávetjük magunkat az erkölcsi fogalomnak, amely mint törvény, mint erkölcsi szükségszerűség lebeg cselekvésünk felett. E szükségszerűség indokolását átengedjük annak, aki az erkölcsi alávetettséget követeli, vagyis az általunk elismert erkölcsi tekintélynek (családfő, állam, társadalmi szokás, egyházi tekintély, isteni kinyilatkoztatás). – Ezeknek az erkölcsi princípiumoknak egyik sajátos formája az, amikor a törvényt nem valamely külső tekintély, hanem saját belső világunk közli velünk (erkölcsi autonómia). Ilyenkor a bennünk megszólaló hang az, amelynek alá kell vetnünk magunkat. Ez a hang a *lelkiismeret* szava.

Erkölcsi fejlődést jelent, ha az ember nemcsak egyszerűen a külső vagy a belső tekintély parancsát teszi cselekvése motívumává, hanem igyekszik belátni az okot, hogy miért hat benne a cselekvés valamely maximája motívumként. Itt az jelenti a fejlődést, hogy az ember a tekintélyi moráltól eljutott az erkölcsi belátáson alapuló cselekvéshez. Az erkölcsiségnek ezen a fokán az ember igyekszik megismerni az erkölcsi élet követelményeit, és ezek ismerete alapján cselekszik. Ilyen követelmények: 1. az egész emberiség lehető legnagyobb jóléte, magáért a jólét kedvéért; 2. az emberiség kulturális haladása vagy egyre tökéletesedő erkölcsi *fejlődése*; 3. a tisztán intuitív módon megragadott individuális erkölcsi célok megvalósítása.

Az *emberiség lehető legnagyobb jólétéről* a különböző embereknek természetesen különböző felfogásuk van. A fenti maxima nem ennek a jólétnek egy meghatározott képzetére vonatkozik, hanem arra, hogy aki ezt az elvet magáévá teszi, az arra törekszik, hogy azt csinálja, ami az emberiség jólétét az ő saját nézete szerint leginkább előmozdítja.

A *kulturális haladás* azoknál, akiknél a kultúra javai az öröm érzésével kötődnek össze, az előbbi morálprincípium speciális esetének tekinthető. Csak ezeknek számolniuk kell olyan dolgok elpusztulásával illetve elpusztításával, amelyek szintén hozzájárulnak az emberiség jólétéhez. De az is lehetséges, hogy valaki a kulturális

haladást, függetlenül az azzal járó örömtől, erkölcsi szükségszerűségnek tekinti. Akkor ez számára külön morálprincípium az előbbi mellett.

Az általános jólét és a kulturális haladás elve egyaránt a képzetben, vagyis azon a kapcsolaton alapszik, amelyet az erkölcsi eszmék tartalma és bizonyos élmények (észleletek) között létesítünk. Az elgondolható legmagasabb erkölcsi princípium azonban az, amely nem tartalmaz ilyen már eleve meglévő kapcsolatot, hanem a tiszta intuícióból származik és csak utólag teremti meg a kapcsolatot az észlelettel (az étellel). Annak a meghatározását, hogy mit kell akarni, itt más fórum dönti el, mint az előző esetekben. Aki a közjólét erkölcsi princípiumát tartja szem előtt, az minden cselekedeténél elsősorban azt vizsgálja, hogy ideáljai mennyiben járulnak hozzá a közjólét megteremtéséhez. Aki a kulturális haladás erkölcsi princípiumának a híve, ugyanígy fog cselekedni. Van azonban egy magasabbrendű erkölcsiség is, amely az egyes esetben nem valamely meghatározott erkölcsi célból indul ki, hanem minden erkölcsi elvnek bizonyos értéket tulajdonít és az adott esetben mindig azt vizsgálja, hogy melyik morálprincípium a fontosabb. Előfordulhat, hogy valaki az adott körülmények között a kulturális haladást, más körülmények között az általános jólétet, harmadik esetben a saját jólétének az előmozdítását tartja helyesnek és teszi cselekvése motívumává. De csak ha minden más meghatározó ok másodrendű lesz, foglalja el az első helyet maga a fogalmi intuíció. Ezzel minden más motívum háttérbe szorul és csakis az eszmei tartalom válik a cselekvés motívumává.

A jellemi adottság legmagasabb fokának a *tiszta gondolkodást, a gyakorlati ész*t mondtuk. Most pedig a motívumok közül a *fogalmi intuíciót* láttuk a legmagasabb rendűnek. Tüzetesebb megfontolás után azonban kitűnik, hogy az erkölcsiségnek ezen a fokán hajtóerő és motívum egybeesik, vagyis hogy cselekvésünket sem valamely eleve meghatározott jellemi adottság, sem valamely kívülről jövő és normaként elfogadott erkölcsi irányelv nem befolyásolja. Ilyenkor tehát nem sablonszerűen, bizonyos szabályok szerint és nem is automatikusan, valamilyen külső ösztönzésre cselekszünk, hanem cselekvésünket egyszerűen saját eszmei tartalma határozza meg.

Az ilyen cselekvés előfeltétele a morális intuíció képessége. Akinek nincs meg az a képessége, hogy az egyes konkrét esetben a megfelelő erkölcsi irányelvet átélje, az sohasem jut el a valóban individuális akarathoz.

Ennek éppen az ellentéte a kanti erkölcsi elv: cselekedj úgy, hogy cselekvésed alapelvei minden ember számára érvényesek lehessenek. Ez a tétel a cselekvés minden individuális indítékának a halálát jelenti. Nem lehet az mértékadó a számomra, hogyan cselekednék *minden* más ember, hanem csakis az, amit az adott esetben nekem kell tennem.

Felületesen ítélve itt valaki azt az ellenvetést tehetné, hogyan lehet a cselekvés individuálisan az egyes esetnek és az egyes szituációnak megfelelő, ugyanakkor mégis tisztán eszmeileg az intuíció által meghatározott? Ez az ellenvetés az erkölcsi motívumnak és a cselekvés észlelhető összetévesztéséből ered. Az utóbbi *lehet* motívum, sőt az is például a kulturális haladás, vagy az egoizmusból fakadó cselekvés

stb. esetében; a tiszta morális intuíción alapuló cselekvés esetében azonban **nem** az. Énem természetesen erre az észleleti tartalomra irányítja tekintetét, de nem engedi, hogy az **határozza meg** cselekvését. Ezt a tartalmat csak arra használja fel, hogy valamilyen **megismerési fogalmat** alkosson magának, a hozzá tartozó **morális fogalmat** azonban nem veszi az objektumból. A valamely meghatározott helyzetből merített megismerési fogalom csak akkor morális fogalom, ha egy bizonyos morálprincípium álláspontján vagyok. Ha csak az általános kultúrfejlődés moráljának alapján állok, akkor kötött útvonalon járok a világban. Minden általam észlelt és engem érdeklő történésből egyben erkölcsi kötelezettség is fakad hozzá kell ugyanis járulnom ahhoz, hogy ez a történés a kultúrfejlődés szolgálatába állíttassék. Azon a fogalmon kívül amely valamilyen eseménynek vagy jelenségnek a természeti törvényszerűséggel való összefüggését állítja elő, minden esemény és jelenség még valamilyen erkölcsi címkét is visel amely nekem, mint morális lénynek, viselkedésemre vonatkozóan etikai útmutatást ad. Ez az erkölcsi címke a maga területén jogosult. Magasabb nézőpontról szemlélve azonban egybeesik a konkrét esetben bennem felmerülő eszmével.

Intuíciónak képesség szempontjából az emberek különbözők. Az egyikhez csak úgy áradnak az eszmék, a másik fáradságosan szerzi meg őket. De nem kevésbé különbözők azok a helyzetek sem, amelyekben az emberek élnek és amelyek cselekvésük színterét adják. Az ember cselekvése tehát attól függ, hogy intuíciónak képessége egy bizonyos helyzetben hogyan működik. A bennünk ható eszmék összességét, intuíciónak reális tartalmát az teszi ki, ami az eszmevilág minden általánossága ellenére is, minden emberben individuális természetű. Amennyiben ez az tartalom cselekvésben nyilvánul meg, ez az individuum erkölcsi tartalma. Ennek a tartalomnak a szabad megnyilvánulása a legmagasabb morális hajtóerő és egyszersmind a legmagasabb motívum is annál, aki belátja, hogy az összes többi morálprincípium végső fokon ebben a tartalomban egyesül. Ezt az álláspontot **etikai individualizmusnak** nevezhetjük.

Az intuitív cselekvés szempontjából konkrét esetben az mérvadó, hogy megtaláljuk-e a megfelelő, egészen individuális intuíción. Az erkölcsiségnak ezen a fokán általános erkölcsi fogalmakról (normákról, törvényekről) csak annyiban beszélhetünk, amennyiben ezek az individuális indítékok általánosításából következnek. Általános normák mindig konkrét tényeket tételeznek fel, amelyekből levezethetők. Tényeket azonban csak az emberi cselekvés **hoz létre**.

Ha az egyének, népek, korok cselekvésében kikutatjuk azt, ami abban törvényszerű (fogalmi), akkor etikát kapunk, de nem az erkölcsi normák tudományát, hanem az erkölcsiség természetét. Csak az így megismert törvények viszonylanak az emberi cselekvéshez úgy, mint a természeti törvények az egyes jelenséghez. Ezek a törvények azonban egyáltalán nem azonosak azokkal az indítékokkal, amelyeket cselekvésünk alapjává teszünk. Ha meg akarjuk érteni, hogy mi által származik valamilyen cselekedet az ember saját **erkölcsi** akaratából, akkor előbb ennek az

akarathoz viszonyát a cselekedethez kell szemügyre vennünk. Mindenekelőtt olyan cselekedeteket kell vizsgálnunk, amelyeknél ez a viszony a döntő. Ha én vagy valaki más utólag egy ilyen cselekedet felett gondolkodik, kitűnhet, hogy milyen erkölcsi elvek jönnek itt számításba. Miközben cselekszem, az erkölcsi elv készít engem, amennyiben intuitív módon él bennem; össze van kötve a cél iránti *szeretettel*, amely célt cselekvéssel meg akarom valósítani. Nem kérdezek meg sem egy embert, sem valamilyen szabályt, hogy végrehajtsam-e a cselekedetet, hanem végrehajtom mihelyt eszméjét megragadtam. Csakis ezáltal az *én* cselekedetem. Aki csak azért cselekszik, mert bizonyos erkölcsi normákat elismer, annak a cselekvése nem más, mint a saját morális kódexében lévő princípiumok eredménye. Ő maga csak azok végrehajtója. Magasabb rendű automata. Ha valamilyen cselekvésre vonatkozó indítékot dobunk a tudatába, morális princípiumainak a gépezete azonnal működni kezd, hogy törvényszerűen végrehajtsa valamilyen keresztényi, humánus, önzetlennek vélt vagy a kultúrtörténeti haladás szolgálatában álló cselekedetet. Csak ha a cél iránti szeretetet követem, akkor cselekszem én magam. Az erkölcsiségnek ezen a fokán nem azért cselekszem mert elismerek magam fölött valamilyen hatalmat, valamilyen külső tekintélyt vagy egy úgynevezett belső hangot. Nem ismerek el cselekvésemre vonatkozólag semmilyen külső princípiumot, mert saját magamban találtam meg a cselekvés okát, a cselekvés iránti szeretetet. Nem vizsgálom értelmemmel, hogy cselekedetem jó-e vagy rossz, hanem végrehajtom, mert *szeretem*. „Jó” lesz ha szeretettel áthatott intuíción helyesen áll benn az intuitíven átélendő világösszefüggésben; „rossz”, ha nem helyesen áll benn. Azt sem kérdezem, hogyan cselekednék más az én helyemben, hanem cselekszem, ahogy én, ez az egy individualitás, akarni indítatva érzi magát. Sem az általános szokás vagy erkölcs, sem valamely általános emberi elv vagy erkölcsi norma nem irányít közvetlenül, hanem a tett iránti szeretetem. Nem érzek semmiféle kényszert, sem a természet kényszerét, amely ösztöneimet vezeti, sem az erkölcsi parancsok kényszerét, hanem egyszerűen végre akarom hajtani azt, ami bennem van.

Az általános erkölcsi normák védelmezői azt mondhatnák ezekre a fejtegetésekre: ha minden ember csak arra törekednék, hogy önmagát élje ki, és azt tegye ami neki tetszik, nem volna különbség jó és rossz cselekedet között; minden bennem lévő gonoszság ugyanolyan igényt tarthatna arra, hogy kiélje magát, mint az a szándék, hogy az általános jót szolgáljam. Számomra, mint morális ember számára nem lehet mérvadó, hogy milyen eszme indít cselekvésre, hanem csak annak a vizsgálata, hogy a cselekedet jó-e vagy *rossz*. És csak az első esetben hajtom végre.

Erre a kézenfekvő, de az elmondottak félreismeréséből származó ellenvetésre az a válaszom, hogy aki az emberi akarat mivoltát meg akarja ismerni, annak meg kell különböztetnie azt az utat, amely az akaratot a fejlődés egy bizonyos fokáig vezeti attól a sajátosságtól, amelyet az akarat felvesz, miközben ehhez a célhoz közelít. Az ehhez a célhoz vezető úton a normáknak megvan a jogosultságuk. A cél a tisztán intuitíven megragadott erkölcsi célok megvalósítása. Az ember ilyen célokat olyan

mértékben ér el, amilyen mértékben képességeivel egyáltalán fel tud emelkedni a világ intuitív eszmetartalmához. Egyes esetekben az akarathoz az ilyen céloknaál hajtóerőként vagy motívumként többnyire valami más is hozzákeveredik. De az intuíción azért mégis meghatározhatja, vagy legalább részben meghatározhatja az emberi akaratot. Amit meg *kell* tennie, azt az ember megteszi; a színteret adja ahhoz, hogy amit meg kell tennie az tette is váljék; saját cselekedete azonban csak az, ami mint olyan, belőle fakad. Az indíték itt csak egészen individuális lehet. Igazán individuális csakis az intuíciónból származó akarati cselekvés lehet. A gonosztevő tettét és a tiszta intuíción megvalósulását csak akkor lehetne egyaránt az individualitás kielésének mondani, ha a vak ösztönt az emberi individualitáshoz tartozónak tekintenénk. A gonosztettre készítő vak ösztön azonban nem intuíciónból származik és nem az ember individuális eleméhez tartozik, hanem ahhoz, ami a legáltalánosabb benne, ami minden individuumban egyformán megvan, és amiből az ember éppen individuális volta révén igyekszik kiemelkedni. Ami individuális bennem, az nem organizmusom a maga ösztöneivel és érzéseivel, hanem az egységes eszmevilág, amely ebben az organizmusban felcsillan. Ösztöneimmel, hajlamaimmal, szenvedélyeimmel az egész *emberi* nemhez tartozom; attól, hogy ezekben az ösztönökben, szenvedélyekben, érzésekben sajátos módon valamilyen eszmeiség nyilvánul meg, vagyok individualitás. Ösztöneim, hajlamaim által egy vagyok a többi ember között; az által a sajátos eszme-forma által, amelynek a révén a többi ember között énnek nevezem magam, vagyok individuum. Animális természetem vonatkozásában csak egy idegen lény tudna másoktól megkülönböztetni; gondolkodásom révén, vagyis az organizmusomban megnyilvánuló eszmeiség tevékeny megragadásával én magam különböztetem meg magam másoktól. A gonosztevő tetteről tehát egyáltalán nem lehet azt mondani, hogy az eszméből származik. Mert hiszen a gonosztettet éppen az jellemzi, hogy az ember eszmeiségen kívüli elemeiből származnak.

Valamely cselekedetet annyiban érzünk szabadnak, amennyiben individuális mivoltunk eszmei részéből származik; a cselekedet minden más részét, akár a természet kényszere akár valamely erkölcsi norma kényszere alatt hajtjuk végre, *nem-szabadnak* érezzük.

Szabad az ember, ha minden pillanatban önmaga szerint képes élni. Valamely morális tett csak akkor az *én* tettem, ha azt ilyen értelemben szabadnak nevezhetem. – Egyelőre arról beszéltünk, hogy milyen feltételek mellett érzünk szabadnak valamely általunk akart cselekvést; hogy ez a tisztán etikailag értett szabadság-eszme miként valósul meg az ember lényében, arról a következőkben lesz szó.

A szabadságból származó cselekedet nem zárja ki, sőt magában foglalja az erkölcsi törvényeket; csak éppen magasabbrendűnek bizonyul, mint azok a cselekedetek, amelyeket csak ezek az erkölcsi törvények diktálnak. Miért szolgálná szeretetből végrehajtott cselekedetem kevésbé az általános jólétet, mint ha *csak* azért hajtom végre, mert kötelességemnek érzem az általános jólét szolgálatát? A pusztá

kötelesség fogalom kizárja a **szabadságot**, mert nem ismeri el az individuális elemet, hanem azt követeli, hogy az individuális elem vesse alá magát valamely általános normának. A cselekvés szabadsága csak az etikai individualizmus álláspontján állva képzelhető el.

De hogyan lehetséges az emberek együttélése, ha mindenki csak arra törekszik, hogy a saját individualitását juttassa érvényre? Ez a kérdés a tévesen értelmezett moralizmus ellenvetése. Ez a moralizmus azt hiszi, hogy egy emberi közösség csak úgy képzelhető el, ha minden tagját valamely közösen megállapított erkölcsi rend egyesíti. Egyszerűen nem érti hogy az eszmevilág egységes. Nem érti, hogy ugyanaz az eszmevilág tevékeny bennem, mint embertársamban. Az eszmevilágnak ez az egysége mindenesetre a világ tapasztalásának eredménye. De **kell** is, hogy az legyen. Mert ha valami mással lenne megismerhető mint a megfigyeléssel, akkor területén nem az individuális átélés, hanem az általános norma érvényesülne. Individualitás csak akkor lehetséges, ha minden individuális lény a másiktól csak individuális megfigyelés útján szerez tudomást. A különbség köztem és embertársaim között nem az, hogy két teljesen különböző szellemi világban élünk, hanem hogy a közös eszmevilágból ő más intuíciókat be, mint én. Ő a saját intuícióit akarja kiélni, én a **magaméit**. Ha mind a ketten valóban az eszmevilágból merítünk és nem közös törekvéseinkben, közös szándékunkban találkozhatunk. Morális félreértés vagy összeütközés morálisan **szabad** emberek között kizárt. Csak az erkölcsileg nem szabad ember, aki valamely természeti ösztönt vagy valamely általa kötelességből elfogadott parancsot követ, helyezkedik szembe embertársával, mert az nem követi ugyanazt az ösztönt vagy ugyanazt a parancsot. A cselekvés iránti szeretetben **élni** és a másik akaratát megértve őt **élni hagyni**, ez a **szabad ember** alapelve. Nem ismer más szükségességet, mint azt, amellyel akarata intuitív összhangban van; hogy egy konkrét esetben mit fog **akarni**, azt idea-felfogóképessége dönti el.

Ha nem volna eleve az emberi lény alapvonása, hogy a másikkal összeférjen, ezt semmilyen külső törvénnyel sem lehetne beleoltani. Csak mert az emberi individuumokban **ugyanaz** a szellemiség él, tudják kiélni magukat egymás mellett. A szabad ember annak a bizalomnak a jegyében él, hogy a másik szabad ember is ugyanahhoz a szellemi világhoz tartozik mint ő, és hogy annak intencióiban találkozhat. A szabad ember nem kívánja embertársától, hogy egyetértsen vele, de elvárja ezt, mert ez az emberi természetből következik. Ezzel nem valamilyen külső berendezkedés szükségességére utalunk, hanem arra az **érzületre**, arra a **lelki beállítottságra**, amellyel az ember az általa megbecsült embertársai között úgy éli önmagát, ahogy az az emberi méltóságnak legjobban megfelel.

Sokan lesznek majd, akik azt mondják: a **szabad** ember itt vázolt fogalma csak ábránd, amely nem valósult meg sehol. Nekünk azonban valóságos emberekkel van dolgunk akiknél erkölcsiséget csak akkor remélhetünk, ha erkölcsi törvényeknek engedelmeskednek, ha erkölcsi missziójukat kötelességüknek tartják és nem követik szabadon hajlamaikat és azt amit szeretnek. Ezt egyáltalán nem vonom kétségbe.

Ahhoz vaknak kellene lennem. De ha ez a **végső** igazság, akkor hagyjunk fel minden erkölcsi képmutatással és mondjuk ki egyszerűen: az embert mindaddig, amíg nem **szabad**, cselekvéséhez kényszeríteni kell. Hogy azután a szabadságnélküliségben a kényszerszerű fizikai eszközök jelentik-e vagy erkölcsi törvények, hogy azért nem szabad-e az ember, mert mértéktelen nemi ösztönét követi, vagy azért, mert a konvencionális erkölcsiség béklyóit viseli magán, az bizonyos szempontból egészen mindegy. Viszont ne állítsuk, hogy az ilyen ember jogosan nevezi **sajátjának** azt a cselekedetét, amelyre valamilyen külső erő kényszeríti. A kényszer által létrehozott rendből azonban kiemelkednek azok az emberek, azok a **szabad szellemek**, akik a szokások, kényszerítő törvények, vallásgyakorlás stb. tömkelegében megtalálják **önmagukat**. Ezek, a **szabadok**, amennyiben csak önmagukat követik, **nem szabadok**, amennyiben alávetik magukat valaminek. Ki mondhatja közülünk magáról, hogy minden cselekvésében igazán szabad? De mindnyájunkban lakik egy mélyebb lény is, akiben a szabad ember megnyilatkozik.

Életünk a szabad és nem szabad cselekedetek láncolata. Az ember fogalmát azonban nem gondolhatjuk végig anélkül, hogy ne jutnánk el a **szabad szellemhez**, mint az emberi minőség legtisztább kifejezéséhez. Igazán emberek csak annyiban vagyunk, amennyiben szabadok vagyunk.

Ez eszménykép, mondják majd sokan. Kétségkívül, de olyan eszménykép, amely lényünk reális elemeként törekszik a felszínre. Nem kieszt vagy megálmodott, hanem élő eszménykép, amely még legtökéletlenebb formájában is világosan kivehető. Ha az ember pusztán természeti lény lenne, akkor értelmetlen valami lenne ideálok, azaz eszméket keresni, amelyek pillanatnyilag nem hatnak, de amelyeket az embernek meg kell valósítani. A külvilág dolgainál az eszmét az észlelet határozza meg; megtettük a magunkét, ha az eszme és észlelet összefüggését megismertük. Az embernél ez nem így van. Léte nem teljes saját tevékenysége nélkül; igazi fogalma, mint a **morális** emberé (szabad szellemé) nincs eleve objektíven egyesítve az „emberrel”, mint észleleti képpel, hogy utólag a megismeréssel ezt az egységet csak meg kelljen állapítanunk. Az embernek saját tevékenységével kell önmaga fogalmát az emberrel, mint észleleti képpel egyesítenie. Fogalom és észlelet itt csak akkor fedik egymást, ha ezt a fedést az ember maga hozza létre. Ezt azonban csak akkor tudja megtenni, ha megtalálta a szabad szellem fogalmát, vagyis a saját maga fogalmát. Az objektív világban organizációnk adottsága következtében elválasztó vonal van az észlelet és fogalom között; a megismerés átlépi ezt a határt. Szubjektív természetünkben ugyanígy megvan ez a határ: az ember fejlődése során itt is átlépi ezt, amikor saját magában, mint jelenségben, kialakítja a saját maga fogalmát. Így vezet bennünket mind az intellektuális, mind az erkölcsi élet az ember kettős természetéhez, amely az észlelésben (közvetlen átélés) és a gondolkodásban fejeződik ki. Az intellektuális élet a megismeréssel lép túl ezen a kettősségen, az erkölcsi élet a szabad szellem megvalósításával. Minden lénynek megvan a maga veleszületett fogalma (létének és működésének törvénye); de ez a külső dolgoknál

elválaszthatatlanul össze van kötve az észlelettel és csak szellemi organizmusunkon belül jelenik meg az észlelettel elkülönítve. Magánál az embernél fogalom és észlelet egyelőre **ténylegesen** el van egymástól választva, hogy azután ugyanolyan **ténylegesen** ő egyesítse azokat. – Ellenvetésként azt mondhatná valaki, hogy az emberről való észleletünknek ugyanúgy mint minden más jelenségnek is, élete minden pillanatában megfelel egy bizonyos fogalom. Fogalmat alkothatok magamnak az átlagemberről és észleletem is lehet róla; ha ehhez még hozzáveszem a szabad szellem fogalmát is, akkor ugyanarra az objektumra két fogalmam van.

Ez azonban egyoldalú szemlélet. Mint észleleti objektum folytonos változásnak vagyok alávetve. Más voltam mint gyermek, más mint ifjú, és megint más mint férfi. Észleleti képem tehát minden pillanatban más, mint az előző. Ezek a változások végbemehetnek úgy, hogy bennük mindig csak ugyanaz a valaki (átlagember) nyilatkozik meg, és úgy is, hogy a szabad szellem fejeződik ki bennük. Ezeknek a változásoknak cselekvésem észlelhető alanya alá van vetve.

Az emberben mint észleleti objektumban, adva van a lehetőség arra, hogy átalakuljon, mint ahogy a csírában is megvan a növénné alakulás lehetősége. A növény a benne lévő törvényszerűség következtében alakul át; az ember megmarad a maga tökéletlen állapotában, ha nem ragadja meg magában az átalakítható elemet és nem alakítja át magát a saját erejével. A természet az emberből csak természeti lényt formál; a társadalom törvények szerint cselekvő lényt; **szabad** lényt csak **ő maga** formálhat magából. A természet az embert fejlődésének bizonyos fokán szabadon engedi; a társadalom fejlődésének további pontjáiig vezeti; a végső alakítást csak ő maga végezheti el magán.

A szabad erkölcsiség álláspontja szerint tehát a szabad szellem nem az ember egyedüli létformája, csak a végső fejlődési stádiuma. Ezzel nem tagadjuk a normák szerinti cselekvésnek, mint fejlődési foknak a jogosultságát. Csak nem ismerhetjük el abszolút erkölcsi álláspontnak. A szabad szellem azonban felülemelkedik a normákon olyan értelemben, hogy nemcsak parancsokat tekint motívumoknak, hanem cselekvéseit saját impulzusai (intuíciói) szerint alakítja.

Amikor Kant azt mondja a kötelességről: „Kötelesség! te magasztos, nagyszerű név, aki nem foglalsz magadban semmit ami behízsgálással akarná tetszésünket megnyerni, hanem alávetettséget követelsz”, aki „törvényt állítasz fel... amely előtt minden hajlandóságunk elnémul, még ha titokban ellene dolgoznak is”, – akkor a szabad szellem tudatával bíró ember ezt válaszolja: „Szabadság! te barátságos, emberies név, aki magadban foglалod mindazt, ami erkölcsileg kedves nekem, amit emberi mivoltom leginkább becsül és nem teszel senki szolgájává, aki nem pusztán törvényt állítasz elém, hanem megvárod, mit ismer fel erkölcsi szeretetem maga törvényül, mert minden rákényszerített törvény alatt szabadság nélkülinek érzi magát.”

Ez az ellentét a csak a törvényhez igazodó és a szabad erkölcsiség között.

A nyárspolgár, aki a külső szabályokban látja az erkölcsiség megtestesítését, a szabad szellemet talán még veszedelmes embernek is tartja. Ezt azonban csak azért teszi, mert látóköre beszűkült egy bizonyos korszak szemléletébe. Ha ezen túl tudna tekinteni, észre kellene vennie, hogy a szabad szellem éppen olyan ritkán van ráutalva arra, hogy államának törvényein túl lépjen, mint maga a nyárspolgár, arra pedig sohasem, hogy azokkal valódi ellentétbe kerüljön. Mert hiszen az állami törvények is mind szabad szellemek intuícijából születtek, mint ahogy az összes többi objektív erkölcsi törvény is. Nincs olyan családi tekintélyen alapuló törvény, amelyet valamikor nem egy ős hozott volna a maga intuícója alapján; a konvencionális erkölcsi törvények is mindig egy államférfi fejében születnek meg. Ezek a szellemek rendelték a törvényeket a többi ember fölé és nem szabad csak az, aki elfelejti ezt az eredetüket és vagy emberfölötti parancsoknak, objektív, az embertől független erkölcsi kötelesség fogalmaknak tekinti őket, vagy – hamis misztikával – a saját belső világából jövő kényszerítő erejű parancsoló hangnak tartja. Aki azonban nem feledkezik meg a törvények eredetéről, hanem ebben az eredetben az embert keresi, az rájön arra, hogy az erkölcsi törvény ugyanannak az eszmevilágnak a része, amelyből erkölcsi intuícióit ő maga is meríti. Ha saját intuícióit jobbaknak tartja, ezeket igyekszik a meglévők helyébe állítani; ha viszont a meglévőket találja helyeseknek, ezeknek megfelelően cselekszik, mintha ezek a saját intuíciói lennének.

Nem lehet azt a tételt felállítani, hogy az ember azért van a világon, hogy egy tőle különálló erkölcsi világrendet valósítson meg. Aki ezt állítja, ugyanazon az állásponton van az emberre vonatkozóan, mint az a természettudomány volt, amely szerint: a bikának azért van szarva, hogy ökleljen vele. A természettudósok szerencsére elvetették már ezt a célszerűségi fogalmat. Az etika nehezebben tud szabadulni tőle. Mint ahogy azonban a szarvak nem az öklelés *vége*t vannak, hanem az öklelés van a szarvak *által*, úgy az ember sem az erkölcsiség végett van itt, hanem az erkölcsiség van az ember *által*. A szabad ember azért cselekszik erkölcsösen, mert erkölcsi eszméje van; nem pedig azért, hogy erkölcsiség keletkezzék. Az emberi individuumok a lényükhöz tartozó erkölcsi eszmékkal előfeltételei az erkölcsi világrendnek.

Az emberi individuum minden erkölcsiség forrása és a földi élet középpontja. Állam és társadalom csak azért vannak, mert az individuális élet szükséges következményei. Hogy azután az állam és a társadalom visszahat az individuális életre, éppúgy érthető, mint az a tény, hogy a szarvak használata visszahat azok további fejlődésére, mert hosszabb ideig nem használva elsatnyulnának. Ugyanígy elsatnyulna az individuum is, ha emberi közösségen kívüli, elkülönült életet élné. Hiszen a társadalmi rend éppen azért alakul ki, hogy előnyösen hasson vissza az individuumra.

X. FEJEZET

Szabadságfilozófia és monizmus

A naiv ember, aki csak azt ismeri el valóságnak, amit szemével láthat, kezével megfoghat, erkölcsi élete számára is érzésekkel észlelhető indítóokokat kíván. Szüksége van valakire aki ezeket az indítóokokat érzékszervei által felfogható módon közli vele. Elfogadja ezeket az indítóokokat, mint parancsokat olyan embertől, akit magánál bölcsőbbnek és hatalmasabbnak tart, vagy akit valamely más oknál fogva maga fölött álló hatalomnak ismer el. Így keletkeznek a már előbb említett családi, állami, társadalmi, egyházi, isteni tekintélytől származó erkölcsi princípiumok. A legelfogultabb ember még valamely egyes embernek hisz; a valamivel fejlettebb erkölcsi magatartásában már valamely közösség (állam, társadalom) elvárásait követi. De mindig észlelhető hatalmak azok, amelyekre épít. Végül, akiben derengeni kezd az a meggyőződés, hogy ezek alapján véve ugyanolyan gyarló emberek mint ő, az valamely magasabb hatalomhoz, isteni lényhez fordul, akit azonban fizikailag észlelhető tulajdonságokkal ruház fel. Ettől a lénytől megint csak azt várja, hogy észlelhető módon közvetítse számára erkölcsi életének fogalmi tartalmát, akár úgy, hogy Isten az égő csipkebokorban jelenik meg, akár úgy, hogy fizikai emberi alakban jár az emberek között és fülükkel felfoghatóan mondja meg mit tegyenek, mit ne.

A naiv realizmus számára az erkölcsiség legmagasabb foka az, amikor az erkölcsi parancs (erkölcsi eszme) minden idegen lénytől függetlenül, mint feltételezett abszolút erő él az ember belső világában. Amit először kívülről hallott mint isteni hangot, azt most mint önálló hatalmat hallja belső világában és ezt a belső hangot a lelkiismerettel azonosítja.

Ezzel azonban már el is hagytuk a naiv tudat fokát és abba a régióba léptünk, ahol az erkölcsi törvények mint normák önállósulnak. Ekkor már nem hordozza őket semmi, hanem metafizikai létezőkké lesznek, amelyek önmaguk által léteznek. Hasonlóak a metafizikai realizmus láthatatlan-látható erőihez. Ez a metafizikai realizmus a valóságot nem abban a részesedésében keresi, amellyel az ember gondolkodással résztvesz ebben a valóságban, hanem a valóságot hipotetikusán hozzágondolja a tapasztalt dolgokhoz. Az emberen kívüli erkölcsi normák mindig is kísérő jelenségei a metafizikai realizmusnak. A metafizikai realizmus az erkölcsiség eredetét nem is keresheti máshol, mint az emberen kívüli valóság területén. Erre különféle lehetőségei vannak. – Ha a feltételezett létezőt eleve gondolat nélkülinek, tisztán mechanikai törvények szerint működőnek gondolja el, mint amilyennek a materializmus szerint lenni kell, akkor ez a létező az emberi individuumot is, mindazzal ami hozzá tartozik, tisztán mechanikai szükségesség alapján hozza létre magából. De akkor a szabadság tudata csak illúzió lehet. Mert miközben azt hiszem, hogy cselekedetemet magam hozom létre, az engem összetevő anyagok és azok

mozgási folyamatai működnek bennem. Szabadnak hiszem magam; de valójában összes cselekedeteim csak a testi és a szellemi organizmusom alapját képező materiális folyamatok eredményei. Csak mert a kényszerítő motívumokat nem ismerjük, van szabadságérzésünk – mondja ez a nézet. „Hangsúlyoznunk kell, hogy a szabadság érzése a külső kényszerítő motívumok nem-ismerésén alapszik.” „Mind cselekvésünk, mind gondolkodásunk szükségszerűen megszabott.” (Ziehen: Leitfaden der physiologischen Psychologie. 207. old.)^{*}

Egy másik lehetőség az, hogy valaki egy szellemi lényben látja a jelenségek mögött rejlő emberen kívüli abszolútumot. Akkor cselekvése indítékát is egy ilyen szellemi erőben fogja keresni. A saját értelmi világában fellelhető erkölcsi princípiumokat ettől a magánvaló lénytől származónak tekinti majd, akinek bizonyos szándékai vannak az emberrel. Az ezt az irányt képviselő dualista az erkölcsi törvényeket az abszolút lény által diktálnak tekinti és szerinte az embernek a maga értelmével egyszerűen csak ki kell kutatnia és végrehajtania az abszolút lénynek ezeket az elhatározásait. A dualista az erkölcsi világrendet egy, az e mögött álló magasabb rend észlelhető visszfényének tartja. A földi erkölcsiségben az emberen kívüli világrend jelenik meg. Ennek az erkölcsi rendnek nem az ember, hanem a magánvaló, ember felett álló lény a forrása. Az embernek azt *kell* tennie, amit ez a lény *akar*. Eduard von Hartmann a magánvaló lényt istenségnek gondolja, akinek a saját léte szenvedés és aki azért teremtette a világot, hogy az megváltsa őt végtelen szenvedésétől. Ez a filozófus tehát az emberiség erkölcsi fejlődését olyan folyamatnak tekinti, amely azért van, hogy az istenséget megváltsa. „Csak értelmes, öntudatos individuumok által felépített erkölcsi világrend vezethet a világfolyamat célja felé.” „A reális lét az istenség megtestesülése, a világfolyamat a testté vált isten szenvedéstörténete és egyúttal a testben megfeszített isten megváltásának az útja; **az erkölcsiség ennek a szenvedést és megváltást jelentő útnak a megrövidítésén való munkálkodás.**” (Hartmann: „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins” 871. old.) Itt az ember nem azért cselekszik mert akar, hanem cselekednie *kell*, mert isten a saját megváltását akarja. A materialista dualista az embert automatává teszi, akinek a cselekvése tisztára mechanikai törvényszerűség eredménye, a spiritualista dualista viszont az abszolút lény akaratának rabszolgájává teszi, mert a magánvaló abszolút lényt olyan szellemiségnek tekinti, akinek a létében az ember a maga tudatos tapasztalásával nem vesz részt. Szabadság mind a materializmus, mind az egyoldali spiritualizmus területén lehetetlen, mint ahogy egyáltalán lehetetlen az emberen kívüli valamire, mint valóságra következtető, de azt nem tapasztaló metafizikai realizmus területén is.

A naív realizmusnak és a metafizikai realizmusnak következésképpen egy és ugyanazon oknál fogva tagadnia kell a szabadságot, mert az embert csak a szükségből

^{*} Jegyzet: Arról a módról ahogyan itt a „materializmusról” beszélünk és ennek a módnak a jogosultságáról, a fejezet végén lévő „kiegészítésben” szólunk.

rákényszerített princípiumok végrehajtójának tekinti. A naiv realizmus azzal iktatja ki a szabadságot, hogy az embert egy észlelhető, vagy az észleletek analógiájára elgondolt létező tekintélyének, vagy végül az absztrakt belső hangnak veti alá, amelyet „lelkiismeret”-nek nevez; a metafizikus, aki az emberen kívüli valamire pusztán következtet, nem ismerheti el a szabadságot, mert az embert valamilyen „magánvaló létező” által – mechanikusan vagy morálisan – meghatározottnak fogja fel.

A *monizmusnak* el kell ismernie a naiv realizmus részbeni jogosultságát, mert elismeri az észleleti világot. Aki képtelen arra, hogy az erkölcsi eszméket intuíció révén hozza létre, annak másoktól kell azokat kapnia. Amennyiben az ember erkölcsi princípiumait kívülről kapja, valóban nem szabad. De a monizmus az észlelet mellett ugyanolyan jelentőséget tulajdonít az eszmének is. Az eszme azonban megjelenhet az emberi individuumban. És ha az ember ezt az eszmei indítékot követi, szabadnak érzi magát. A monizmus azonban a pusztán következtető metafizika minden jogosultságát tagadja, következésképpen tagadja a cselekvésnek az ún. „magánvaló létező”-tól származó indítékait is. Monista felfogás szerint az ember nem-szabadon cselekszik, ha valamilyen észlelhető külső kényszernek engedelmeskedik; szabadon cselekszik, ha csak saját magának engedelmeskedik. Valamilyen nem-tudatos, az észlelet és fogalom mögött rejtőző kényszert a monizmus nem ismerhet el. Ha valaki embertársa cselekvéséről azt állítja, hogy azt *nem szabadon* hajtotta végre, akkor ki kell mutatnia, hogy az észleleti világon belül lévő valamely dolog, ember vagy intézmény készítette az illetőt a cselekvésre; ha azonban a cselekvést nem-szabadnak állító valaki a fizikai és szellemi valóság világán kívüli okokra hivatkozik, ezt a monizmus nem tudja elfogadni.

A monista felfogás szerint az ember részben nem-szabadon, részben szabadon cselekszik. Az észleletek világában mint nem-szabad lény létezik és megvalósítja magában a *szabad szellemet*.

Az erkölcsi parancsok, amelyeket a pusztán következtetésre támaszkodó metafizikus valamely magasabb hatalomtól kénytelen származtatni, a monizmus számára az *ember gondolatai*; számára az erkölcsi világrend sem valamely tisztán mechanikus természeti rendnek, sem valamely emberen túli világrendnek a képmása, hanem kizárólag szabad emberi alkotás. Az ember feladata nem az, hogy egy, a világban rajta kívül létező lénynek az akarátát vigye keresztül, hanem hogy a saját magát; nem egy más lénynek a rendelkezéseit és intencióit kell megvalósítania, hanem a sajátjait. A monizmus szerint a cselekvő ember mögött nincsenek valamely, a világot irányító neki idegen hatalom céljai, amely az embereket saját akarata szerint irányítja, hanem az emberek, amennyiben intuitív eszméket valósítanak meg, csak a saját *emberi* céljaikat követik. Éspedig minden individuum a maga speciális céljait követi. Mert az eszmevilág nem valamely emberi közösségben, hanem csakis emberi individuumokban éli ki magát. Ami valamely emberi közösség közös céljaként jelentkezik, az csak az individuumok egyes akarati tetteinek következménye, éspedig

többször annak a néhány kiválasztottnak, akit a többiek mint elismert tekintélyt követnek. Minden ember hivatott arra, hogy *szabad szellem* legyen, ahogy minden rózsacsíra hivatott arra, hogy rózsza legyen.

A monizmus tehát a valóban erkölcsi cselekvés területén *szabadságfilozófia*. És mert valóságfilozófia, visszautasítja a szabad szellem metafizikai, nem-valóságos korlátok közé szorítását, ugyanakkor viszont a naiv ember fizikai és történelmi (naivan valóságos) korlátok közé szorítását elismeri. És mert nem tartja az embert élete minden pillanatában a teljes lényét megnyilatkoztató, lezárt produktumnak, értelmetlennek látja a vitát arról, hogy az ember mint olyan *szabad-e vagy nem*. Az embert önmagában fejlődő lénynek tekinti és azt vizsgálja, vajon ezen a fejlődési úton elérhető-e a szabad szellem foka is.

A monizmus tudja, hogy a természet az embert nem mint teljesen kész szabad szellemet adja ki a kezéből, hanem csak bizonyos fokig vezeti el, ahonnan még mindig mint nem-szabad lény fejlődik tovább, amíg elérkezik arra a pontra, ahol végül önmagát megtalálja.

A monizmus tisztában van azzal, hogy az olyan lény, aki fizikai vagy morális kényszer alatt cselekszik, nem lehet igazán erkölcsös. Az automatikus (természeti ösztönökből fakadó) cselekvést és az engedelmes (erkölcsi normák szerinti) cselekvést, mint átmeneti állapotokat az erkölcsiség szükségszerű előfokainak tekinti, de látja a lehetőségét, hogy az ember szabad szelleme révén túlemelkedhet ezeken az átmeneti fokokon. A monizmus a valóban erkölcsi világszemléletet általánosságban megszabadítja a naiv erkölcsi maximák belső világbeli béklyóitól és a spekuláló metafizikusok külső világbeli erkölcsi maximáitól. Az előbbieket nem tudja kiküszöbölni a világból, mint ahogy nem tudja kiküszöbölni az észleletet sem, az utóbbiakat viszont elutasítja, mert a világ jelenségeinek a magyarázatához minden princípiumot magán a világon belül és nem azon kívül keres. Mint ahogy a monizmus még a gondolatát is elutasítja minden nem emberi megismerési princípiumnak, úgy a leghatározottabban visszautasítja a nem emberi erkölcsi maximák gondolatát is. Az emberi erkölcsiség és az emberi megismerés egyaránt az emberi természettől függ. És ahogy más lények megismerésén egészen mást értenek mint mi, úgy erkölcsiségük is más lesz mint a miénk. A monizmus szerint az erkölcsiség jellegzetesen emberi tulajdonság, a *szabadság* pedig az erkölcsi élet emberi formája.

1. Kiegészítés az 1918-as új kiadáshoz. Az előző két fejezetben elmondottak megítélésénél akkor jelentkezhet nehézség, ha valaki ellentmondást vél felfedezni bennük. Beszéltünk egyrészt a gondolkodás tapasztalásáról, mint aminek a jelentőségét általánosnak, minden emberi tudat számára egyenlő érvényűnek tartjuk; utaltunk másrészt arra, hogy ezzel szemben az erkölcsi életben megvalósuló eszmék – amelyek a gondolkodásban megragadott eszmékkel azonos jellegűek – individuálisan élnek ki magukat az egyes emberi tudatban. Aki úgy érzi, hogy ennél a szembeállításnál mint valamilyen látszólagos „ellentmondásnál” meg kell hogy álljon és nem ismeri fel, hogy éppen ennek a *valóban meglévő* ellentétnek az *életteljes szemlélésében* az

ember lényének egyik jellegzetessége mutatkozik meg, az sohasem fogja helyes megvilágításban látni sem a megismerés, sem a szabadság eszméjét. Annak a számára, aki a maga fogalmait a pusztán az érzékekkel észlelhető világból „levontaknak” (absztraháltaknak) gondolja és az intuíció jogosságát nem ismeri el, ez a valóságot jelentő gondolat „puszta ellentmondás” marad. De aki átlátja, hogy az eszméket, mint önmagukban nyugvó lényegszerűt, intuitíve *átéljük*, annak számára világossá válik, hogy az ember a *megismeréssel* a minden ember számára egységes eszmevilágba éli bele magát; ha viszont akarati cselekvéseihez hoz intuíciókat ebből az eszmevilágból, akkor ennek az eszmevilágnak egy tagját *ugyanazzal a tevékenységgel* individualizálja, mint amellyel a megismerés szellemi-eszmei folyamatában általános emberi tevékenységet fejt ki. Ami logikai ellentmondásnak tűnik, a megismerési eszmék általános és az erkölcsi eszmék individuális természete: az a *maga valóságában* szemlélve éppenséggel eleven fogalom lesz. Az ember mivoltának egy ismérve, hogy az, amit intuícióval kell megragadnia, az *emberben* mint valami eleven ingalengés mozog az általános érvényű megismerés és ennek az általános valaminek az individuális átélése között. Aki az inga egyik kilengését nem tudja a maga valóságában szemlélni, annak a gondolkodás csak szubjektív emberi tevékenység marad; aki a másik kilengést nem tudja megérteni, annak úgy tűnik, hogy az ember gondolkodó tevékenységében elvesz minden individuális élet. Az előbbieket szerint gondolkodóknak a megismerés, az utóbbiak szerint gondolkodóknak az erkölcsi élet lesz áttekinthetetlen valami. Magyarozatképpen persze mindegyikük különféle elképzeléseket hoz majd fel, de ezek egyike sem helytálló, mert az így gondolkodók tulajdonképpen vagy egyáltalán nem értik meg a gondolkodás átélhetőségét, vagy félreismerve, pusztán absztraháló tevékenységnek tartják.

2. Kiegészítés az 1918-as új kiadáshoz. A 85. oldalon a materializmusról beszéltünk. Jól tudom, hogy vannak gondolkodók – mint az idézett Th. Ziehen is – akik egyáltalán nem tartják magukat materialistáknak, akiket azonban könyvünk szempontjából mégis materialistáknak kell tekintenünk. Mert nem azon múlik a dolog, hogy valaki azt mondja: számára a világ nem csak materiális létből áll, tehát ő nem materialista, hanem azon, hogy olyan fogalmai vannak, amelyek *csakis* a materiális létre alkalmazhatók. Aki kijelenti, hogy: „cselekvésünk szükségszerűen meghatározott, mint ahogy gondolkodásunk is az” (Ziehen, 129. old.), az olyan fogalmat állít oda, amely csakis materiális folyamatokra alkalmazható, de nem alkalmazható sem a cselekvésre, sem a létre; és ha ezt a fogalmat végiggondolná, éppenséggel materialista módon kellene gondolkodnia. Hogy ezt nem teszi, csak abból a következtetlenségből adódik, amely olyan gyakori következménye a nem végiggondolt gondolkodásnak. – Sokszor halljuk, hogy a tizenkilencedik század materializmusán tudományos szempontból már túl vagyunk; valójában ez egyáltalán nincs így. Csak ma igen gyakran nem veszik észre az emberek, hogy nincsenek is más eszméik, mint amelyekkel csak materiális dolgokat lehet megközelíteni. Ezzel leplezi most magát a materializmus, míg a tizenkilencedik század második felében nyíltan

megmutatkozott. A világot szellemien felfogó szemlélettel szemben a mai leplezett materializmus nem kevésbé intoleráns, mint a múlt század nyílt materializmusa. Csak sok ember megtévesztésére alkalmas, akik azt hiszik, jogosan utasítják el a szellemi világszemléletet, mert hiszen a természettudományos szemlélet „már régen nem materialista”.

XI. FEJEZET

Világцél és életцél (Az ember rendeltetése)

Az emberiség szellemi életének különféle áramlatai között találunk egy olyat, amely a célszerűség fogalmát kiküszöböli azokról a területekről, ahová az nem tartozik. A **célszerűség** a jelenségek egymásutánjának egy meghatározott módja. Igazi célszerűség csak az, ha az ok és okozat viszonyával ellentétben, amikor is valamely korábbi történés határoz meg egy későbbit, megfordítva a későbbi történés hat meghatározóan az előbbire. Ez csak az emberi cselekvésnél van így. Az ember, amikor cselekszik, **előzőleg** képzetet alkot cselekvéséről és ez a képzet indítja cselekvésre. A későbbi, a cselekvés, hat a képzet segítségével az előbbire, a cselekvő emberre. Erre a képzeten át vezető kerülő útra azonban a célszerű összefüggéshez feltétlenül szükség van.

Abban a folyamatban, amely okra és okozatra tagozódik, meg kell különböztetnünk az észleletet a fogalomtól. Az ok észlelete megelőzi az okozat észleletét; ok és okozat egyszerűen csak ott lenne egymás mellett tudatunkban, ha nem tudnánk őket fogalmaik révén egymással kapcsolatba hozni. Az okozat észlelete mindig csak az ok észlelete után következhetik be. Az okozat az okra reálisan csak a fogalmi tényező által tud hatni. Mert az okozat észlelete az ok észlelete előtt egyszerűen nem is létezik. Aki azt állítja, hogy a virág a gyökér célja, vagyis hogy a virág befolyást gyakorol a gyökérre, ezt csak annak a faktornak a segítségével állíthatja, amelyet gondolkodásával észlel a virágon. A virág mint észlelet a gyökér keletkezésének időpontjában még nem létezik. A célszerű összefüggéshez azonban nemcsak a későbbinek a korábbival való pusztán eszmei, törvényszerű összefüggésére van szükség, hanem arra, hogy az okozat fogalma (törvénye) reálisan, valamilyen észlelhető folyamattal befolyásolja az okot. Ilyen észlelhető befolyást azonban, amelyet a fogalom gyakorol valami másra, csak az emberi cselekvésnél tapasztalhatunk. A cél-fogalom tehát csakis itt alkalmazható. A naiv tudat, amely csak az észlelhetőt ismeri el – ahogy arra többször utaltunk – ott is észlelhető valamit keres, ahol csak eszmeiség létezik. Az észlelhető történésben észlelhető összefüggéseket keres, vagy ha ilyeneket nem talál, **beleálmodja** azokat. A szubjektív cselekvésben érvényesülő cél-fogalom alkalmas elem ilyen megálmodott összefüggések számára. A naiv ember tudja, hogyan hoz létre ő valamit és ebből arra következtet, hogy a természet ugyanígy csinálja. A tisztán eszmei természeti összefüggésekben nemcsak láthatatlan erőket lát, hanem észlelhetetlen reális célokat is. Az ember célszerűen készíti el a szerszámaikat; a naiv realista ugyan e szerint a recept szerint építteti fel a teremttővel az organizmusokat. Ez a helytelen cél-fogalom csak nagyon lassan tűnik el a tudományokból. A filozófiában még ma is erőteljesen

érvényesül. A filozófia ma is a világ világon kívüli célját, az ember emberen kívüli rendeltetését (tehát célját is) kutatja.

A monizmus a cél-fogalmat minden területen visszautasítja, kivéve az emberi cselekvés területét. Természeti törvényeket keres, nem pedig természeti célokat. A **természeti célok** önkényes feltételezések, akár a nem észlelhető erők. De jogosulatlan feltételezések a monizmus álláspontja szerint azok az életcélok is, amelyeket nem maga az ember tűz maga elé. Célszerű csak az, amit az ember előbb azzá tett, mert csakis valamely eszme megvalósítása által keletkezik célszerűség. Az eszme azonban csak az emberben lesz reálisan hatékony. Ezért az emberi élet célja és rendeltetése csak az, amit az ember maga ad neki. Arra a kérdésre, hogy mi az ember feladata az életben, a monizmus csak azt felelheti: az, amit ő maga tűz maga elé. Küldetésem a világban nem eleve meghatározott, hanem mindenkor az, amelyet én választok magamnak. Nem kötött menetlevéllel lépek életem útjára.

Eszméket célszerűen csak emberek valósítanak meg. Helytelen tehát arról beszélni, hogy bizonyos eszmék a történelem által öltenek testet. Az olyan szólásmódok, mint „a történelem az ember szabadság felé való fejlődése” vagy „az erkölcsi világrend megvalósítása” és ehhez hasonlóak, monista szempontból tarthatatlanok.

A cél-fogalom követői azt hiszik, hogy a cél-fogalom feladásával egyszersmind a világban lévő minden rendet és egységet is fel kell adniuk. **Robert Hamerling** például ezt mondja: „Amíg a természetben **ösztönök** vannak, értelmetlenség a benne lévő **célokat** tagadni.” (Atomistik des Willens, II. kötet, 201. old.) – „Mint ahogy az emberi test valamely részének kialakulását nem ennek a résznek a levegőben lebegő **eszméje** határozza meg, hanem a nagyobb egésszel, a testtel való összefüggése, amelyhez tartozik, úgy az összes természeti lények: növények, állatok, emberek kialakulását sem ezeknek a levegőben lebegő **eszméje**, hanem a nagyobb, önmagát célszerűen kiélő és kialakító természet egészének a formaprincípiuma határozza meg.” – Ugyanennek a kötetnek a 191. oldalán pedig azt olvassuk: „A célszerűségi elmélet csak azt állítja, hogy ennek a kreatúra életnek ezer kényelmetlensége és gyötrelme **ellenére** is félreismerhetetlen, hogy a természet világában és a természeti fejlődésben magasrendű cél- és tervszerűség van – de olyan cél- és tervszerűség, amely csak a természeti törvényeken belül valósul meg és nem vezet valamilyen mesebeli boldogság világhoz, amelyben nem állna szemben az élettel a halál, a létesüléssel az elmúlás, a közbeeső összes többé-kevésbé nem kívánatos, de egyszerűen elkerülhetetlen fokozatokkal.”

„Ha a cél-fogalom ellenfelei a természet minden területén megnyilatkozó célszerűség csodáinak a világával a fél vagy egész, vélt vagy valódi célszerűtlenségek fáradságosan összehordott szemétdombocskáját állítják szembe, ezt éppoly furcsának találom.”

Mit nevez itt Hamerling célszerűségnek? Észleleteknek egy egésszé való harmonizáltságát. Mivel azonban minden észleletnek törvények (eszmék) képezik az

alapját, amelyeket gondolkodásunkkal találunk meg, ezért valamely észleleti egész részeinek tervszerű harmonizáltsága éppenséggel nem más, mint valamely eszmei egész részeinek ebben az észleleti egészben való eszmei harmonizáltsága. Ha valaki azt mondja, hogy az állatot vagy az embert nem egy, a *levegőben lebegő eszme* határozza meg, akkor rosszul fejezi ki a dolgot és a kifejezés helyesbítésével a helytelennek tartott nézet önmagától elveszti abszurd jellegét. Az állatot valóban nem egy, a levegőben lebegő eszme, hanem a veleszületett és törvényszerű mivoltát alkotó eszme határozza meg. Éppen mert az eszme nem a dolgon kívül, hanem benne magában, mint annak saját mivolta hat, nem lehet célszerűségről beszélnünk. Éppen az aki tagadja, hogy valamely természeti lény kívülről meghatározott (ebben a vonatkozásban mindegy, hogy valamely a levegőben lebegő, vagy a szóban lévő teremtményen *kívüli* teremtő hatalom szellemében létező eszme határozza-e meg), annak kell elismernie, hogy az ilyen lény nem cél- és tervszerűen kívülről, hanem ok- és törvényszerűen belülről meghatározott. Egy gépet akkor szerkeszték meg célszerűen, ha részeit olyan összefüggésbe hozom, amely azok természetéből nem következik. Az elrendezés célszerűsége itt abban áll, hogy a gép működési módját, mint az eszméjét helyezem bele. A gép így a megfelelő eszmével bíró észleleti objektummá lett. Ilyen lények a természeti lények is. Aki azért nevez célszerűnek valamely dolgot, mert törvényszerűen van megalkotva, az használhatja ezt a megjelölést a természeti lényekre is; csak nem szabad ezt a törvényszerűséget összetévesztenie a szubjektív emberi cselekvés törvényszerűségével. A célhoz ugyanis éppen az szükséges, hogy az azt létrehozó ok egy fogalom legyen és pedig az okozat fogalma. A természetben azonban sehol sem találunk fogalmakat, mint okokat; a fogalom mindig csak mint az ok és okozat eszmei összefüggése jelentkezik. Okok a természetben csak mint észleletek léteznek.

A dualizmus beszélhet világcélokról és természeti célokról. Ahol észlelésünk számára ok és okozat törvényszerű kapcsolata megnyilatkozik, ott feltételezheti, hogy csak valamilyen összefüggés lenyomatát látjuk, amelyben a világot irányító abszolút lény céljait megvalósította. A monizmus számára az abszolút nem átélhető, csak hipotetikusán következtetett isteni lénnel együtt, elesik még az alapja is annak, hogy világcélokat és természeti célokat feltételezzon.

Kiegészítés az 1918-as új kiadáshoz. Az előbbi fejtegetések elfogulatlan átgondolása nem vezethet ahhoz a nézethez, hogy írójuk a célfogalomnak az emberen kívüli világra vonatkozó elutasításával azoknak a gondolkodóknak az álláspontján van, akik a célfogalom elvetésével annak a lehetőségét teremtik meg a maguk számára, hogy mindazt, ami az emberi cselekvésen kívül esik – és azután magát az emberi cselekvést is – *csak* mint természeti történést fogjanak fel. Ezt már maga az a körülmény is kizárja, hogy könyvünkben a gondolkodást tisztán szellemi folyamatnak írtuk le. Ha a *szellemi*, tehát az emberi cselekvésen kívüli világra vonatkozólag is elutasítjuk a célfogalmat, ezt azért tesszük, mert ebben a világban az emberiségben megvalósuló céloknál *magasabb* valami nyilatkozik meg. És ha téves gondolatnak

minősítettük, hogy az emberi célszerűség mintájára az egész emberi nem rendeltetését is célszerűnek képzeljük el, ezen azt értjük, hogy az egyes ember célokat tűz maga elé és ezekből tevődik össze az emberiség összetevékenységének az eredménye. Ez az eredmény pedig **magasabb rendű**, mint összetevő részei, az egyes emberi célok.

XII. FEJEZET

A morális fantázia (Darwinizmus és erkölcsiség)

A *szabad szellem* impulzusai, vagyis intuíciói alapján cselekszik, amelyeket eszmevilága egészéből a gondolkodással választ ki. A *nem szabad szellem* is meghatározott intuíciót választ ki cselekvése alapjául a maga eszmevilágából, de hogy miért éppen ezt a meghatározott intuíciót választja, erre az okot és indítékot meglévő észleleti világából, vagyis eddigi élményeiből meríti. Elhatározása előtt visszaemlékszik arra mit tett vagy mit tartott helyesnek hasonló esetben másvalaki, mit parancsolt Isten az ilyen esetre vonatkozóan stb., és eszerint cselekszik. A szabad szellem számára nem ezek az előfeltételek cselekvésének egyedüli indítékai. Egy abszolút *első* elhatározás születik benne. Eközben nem törődik azzal, mit tettek vagy parancsoltak hasonló esetben mások. Tisztán eszmei okok késztetik, amikor fogalmainak összességéből egy meghatározott fogalmat kiemel és cselekvésre vált. Cselekvése azonban az észlelhető valósághoz fog tartozni. Amit véghezvisz, az tehát azonos lesz egy pontosan meghatározott észleleti tartalommal. A fogalomnak konkrét egyes eseményben kell megvalósulnia. Mint fogalom, ezt az egyes esetet nem foglalhatja magában. Csak olyan módon vonatkozhatik rá, ahogy egyáltalán egy fogalom valamely észleletre vonatkozik, mint például az oroszán fogalma az egyes oroszánra. A fogalom és észlelet között a képzet közvetít. A nem szabad szellem számára ez a közbenső tag már eleve adott. A motívumok mint képzetek eleve megvannak a tudatában. Ha valamit végre akar hajtani, ezt úgy csinálja, ahogy azt másoktól látta, vagy ahogy azt az egyes esetre vonatkozólag parancsolják neki. Ezért a tekintély *példákkal* tud leginkább hatni vagyis úgy, hogy egyes meghatározott cselekvéseket állít a nem szabad szellem tudata elé. A keresztény ember nem annyira a Megváltó tanítása, mint inkább *példaképe* szerint cselekszik. Szabályoknak kisebb értékük van, ha pozitív cselekvésre vonatkoznak, mint ha bizonyos cselekvéseket tiltanak. Törvények csak akkor öltenek általános fogalmi formát, ha cselekvéseket tiltanak, nem pedig ha azokat parancsolják. A nem szabad szellemnek egész konkrét formában kell megadni a törvényeket, amelyek szerint cselekednie kell. Seperd az utcát a házad előtt! Fizesd be adódat ilyen és ilyen összegben az X adóhivatalnál! stb. Fogalmi formája csak a cselekvések tilalmára vonatkozó törvényeknek van. *Ne* lopj! *Ne* kövess el házasságtörést! De ezek a törvények is csak úgy hatnak a nem szabad szellemre, hogy valamilyen konkrét képzetre utalnak, például a kiszabandó büntetésre, a lelkiismeretfurdalásra, az örök kárhozatra stb.

Mihelyt a cselekvésre való ösztönzés általános fogalmi formában jelenik meg (például tégy jót embertársaddal! élj úgy, hogy minél jobban szolgálj egészségedet!), minden egyes esetben előbb meg kell találni a cselekvés konkrét képzetét, vagyis a fogalom egy bizonyos észleleti tartalomra való vonatkozását. A *szabad szellemnél*,

akit sem példakép, sem büntetéstől való félelem stb. nem befolyásol, mindig szükséges a fogalomnak ez a képzetre váltása.

Konkrét képzeteket az ember eszméi összességéből fantáziájával hoz létre. Amire tehát a szabad szellemnek szüksége van, hogy eszméit megvalósítsa, szándékait keresztülvigye, az a **morális fantázia**. Ez a szabad szellem cselekvésének a forrása. Ezért erkölcsileg produktív tulajdonképpen csak az olyan ember, akinek morális fantáziája van. Akik csak prédikálják a morált, vagyis akik erkölcsi szabályokat eszelnek ki anélkül, hogy képesek lennének azokat konkrét képzetekké sűríteni, morálisan terméketlenek. Hasonlóak az olyan kritikushoz, aki nagyszerűen el tudja mondani, milyennek kell lennie egy műalkotásnak, ő maga azonban képtelen bármit is létrehozni.

A morális fantáziának hogy képzeit megvalósíthassa, be kell nyúlnia az észleletek bizonyos területére. Az emberi cselekvés nem hoz létre észleleteket, hanem átformálja a már meglévőket, új alakot ad nekik. Hogy azonban egy bizonyos észleleti objektumot, vagy észleleti objektumok egy bizonyos összességét valamely morális képzetnek megfelelően át tudjuk formálni, ismernünk kell ennek az észleleti képnek a törvényszerű tartalmát (eddig működési módját, amelynek új formát vagy új irányt akarunk adni). Meg kell találnunk továbbá azt a módot, amellyel ez a törvényszerűség új törvényszerűséggé változtatható. A morális tevékenységnek ez a része a jelenségek világának ismeretén alapszik, amellyel dolgunk van. Ezt tehát általában a tudományos megismerés valamelyik ágában kereshetjük. A morális cselekvésnek ezért a morális intuíció képességén* és a morális fantázián kívül még az a képesség is az előfeltétele, hogy át tudjuk formálni az észleletek világát anélkül, hogy annak természeti törvényszerűsége alapultól összefüggéseit áttörnénk. Ez a képesség a **morális technika**. Olyan értelemben tanulható meg, ahogy egyáltalán a tudományok megtanulhatók. Az emberek ugyanis általában inkább alkalmasak arra, hogy a már kész világ fogalmait találják meg, mint hogy produktívan, fantáziájuk segítségével határozzanak meg még nem létező jövőbeli cselekvéseket. Ezért nagyon is lehetséges, hogy morális fantázia nélküli emberek másoktól kapják a morális képzeteket és ezeket ügyesen viszik bele a valóságba. De ennek a fordítottja is lehetséges, hogy morális fantáziával rendelkező embereknek nincs meg a technikai ügyességük és ezért képzeleik megvalósításához másokat kell igénybe venniük.

Mínthogy a morális cselekvéshez cselekvési területünk objektumainak az ismerete szükséges, ezért cselekvésünk ezen az ismereten alapszik. Ami itt számításba jön, azok **természeti törvények**. Természettudománnyal van tehát dolgunk, nem etikával.

A morális fantázia és morális intuícióképesség csak azt követően lehet a tudás tárgya, **miután** az individuum létrehozta őket. Ekkor azonban nem szabályozzák,

* A „képesség” szó használatát a könyvnek ezen vagy más helyén csak felületes szemlélet tekintheti a régi pszichológiának a lelki képességről szóló tanításához való visszatérésnek. A szó jelentését a 45. oldalon mondottakkal való összefüggés pontosan megadja.)

hanem már szabályozták az életet. Olyan ható okokként kell felfognunk őket, mint minden más okot (mint célok csak a szubjektum számára vannak). Úgy foglalkozunk tehát velük, mint a *morális képzetek természetével*.

Emellett valamilyen etika, mint normákkal foglalkozó tudomány nem létezhet. Voltak, akik a morális törvények normatív jellegét legalább annyiban szerették volna megtartani, hogy az etikát a diätetika értelmében fogták fel, amely diätetika az organizmus életfeltételeiből általános szabályokat von le, hogy azután ezek alapján egyedileg hasson a testre (Paulsen: System der Ethik). Ez az összehasonlítás azonban helytelen, mert morális életünk nem hasonlítható össze az organizmus életével. Az organizmus nélkülünk is működik; törvényeit készen találjuk a világban, megismerhetjük őket, azután a megismert törvényeket alkalmazhatjuk. A morális törvényeket azonban előbb mi magunk hozzuk létre és nem alkalmazhatjuk őket mielőtt létrehoztuk volna. A tévedés abból adódik, hogy a morális törvényeket tartalmilag nem teremtjük meg újra minden pillanatban, hanem azok átöröklődnek. Az elődöktől átvett törvények azután adottaknak tűnnek, akár csak az organizmus természeti törvényei. De egy későbbi generáció semmiképpen sem alkalmazhatja ezeket ugyanolyan joggal, mint diätetikus szabályokat; mert az erkölcsi törvények az individuumra vonatkoznak, nem pedig mint a természeti törvények a fajta egy példányára. Mint organizmus a fajta egy példánya vagyok és a természetnek megfelelően fogok élni, ha a fajta természeti törvényeit a magam külön esetére alkalmazom; mint erkölcsi lény individuum vagyok és megvannak a magam saját külön törvényei*.

Úgy látszik, mintha az itt képviselt nézet ellentmondásban lenne a modern természettudomány alapvető tanával a *fejlődésselmelettel*. De csak úgy *látszik*. Ez az elmélet *fejlődésen* azt érti, hogy egy későbbi valami *reálisan* jön létre egy korábbiából a természeti törvények útján. Az organikus világ fejlődésen azt érti, hogy a későbbi (tökéletesebb) organikus formák a korábbiak (tökéletlenebbek) reális utódai, és azokból a természeti törvények szerint jönnek létre. Az organikus fejlődésselmelet képviselőjének tulajdonképpen azt kellene hinni, hogy volt a Földön valamikor egy korszak, amikor egy lény a szemével megfigyelhette volna a hüllők fokozatos létrejöttét az ős-amniotákból – feltéve, hogy mint szemlélő jelen lehetett volna és megfelelően hosszú életű is lett volna. Ugyanígy azt is el kellene képzelnie, hogy valamilyen lény a naprendszernek a Kant-Laplace-féle ősködből való kialakulását megfigyelhette volna, ha végtelen hosszú időn keresztül a világéter megfelelő pontján

* Ha Paulsen azt mondja (idézett könyv 15. old): „Különböző természeti adottságok és életfeltételek különböző testi és ugyanúgy különböző szellemi-morális diétát kívánnak meg”, akkor egész közel jár az igazsághoz, a döntő pontban azonban mégis téved. Amennyiben ugyanis individuum vagyok, nincs szükségem diétára. Diätetikának azt a műveletet nevezzük, amellyel a fajta egy példányát összhangba hozzuk a fajta általános törvényeivel. Mint individuum azonban nem vagyok a fajta egy példánya.

tartózkodott volna. Hogy az ilyen elképzeléseknél mind az ős-amnióták, mind a Kant-Laplace-féle ősköd mivoltát *másképpen* kellene elgondolni, mint ahogy azt a materialista gondolkodó teszi, az itt most nem jön tekintetbe. Azt azonban a fejlődéstudomány egyetlen képviselője sem állíthatja, hogy az ős-amniótákról alkotott fogalomból akkor is ki tudja bontakoztatni a hüllők fogalmát, ezek összes tulajdonságaival együtt, ha ő maga soha sem látott hüllőt. Ugyanígy nem lehet a Kant-Laplace-féle ősköd fogalmából a naprendszert levezetni, ha az ősköd fogalmát közvetlenül csak az ősköd észlelete alapján gondolják meghatározni. Más szavakkal: a fejlődéstudomány képviselőjének, ha következetesen gondolkodik, meg kell állapítania, hogy korábbi fejlődési állapotokból reálisan következnek a későbbiek, hogy a tökéletlenség és tökéletesség fogalmának a birtokában beláthatjuk a két állapot közötti összefüggést; de semmiképpen sem állíthatja, hogy valamely korábbi állapotról alkotott fogalom elegendő ahhoz, hogy a későbbinek a fogalmát kialakítsuk belőle. Az etikus számára ebből az következik, hogy beláthatja ugyan későbbi morális fogalmaknak korábbiakkal való összefüggését; de nem következik, hogy akár csak egyetlen új morális eszme is származtatható volna korábbi morális eszmékből. Mint morális lény, az individuum maga hozza létre a maga tartalmát. Ez a létrehozott tartalom az etikus számára ugyanúgy adott, ahogy a természettudós számára a hüllők adóttak. A hüllők az ős-amniótákból keletkeztek; a természettudós azonban nem tudja az ős-amnióták fogalmából a hüllők fogalmát levezetni. Későbbi morális eszmék korábbiakból alakulnak ki; az etikus azonban egy korábbi kultúrkorszak erkölcsi fogalmaiból nem tudja megalkotni egy későbbi kultúrkorszak erkölcsi fogalmait. A zavart az okozza, hogy mint természettudósoknak már meglévő tényekkel van dolgunk és csak utólag tanulmányozzuk azokat; az erkölcsi cselekvésnél viszont mi magunk hozzuk előbb létre a tényeket, amelyeket azután ismerünk meg. Az erkölcsi világrend fejlődési menetében mi magunk csináljuk azt, amit alacsonyabb fokon a természet: megváltoztatunk valami észlelhetőt. Az etikai normát tehát nem lehet előbb *megismerni*, ahogy egy természeti törvényt, hanem előbb létre kell hozni. Csak ha már itt van, lehet a megismerés tárgya.

De vajon nem lehet-e mércéje a régi az újnak? Nem kényszerül-e az ember arra, hogy amit morális fantáziájával létrehozott, azt a hagyományos erkölcsi tanításokhoz mérje? Ami erkölcsileg produktívan nyilatkozik meg, annak a szempontjából ez ugyanolyan képtelenség, mint amilyen képtelenség lenne, ha egy új természeti formára mérőeszközként a régít alkalmaznánk és azt mondanánk, hogy: mivel a hüllők nem olyanok mint az ős-amnióták, tehát jogosulatlan (beteges) formák.

Az etikai individualizmus tehát nincs ellentétben a helyesen értelmezett fejlődéstudománnyal, hanem egyenesen következik abból. A haeckeli származási táblázat az ősállatoktól az emberig, mint organikus lényig követhető kellene legyen a természeti törvényszerűség és az egységes fejlődés törése nélkül, fel egészen az individuumig, mint bizonyos értelemben erkölcsi lényig. De sehogy sem lenne levezethető az elődök fajtájának a *lényegéből* a későbbi fajta *lényege*. Amilyen igaz

azonban, hogy az individuum erkölcsi eszméi észlelhetően elődei erkölcsi eszméiből származnak, olyan igaz az is, hogy az individuum, ha neki magának nincsenek morális eszméi, erkölcsileg terméketlen.

A fentiek szerinti etikai individualizmus a fejlődéstudományból is levezethető lenne. Végeredményben ugyanahhoz a meggyőződéshez vezetne, csak más úton.

Teljesen új erkölcsi eszmék születése a morális fantáziából éppoly kevésbé csodálatos a fejlődéstudomány szempontjából, mint valamely új állatfaj keletkezése egy másik állatfajból. Csakhogy akkor ennek az elméletnek, mint monista világnézetnek mind az erkölcsi, mind a természeti életben el kell utasítania minden pusztán következtetett, eszmeileg át nem élhető földöntúli (metafizikai) befolyást. Ugyanazt az elvet kell követnie, mint amikor új organikus formák okait kutatva nem hivatkozik valamely világon kívüli lény beavatkozására, aki minden új fajt természetfeletti módon valamilyen új teremtetési gondolat szerint hoz létre. Ahogy a monizmus nem használhat valamely élőlény magyarázatára semmilyen természetfeletti teremtetési gondolatot, úgy lehetetlen számára az is, hogy az erkölcsi világnézet olyan okokból vezesse le, amelyek nincsenek az átélhető világban. Az akaratnak mint erkölcsi princípiumnak a mivoltát nem tekintheti kimerítettnek azzal, hogy azt egy, az erkölcsi életre irányuló állandó természetfeletti hatásra (a világnak kívülről történő isteni kormányzása) vagy egy külön kinyilatkoztatásra (Tízparancsolat), vagy Isten földi megjelenésére (Krisztus) vezeti vissza. Ami mindezek révén az emberen és az emberben történik, csak akkor lesz erkölcsiséggé, ha az ember azt átéli és ezzel a saját individuális tulajdonává válik. Az erkölcsi folyamatok a monizmus számára a világ produktumai ugyanúgy, mint minden más létező dolog és okait a világban kell keresnünk, vagyis mivel az erkölcsiség hordozója az ember, az emberben.

Az etikai individualizmus így betetőzése annak az épületnek, amelyet a természettudomány területén *Darwin* és *Haeckel* igyekezett felépíteni. Az etikai individualizmus az erkölcsi életre alkalmazott szellemi fejlődéstan.

Aki a *természeti* elem fogalmát szűkkeblűen eleve valamilyen önkényesen lehatárolt területre korlátozza, az könnyen odajut, hogy a szabad individuális cselekvés számára nem talál helyet benne. Ha a fejlődéstudomány képviselője következetes, nem eshet ebbe a hibába. Nem zárhatja le a természeti fejlődést a majommal, és nem tulajdoníthat az embernek „természetfeletti” eredetet; az ember természeti elődeinek a kutatása közben is már a szellemet kell a természetben keresnie; nem állhat meg az ember organikus folyamatainál és nem tarthatja csak ezeket természetinek, hanem a morális-szabad életet az organikus élet szellemi folytatásának kell tekintenie.

A fejlődéstudomány képviselője, alapállásának megfelelően, csak azt állíthatja, hogy az erkölcsi cselekvés a világtörténelem más szféráiból származik; a cselekvés jellegének meghatározását, vagyis hogy az *szabad-e*, a cselekvés *közvetlen megfigyelésére* kell bízni. Hiszen ő is csak azt állítja, hogy az emberek még nem emberi elődökből fejlődtek emberré. Hogy az emberek hogyan vannak megalkotva, azt maguknak az

embereknek a megfigyeléséből kell megállapítani. Ennek a megfigyelésnek az eredményei nem kerülhetnek ellentétbe a helyesen értelmezett fejlődéstörténettel. Csak az az állítás, hogy ezek az eredmények kizárták a természeti világrendet, az nem férne össze a természettudomány újabb irányával*.

Az etikai individualizmusnak egyáltalán nem kell a saját magát megértő természettudománytól tartani, mert a megfigyelés igazolja, hogy az emberi cselekvés tökéletes formájának jellemzője a **szabadság**. Ezt a szabadságot tulajdonítanunk is kell az emberi akaratnak, amennyiben tisztán eszmei intuíciókat valósít meg. Mert az eszmei intuíciók nem valamely kívülről rájuk ható szükségesség eredményei, hanem önmagukon alapulnak. Ha úgy látjuk, hogy valamely cselekedet ilyen eszmei intuíció **eredménye** (Abbild), akkor azt **szabadnak** mondjuk. Ez az ismertető jele valamely cselekedet szabadságának.

Hogyan különböztethetünk már most ebből az álláspontból kiindulva a fentebb (10. oldal) említett két tétel között: „Szabadnak lenni annyit jelent, hogy az ember **tenni** tudja, amit akar” és „a szabad akarat dogmájának tulajdonképpeni lényege az a tétel, hogy az ember tetszése szerint tud akarni vagy nem akarni valamit”. **Hamerling** éppen erre a megkülönböztetésre alapította a szabad akaratra vonatkozó nézetét, amennyiben az elsőt helyesnek, a másodikat abszurd szófecsérlésnek nyilvánította. Ezt mondja: „Meg tudom tenni, amit akarok; de azt mondani, hogy akarni tudom amit akarok, ez üres szófecsérlés.” Hogy meg tudom-e tenni, vagyis valóra tudom-e váltani amit akarok, amit mint eszmét cselekvésem céljául tűztem ki magamnak, az a külső körülményektől és technikai ügyességemtől függ. Szabadnak lenni azt jelenti, hogy a cselekvés alapjául szolgáló képzeteket (indítóokokat) a morális fantázia révén mi magunk tudjuk meghatározni. Nem lehet szabadságról beszélni, ha morális képzeteimet egy rajtam kívül lévő valami (mechanikus folyamat vagy csak következtetett, világon kívüli isten) határozza meg. Csak akkor vagyok tehát szabad, ha én magam hozom létre morális képzeteimet; nem vagyok szabad, ha csak azokat az indítóokokat **tudom** kivitelezni, amelyeket egy másik lény ültetett belém.

Szabad lény az, aki **akarni** tudja, amit ő maga helyesnek tart. Aki mást tesz mint amit akar, azt olyan motívumok kell hogy készítsék, amelyek nem tőle származnak. Az ilyen ember nem szabadon cselekszik. – Tetszésünk szerint akarni tudni azt, amit helyesnek vagy nem helyesnek tartunk, azt jelenti tehát, hogy tetszésünk szerint tudunk szabadok vagy nem szabadok lenni. Ez természetesen ugyanolyan képtelenség, mint ha a szabadságot abban a képességben látjuk, hogy meg tudjuk tenni, amit akarnunk kell. Az utóbbit állítja azonban Hamerling, amikor azt mondja: „Tökéletesen igaz, hogy az akaratot mindig indítóokok határozzák meg, de képtelenség azt mondani, hogy ezért nem volna szabad; mert nagyobb szabadságot nem lehet az

* Jogosan beszélhetünk a gondolatokról (etikai eszmékről) mint a megfigyelés objektumairól. Mert ha a gondolkodás elemei a gondolati tevékenység közben nem is kerülnek megfigyelésünk körébe, utólag mégis megfigyelésünk tárgyaivá válhatnak. Éppen ezen az úton jutottunk a cselekvés jellegének a megállapításához.

akarata számára sem kívánni, sem elgondolni, mint hogy erejéhez és elhatározásához mérten valósítsa meg magát.” De bizony kívánható nagyobb szabadság és ez csak az igazi. Az ugyanis, amikor az ember maga határozza meg akaratának az indokait.

Az embert bizonyos körülmények között rá lehet venni arra, hogy lemondjon annak a végrehajtásáról, amit akar. De hogy hagyja előírni magának azt amit tennie **kell**, vagyis hogy akarja azt amit nem ő, hanem másvalaki tart helyesnek, erre csak úgy lehet rávenni, ha nem tartja magát **szabadnak**.

A külső hatalmak megakadályozhatnak abban, hogy azt tegyem, amit akarok. Ilyenkor egyszerűen tétlenségre vagy szabadságnélküliségre kárhoztatnak. Csak ha szellememet le akarják igazni, indítóokaimat ki akarják verni a fejemből és helyükbe a sajátjukat akarják helyezni, akkor szándékoznak megfosztani szabadságomtól. Ezért ítéli el az egyház nemcsak a **tetteket**, hanem a **tisztátalan** gondolatokat is, azaz a cselekvés indítóokait. Szabadságomtól foszt meg, ha minden indítóokot, amelyet nem ő ad meg, tisztátalannak tekint. Valamely egyház vagy más közösség akkor fosztja meg az embert szabadságától, ha papjai vagy tanítói a lelkiismeret uraivá teszik meg magukat, azaz ha a híveknek cselekvésük indítóokaiért hozzájuk **kell** fordulni a gyóntatószékben.

Kiegészítés az 1918-as új kiadáshoz. Az emberi akaratra vonatkozó, ezekben a fejtegetésekben leírtuk azt, amit az ember cselekedeteiben úgy élhet át, hogy átélése nyomán tudatos lesz benne akaratának a szabadsága. Különös jelentősége van annak, hogy az akaratot csak akkor mondhatjuk szabadnak, ha az az élményünk van, hogy az akaratban valamilyen eszmei intuíció valósul meg. Ez csak megfigyelés eredménye **lehet** és pedig abban az értelemben, hogy az emberi akarat magát egy olyan fejlődési folyamatban figyeli meg, amelynek a célja ilyen tisztán eszmei intuíció által hordozott akarat lehetőségéhez eljutni. És ide el lehet jutni, mert az eszmei intuícióban semmi más nem hat, csakis annak saját, önmagán alapuló lényege. Ha van ilyen intuíció az emberi tudatban, akkor ez nem az organizmus folyamataiból jött létre, hanem éppen az organikus tevékenység húzódott vissza, hogy helyet adjon az eszmei tevékenységnek. Ha intuícióból született akaratot figyelek meg, akkor ebből az akaratból az organikus szükség szerű tevékenység már vissza is húzódott. Az akarat szabad. Az akaratnak ezt a szabadságát nem fogja tudni megfigyelni az, aki nem látja át, hogy a szabad akarat lényege az, hogy az intuitív elem **először** visszaszorítja, megbénítja az emberi organizmus szükség szerű működését és annak helyébe az eszmével áthatott akarat szellemi tevékenysége nyomul. Csak aki nem tudja a szabad akaratnak **ezt** a kettős tagoltságát így megfigyelni, hiszi, hogy szabad akarat **egyáltalán** nincs. Aki azonban képes erre, az eljut annak a belátásához, hogy ha az ember nem tudja teljességgel visszaszorítani organikus tevékenységét, akkor nem szabad; de belátja azt is, hogy ez a szabadságnélküliség a szabadság felé törekszik és hogy a szabadság egyáltalán nem elvont ideál, hanem az ember mivoltában gyökerező iránymutató erő. Az ember olyan mértékben szabad, amilyen mértékben akaratában

meg tudja valósítani azt a lelki hangulatot, amely benne él, amikor tisztán eszmei (szellemi) intuíció kialakításának tudatában van.

XIII. FEJEZET

Az élet értéke (Pesszimizmus és optimizmus)

Az élet céljának és rendeltetésének kérdése mellett felmerül az élet értékének a kérdése is. Erre vonatkozólag két ellentétes nézet áll szemben egymással, és a kettő között az összes elképzelhető árnyalatok. Az egyik szerint a világ az elképzelhető legjobb világ, amely csak létezhetik, benne élni és cselekedni felmérhetetlen értéket jelent. Minden harmonikus és célszerű összműködésben van és csak csodálatot érdemel. Magasabb szempontból a látszólag rosszban is felfedezhető a jó; mert a rossz csak hasznos ellentéte a jónak, a jót annál inkább értékelhetjük, minél inkább különbözik a rossztól. Azonkívül a rossz nem is igazán rossz; a rossz csak a csökkent mértékű jó. A rossz a jó hiánya; önmagában nincs jelentősége.

A másik nézet szerint az élet tele van gyötrelemmel és nyomorúsággal, mindenütt több a szenvedés mint az élvezet, több a fájdalom mint az öröm. A lét csak teher és a nemlétet mindenképpen többre kell becsülnünk, mint a létet.

Az előbbi nézetnek, az optimizmusnak a fő képviselői *Shaftesbury* és *Leibniz*, az utóbbinak, a pesszimizmusnak *Schopenhauer* és *Eduard von Hartmann*.

Leibniz szerint a világ az elképzelhető legjobb világ. Jobb nem is létezhetik. Mert Isten jó és bölcs. Egy jó Isten a legjobb világot akarja megteremteni: egy bölcs Isten ismeri a világot; és az összes lehetséges rosszabb világoktól meg tudja különböztetni. Csak egy gonosz vagy ostoba Isten teremthetne a lehető legjobbnál rosszabb világot.

Aki ebből a nézőpontból indul ki, könnyen jelölheti meg az emberi cselekvésnek az irányt, amelyet követnie kell, ha a világban lévő legfőbb jóhoz maga is hozzá akar járulni. Az embernek csak ki kell fürkésznie Isten rendelkezéseit és azok szerint viselkednie. Ha tudja, hogy Istennek mi a szándéka a világgal és az emberi nemmel, akkor helyesen is fog cselekedni. És boldognak érzi majd magát, ha a többi jóhoz a sajátját is hozzáadhatja. Az optimista álláspont szerint tehát az életet érdemes élni. Arra ösztönöz, hogy közreműködően vegyünk részt benne.

Schopenhauer másképp látja a dolgot. Szerinte a világ alapja nem egy végtelenül bölcs és jóságos lény, hanem a vak ösztön vagy akarat. Minden akarat alapvonása az örökös törekvés, szakadatlan sóvárgás a soha el nem érhető kielégülésre. Mert alighogy elérjük a kívánt célt, máris új igényünk jelentkezik. A kielégülés mindig csak egészen rövid ideig tarthat. Életünknek az ezeken a rövid időközön kívüli része kielégítetlen hajsza, vagyis elégedetlenség, szenvedés. Ha azután a vak ösztön végre eltompul, minden tartalom nélkül maradunk; végtelen unalom tölti el létünket. Ezért viszonylag a legjobb, ha kívánságainkat és szükségleteinket elnyomjuk, az akaratot kiöljük magunkban. A schopenhaueri pesszimizmus tétlenséghez vezet, erkölcsi célja pedig *egyetemes lustaság*.

Egész más módon akarja **Hartmann** a pesszimizmust megindokolni és az etika számára hasznosítani. Hartmann, korunk egyik kedvenc törekvését követve, világnézetét a tapasztalatra akarja építeni. Az élet **megfigyeléséből** akar választ kapni arra, hogy a világban az öröm vagy a szenvedés van-e túlsúlyban. Felvonultatja az értelem előtt mindazt, ami az ember számára jónak, boldogítónak tűnik, hogy azután kimutassa, hogy minden vélt kielégülés közelebbről nézve **illúzió**nak bizonyul. Illúzió, ha azt hisszük, hogy az egészség, fiatalság, szabadság, megfelelő egzisztencia, szerelem (nemi élvezet), részvétel, barátság, családi élet, becsvágy, tisztesség, hírnév, hatalom, vallásos élet, tudományos vagy művészi tevékenység, a túlvilági élet reménysége vagy a kulturális haladásban való részvétel adja nekünk a boldogságot és kielégülést. A józan szemlélet azt mutatja, hogy minden élvezet sokkal több bajt és nyomorúságot hoz a világba, mint örömet. **A mámor jó érzését mindig felülmúlja a másnapi csömör rossz érzése.** A világban messze több a szenvedés, mint az öröm. Még ha a viszonylag legboldogabb embert kérdeznénk is meg, ő sem akarná még egyszer végigélni nyomorúságos életét. Mivel azonban Hartmann nem tagadja, hogy van eszmeiség (bölcsség) a világban, sőt ugyanolyan jogosultságot tulajdonít neki mint a vak ösztönnek (akaratnak), ezért feltételezi, hogy az általa elképzelt isteni lény csak azért teremtette a világot, hogy a világban lévő fájdalom valamilyen bölcs világcélban oldódjék fel. A világban élő lények fájdalma azonban nem más, mint magának Istennek a fájdalma, mert a világnak mint egésznek az élete, azonos Isten életével. Egy mindentudó lénynek azonban csak a szenvedéstől való megváltás lehet a célja és mert minden lét szenvedés, tehát a létből való megváltás. A világ teremtésének a célja tehát a létet a messze jobb nemlétbe átvezetni. A világfolyamat szakadatlan küzdelem Isten fájdalma ellen és ez a küllem végül minden lét megsemmisítésével végződik. Az ember erkölcsi élete tehát abból áll, hogy résztvesz a lét megsemmisítésében. Isten azért teremtette a világot, hogy általa megszabadítsa magát végtelen fájdmától. A világot, „mintegy az abszolút lény olyan viszkető kiütésének kell tekintenünk”, amelynek segítségével az abszolút lény nem tudatos gyógyító ereje révén megszabadítja magát valamilyen belső betegségtől, „vagy fájdalmas hólyaghúzó tapasztalnak, amelyet az abszolút lény maga helyez magára, hogy belső fájdmát előbb kifelé vezesse le, azután pedig megszüntesse”. Az emberek a világ részei. Bennük szenved az Isten. Azért teremtette őket, hogy végtelen fájdmát szétossza közöttük. Az egyes ember fájdalma csak egy csepp az Isten-fájdalom végtelen tengerében. (Hartmann: *Pbänomenologie des sittlichen Bewusstseins*. 866. old.)

Az embert át kell hogy hassa annak a felismerése, hogy az individuális kielégülés hajhászása (az egoizmus) ostobaság és csakis az a feladat vezérelheti, hogy önzetlen odaadással az Istenmegváltás világfolyamatának szentelje magát. Schopenhauer pesszimizmusával szemben (ellentétben) Hartmann pesszimizmusa egy magasztos feladatra irányuló odaadó tevékenységhez vezet.

De hogyan áll a dolog a tapasztalásra alapított indokolással?

Kielégülésre törekedni annyi, mint tevékenységünket kiterjeszteni életünk adott tartalmán túlra. Valamely lény akkor éhes vagyis törekszik jóllakottságra, ha organikus funkciói továbbműködésükhöz táplálék formájában új élettartalmat követelnek. Ha valaki megbecsülésre törekszik, személyes tevékenységét csak akkor értékeli, ha azt kívülről elismerik. A megismerésre való törekvés úgy keletkezik, hogy az embernek az általa látott, hallott stb. világból mindaddig hiányzik valami, amíg azt meg nem értette. Ha az individuum eléri azt amire törekszik, ez örömet kelt benne, a kielégítetlenség pedig szenvedést. Fontos ezzel kapcsolatban megfigyelnünk, hogy az öröm vagy a szenvedés attól függ, hogy elérjük-e azt amire törekszünk, vagy nem. A törekvés maga semmi esetre sem tekinthető szenvedésnek. Ha tehát kiderül, hogy a törekvés céljának elérésekor rögtön egy új törekvés keletkezik, nem mondhatom, hogy azért, mert az élvezet mindig felkelti a maga ismétlésének vagy egy újabb örömmel a vágyát, az öröm szenvedést szül. Csak ha ennek a vágnak a teljesülése lehetetlen, beszélhetek szenvedésről. Még ha az élvezet egy még nagyobb vagy rafináltabb örömmélmény utáni vágyat kelt is bennem, csak akkor beszélhetek az első öröm által okozott szenvedésről, ha hiányoznak a lehetőségeim ennek a még nagyobb vagy rafináltabb örömmel az átélésére. Csak akkor állíthatom, hogy az élvezet a szenvedés okozója, ha az élvezet természeti törvényekből eredő következménye a szenvedés, mint például a nők nemi élvezete után következő gyermekágyi szenvedés és a gyermekápolással járó veszélyesség. Ha a törekvés mint olyan, szenvedést eredményezne, a törekvésről való minden lemondás örömet kellene hogy okozzon. Ennek azonban az ellenkezője igaz. Ha életünkben hiányzik a törekvés, az unalmat eredményez, az unalom pedig szenvedést. Mivel azonban a törekvés természetesen hosszú ideig is eltarthat amíg célját eléri és ez alatt egyelőre a cél elérésének a reményével is megelégszik, el kell ismerni, hogy a szenvedésnek a törekvéshez mint olyanhoz, semmi köze sincs, hanem csakis annak az eredménytelenségéhez. Schopenhauernak tehát semmiképpen sincs igaza, amikor a vágyat vagy a törekvést (akaratot) mint olyant tartja a fájdalom forrásának.

Valójában ennek éppen az ellenkezője igaz. A törekvés (vágy) ugyanis már maga is örömet szerez. Ki ne ismerné azt az élvezetet, amelyet valamely távoli, de erősen kívánt cél reménye nyújt. Ez az öröm annak a tevékenységnek a kísérője, amelynek a gyümölcseit majd csak a jövőben élvezzük és ez teljesen független a cél elérésétől. Ha azután elértük a célt, akkor a törekvés öröméhez, mint valami új, a teljesülés öröme is járul. Ha valaki azt mondaná, hogy a cél el nem érése miatt érzett szenvedéshez hozzájön még a megghiúsult remény miatt érzett szenvedés is és a nemteljesülés miatt érzett szenvedést a végén még nagyobbra növeli, mint amekkora a teljesülés öröme egyáltalán lehetne, erre azt válaszolhatjuk, hogy ennek az ellenkezője is lehetséges; ha visszanézünk a még nem teljesült vágy idején átélt élvezetre, ez éppoly gyakran enyhítheti is a nemteljesülés miatt érzett szenvedést. Aki megghiúsult reményei láttán így kiált fel: én megtettem a magamét!, az éppen ezt az állítást igazolja. Akik minden nem teljesült vágygal kapcsolatban azt állítják, hogy nemcsak a teljesülésen érzett

öröm marad el, hanem maga a vágyódás gyönyörűsége is semmivé lesz, azok elfelejtik, milyen örömteli maga az az érzés, hogy az ember amennyire csak erejétől tellett, a legjobbat akarta.

A vágy teljesülése örömet, nem teljesülése szenvedést okoz. Ebből nem szabad arra következtetnünk, hogy az öröm a vágy kielégülése, a szenvedés a ki nem elégülése. Öröm és szenvedés egyaránt lehetséges anélkül, hogy valamilyen vágy következménye lenne. A betegség olyan szenvedés, amelyet nem előz meg semmilyen vágy. Aki azt állítja, hogy a betegség az egészség utáni kielégítetlen vágy, azt a hibát követi el, hogy pozitív vágnak tartja azt a magától értetődő és a tudatunkig nem is jutó kívánságot, hogy ne legyünk betegek. Ha valaki egy gazdag rokonától, akinek a létezéséről eddig sejtelve sem volt, váratlan örökséghez jut, ez a körülmény minden előzetes vágy nélkül örömmel tölti el.

Aki tehát meg akarja állapítani, hogy az öröm vagy a szenvedés oldalán van-e a többlet, annak számításba kell venni: 1. a vágyakozás örömét, 2. a teljesülésből származó örömet és végül 3. azt az örömet, amelyben minden előzetes törekvés nélkül van részünk. A mérleg másik oldalán pedig: 1. az unalomból származó szenvedést, 2. a teljesületlen törekvésből származó szenvedést és végül 3. azt a szenvedést, amely minden előzetes vágy nélkül következik be. Az utóbbiakhoz tartozik az a szenvedés is, amelyet a nem általunk választott, ránk kényszerített munka okoz.

Felmerül már most a kérdés: mi a helyes eszköz ahhoz, hogy ennek a *tartozik* és *követelnek* az alapján a *mérleget* megállapíthassuk? Eduard von Hartmann szerint ez az eszköz a mérlegelő ész (értelem). Azt mondja (Philosophie des Unbewussten, 7. kiadás, II. kötet, 290. old.): „Fájdalom és öröm csak annyiban *vannak*, amennyiben *érezzük* őket.” Ebből következik, hogy az öröm vonatkozásában nincs más mérőeszközünk, mint a szubjektív érzés. *Éreznem* kell, hogy szenvedéseim összességét összevetve örömeim összességével, az öröm vagy fájdalom van-e túlsúlyban. Ezt figyelmen kívül hagyva állítja Hartmann: „Ha minden lény életének értéke csak saját szubjektív mérőeszköze szerint vehető is számításba, ezzel még egyáltalán nem mondjuk azt, hogy minden lény élete összes érzéseiből a *helyes* algebrai végösszeget nyeri, vagy más szavakkal, hogy *ítélete végeredményében* élete szubjektív élményeire vonatkozóan helyes lesz.” Ezzel azonban megint az *értelemre* alapított *ítélet* lesz az érzés értékmérője*.

Aki többé vagy kevésbé csatlakozik az olyan gondolati irányhoz, mint amilyen a Hartmanné, azt hiheti, hogy az élet helyes értékeléséhez ki kell zárnia mindazokat a tényezőket, amelyek az öröm és szenvedés mérlegére vonatkozó *ítéletünket* megghamisítják. Ezt kétféleképpen próbálhatja meg. *Először* úgy, hogy megkísérli

* *Aki ki akarja számítani*, hogy az öröm vagy a szenvedés van-e túlsúlyban, az nem veszi tekintetbe, hogy olyasmit akar kiszámítani, amit sehol sem élünk át. Az érzés nem végez számításokat és az élet valóságos értékelése szempontjából a valóságos élmény, nem pedig valamely elképzelt számítás eredménye esik latba.

kimutatni, hogy vágyaink (ösztöneink, akaratunk) zavaróan hatnak bele az érzés-értékek józan megítélésébe. A szexuális élvezetet például egy sereg baj forrásának kellene tartanunk, de megtéveszt bennünket a nemi ösztön nagyon erős volta és ezért e helyen olyan mértékű gyönyör káprázatát varázsoljuk magunk elé, amelyet az egyáltalán nem is rejt magában. Élvezni akarunk; ezért nem valljuk be magunknak, hogy az élvezet szenvedést okoz nekünk. **Másodszor** úgy, hogy kritikának veti alá az érzéseket és megpróbálja kimutatni, hogy minden amihez az érzések kapcsolódnak, az értelmi megismerés előtt illúziónak bizonyul és hogy **ezek az illúziók abban a pillanatban semmivé válnak mihelyt egyre növekvő intelligenciánk illúzió voltukra rájön.**

A Hartmann-i módon gondolkodó, a dolgot a következőképpen képzelheti el. Ha egy becsvágyó ember tudni akarja, hogy vizsgálódása időpontjáig az öröm vagy a szenvedés volt-e túlsúlyban az életében, akkor ítéleténél két hibaforrást kell kiktűszöbölne. Mivel becsvágyó, jellemének ez az alapvonása munkájának ismerése fölötti örömet nagyítólencsén, a mellőztetéséből eredő sérelmeket pedig kicsinyítő lencsén keresztül fogja mutatni. Amikor a mellőzéseket elszenvedte, éppen azért érezte a sérelmet, mert becsvágyó; emlékezetében a sérelmek elhomályosodnak, az elismerés fölötti örömek pedig, amelyeket annyira vágyott, annál mélyebben vésődnek bele. Mármint a becsvágyó ember számára valóságos jótétemény, hogy ez így van. Mert tévedése a megfigyelés pillanatában csökkenti szenvedését. Ítélete azonban téves. A szenvedéseket, amelyeket most fátyol takar el, a maguk teljes erősségében ténylegesen át kellett élnie, ezeket tehát életének mérlegébe tévesen állította be. Hogy helyes ítélethez juthasson, szemlélődése időpontjában meg kellene szabadulnia becsvágyától. Eddigi életét minden torzító lencse nélkül kellene szemlélennie. Különben ahhoz a kereskedőhöz hasonlít, aki könyvei lezárásakor kereskedői buzgalmát is a bevétel oldalára írja.

De ennek a gondolati iránynak a képviselője még tovább is mehet és azt mondhatja: a becsvágyó ember el fog jutni annak a felismeréséhez is, hogy az elismerés, amelyet hajszol, értéktelen valami. Be fogja látni vagy mások fogják beláttatni vele, hogy értelmes ember számára a mások elismerése nem számít semmit, mert hiszen „mindazokban a dolgokban, amelyek nem a fejlődés életfontosságú kérdéseire vonatkoznak vagy amelyeket a tudomány éppenséggel már véglegesen megoldott”, mindig esküdni lehet arra, hogy „a kisebbségnek van igaza, nem pedig a többségnek”. „Ilyen ítéletre az az ember építi élete boldogságát, aki a becsvágyat teszi meg vezércsillagának.” (Phil. des Unbew. II. kötet, 332. old.) Ha a becsvágyó ember mindezt végiggondolja, illúzióknak kell tekintenie, amit becsvágya valóságnak tartott, következésképpen azokat az érzéseket is, amelyek becsvágyának illúzióihoz fűznek. Ezen az alapon azt is lehetne mondani, hogy az élet értékeinek a kontójából törölni kell még az illúziókból adódó örömezéseket is; ami ezek után marad, az az élet illúziómentes örömeinek a mennyisége, ez pedig a szenvedés mennyiségével szemben

olyan csekély, hogy az életet nem tekinthetjük élvezetnek és a nemlétet többre kell becsülnünk a létnél.

Az nyilvánvaló, hogy a becsvágyó hajlam belekerülésével okozott tévedés az öröm mérlegének a felállításánál hamis eredményhez vezet, az öröm tárgyának illuzórikus jellegére vonatkozó felismerésről mondottakat viszont kétségbe kell vonnunk. Mert az összes valóságos vagy vélt illúzióhoz kapcsolódó örömmérzésnek az élet örömmérlegéből való kiiktatása egyenesen meghamisítaná ezt a mérleget. A becsvágyó embernek ugyanis a tömeg elismerése valóban örömet szerzett függetlenül attól, hogy később ő maga vagy valaki más felismeri az elismerés illuzórikus voltát. Ez a legkevésbé sem csökkenti az élvezett örömmérzést. Az ilyen „illuzórikus” érzések kiiktatása az élet mérlegéből nemcsak hogy nem helyesbíti az érzésekre vonatkozó ítéletünket, hanem valóban meglévő érzéseket küszöböl ki az életből.

De miért kellene ezeket az érzéseket kiiktatnunk? Aki élvezi őket, annak örömet szereznek, aki felülemelkedett rajtuk, annál a felülemelkedés élménye (nem a tetszelgő érzés, hogy milyen remek ember is vagyok!, hanem a felülemelkedésben rejlő objektív örömforrás) egy mindenesetre szellemibb, de nem kevésbé jelentős örömet idéz elő. Ha a mérlegből azért húzunk ki bizonyos örömmérzéseket mert olyan tárgyakhoz tapadnak, amelyek illúzióknak bizonyulnak, akkor az élet értékét nem az öröm mennyiségétől, hanem minőségétől tesszük függővé, ez utóbbit pedig az örömet előidéző dolgok értékétől. De ha az élet értékét a nekem okozott öröm vagy szenvedés mennyiségéből akarom meghatározni, akkor nem szabad valami mást is feltételeznem, amivel azután az öröm értékét vagy értéktelenségét másképpen határozom meg. Ha azt mondom: össze akarom hasonlítani az öröm mennyiségét a szenvedés mennyiségével, hogy lássam melyik a nagyobb, akkor minden örömet és szenvedést számításba is kell vennem a maga valódi nagyságában, függetlenül attól, hogy illúzió alapszik-e vagy sem. Aki szerint az illúzió alapuló öröm kisebb értéket jelent az élet számára mint az az öröm, amelyet az értelem is igazol, az az élet értékét az örömtől kívül még más tényezőktől is függővé teszi.

Aki kevesebbre becsüli az örömet, mert az hiábavaló dolgokhoz fűződik, az hasonló az olyan üzletemberhez, aki játékarugyára jelentős hasznának csak a negyedrészt könyveli el, mert abban csak gyermekek szórakoztatására szolgáló tárgyakat gyártanak.

Ha tehát csak arról van szó, hogy az öröm és szenvedés mennyiségét mérjük össze, akkor bizonyos örömmérzések tárgyainak illuzórikus jellegétől teljesen el kell tekintenünk.

A Hartmann által ajánlott úton, vagyis az élet által produkált öröm- és szenvedésmennyiség józan szemlélete révén tehát eljutottunk odáig, hogy tudjuk, hogyan kell felállítanunk a mérleget, mit kell könyvünk egyik és mit a másik oldalára írunk. De hogyan végezzük el a számítást? Alkalmas-e vajon az értelem a mérleg felállítására?

A kereskedő hibásan számolt, ha a *kiszámított* nyereség nem egyezik az üzletben kimutathatóan bevett vagy még beveendő javak mennyiségével. Ugyanígy feltétlenül hibás lesz a filozófus ítélete is, ha az öröm, illetve a szenvedés mintegy kiokoskodott többletét nem tudja az érzés síkján kimutatni.

Egyelőre nem akarom az ésszerű világszemléletre támaszkodó pesszimisták számítását ellenőrizni, aki azonban az előtt a döntés előtt áll, hogy tovább folytassa-e az életet vagy sem, az előbb szeretné tudni, hogyan is áll a dolog a szenvedés kiszámított többletével.

És ez az a pont, ahol az értelem nem tudja egyedül, önmagára támaszkodva meghatározni az öröm vagy szenvedés túlsúlyát, hanem ezt a túlsúlyt az életben, mint észleletet ki is kell mutatnia. Az ember ugyanis a valóságot nem találhatja meg magában a fogalomban, hanem a fogalomnak és észleletnek (és az érzés is észlelet) a gondolkodás által közvetített egymásba kapcsolódásában. A kereskedő is csak akkor fogja feladni üzletét, ha a könyvelője által kiszámított veszteségét a tények is igazolják. Ha nem igazolják, könyvelőjével újra elvégezteti a számítást. Ugyanígy jár el az életben álló ember is. Ha a filozófus be akarja neki bizonyítani, hogy sokkal több a szenvedés mint az öröm, ő azonban ezt nem érzi, azt fogja mondani: tévesen okoskodszt, gondold át még egyszer a dolgot. De ha egy üzletnek bizonyos időpontban ténylegesen olyan veszteségei vannak, hogy a hitelezők kielégítésére már semmilyen hitel sem elegendő, akkor a csőd bekövetkezik, még ha a kereskedő nem is hajlandó a könyveléssel fényt deríteni az ügyeire. Ugyanígy, ha valakinél bizonyos időpontban a szenvedés mennyisége olyan nagy, hogy az eljövendő öröm semmilyen reménye (hitel) sem segítheti már át a fájdalmakon, akkor ez életének csődjéhez vezet.

Az öngyilkosok száma azonban mégis viszonylag elenyésző azok számához képest, akik vidáman tovább élnek. A legkevesebben adják fel életüket a meglévő szenvedések miatt. Mi következik ebből? Vagy az, hogy tévedés azt állítanunk, mintha a szenvedés mennyisége nagyobb lenne az öröménél, vagy pedig hogy továbbélésünket egyáltalán nem az átélt öröm vagy szenvedés mennyiségétől tesszük függővé.

Egész sajátos módon jut el E. von Hartmann pesszimizmusa ahhoz, hogy az életet értéktelennek mondja, mert túlsúlyban van benne a fájdalom, ugyanakkor annak a szükségességét állítsa, hogy az életet mégis végig kell élni. Ez a szükségesség abból adódik, hogy a fentebb (103-104 old.) tárgyalt világcél csak az emberek szakadatlan, odaadó munkájával érhető el. Amíg azonban az emberek még önző vágyaikat követik, alkalmatlanok az ilyen önzetlen munkára. Csak ha a tapasztalat és az értelem meggyőzte őket arról, hogy az egoizmus által hajszolt életörömök nem elérhetők, szentelik magukat tulajdonképpeni feladatuknak. Így akar a pesszimista meggyőződés az önzetlenség forrása lenni. A pesszimizmusra épülő nevelés azzal akarja az önzést kiirtani, hogy eléje tárja kilátástalanságát. E szerint a nézet szerint tehát az örömről való törekvés eredetileg benne gyökerezik az emberi természetben; és csak ha belátja, hogy a teljesülés lehetetlen, mond le róla magasabb emberi feladatok javára.

Arról az erkölcsi világnézetéről, amely a pesszimizmustól reméli az önzetlen életcélok felé fordulást, nem mondható, hogy a szó igazi értelmében legyőzi az egoizmust. Szerinte az erkölcsi ideálok csak akkor elég erősek ahhoz, hogy uralkodjanak az akaraton, ha az ember belátta, hogy az örömök önző hajszolása nem vezethet kielégüléshez. Akinek az önzése az öröm szőlőfürtjére vágyik, savanyúnak találja azt, ha nem tudja elérni; elfordul tehát tőle és az önzetlen életnek szenteli magát! A pesszimisták szerint az erkölcsi ideálok nem elég erősek ahhoz, hogy az egoizmust legyőzzék, de uralomra juthatnak azon a területen, amelyet előzőleg szabaddá tett számukra az önzés kilátástalanságának a felismerése.

Ha az ember természeti adottságainál fogva az öröme törekednék, de azt lehetetlen lenne elérnie, akkor az egyetlen értelmes cél a lét megsemmisítése, a megváltást hozó nemlét lenne. És ha az a nézete, hogy a világ fájdalmának tulajdonképpen hordozója Isten, akkor feladatává kellene tennie Isten megváltásának előmozdítását. Az egyes ember öngyilkossága azonban ezt a célt nem mozditja elő, hanem hátráltatja. Isten nyilván csak azért teremtette az embereket, hogy cselekedeteikkel az Ő megváltását előmozdítsák. Különben a teremtés céltalan lenne. És itt az ilyen világnézet emberen kívüli célokra gondol. Az általános megváltás művében mindenkinek el kell végeznie a maga meghatározott munkáját. Ha ez alól az öngyilkossággal kivonja magát, a neki szánt munkát más valakinek kell elvégeznie. Másnak kell helyette elviselni a lét gyötrelmeit. És mert minden lényben benne van Isten, mint a fájdalom tulajdonképpeni hordozója, az öngyilkos a legkevésbé sem csökkentette Isten fájdalmának a mennyiségét, sőt inkább nehézség elé állította Istent azzal, hogy helyettesről kell gondoskodnia.

Mindez feltételezi tehát, hogy az öröm az élet értékmérője. Az életösztönök (szükségletek) útján nyilatkozik meg. Ha az élet érték attól függene, hogy az öröm több-e benne vagy a szenvedés, akkor az ösztönt, amely hordozójának a szenvedés többletét okozza, értéktelen valaminek kellene tekintenünk. Vizsgáljuk meg mármost az ösztönt és az örömet abból a szempontból, hogy az előbbi az utóbbival mérhető-e. És nehogy abba a gyanúba kerüljünk, hogy az életet a „szellemi arisztokrácia” szférájában kezdődőnek tekintjük, egy „tisztán állati” szükséglettel, az éhséggel kezdjük.

Éhség akkor keletkezik, ha szerveink új tápanyag hiánya miatt nem tudnak rendeltetésüknek megfelelően tovább működni. Az éhes ember elsősorban jóllakottságra törekszik. Mihelyt a táplálék felvétele olyan mértékben megtörtént, hogy az éhség megszűnik, a táplálkozási ösztön elérte, amire törekedett. Az élvezet, amely a jóllakottsághoz kapcsolódik, elsősorban az éhség okozta szenvedés megszüntetéséből áll. A pusztá táplálkozási ösztönhöz azonban még más igény is járul. Az ember a táplálék felvételével nemcsak szervei megzavart működését akarja ismét rendbehozni, nevezetesen az éhség okozta szenvedést megszüntetni, hanem ezt kellemes érzetek kíséretében igyekszik megvalósítani. Sőt megteheti azt is, hogy ha éhes és fél óra múlva élvezetes étkezés várja, nem rontja el a jobb étellel szerzendő

örömét a kevésbé jó étellel, amely pedig hamarabb kielégítené. Szüksége van az éhségre, hogy étkezését egészen élvezze. Így az éhség egyúttal az öröm előidézőjévé is válik. Ha mármost a világban lévő minden éhség csillapítható lenne, akkor kapnánk meg a táplálékigénynek köszönhető teljes élvezetmennyiséget. Ehhez hozzá kellene még számítanunk azt a különleges élvezetet, amelyre az ínycselek törekszenek ízlelő idegeik mindennapi mértéket meghaladó kultúrájával.

Ennek az élvezetmennyiségnek akkor lenne az elképzelhetően legnagyobb értéke, ha a számításba jövő élvezetre irányuló szükségletek közül egy sem maradna kielégítetlenül és ha az élvezet mellett nem kellene egyúttal bizonyos mennyiségű szenvedéssel is számolnunk.

A modern természettudomány szerint a természet több életet produkál, mint amennyit el tud tartani, tehát több éhséget is, mint amennyit ki tud elégíteni. A többlet életeknél a létért való küzdelemben szenvedések között el kell pusztulniuk. Ha el is ismerjük, hogy az életszükségletek a világtörténelem minden pillanatában nagyobbak mint a kielégítési lehetőségek és ez korlátozza az élet élvezését, az élet valóban meglévő egyes élvezeteit ez semmivel sem csökkenti. Ahol a vágy kielégítése bekövetkezik, ott a megfelelő élvezetmennyiség megvan, akkor is, ha magában a vágyakozó lényben, vagy más lényekben ugyanakkor nagyszámú kielégítetlen ösztön van. Ami azonban ez által csökken, az az egész élet élvezésének az *értéke*. Ha valamely élőlény szükségleteinek csak egy része elégítődik ki, akkor élvezete a kielégítés arányának fog megfelelni. Ennek az élvezetnek az értéke annál kisebb lesz, minél kisebb ez az élvezet az életnek a kérdéses vágyak terén mutatkozó összигényéhez viszonyítva. Ezt az értéket egy olyan törtszámmal fejezhetjük ki, amelynek a számlálója a ténylegesen meglévő élvezet, nevezője pedig a szükségletek összessége. A tört értéke egy, ha a számláló és nevező egyenlő, vagyis ha minden szükséglet ki is elégül. Nagyobb az 1-nél, ha valamely lénynek több élvezetben van része, mint amennyit vágyai követelnek, kisebb az 1-nél, ha az élvezet mennyisége a vágyaké mögött marad. De sohasem lehet *nulla*, amíg a számláló akárcsak a legkisebb értékkel is rendelkezik. Ha valaki halála előtt számadást készít és az egy bizonyos ösztönre (például az éhségre) jutó élvezetmennyiséget elosztja az ennek az ösztönnek az egész élete során jelentkezett összes követelésével, az átélt örömmek talán csak kevés értéke lesz, egész értéktelen azonban sohasem lehet. Változatlan élvezetmennyiség mellett valamely lény szükségleteinek a növekedésével csökken az élet örömértéke. Ugyanez érvényes a természetben lévő minden élet összességére. Minél nagyobb az élőlények száma azok számához viszonyítva amelyek ösztönei teljesen kielégülhetnek, annál kisebb az élet átlagos örömértéke. Az ösztöneink által kiállított, az élet élvezésére szóló váltók értéke esik, ha nincs remény arra hogy teljes értékükben beválthassuk őket. Ha három napra való ennivalóm van, a következő három napon viszont éhezniem kell, a három évési napon átélt élvezetem ezáltal nem lesz kisebb. Évezetemet azonban hat napra elosztva kell gondolnom, minek következtében táplálkozási ösztönömre vonatkozó *értéke* a felére csökken. Ugyanez a

helyzet az öröm nagyságának és szükségletem *mértékének* a viszonyában. Ha két vajaskenyérre lenne szükségem ahhoz, hogy jóllakjam és csak egyhez juthatok, az egyből származó élvezet fele olyan értékű, mint amilyen lenne, ha ennek az egynek az elfogyasztásával jóllaknék. Ez a módja annak, ahogy az életben valamely öröm *értékét* meghatározhatjuk. Az öröm értékét az élet szükségleteivel mérjük. Vágyaink a mérőeszköz; az öröm az, amit mérünk. A jóllakás élvezetének csak az ad értéket, hogy éhesek vagyunk. Értékének a nagyságát pedig az adja meg, hogyan viszonylik az élvezet a meglévő éhség nagyságához.

Életünk ki nem elégített vágyai rávetik árnyékukat a kielégített vágyakra is és csökkentik az élvezetteljes órák *értékét*. Beszélhetünk azonban valamely örömrzés *jelenlegi értékéről* is. Ez az érték annál kisebb, minél kisebb az öröm vágyaink tartalmához és erősségéhez viszonyítva.

Teljes értéke csak annak az örömmennyiségnek van számunkra, amely tartalmát és mértékét tekintve pontosan egyezik vágyunkkal. A vágyunknál kisebb örömmennyiség csökkenti az öröm értékét; a nagyobb viszont nem kívánt fölösleget jelent, amelyet csak addig érzünk örömmel, amíg az élvezés folyamán vágyunkat fokozni tudjuk. Ha vágyaink fokozása nem tud lépést tartani az öröm fokozódásával, az öröm szenvedéssé válik. Ami egyébként kielégítene bennünket, ránk ront anélkül, hogy akarnánk és szenvedést okoz. Ez azt bizonyítja, hogy az örömmel csak addig van értéke számunkra, amíg vágyunkhoz mérhetjük. A mértéken felüli kellemes érzés fájdalomba csap át. Ezt különösen olyan embereknél figyelhetjük meg, akikben valamely élvezet iránt igen kicsi a vágy. Akiknél a táplálkozási ösztön eltompult, az evés könnyen válthat ki undort. Ebből is látszik, hogy a vágy az öröm értékmérője.

Mármint a pesszimizmus azt mondhatja, hogy a kielégítetlen táplálkozási ösztön nemcsak az élvezet hiánya miatti szenvedést hozza a világba, hanem pozitív fájdalmakat, kínokat és nyomorúságot is. Hivatkozhatok itt arra a kimondhatatlan nyomorúságra, amely a táplálkozási gondokkal küzdő embereket sújtja, annak a szenvedésnek a tömegére, amely ezek számára közvetve a táplálkozás hiányából adódik. És ha állítását az emberen kívüli természetire is alkalmazni akarja, utalhat azoknak az állatoknak a szenvedéseire, amelyek bizonyos évszakokban eleség hiányában éhenpusztulnak. A pesszimista szerint ezek a bajok bőségesen felülmúlják azt az élvezetmennyiséget, amely a táplálkozási ösztön révén kerül a világba.

Kétségtelen, hogy összevethetjük egymással az *örömet* és *szenvedést*, és megállapíthatjuk, hogy az egyik vagy a másik van túlsúlyban, mint ahogy azt a *nyereség* és *vesztés* kiszámításánál tesszük. Ha azonban a pesszimizmus azt hiszi, hogy a szenvedés oldalán van a többlet és hogy ebből az élet értéktelenségére következtethet, akkor már csak azért is téved, mert olyan számítást végez, amelyet a való életben sohasem végzünk.

Vágyam az egyes esetben valamely meghatározott dologra irányul. A kielégülés öröme az értéke, amint láttuk, annál nagyobb lesz, minél nagyobb az öröm

mennyisége vágyam nagyságához viszonyítva^{*}. De vágyam nagyságától függ az is, hogy mennyi szenvedést vagyok hajlandó vállalni az öröm elérése érdekében. A szenvedés mennyiségét nem az öröm mennyiségével mérem össze, hanem vágyam nagyságával. Akinek nagy öröm az evés, az a jobb időkben remélt élvezet kedvéért könnyebben viseli el az éhezés időszakát mint az, akinek nem jelent ilyen örömet a táplálkozási ösztön kielégítése. Ha egy nő gyermeket akar, azt az örömet, amelyet a gyermek jelent a számára, nem a terhesség, a gyermekágy, a gyermekápolás stb. gyötrelmeihez méri, hanem a gyermek utáni vágyához.

Sohasem törekszünk valamilyen meghatározott mértékű absztrakt örömrre, hanem egy meghatározott módon történő konkrét kielégülésre. Ha olyan örömrre törekszünk, amelyet egy bizonyos dolognak vagy érzésnek kell kielégítenie, nem elégíthet ki valamely más, különben ugyanolyan mértékű örömet jelentő dolog vagy érzés. Aki jóllakottságra törekszik, annál az ezzel járó örömet nem helyettesítheti az ugyanolyan mértékű, de egy séta által előidézett öröm. Csak ha vágyam egész általánosan egy bizonyos örömmennyiség elérésére törekednék, kellene nyomban elnémulnia mihelyt kiderül, hogy ez az öröm nem érhető el az azt mértékben meghaladó szenvedésmennyiség nélkül. Minthogy azonban a kielégülést egy meghatározott módon igyekszünk elérni, a teljesüléssel az öröm akkor is bekövetkezik, ha vele együtt az azt meghaladó szenvedést is el kell viselnünk. Azáltal, hogy az élőlények ösztönei egy meghatározott irányban mozognak és konkrét célra irányulnak, megszűnik annak a lehetősége, hogy az e cél felé való haladást akadályozó szenvedésmennyiséget egyenlő értékű tényezőként vegyük számításba. Ha a vágy elég erős ahhoz, hogy a szenvedés legyőzése után – bármilyen nagy is ez a szenvedés abszolút értelemben – valamilyen mértékben még meglegyen, a kielégülés örömét a szenvedés ellenére is teljes nagyságában élvezhetjük. A vágy tehát a szenvedést nem közvetlenül hozza vonatkozásba az elért örömmel, hanem közvetve, amennyiben saját nagyságát vonatkoztatja (viszonyítja) a szenvedéshez. Nem arról van szó, hogy az elérendő öröm vagy a szenvedés nagyobb-e, hanem arról, hogy a cél elérésének a vágya, vagy a cél elérését akadályozó szenvedés nagyobb-e. Ha az akadály nagyobb mint a vágy, akkor az utóbbi belenyugszik az elkerülhetetlenbe, elhal és nem töri magát tovább. Azáltal, hogy a kielégülésnek egy meghatározott módját kívánjuk, a vele összefüggő öröm olyan jelentőséget nyer, amely lehetővé teszi, hogy a bekövetkezett kielégülés után az elkerülhetetlen szenvedésmennyiséget csak annyiban vegyük számításba, amennyiben az vágyunk mértékét csökkentette. Ha szenvedélyes szerelmese vagyok a szép kilátásnak, sohasem fogom mérlegelni, hogy a kilátás a hegycsúcsról közvetlenül mérve a fáradságos felmászás és lejárás szenvedéséhez mennyi örömet okoz. Azt azonban megfontolom, hogy a szép kilátás utáni vágyam a nehézségek legyőzése után is elég erős lesz-e még. Csak közvetve, a vágy nagyságán keresztül mérve tudják öröm és szenvedés együtt az eredményt kiadni. Tehát

^{*} Most eltekintünk attól az esettől, amikor a túlfokozott öröm szenvedésbe csap át.

egyáltalán nem az a kérdés, hogy az öröm vagy a szenvedés van-e túlsúlyban, hanem hogy az öröm akarása elég erős-e a szenvedés legyőzésére.

Állításunk helyességét bizonyítja az a körülmény is, hogy többre becsüljük az olyan örömet, amelyhez csak nagy szenvedés árán jutunk, mint azt, amely mintegy az ég ajándékaként hull az ölünkbe. Ha szenvedések és gyötrelmek csökkentették is vágyunkat, de azután a célt mégis elérjük, az öröm a vágy még megmaradt mennyiségéhez *viszonyítva* annál *nagyobb*. Ez a viszony, az, amely – amint azt a 111. oldalon kimutattam – az öröm *értékét* adja. – Állításunk helyességének további bizonyítéka, hogy az élőlények (beleértve az embert is) mindaddig érvényesítik ösztöneiket, ameddig csak az útjukban álló fájdalmakat és gyötrelmeket még el tudják viselni. A létért való küzdelem csak ennek a ténynek a következménye. A meglévő életek érvényesülni igyekeznek és csak az a részük adja fel a harcot, amelynek vágyait a feltornyosuló nehézségek kioltják. Minden élőlény addig keresi a táplálékot, amíg a táplálék hiánya nem végez vele. Az ember is csak akkor emel kezét önmagára, ha (joggal vagy anélkül) azt hiszi, hogy azokat az életcélokat, amelyekre törekednie érdemes, nem tudja elérni. Amíg még bízik annak a lehetőségében, hogy elérheti amire szerinte törekednie érdemes, küzd minden gyötrelmet és fájdalom ellenére is. A filozófiának előbb el kellene hitetnie az emberrel, hogy akarni csak akkor van értelme, ha az öröm nagyobb mint a szenvedés; az ember természeténél fogva el akarja érni vágyának tárgyait, ha el tudja viselni az ezzel szükségképpen együttjáró szenvedést, legyen az még olyan nagy is. Egy ilyen filozófia azonban téves, mert az emberi akaratot olyan körülménytől teszi függővé (az öröm többlete a szenvedéssel szemben), amely eredendően idegen az embertől. Az akarat eredeti mérőeszköze a vágy, ez pedig érvényre juttatja magát ameddig csak tudja. A számvetést, amelyet valamely vágy kielégítésével kapcsolatban az öröm és szenvedés kérdésében maga az *élet* végez el, nem pedig valamely értelemre épített filozófia, a következőkkel hasonlíthatjuk össze. Ha bizonyos mennyiségű alma vásárlásánál kénytelen vagyok a jó almákkal együtt kétszer annyi rosszat is elvinni – mert a kereskedőnek szüksége van a helyre – és a kisebb mennyiségű jó almák értékét annyira becsülöm, hogy a vételáron felül még a rossz áru elszállításának a költségeit is vállalom, akkor egy pillanatig sem fogok gondolkodni azon, hogy a rosszakat is elvigyem-e. Ez a példa szemlélteti a valamely ösztönből eredő öröm- és szenvedésmennyiség viszonyát. A jó almák értékét nem úgy állapítom meg, hogy mennyiségüket kivonom a rosszakéból, hanem úgy, hogy eldöntöm, hogy a jók a rosszak mellett is jelentenek-e még értéket számomra.

Ahogy a jó almák élvezése közben nem törődöm a rosszakkal, úgy adom át magam a vágy kielégítésének is, miután a szükséges gyötrelmeket letudtam. Még ha igaza lenne is a pesszimizmusnak, amikor azt állítja, hogy a világon több a szenvedés mint az öröm, ez nem befolyásolná az akaratot, mert az élőlények ennek ellenére törekszenek a megmaradt örömeire. Annak a tapasztalati bizonyítása, hogy több a fájdalom a világban mint az öröm – ha egyáltalán sikerülne – alkalmas lehetne ugyan

arra, hogy annak a filozófiai iránynak a kilátástalanságát kimutassa, amely az élet értékét az öröm túlsúlyában látja (eudämonizmus, boldogságtan), de arra nem, hogy az akaratot egyáltalán értelmetlennek tüntesse fel; mert az akarat nem az öröm többletére irányul, hanem a szenvedés levonása után még megmaradó örömmennyiségre. És ez még mindig olyan célnak tűnik, amelyre érdemes törekedni.

A pesszimizmust azzal akarták megcáfolni, hogy lehetetlen a világban lévő öröm vagy szenvedés túlsúlyát megállapítani. Bármilyen számítás lehetősége azon alapszik, hogy a kiszámítandó dolgok nagyságát össze lehessen egymással hasonlítani. Már most minden szenvedésnek és örömnek megvan a maga határozott nagysága (erőssége és tartalma). Még különböző jellegű örömmérzések nagysága is legalább hozzávetőleg összemérhető egymással. Tudjuk, hogy egy jó szivart vagy egy jó viccet élvezünk-e jobban. Különböző öröm- és szenvedésfajták nagyság szerinti összehasonlíthatósága ellen tehát semmit sem lehet felhozni. És a tudós, aki feladatául tűzi ki, hogy meghatározza: az öröm vagy a szenvedés van-e túlsúlyban a világon, teljesen jogosult feltevésekből indul ki. Lehet állítani, hogy a pesszimizmus eredményei tévesek, de nem lehet kétségbevonni annak a lehetőségét, hogy az öröm és szenvedés mennyisége tudományosan felmérhető és ezzel együtt az örömmérleg is felállítható. Helytelen azonban ha azt állítjuk, hogy ennek a számításnak az eredményéből az emberi akaratra vonatkozóan valami is következne. Azok az esetek, amikor cselekvésünk értékét valóban attól tesszük függővé, hogy az öröm vagy a szenvedés van-e túlsúlyban, azok amikor cselekvésünk tárgya közömbös számunkra. Csak ha arról van szó, hogy munkám után valamilyen játékkal vagy más szórakozással szerezzek-e magamnak örömet, és teljesen mindegy, hogy ennek érdekében mit teszek, akkor vetem fel a kérdést: mi adja az öröm legnagyobb többletét. És mindenképpen abbahagyom amit teszek, mihelyt a mérleg a szenvedés oldalára billen. Csak ha egy gyermeknek játékot vásárolunk, gondolunk a válogatásnál arra, hogy mi szerezheti neki a legnagyobb örömet. Minden más esetben nem kizárólag az örömmérleg szerint határozunk.

Ha tehát a pesszimista etikusok azon a nézeten vannak, hogy a szenvedés túlsúlyának a bizonyításával nyitnak teret a kulturális munka iránti önzetlen odaadásnak, akkor nem gondolják meg, hogy az emberi akarat ettől a felismeréstől természeténél fogva nem hagyja magát befolyásolni. Az ember törekvése az összes nehézségek leküzdése után még lehetséges kielégülés mértékére irányul. Ennek a kielégülésnek a reménye az emberi tevékenység alapja. Az egyes ember munkája és az emberiség egész kulturális tevékenysége is ebből a reménységből származik. A pesszimista etika azt hiszi, hogy a boldogság hajszolásának a hiábavalóságát kell az ember elé állítani ahhoz, hogy tulajdonképpen erkölcsi feladatainak szentelje magát. Ezek az erkölcsi feladatok azonban nem mások, mint a konkrét természeti és szellemi ösztönök, amelyek kielégítésére az ember törekszik a közben jelentkező szenvedések ellenére is. A boldogság utáni hajsza tehát, amelyet a pesszimizmus ki akar irtani, egyáltalán nem is létezik. A feladatokat azonban, amelyeket az embernek teljesítenie

kell, azért teljesíti, mert ha azok lényegét valóban felismerte, azokat saját mivoltánál fogva teljesíteni **akarja**. A pesszimista etika azt állítja, hogy az ember csak akkor tudja annak szentelni magát, amit élete feladatának felismert, ha az örömré való törekvését feladta. De semmilyen etika sem tud más életfeladatokat kieszelni, mint az emberi vágyak kielégítésnek és az ember erkölcsi ideáljainak a megvalósítását. Semmilyen etika sem tudja megfosztani az örömtől, amelyet vágyainak ettől a teljesülésétől kap. Ha a pesszimista azt mondja: ne törekedj az örömré, mert úgysem érheted el, törekedj arra, amit feladatodnak ismersz el, akkor erre azt kell válaszolnunk, hogy éppen ez emberi jellegzetesség és csak valamilyen tévúton járó filozófia eszelte ki azt az állítást, hogy az ember kizárólag a boldogságra törekszik. Annak a kielégítésére törekszik, amire vágyódik és ennek a törekvésének a konkrét céljait tartja szem előtt, nem pedig valamilyen absztrakt „boldogságot”; és a beteljesülés az öröm a számára. Ha a pesszimista etika azt követeli: ne az örömré törekedj, hanem annak az elérésére, amit életed feladatának ismertél fel, akkor ezzel éppen azt jelölte meg, amit az ember saját mivoltánál fogva **akar**. Ahhoz, hogy az ember erkölcsös legyen, nem kell hogy a filozófia előbb kiforgassa őt önmagából, nem kell hogy természetét előbb levesse. Az erkölcsiség abban áll, hogy az ember valamilyen általa helyesnek elismert célra törekszik. Ezt a célt emberi mivoltánál fogva igyekszik megvalósítani mindaddig, amíg valamilyen azzal összefüggő szenvedés az erre irányuló vágyát ki nem oltja. Ez minden igazi akarat lényege. Az etika nem az örömré irányuló minden törekvés kiirtásán alapszik, hogy ezzel vértelen, absztrakt eszmék jussanak uralomra, amelyeknek már nincs útjában az élet élvezésének erős vágya, hanem az eszmei intuíciók által hordozott **erős akaraton**, amely eléri célját akkor is, ha a hozzá vezető út tövises.

Az erkölcsi ideálok az ember morális fantáziájából születnek. Megvalósításuk attól függ, hogy az ember elég erősen kívánja-e őket ahhoz, hogy fájdalmakat és gyötrelmeket vállaljon értük. Ezek az ő intuíciói, olyan hajtóerők, amelyekben az ő szelleme feszül; **akarja** őket, mert megvalósításuk az ő legnagyobb öröme. Nincs szüksége arra, hogy az etika előbb megtiltsa neki az örömré való törekvést, azután meg előírja hogy mire **kell** törekednie. Erkölcsi ideálokra fog törekedni, ha morális fantáziája elég aktív olyan intuíciók sugalmazásához, amelyek erőt adnak neki, hogy akaratát érvényre juttassa az organizációjában lévő ellenhatásokkal szemben, amelyekhez a szükségszerű szenvedés is tartozik.

Aki magasztos ideálokra törekszik, azért teszi ezt, mert ezek lényében rejlenek és megvalósításuk olyan gyönyörűséget jelent számára, amelyhez képest elenyésző valami az a szegényes öröm, amelyet a mindennapi ösztönök kielégítése nyújt. Az idealisták szellemi gyönyörben **úsznak**, amikor valóra váltják ideáljaikat.

Aki ki akarja irtani a vágy kielégülésének az örömét, annak előbb rabszolgává kell tennie az embert, aki nem azért cselekszik mert cselekedni akar, hanem mert cselekednie kell. Mert annak elérése, amit akarunk, örömet okoz. „Jó” nem az, amit az embernek tennie **kell**, hanem az, amit **akar**, amikor igazi emberi mivoltát

megvalósítja. Aki ezt nem ismeri el, annak előbb ki kell irtania az emberből azt, amit az akar, azután *kívülről* előírnia számára, hogy mit tegyen akarata tartalmává.

Az ember azért tulajdonít értéket valamely vágya teljesülésének, mert az saját magából fakad. Amit elértünk, azért értékeljük, mert akartuk. Ha az akarat céljától, mint olyantól elvitatjuk az értékét, akkor az értékkel bíró célokat olyasmiben kell keresnünk, amit az ember nem akar.

A pesszimizmusra épülő etika a morális fantázia lebecsüléséből származik. Csak aki nem tartja képesnek az individuális emberi szellemet arra, hogy saját maga tudjon tartalmat adni törekvésének, az hiheti, hogy minden akarat az öröm utáni vágyban nyilvánul meg. A fantázia nélküli ember nem hoz létre erkölcsi eszméket, hanem kapnia kell azokat. Hogy alacsonyrendű vágyai kielégítésére törekedjék, arról gondoskodik a természet. Az *egész* ember kibontakozásához azonban hozzá tartoznak a szellemiségből származó vágyak is. Csak ha az a véleményünk, hogy az embernek egyáltalán nincsenek szellemi vágyai, lehet állítanunk, hogy ezeket kívülről kell kapnia. Akkor joggal mondhatjuk, hogy az embernek kötelessége megtenni azt, amit nem akar. Minden etika, amely azt követeli az embertől, hogy akaratát elnyomja olyan feladatok teljesítése érdekében amelyeket nem akar, nem számol az *egész* emberrel, csak olyannal, akiből hiányzik a szellemi vágy képessége. A harmonikusan fejlett embernél az ún. jónak, mint olyannak az eszméi saját lényének körén *belül*, nem pedig azon *kívül* vannak. Az erkölcsi cselekvés nem valamilyen egyoldalúan látott saját akarat kiirtását jelenti, hanem az emberi mivolt teljes kibontakoztatását. Aki azt tartja, hogy az erkölcsi ideálok csak úgy érhetők el, ha az ember saját akaratát elfojtja, az nem tudja, hogy ezeket az ideálokat az ember éppúgy akarja, mint az ún. állati ösztönök kielégítését.

Tagadhatatlan, hogy a fenti nézeteket könnyen félre lehet érteni. Éretlen emberek, akiknek nincs morális fantáziájuk, szívesen tekintik félig fejlett természetük ösztöneit a teljes emberségnek és elutasítanak, minden nem általuk létrehozott erkölcsi eszmét, csak hogy zavartalanul „kiélhessék” magukat. Magától értetődő, hogy ami a teljes fejlettségű emberre áll, az nem alkalmazható a félig fejlett emberre. Akit előbb még neveléssel kell odáig fejleszteni, hogy erkölcsisége áttörje az alacsonyrendű szenvedélyek tojásheját, attól nem lehet elvárni azt, amit az érett embertől. Itt azonban nem arról van szó, hogy mit kell belepréselni a fejletlen emberbe, hanem arról, hogy mi van a teljes érettségű emberben. Mert a szabadság lehetőségét akartuk kimutatni. Ez pedig nem fizikai vagy lelki kényszerből származó cselekvésekben, hanem olyanokban nyilvánul meg, amelyeket szellemi intuíciók hordoznak.

Ez a teljes érettségű ember maga adja meg az önmaga értékét. Nem arra az öröme törekszik, amelyet a természet vagy a teremtő kegyes ajándékként ad neki; nem is azt az absztrakt kötelességet teljesíti, amelyet ilyenként elismer miután az öröme való törekvésről lemondott. Akaratát követve, vagyis etikai intuíciói alapján cselekszik és igazán akkor örül az életnek, ha eléri amit akar. Az élet értékét aszerint határozza meg, hogy mit ért el abból, amit elérni törekedett. Az az etika, amely az

akarat helyébe a pusztá kényszert, a kedvvel végzett cselekvés helyébe a pusztá kötelességet helyezi, az ember értékét a teljesítendő és a teljesített kötelesség viszonya szerint határozza meg. Az embert mivoltán kívüli mértékkel méri. – Az itt tárgyalt nézet az embert önmagára utalja vissza. Csak azt ismeri el az élet igazi értékének, amit az egyes ember a maga akarata alapján annak tekint. Nem fogadja el, hogy az életnek van valamilyen, az individuum által el nem ismert értéke, sem valamilyen, nem az individuumtól származó célja. A minden vonatkozásban megismert individuumban a saját maga urát és saját maga értékelőjét látja.

Kiegészítés az 1918-as új kiadáshoz. Az ebben a fejezetben mondottakat félre lehet érteni, ha valaki megragad annál a látszatellenvetésnél, hogy az ember akarata, mint olyan ésszerűtlen valami, és csak be kell neki bizonyítani azt az ésszerűtlenséget, akkor be fogja látni, hogy az etikai törekvés célja végül is az akarattól való megszabadulás kell hogy legyen. Hivatásos oldalról mindenesetre felmerült ilyen ellenvetés, hogy éppen a filozófus dolga lenne pótolni azt, amit az állatoknak és az emberek túlnyomó részének gondolatnélkülisége elmulasztott: felállítani az élet valóságos mérlegét. Aki azonban ezt az ellenvetést teszi, éppen a legfontosabbat nem látja; hogy ti. a szabadság akkor valósul meg, ha az akaratot az emberben az intuitív gondolkodás hordozza; de egyúttal az is következik, hogy az akaratot más is meghatározhatja, nem csak az intuíció és hogy *csak* az intuíciónak az ember mivoltából fakadó szabad megvalósításában jelentkezik az erkölcsiség és annak az értéke. Az etikai individualizmus alkalmas arra, hogy az erkölcsiséget a maga teljes méltóságában állítsa elénk, mert nem tartja igazán erkölcsösnek, ami az akaratnak valamely normával való csupán külsőséges egyezését eredményezi, hanem azt, ami az emberben akkor születik meg, ha a morális akaratot, mint a maga egész lényének egyik részét úgy bontakoztatja ki magában, hogy az erkölcstelen tettet a saját mivolta elnyomorításának, megcsonkításának tekinti.

XIV. FEJEZET

Individualitás és fajta

Azzal a nézettel, hogy az ember adottsága szerint egységes, önmagában lezárt szabad individualitássá lehet, látszólag szemben áll az a tény, hogy egy természeti közösség (faj, törzs, nép, család, férfi és női nem) tagjaként jelenik meg a világban és hogy egy közösségen (állam, egyház stb.) belül tevékenykedik. Annak a közösségnek az általános jellegzetességeit viseli magán, amelyhez tartozik, és cselekvéseinek aszerint ad tartalmat, hogy milyen helyet foglal el ebben a közösségben.

Létezhet-e ilyen körülmények között még individualitás egyáltalán? Lehet-e az embert, mint olyant önmagában létező egyediségnek tekinteni, ha egyfajta természeti közösségből nő ki, és egy másik egészbe (közösségbe) tagozódik bele?

Valamely közösség tagjának a tulajdonságait és funkcióit a közösség határozza meg. A néptörzs egy közösség és minden hozzá tartozó ember magán hordja a törzs mivoltában rejlő sajátosságokat. Hogy az egyes ember milyen és hogyan tevékenykedik, azt a törzs jellege határozza meg. Ezáltal fiziognómiája és cselekvése bizonyos fajtasűrűséget kap. Ha annak az okát keressük, hogy az emberben ez vagy az miért ilyen vagy olyan, akkor az egyes emberen túl a fajtaszerűséghez jutunk. Ez ad magyarázatot arra, miért jelentkezik nála valami az általunk megfigyelt formában.

Ettől a fajtaszerűségtől azonban az ember szabaddá teszi magát. Mert az emberben lévő fajtaszerűség, ha azt helyesen éli át, nem korlátozza a szabadságot és nem is szabad, hogy külső intézkedésekkel korlátozza. Az ember tulajdonságokat fejleszt ki magában, feladatokat tűz maga elé, amelyek célját és okát csak öbenne magában kereshetjük. A fajtaszerűség csak mint eszköz segíti ahhoz, hogy a maga sajátos mivoltát benne kifejezze. A természettől kapott sajátosságokat alapként használja fel és a saját mivoltának megfelelően formálja őket. Hiába keressük tehát lényé megnyilvánulásának okait a fajta törvényeiben. Individuummal van dolgunk, amelyet csak saját magával magyarázhatunk. Ha valaki már így eloldódott a fajtaszerűségtől és mi még akkor is mindent, ami benne van, fajta jellegével akarunk magyarázni, ez azt mutatja, hogy nincs érzékünk ahhoz, ami individuális.

Lehetetlen egy embert teljesen megérteni, ha a fajtafogalom alapján ítéljük meg. A fajta szerinti megítélés a legmakacsabb a nemek esetében. A férfi a nőben, a nő a férfiban majdnem mindig túl sokat lát a másik nem általános jellegéből, és túl keveset az individuális jellegből. A gyakorlati életben ez kevésbé árt a férfiaknak, mint a nőknek. A nő szociális helyzete leginkább azért olyan méltatlan, mert sok vonatkozásban nem az egyes nő individuális sajátosságai szerint alakul, mint ahogy ennek lennie kellene, hanem a nők természetes feladatairól és szükségleteiről alkotott általános fogalmak szerint. A férfi munkássága az életben individuális képességeihez és hajlamaihoz igazodik, a nőét kizárólag az a körülmény határozza meg, hogy éppen nő. A nő a fajtaszerűség, az általános női mivolt rabszolgája. Amíg a férfiak azon

vitatkoznak, hogy a nő „természetes adottsága szerint” milyen hivatásra alkalmas, addig az úgynevezett nőkérdés nem juthat tovább legkezdetibb stádiumánál. Hogy a nő természete alapján mit akarhat, azt a nő megítélésére kell bízni. Ha igaz az, hogy a nők csak arra a hivatásra alkalmasak, amelyet most töltenek be, akkor saját maguktól aligha fognak mást elérni. Azt azonban nekik maguknak kell tudni eldönteni, hogy mi felel meg természetüknek. Aki attól fél, hogy szociális állapotaink számára megrázkódtatást jelent, ha a nőket nem a fajta egy tagjának, hanem individuumnak tekintjük, annak azt kell válaszolnunk, hogy az olyan szociális állapotok, amelyekben az emberiség fele emberhez méltatlan életet él, nagyon is megérték arra, hogy megjavítsák őket.

A fenti fejtegetésekkel szemben mindjárt a könyv megjelenésekor (1894) azt az ellenvetést hozták fel, hogy a fajtaszerűségein belül a nő már most is olyan individuálisan élheti ki magát ahogyan csak akarja, messze szabadabban mint a férfi, akit már az iskola, azután a háború és hivatása megfoszt individualitásától. Tudom, hogy ez az ellenvetés ma talán még erősebben jelentkezik. Fentieket mégis benn kell hagynom a könyvben és remélem, hogy lesznek olyan olvasók is, akik megértik, milyen súlyosan vét egy ilyen ellenvetés az ebben a műben kifejtett szabadságfogalom ellen és fenti mondataimat nem abból kiindulva ítélik meg, hogy a férfit az iskola és a hivatás megfosztja individualitásától.

Aki az embert fajtajellege szerint ítéli meg, éppen csak addig a határig jut, amelyen túl kezd az ember olyan lény lenni, akinek a tevékenysége a saját maga szabad meghatározásán alapszik. Ami ez alatt a határ alatt van, az természetesen lehet tudományos vizsgálódás tárgya. A faji, törzsi, népi, nemi sajátosságok speciális tudományok tárgyai. Csak az olyan ember felelne meg annak az általános képnek, amelyet ezek a tudományok az emberről adnak, aki kizárólag mint a fajta egy példánya akarna élni. De mindezek a tudományok nem tudnak eljutni az egyes individuum sajátos tartalmához. Ott, ahol a szabadság világa (a gondolkodás és cselekvés) kezdődik megszűnik az individuumnak a fajta törvényei szerinti meghatározása. A fogalmi tartalmat, amelyet az embernek a gondolkodás útján kell az észlelettel kapcsolatba hoznia, hogy a teljes valóságot megkapja, senki sem tudja egyszer s mindenkorra megállapítani és az emberiségnek készen átadni (lásd 43. old.). Az individuumnak magának kell a maga fogalmait saját intuíciójával megszereznie. Ahogy az egyes embernek gondolkodnia kell, azt semmilyen fajtafogalomból sem lehet levezetni. Ebben a vonatkozásban kizárólag az individuum az irányadó. Épp ilyen kevésbé lehet meghatározni az általános emberi jellegből, hogy az individuum milyen konkrét célokat tűz ki az akaratának. Aki az egyes individuumot meg akarja érteni, be kell hatolnia annak sajátos mivoltába, nem szabad megállnia a tipikus sajátosságoknál. Ilyen értelemben minden egyes ember külön probléma. És minden tudomány, amely absztrakt gondolatokkal és fajtafogalmakkal foglalkozik, csak előkészít arra a megismerésre, amelyhez akkor jutunk ha egy individuum közli velünk, hogyan szemléli a világot, és arra a további megismerésre, amelyet az illető akaratának

a tartalmából szerzünk. Amikor úgy érezzük, hogy valakinél azzal van dolgunk, ami mentes a tipikus gondolkodástól és fajtaszerű akarattól, lény megértéséhez félre kell tennünk a saját szellemiségünkből vett fogalmakat. A megismerés abban áll, hogy a gondolkodás segítségével összekötjük a fogalmat az észlelettel. Minden más esetben a megfigyelőnek a fogalmakat a saját intuícijával kell megszereznie; a szabad individualitás megértésénél csakis arról van szó, hogy az ő fogalmait, amelyek szerint ő maga határozza meg magát, tisztán (a saját fogalmi tartalmunk hozzáadása nélkül) vegyük át szellemünkbe. Akik, ha másról ítéletet alkotnak, ebbe rögtön belekeverik a saját fogalmaikat, sohasem juthatnak el valamely individualitás megértéséhez. Ahogy a szabad individualitás megszabadítja magát a fajta sajátosságaitól, úgy kell a megismerésnek is megszabadítania magát attól a módtól, ahogy a fajtaszerűséget érti meg.

Az ember csak olyan mértékben tekinthető valamely közösségen belül szabad szellemnek, amilyen mértékben a fenti módon megszabadította magát a fajtaszerűségtől. Egy ember sem teljesen fajtaszerű lény, egy ember sem egészen individualitás. De lényének kisebb vagy nagyobb szféráját előbb-utóbb minden ember megszabadítja mind az animális élet fajtaszerűségétől, mind az emberi autoritások rajta uralkodó parancsaitól.

Azzal a részével azonban, amelynek a szabadságát az ember nem tudja így kivívni magának, tagja a természeti és szellemi közösségnek. Ebben a tekintetben úgy él, ahogy azt másoktól ellesi, vagy ahogy azt neki parancsolják. Cselekedeteiből igazi etikai értéke azonban csak annak a résznek van, amely az ő saját intuícijából fakad. Azok a morális ösztönök, amelyek a szociális ösztönök átörökléséből vannak meg benne, azáltal válnak etikaiakká, hogy felveszi őket saját intuícioi közé. Az individuális etikai intuíciókból és ezeknek az emberi közösségekbe való felvételéből származik az emberiség minden erkölcsi tevékenysége. Azt is mondhatjuk, hogy az emberiség erkölcsi élete annak az összességnek, amit a szabad emberi individuumok morális fantáziával létrehoznak. Ez a monizmus eredménye.

A végső kérdések

* * *

A monizmus konzekvenciái

A világot egységesnek felfogó szemlélet, vagyis az itt leírt monizmus az emberi tapasztalásból veszi azokat a princípiumokat, amelyekre a világ magyarázatához szüksége van. A cselekvés forrásait szintén a megfigyelés világában keresi, nevezetesen az önmegismerésünkkel megközelíthető emberi természetben, mégpedig a morális fantáziában. Elutasítja azt, hogy az észlelés és gondolkodás számára adott világ végső okait absztrakt következtetéssel ezen a világon *kívül* keresse. A monizmus számára az egység, amelyet az átélhető gondolkodó megfigyelés az észleletek sokrétű világához hozzáad, egyúttal az az egység is, amelyet az ember megismerési vágya igényel és amelynek a segítségével a fizikai és szellemi világba vezető utat keresi. Aki az így keresendő egység mögött még egy másikat is keres, csak azt tanúsítja: nem ismeri fel, hogy amit az ember gondolkodásával megtalál, egyezik azzal, amit megismerési ösztöne is követel. Az egyes emberi individuum nincs ténylegesen elválasztva a világtól. Egy része a világnak és a valóságban összefügg a kozmosz egészével, amely összefüggés csak a mi észlelésünk számára van megszakítva. Mi elsősorban ezt az észleleti részt látjuk mint önmagában létező valamit, mert nem látjuk azokat a fonalakat és szálakat, amelyekkel a kozmosz erői életünk kerekét mozgatják. Aki megmarad ezen az állásponton, az az egésznek egy részét valóban önállóan létező valaminek látja, monádnak, amely a világ többi részéről valamilyen módon kívülről szerez tudomást. A könyvünk szerinti monizmus kimutatja, hogy ez a különállóság csak addig képzelhető el, amíg a gondolkodás az észlelt dolgokat bele nem állítja a fogalmi világ szövedékébe. Mihelyt ez megtörtént, kitűnik, hogy a részek egzisztenciája csak *látszat*, amely az *észlelésből* adódik. Az ember önmagában lezárt teljes egzisztenciáját a világegyetemben csak az intuitív gondolkodás tapasztalásában találhatja meg. A gondolkodás megszünteti az észlelés látszattá válását és individuális létünket beletagozza a kozmosz életébe. A fogalmi világ egysége, amely az objektív észleleteket tartalmazza, szubjektív személyiségünk tartalmát is felveszi magába. A gondolkodás a valóságról az igaz képet adja, mint egy önmagában zárt egységet, az észleletek sokfélesége viszont csak az organizációnk által létrehozott látszat (lásd 43. old.). A valóság megismerése az észlelés látszattá válásával szemben volt minden időkben az emberi gondolkodás célja. – A tudomány azon fáradozott, hogy az észleleteket a bennük rejlő törvényszerű összefüggések kiderítésével mint valóságokat ismerje meg. Ahol azonban az a szemlélet uralkodott, hogy az emberi gondolkodás által kikutatott összefüggésnek csak szubjektív jelentősége van, ott az egység igazi alapját a tapasztalati világunkon túli valamiben keresték (következtetett Isten, akarat, abszolút szellem stb.). És erre a

nézetre támaszkodva arra törekedtek, hogy a tapasztalás által megismerhető összefüggések tudásán kívül egy másik tudáshoz is jussanak, amely a tapasztaláson túlmegy, és ennek a már nem tapasztalható dolgokkal való összefüggését kutatja ki (nem átélés révén, hanem következtetés útján nyert metafizikával). Annak az alapját, hogy miért tudjuk rendezett gondolkodással a világban lévő összefüggést megérteni, ez az álláspont abban látta, hogy valamikor egy felsőbb lény logikai törvények szerint építette fel a világot; cselekvésünk alapját pedig ennek a felsőbb lénynak az akaratában látta. De nem ismerte fel, hogy a gondolkodás átfogja mind a szubjektív, mint az objektív elemet és hogy az észlelet és fogalom összekapcsolása adja a teljes valóságot. Csak amíg az észleletben benne lévő és azt meghatározó törvényszerűséget mint absztrakt fogalmat szemléljük, van valóban valamilyen tisztán szubjektív elemmel dolgunk. De nem szubjektív annak a fogalomnak a tartalma, amelyet a gondolkodás segítségével fűzünk az észlelethez. Mert ezt a tartalmat nem a szubjektumból, hanem a valóságból vesszük. Ez a valóságnak az a része, amelyet az észlelés nem érhet el. Ez tapasztalás, de nem az észlelés által közvetített tapasztalás. Aki nem tudja elképzelni, hogy a fogalom valóság, az a fogalomnak csak arra az absztrakt formájára gondol, ahogyan az az ő szellemében él. De ebben a különválasztásban a fogalom ugyanúgy csak organizációnk révén létezik, mint ahogy az észlelet is. Az észleletnek sincs különválasztott, saját egzisztenciája. Csak egy része a nagy természetnek, és csak az ezzel való reális összefüggésében van léte. Az absztrakt fogalomnak önmagában éppen úgy nincs külön valósága, mint ahogy az észleletnek sincs. Az észlelet az a része a valóságnak, amelyet objektíven, a fogalom az, amelyet szubjektíven (az intuíció által, 47. old.) kapunk. Szellemi organizáltságunk szakítja szét a valóságot erre a két tényezőre. Az egyik tényező az észlelés számára, a másik az intuíció számára jelenik meg. Csak a kettő összekapcsolása – az univerzumba törvényszerűen beletagolódo észlelet – a teljes valóság. Ha csak az észleleteket nézzük, ez nem a valóság, csak valamilyen összefüggés nélküli káosz; ha csak az észleletek törvényszerűségeit nézzük, csak absztrakt fogalmakhoz jutunk. Nem az absztrakt fogalom tartalmazza a valóságot, hanem a gondolkodó megfigyelés, amely sem egyoldalúan a fogalmat, sem egyoldalúan az észleletet nem nézi, hanem a kettő összefüggését.

Hogy a valóságban élünk (reális egzisztenciánkkal benne gyökerezünk), azt még a legortodoxabb szubjektív idealista sem fogja tagadni. Csak azt vitatja, hogy megismerésünkkel, tehát gondolati úton el is tudunk jutni ahhoz, amit reálisan átélünk. A monizmus ezzel szemben kimutatja, hogy a gondolkodás sem nem szubjektív, sem nem objektív, hanem a valóság mindkét oldalát átfogó princípium. Ha gondolkodva megfigyelünk, olyan folyamatot hajtunk végre, amely maga is a valóságos történések sorába tartozik. A gondolkodás révén magában a tapasztalásban lépünk túl a pusztá észlelés egyoldalúságán. Absztrakt, fogalmi hipotézisekkel (tisztá fogalmi gondolkodással) nem tudjuk a valóság lényegét kiokoskodni, de azáltal, hogy az észleletekhez az eszméket (fogalmakat) hozzáfűzzük, benne élünk a valóságban. A

monizmus nem keres a tapasztaláshoz valamilyen nem tapasztalható (földöntúli) dolgot, hanem a fogalomban és észleletben ragadja meg a valóságot. Nem kovácsol tisztán absztrakt fogalmakból valamilyen metafizikát, mert a fogalomban mint olyanban a valóságnak csak az *egyik* oldalát látja, amely az észlelés számára rejtve marad és csak az észlelettel összefüggésben van értelme. De kialakítja az emberben azt a meggyőződést, hogy a valóság világában él és nem a világon kívül kell egy át nem élhető magasabb valóságot keresnie. Visszatartja attól, hogy az abszolút valóságot máshol keresse mint a tapasztalati világban mivel magát a tapasztalat tartalmát valóságnak ismeri el. És ez a valóság kielégíti, mert tudja, hogy a gondolkodásban megvan az erő ahhoz, hogy kezeskedjék erről a valóságról. A monizmus magában a megfigyelés világában találja meg azt, amit a dualizmus csak e mögött keres. A monizmus kimutatja, hogy megismerésünkkel a valóságot a maga igazi alakjában ragadjuk meg, nem pedig az ember és a valóság közé ékelődő valamilyen szubjektív képben. A monizmus szerint a világ fogalmi tartalma minden emberi individuum számára ugyanaz (45. old.). A monizmus szerint az egyik emberi individuum a másikat magához hasonlóknak tekint, mert a világnak ugyanaz a tartalma él a másikon is, mint őbenne. Az egységes fogalmi világban nincs annyi oroszlán fogalom, ahogy individuum az oroszánt gondolja, hanem csak *egy*. És az a fogalom, amelyet „A” az oroszán észleletéhez hozzáfűz, ugyanaz mint amelyet „B” csak egy másik észlelő szubjektum által felfogottan (45. old.). A gondolkodás valamennyi észlelő szubjektumot az összes dolgok közös eszmei egységéhez vezet. Az egységes eszmevilág ezekben az észlelő szubjektumokban, mint az individuumok sokaságában éli ki magát. Amíg az ember csak önmagát figyeli meg, addig ezt a különálló embert látja, aki ő maga, de mihelyt a benne felvilágló, minden különállóságot egybefogó eszmevilágra tekint, az abszolút valóságot látja elevenen felfényleni magában. – A dualizmus úgy képzei el az istenséget, mint aki minden embert áthat és mindükben benne él. – A monizmus ezt a közös isteni életet magában a valóságban találja meg. A másik ember eszmei tartalma az enyém is és csak az észlelés szerint látom azt másnak, de mihelyt gondolkodom, már nem. Minden ember a maga gondolkodásával az eszmevilág egészének csak egy részét fogja át és ennyiben az individuumok gondolkodásuk tényleges tartalma szerint is különböznek egymástól. Ezek a tartalmak azonban egy önmagában zárt egészhez tartoznak, amely minden ember gondolkodási tartalmát magában foglalja. Az ember így gondolkodásában a közös isteni lényt ragadja meg, aki minden embert áthat. Gondolati tartalommal telítetten élni a valóságban annyit jelent, mint istenben élni. A csak következtetett, de nem átélhető túlvilág azok tévedése, akik azt hiszik, hogy az itteni (a földi) világ a maga létének alapját nem magában hordja. Nem látják be, hogy a gondolkodás révén éppen azt találják meg, amit az észleletek magyarázatául kívánnak. Ezért is nem talált ki még egyetlen spekulatív út sem olyan tartalmat, amelyet nem a számunkra adott valóságból kölcsönzött volna. Az absztrakt következtetéssel feltételezett isten csak a túlvilágra áthelyezett ember; a schopenhaueri akarat csak az abszolúttá tett emberi akaraterő;

Hartmann eszméből és akaratból összegyúrt ismeretlen isteni lény pedig csak ennek a tapasztalásból vett két absztrakciónak az összefűzése. És ugyanezt kell mondanunk mindazokról a túlvilági princípiumokról, amelyek nem az átélt gondolkodáson alapulnak.

Az emberi szellem tulajdonképpen sohasem lépi túl a valóság világát amelyben élünk, és erre nincs is szüksége, mert ebben a világban mindaz megvan, amire annak a magyarázatához szüksége van. Ha a filozófusok azt mondják, hogy őket végül is kielégíti ha a világot olyan princípiumokból származtatják, amelyeket a tapasztalásból vesznek kölcsön és egy feltételezett túlvilágba helyeznek ki, akkor épp úgy ki kellene hogy elégítse őket, ha ugyanezt a tapasztalati tartalmat meghagyják a földi világban, ahová az átélhető gondolkodás számára tartozik. A világ túllépése csak látszólagos és a világból kihelyezett princípiumok nem magyarázzák meg jobban a világot, mint azok, amelyek benne magában vannak. Az önmagát megértő gondolkodás egyáltalán nem is igényli a világból való ilyen kívülré kerülést, mert a gondolati tartalom csakis ezen a világon belül, nem pedig azon kívül keresheti az észleleti tartalmat, amellyel együtt a valóságot adja. A fantázia objektumai is csak olyan tartalmak, amelyeknek csak akkor van jogosultságuk, ha valamilyen észleleti tartalomra utaló képzeté lesznek. Ezzel az észleleti tartalommal tagozódnak be a valóságba. Az olyan fogalom, amelyet a számunkra adott világon kívüli tartalommal kellene megtölteni, csak absztrakció, amelynek semmilyen valósága nincs. Kigondolni a valóságnak csak a *fogalmát* tudjuk; ahhoz, hogy a valóságot magát megtaláljuk, még az észlelés is szükséges. Egy olyan isteni lény, akinek a számára a tartalmat ki kell *észlelni*, az önmagát megértő gondolkodás számára lehetetlen feltevés. A monizmus nem tagadja az eszmeiséget, annyira nem, hogy azt az észleleti tartalmat, amelynek nincs meg az eszmei korrelátuma, nem is tekinti teljes valóságnak; de nem talál a gondolkodás egész területén semmit, ami arra kényszeríthetné, hogy a gondolkodás objektív szellemi valóságát tagadjuk és a gondolkodás területét elhagyjuk. A monizmus az olyan tudományt, amely arra szorítkozik, hogy az észleleteket leírja anélkül, hogy azok eszmei korrelátumait kikutatná, valamilyen fél-dolognak tartja. De ugyanígy fél-dolognak tartja mindazokat az absztrakt fogalmakat, amelyek a maguk korrelátumát nem az észleletben keresik és nem illeszkednek bele a megfigyelhető világot átfogó fogalmi szövedékbe. Ezért nem ismer olyan eszméket, amelyek a tapasztalásunkon túli valamilyen objektív létezőre utalnak és egy pusztán feltételezett metafizika tartalmát képezik. Az emberiség által kialakított összes ilyen eszméket a tapasztalati világból vett absztrakcióknak tekinti, amelyeknél kialakítóik figyelmét elkerülte, hogy a tapasztalati világból kölcsönözték őket.

A monizmus szerint ugyanígy nem vehetjük cselekvésünk céljait sem valamilyen emberen kívüli túlvilágból. Amennyiben gondoljuk őket, az emberi intuíciónak kell fakadniuk. Az ember nem valamilyen objektív (túlvilági) isteni lény céljait teszi a maga individuális céljaivá, hanem a saját morális fantáziája által adott céljait követi. A cselekvésben megvalósítandó eszmét kiemeli az egységes eszmevilágból és ezt teszi

akarata indítékává. Cselekvésében tehát nem az itteni világba belehelyezett túlvilági parancsok élik ki magukat, hanem az itteni világhoz tartozó emberi intuíciók. A monizmus nem ismer olyan világot kormányzó lényt, aki rajtunk kívül állva adná meg cselekvéseink célját és irányát. Az ember sehol sem talál a világban olyan ősprincípiumot, amelynek szándékait kikutathatná, és belőle meríthetné a célokat, amelyek felé cselekvéseit irányítania kell. Saját magára van utalva. Saját magának kell cselekvése tartalmát megadnia. Ha az akaratát meghatározó okokat azon a világon kívül keresi, amelyben él, hiába keres. Ha már túljutott természetes ösztönei kielégítésén, amelyeket a természet ültetett belé, az akaratát meghatározó okokat saját morális fantáziájában kell keresnie, hacsak kényelmességből nem akarja akaratát mások morális fantáziájával meghatároztatni. Tehát: vagy minden cselekvésről le kell mondania, vagy olyan okok alapján kell cselekednie, amelyeket ő maga merít eszmevilágából, vagy amelyet mások adnak neki az ő eszmevilágukból. Ha túljutott érzéki ösztönéletén és azon, hogy más emberek parancsait teljesítse, semmi más nem határozhatja meg őt, csak saját maga. Csakis a saját maga által meghatározott indíték alapján kell cselekednie. Eszmeileg ezt az indítékot mindenesetre az egységes eszmevilág határozza meg; de ténylegesen csak maga az ember vezetheti onnan le és teheti valósággá. Hogy valamely eszme az ember révén ténylegesen valóra váljék, annak okát a monizmus csakis magában az emberben találhatja meg. Ahhoz, hogy egy eszme cselekedetté legyen, az embernek előbb *akarnia* kell, a cselekvés csak azután következhetik be. Az ilyen akarat alapja tehát csakis magában az emberben van. Az ember így cselekvésének végső meghatározója. Ekkor *szabad*.

1. Kiegészítés az 1918-as új kiadáshoz. Könyvünk második részében megkíséreltük kimutatni, hogy a szabadság az emberi cselekvés valóságában található meg. Ehhez szükséges volt, hogy az emberi cselekvés területének egészéből kiemeljük azokat a cselekvéseket, amelyekkel kapcsolatban elfogulatlan megfigyelés alapján szabadságról beszélhetünk. Ezek azok a cselekvések, amelyekben eszmei intuíciók valósulnak meg. Más cselekvéseket elfogulatlan szemlélettel nem mondhatunk szabadoknak. De éppen a magunk elfogulatlan megfigyelése során rá kell jönnünk arra, megvan az adottságunk, hogy az etikai intuíciók és az azok megvalósítása felé vezető úton előre jussunk. Az ember etikai mivoltának *ez* az elfogulatlan megfigyelése azonban önmagában nem elég ahhoz, hogy a szabadság tekintetében az utolsó szót kimondjuk. Mert ha az intuitív gondolkodás maga valamilyen más lénytől származnék, ha nem önmagán alapulna, akkor az *etikai elemből folyó* szabadságtudat csak valami látszatszerű lenne. De könyvünk első része itt természetszerű támasza a másodiknak. Mert az első rész az intuitív gondolkodást éppen az ember által átélt belső szellemi tevékenységként állítja elénk. A gondolkodásnak *ezt* a mivoltát *tapasztalva* megérteni azonban egyet jelent az intuitív gondolkodás *szabad voltának* a felismerésével. És ha tudjuk, hogy az intuitív gondolkodás szabad, akkor előttünk van az akarat szférája is, amelynek a szabadságot tulajdonítanunk kell. A cselekvő embert *szabadnak* fogja tartani, aki belső tapasztalása alapján tudja, hogy az intuitív gondolati átélés

önmagában nyugvó lényegi valami. Aki erre nem képes, az nem fog a szabadság elismeréséhez vezető valamilyen cáfolhatatlan utat találni. Az a tapasztalás, amelyről itt szó van, a **tudatban** találja meg az intuitív gondolkodást, amelynek azonban nem csak a tudatban van valósága. És ezzel a szabadságot, mint a tudatban lévő intuíciókból fakadó cselekvések jellegzetességét állítja elénk.

2. Kiegészítés az 1918-as új kiadáshoz. Ennek a könyvnek a fejtegetései arra a tisztán szellemileg átélhető intuitív gondolkodásra épülnek, amelynek a révén a megismeréssel minden egyes észleletet behelyezünk a valóságba. Nem írtunk le többet, mint ami az intuitív gondolkodással áttekinthető. De tisztáznunk kellett azt is, hogy ez a tapasztalt gondolkodásból milyen gondolatmenet következik. Annak az elismerését követeli, hogy az átélt gondolkodás a megismerési folyamatban önmagára támaszkodó élmény; hogy ne vitassuk el tőle azt a képességet, hogy együtt az észlelettel a valóságot tapasztalja, és azt nem kell egy ezen a tapasztaláson kívüli következtetett világban keresni, amellyel szemben az emberi gondolati tevékenység csak szubjektív valaminek látszana.

Ezzel kimutattuk, hogy a gondolkodás az az elem, amellyel az ember a valóságba szellemi módon éli bele magát. (Senki se tévessze össze azonban össze ezt a tapasztalt gondolkodásra épített világszemléletet valamilyen puszta racionalizmussal.) Másrészt azonban fejtegetéseink egész szelleméből következik, hogy az észleleti elem az emberi megismerés számára csak lesz meghatározott valósággá, ha azt a gondolkodásban ragadjuk meg. A valóság ismerve nem lehet a gondolkodáson **kívül**. Nem szabad tehát azt képzelnünk, hogy a fizikai észlelés a valóság egyetlen biztosítéka. Ami észleletként jelentkezik, azt az embernek élete során mindenképpen csak **kizárhatja**. A kérdés most az, lehet-e annak a szempontnak az alapján, amely csak az intuitíven átélt gondolkodásból következik, jogosan **elvárni**, hogy az ember a fizikaiakon kívül szellemieket is **észleljen**? Ezt igenis el lehet várni. Mert ha **egyrészt** az intuitíven átélt gondolkodás az emberi szellemben végbemenő tevékeny folyamat is, de másrészt ugyanakkor fizikai szerv nélkül megragadott szellemi észlelet is. Olyan észlelet, amelyben az észlelő maga tevékeny és olyan általa végrehajtott tevékenység, amelyet egyszersmind észlel is. Az intuitíven átélt gondolkodásban az ember észlelőként is részese a szellemi világnak. Ami ebben a világban észleletként úgy jelenik meg számára mint saját gondolkodásának a szellemi világa, azt az ember mint szellemi észleleti világot ismeri meg. A gondolkodással ez az észleleti világ ugyanolyan viszonyban van, mint az érzékekhez a fizikai észleleti világ. A szellemi észleleti világ az ember számára, mihelyt átéli, egyáltalán nem lehet idegen, mert az intuitív gondolkodásban már olyan élménye van, amely tisztán szellemi jellegű. Erről a szellemi észleleti világról szól az ez után a könyv után megjelent számos írásom. A „Szabadság filozófiája” filozófiai megalapozása ezeknek a későbbi írásoknak. Mert ebben a könyvben megkíséréltem kimutatni, hogy a gondolkodás helyesen értett tapasztalása már szellemi tapasztalás. Ezért úgy látom, hogy aki teljes komolysággal magáévá tudja tenni a „Szabadság filozófiája” szempontjait nem torpanhat meg a

szellemi észleleti világ kapuja előtt. Logikailag – következtetés útján – mindenesetre nem lehet ennek a könyvnek a tartalmából későbbi könyveim tartalmát levezetni. Az ebben a könyvben leírt intuitív gondolkodás eleven megragadásából azonban természetszerűen adódik majd az ember további eleven belépése a szellemi észleleti világba.

Első függelék (Kiegészítés az 1918-as új kiadáshoz)

Azok az ellenvetések, amelyek mindjárt e könyv megjelenése után filozófusok részéről elhangzottak, arra indítanak, hogy az új kiadáshoz ezt a rövid fejtegetést fűzzem hozzá. El tudom képzelni, hogy vannak olvasók, akiket a könyv tartalma egyébként érdekel, az itt következőket azonban számukra felesleges és távoli absztrakt fogalmak szövevényének tartják. Ezek olvasatlanul hagyhatják ezt a rövid fejtegetést. Már-most a filozófiai szemléletben olyan problémák is felmerülnek, amelyek inkább a gondolkodók bizonyos előítéleteiben, nem pedig magának az emberi gondolkodásnak a természetes menetében gyökereznek. Amivel a könyv egyébként foglalkozik, azt olyan feladatnak tartom, amely *minden* emberre tartozik, aki az ember mivoltát és az embernek a világhoz való viszonyát meg akarja ismerni. Ami viszont ebben a fejezetben következik, inkább olyan probléma, amelynek a tárgyalását bizonyos filozófusok elvárják, amikor az ebben a könyvben szereplő dolgokról van szó, mert gondolkodásmódjukkal bizonyos nem általános nehézségeket teremtetek saját maguknak. Ha az ember ezeket a problémákat nem veszi figyelembe, egyesek rögtön a dilettantizmus vádjával és hasonlókkal hozakodnak elő. És az a vélemény alakul ki, hogy a könyv szerzője nem fejtette ki álláspontját azokra a nézetekre vonatkozóan, amelyekről magában a könyvben nem is beszélt.

A probléma, amelyre gondolok, a következő: vannak gondolkodók, akik szerint különös nehézség adódik abból, ha az ember meg akarja érteni, hogyan hat egy másik ember lelki élete a saját (a szemlélő) lelki életére. Azt mondják: tudati világom önmagában lezárt; egy másik tudati világ szintén önmagában lezárt. A másik ember tudati világába nem tudok belátni. Hogyan jutok mégis ahhoz, hogy magamat vele egy közös világban lévőnek tudjam? Az a világnézet, amely lehetségesnek tartja, hogy a tudatos világból egy nem-tudatos világra következtessen, amely sohasem válhatik tudatossá, azt a problémát a következő módon kísérli meg megoldani. Azt mondja: az a világ, amely a tudatomban van, egy általam tudatosan el nem érhető valóság-világ bennem lévő reprezentánsa. Ebben a valóság-világban vannak tudati világom számomra ismeretlen indítékai. És ebben a világban van valóságos lényem is, amelynek szintén csak reprezentánsa van a tudatomban. De ebben a világban van a velem szemben álló másik ember lénye is. Amit mármost ez a másik ember a maga tudatában átél, annak megvan az ő lényében a maga megfelelő, ettől az ő tudatától független valósága. Ez hat – azon a területen, amely nem lehet tudatos – az én elvileg nem-tudatos lényemre és ezáltal jön létre tudatomban annak a reprezentánsa, ami egy, az én tudatos átélésemtől teljesen független tudatban van. Láthatjuk tehát, hogy itt a tudatom számára elérhető világhoz hipotetikusán egy, a tudati átélésem számára elérhetetlen világot képzelek hozzá, mert különben kényszerítve érzik magukat azt mondani, hogy az egész külvilág, amelyről azt hiszem hogy realitás, csak a

tudatomban van, amiből az a – szolipszisztikus – abszurditás következne, hogy a többi ember is csak a tudatomban él.

Ezekre a kérdésekre, amelyeket néhány ismeretelméleti áramlat az újabb időkben felvetett, csak úgy tudunk választ kapni, ha az ebben a könyvben leírt szellemi megfigyelés nézőpontjából tekintjük át a dolgokat. Mi van tulajdonképpen előttem, ha egy másik emberrel állok szemben? Azt látom, ami közvetlenül előttem van. A másik ember észleletként adott fizikai, testi megjelenését; azután talán még a hallásészleletét annak, amit mond stb. Minderre nemcsak rámeredek, hanem gondolkodó tevékenységemet is mozgásba hozza. Miközben gondolkodva szembenállok vele, a róla való észleletem lelkileg mintegy átlátszó lesz. Ha ezt az észleletet gondolkodva ragadom meg, kénytelen vagyok azt mondani, hogy egyáltalán nem az, mint aminek külső érzékeim számára megjelenik. A fizikai jelenség abban, ami közvetlenül nyilatkozik meg, még azt is kifejezésre juttatja, ami közvetetten van benne. Ahogy előttem áll, az egyúttal pusztán fizikai megjelenésének kioltása is. Azzal azonban, hogy fizikaiságát így kioltja, engem mint gondolkodó lényt arra kényszerít, hogy gondolkodásomat a szembenállás idejére kioltsam és helyébe az δ gondolkodását helyezzem. Ezt az δ gondolkodását azonban az én gondolkodásomban mint a sajátomat élem át. Így valóban észlelem a másik gondolkodását. Mert a magát, mint fizikai jelenséget kioltó közvetlen észleletet gondolkodásom megragadja és ez teljességgel az én tudatomban lejátszódó folyamat, amely abban áll, hogy gondolkodásom helyére a másik gondolkodása kerül. Azzal, hogy a fizikai jelenség kioltja magát, a két tudati szféra elválasztottsága ténylegesen megszűnik. Tudatomban ez úgy reprezentálódik, hogy a másik tudat-tartalom átélése közben saját tudatomat éppoly kevésbé élem át, mint az álomtalan alvásban. Ahogy az álomtalan alvásban a nappali tudatom, úgy kapcsolódik ki a másik tudat-tartalom észlelésekor a saját tudatom. A tévedés, mintha ez nem így volna, onnan ered, hogy egyrészt a másik ember észlelésekor a saját kioltott tudat-tartalmam helyébe nem tudattalanság kerül mint az alvásban, hanem az idegen tudat-tartalom, másrészt hogy tudatom kioltásának és újrjelentkezésének váltakozása túl gyors ahhoz, semhogy észrevehetném. – Ezt az egész problémát nem lehet olyan mesterséges fogalmi konstrukciókkal megoldani, amelyek a tudatos tartalmakból soha tudatosra nem válhatókra következtetnek, hanem csak úgy, hogy valóban átéljük, ami a gondolkodás és észlelet összekapcsolásából adódik. Ez a helyzet a filozófiai irodalom igen sok kérdésénél. A gondolkodóknak keresniük kellene az elfogulatlan szellemi megfigyeléshez vezető utat; ehelyett a valóság elé valamilyen mesterséges fogalmi konstrukciót emelnek.

Eduard von Hartmann „Az ismeretelmélet és a metafizika végső kérdései” („Die letzten Fragen der Erkenntnistheorie und Metaphysik”; Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 108. kötet, 55. old.) című értekezésében a „Philosophie der Freiheit”-et ahhoz a filozófiai gondolati irányhoz sorolja, amely valamilyen „ismeretelméleti monizmusra” akar támaszkodni. Ezt az álláspontot Hartmann képtelennek tartja és elutasítja. Éspedig a következő alapon. Az említett értekezésben

arra a megállapításra jut, hogy csak három ismeretelméleti álláspont lehetséges. Vagy megmarad az ember a naiv állásponton, ez az észlelt jelenségeket valóságos dolgoknak veszi, amelyek az emberi tudaton kívül vannak. Akkor nincs kritikai megismerése. Az ilyen ember nem látja be, hogy tudat-tartalmával végül is csak a saját tudatában marad. Nem látja át, hogy nem az „asztallal mint magánvalóval” van dolga, hanem csak saját tudati objektumával. Aki megmarad ezen az állásponton, vagy valamilyen megfontolás alapján visszatér hozzá, az naiv realista. Csakhogy ez lehetetlen álláspont, mert nem látja át, hogy a tudatnak itt csak saját tudati objektumai vannak. – Vagy átlátja ezt és elfogadja, akkor transzcendentális idealista. Akkor pedig el kell utasítania azt, hogy valamilyen „magánvalóból” valaha is bekerülhet valami az emberi tudatba. Ezzel azonban, ha elég következetes, nem kerül el az abszolút illuzionizmust. Mert számára a világ, amellyel szemben áll, a tudati objektumok pusztá összességévé válik és pedig csak a saját tudati objektumai összességévé. Kénytelen lesz a többi embert is – abszurd módon – csak saját tudat-tartalmában jelenlévőnek gondolni. – Így tehát csak a harmadik álláspont lehetséges: a transzcendentális realizmus. Ez feltételezi, hogy vannak „magánvalók”, de a tudat nem élheti át ezeket közvetlenül. A „magánvalók” az emberi tudaton túlról hatnak – nem tudatosan – oda, hogy a tudati objektumok a tudatban megjelenjenek. Ezekhez a „magánvalókhoz” csak következtetéssel lehet jutni, az egyedül átélt, de éppen csak képzeti tudattartalomból. – Eduard von Hartmann említett értekezésében megállapítja, hogy az olyan „ismeretelméleti monizmusnak”, amilyen szerinte az én álláspontom, a három álláspont közül az egyiket el kellene fogadnia; ezt csak azért nem teszi, mert feltételezéseinek tényleges konzekvenciáit nem vonja le. És azután azt mondja: „Ha meg akarjuk tudni, hogy egy állítólagos ismeretelméleti monistának milyen ismeretelméleti álláspontja van, csak néhány kérdést kell hozzá intézni és válasza kényszeríteni. Magától ugyanis nem fog ezekről a kérdésekről nyilatkozni és még a határozott kérdésekre adandó válasz elől is mindenképpen igyekezni fog kitérni, mert a válaszok bármelyike lehetetlenné teszi az ismeretelméleti monizmust, mint a másik három állásponttól különböző álláspontot. Ezek a kérdések a következők: 1. A dolgok létezésükben *folyamatosak-e*, vagy *diszkontinuusak* (intermittálóak)? Ha a felelet az, hogy folyamatosak, akkor a naiv realizmus valamilyen formájával van dolgunk. Ha az, hogy megszakítottak, akkor transzcendentális idealizmussal. Ha azonban úgy hangzik, hogy egyrészt folyamatosak (mint az abszolút tudat tartalmai vagy mint nem-tudatos képzetek, vagy mint észleleti lehetőségek), – másrészt megszakítottak (mint a korlátozott tudat tartalmi), akkor transzcendentális realizmusról van szó. – 2. Ha három ember ül egy asztalnál, *hány asztalnál* ülnek? Aki azt feleli, hogy egynél: naiv realista; aki azt, hogy háromnál: transzcendentális idealista; aki azt, hogy négyenél: transzcendentális realista. Emellett mindenesetre feltételezzük, hogy az olyan egymáshoz nem hasonló dolgokat, mint az egy asztalt mint „magánvalót”, és a három tudatban észleleti objektumként megjelenő három asztalt közös megjelöléssel „asztalnak” nevezhetjük. Akinek ez túl nagy szabadságnak

tűnik, az az „egy és három” választ fogja adni és nem azt, hogy „négy”. – 3. Ha két ember van egy szobában egyedül, **hányan** vannak a szobában? Aki azt feleli, hogy ketten: naiv realista; aki azt, hogy négyen (mind a kettőjük tudatában a saját énjé és a másiké): transzcendentális idealista; aki azt feleli, hogy hatan (kettő mint magánvaló, és négy mint a két tudatban szereplő képzetek objektumai): transzcendentális realista. Aki ki akarná mutatni, hogy az ismeretelméleti monizmus ettől a három állásponttól különbözik, annak mind a három kérdésre más választ kellene adni; de nem tudom, hogy ezek a válaszok milyenek lehetnének.” A „Philosophie der Freiheit” válaszai erre a következők: 1. Aki a dolgokból csak az észleleti tartalmakat ragadja meg és ezeket veszi valóságnak, naiv realista és nem veszi figyelembe, hogy **ezeket az észleleti tartalmakat** tulajdonképpen csak addig tekinthetné létezőknek, amíg a dolgokat szemléli, hogy tehát azt, ami így előtte van intermittálónak (megszakítottnak) kell gondolnia. Mihelyt azonban rájön arra, hogy a valóságot csak a gondolattal áthatott észlelhetőség adja, rájön arra is, hogy a megszakítottan jelentkező észleleti tartalom, áthatva a gondolati munka eredményével folyamatosként nyilatkozik meg. Folyamatosnak kell tehát tekintenünk az átélt gondolkodással megragadott észleleti tartalmat, viszont az észleleti tartalomtól azt, amit csak észlelünk, intermittálónak, megszakítottnak kellene vennünk, ha ennek – ami nem áll fenn – egyáltalán valósága lenne. – 2. Ha három ember ül egy asztalnál, hány asztalnál ülnek? Csak **egynél**; de **amíg** a három ember az észleleti képnél akarna megmaradni, azt kellene mondaniuk, hogy **ezek** az észleleti képek egyáltalán nem is valóság. Mihelyt azonban gondolkodásukkal ragadják meg az asztalt, az asztal mint **egy** valóság nyilatkozik meg nekik; hármuk tudat-tartalma ebben az egy valóságban egyesül. – 3. Ha két ember van egy szobában, **hányan** vannak ott? Egész biztosan nem hatan – még a transzcendentális realista számára sem – hanem csak ketten. Csak mindegyiküknek saját magáról és a másiktól is csupán nem valóságos észleleti képe van. Négy ilyen **észleleti kép** van, és ezek jelenlétében történik, hogy a két ember gondolati tevékenységében a valóságot ragadja meg. Ebben a gondolati tevékenységben mindegyikük túllép a maga tudati szféráján; a saját maga és a másik tudati szférája világlik fel benne. Ezekben a pillanatokban épp oly kevésbé vannak saját tudatukba bezárva, mint az alvásban. Csak a nemalvás pillanataiban is felmerül a másik emberrel való egységnek a tudata úgy, hogy mindegyikük tudata a gondolkodó ítéletben saját magát és a másikat is megragadja. Tudom, hogy a transzcendentális realista ezt a naiv realizmushoz való visszatérésnek tartja. Könyvemben azonban már rámutattam arra, hogy az átélt gondolkodás vonatkozásában a naiv realizmusnak megvan a jogosultsága. A transzcendentális realista azt, ami a megismerési folyamatban valóban lejátszódik, nem is vizsgálja; ettől egy gondolati szövevénnel zárja el magát, amelybe azután belebonyolódik. A „Philosophie der Freiheit” monizmusa nem is nevezhető „ismeretelméleti monizmusnak”, hanem ha valamilyen jelzőt akarunk használni: „gondolati monizmusnak”. E. von Hartmann mindezt félreismerte. Ami a „Philosophie der Freiheit” fejtegetéseiben sajátos, azt nem vizsgálta, hanem azt állította, hogy

megkíséreltem Hegel univerzalista panlogizmusát összekapcsolni **Hume** individualista fenomenalizmusával (Zeitschrift für Philosophie, 108. kötet, 71. old. megjegyzése), holott a „Philosophie der Freiheitnek” egyáltalán semmi köze sincs ehhez a két állásponthoz, amelyeket állítólag össze akarna kapcsolni. (Ez az oka annak is, miért nem foglalkoztam például Johannes Rehmke „ismeretelméleti monizmusával”. A „Philosophie der Freiheit” szempontjai ugyanis egészen mások, mint amit E. von Hartmann és mások „ismeretelméleti monizmusnak” neveznek.)

Második függelék

A következők lényegében azt tartalmazzák, ami a könyv első kiadásában „előszóként” jelent meg. Mivel inkább a gondolati hangulatot tükrözik, amelynek alapján huszonöt évvel ezelőtt a könyvet megírtam, nem pedig közvetlenül a tartalomra vonatkoznak, iktatom ide „*függelékként*”. Egészen elhagyni azért nem akartam, mert mindig újból hallom azt a megjegyzést, hogy későbbi szellemtudományos írásaim miatt korábbi írásaimból valamit el kell hagynom*.

Korunk az igazságot csak az ember mivoltának a mélyeiből akarhatja meríteni. Schiller ismert két útja közül korunk elsősorban a másodikat fogja választani:

„Az igazságot keressük mindketten, te kinn az életben, én benn
A szívemben s így mindketten bizton megtaláljuk.
Ha egészséges a szem, kinn találkozik a teremtővel;
Ha egészséges a szív, bizton tükrözi benn a világot.”

„Wahrheit suchen wir beide, du aussen im Leben, ich innen
In dem Herzen, und so findet sie jeder gewiss.
Ist das Auge gesund, so begegnet es aussen dem Schöpfer;
Ist es das Herz, dann gewiss spiegelt es innen die Welt.”

A kívülről jövő igazság mindig a bizonytalanság bélyegét viseli magán. Csak ami saját belső világunkban jelenik meg mint igazság, abban lehet hinnünk.

Csak az igazság adhat biztosságot individuális erőink kifejlesztéséhez. Akit kétségek gyötörnek, annak erői megbénulnak. Egy számára rejtélyekkel teli világban nem találhat tevékenységének célokat.

Mi már nem csak *hinni* akarunk, hanem *tudni*. A hit olyan igazságok elismerését követeli, amelyeket nem látunk át teljesen. Amit viszont nem látunk át teljesen, attól individualitásunk idegenkedik, mert mindent a maga legbensőbb világával akar átélni. Csak az a *tudás* elégíti ki, amely semmilyen külső normának nem veti alá magát, hanem személyiségünk benső világából ered.

De olyan tudás sem elégíti ki, amely egyszer s mindenkorra megmerevedett iskolai szabállyá lett, és minden idők számára érvényes feljegyzésekben őrződött meg. Minden egyes ember jogosnak érzi, hogy közvetlen tapasztalataiból, közvetlen élményeiből induljon ki és innen kiindulva ismerje meg az egész világegyetemet. Biztos tudásra törekszünk, de mindenki a maga saját módján.

* Egészen csak az első kiadás legelső mondatait hagytam el, amelyeket ma már teljesen lényegtelennek tartok. A továbbiakat viszont, úgy látom, kortársaink természettudományos gondolkodásmódja ellenére, sőt éppen ezek miatt, ma is el kell mondani.

Tudományos tanainknak sem szabad már olyan formát felvenni, mintha elismerésük feltétlenül kényszerítő volna. Senki sem gondol ma arra, hogy egy tudományos műnek olyan címet adjon, mint egykor *Fichte*: „*Napnál világosabb beszámoló a nagyközönség számára a legújabb filozófia mivoltáról. Kísérlet arra, hogy az olvasót a dolgok megértésére kényszerítse.*” Ma nem lehet *kényszeríteni* senkit arra, hogy megértse valamit. Akit nem valamilyen sajátos, individuális igény hajt egy szemlélet irányában, attól nem követelünk sem elismerést, sem helyeslést. A még éretlen emberbe, a gyermekbe sem akarjuk ma a megismerést tölcserrel beletölteni, hanem képességeit igyekszünk úgy fejleszteni, hogy többé ne kelljen *kényszeríteni* a megértésre, hanem ő *akarjon* megérteni.

Nem ringatom magam illúziókban korunknak erre a jellegzetességére vonatkozóan. Tudom, milyen sok individualitás nélküli sablonszerűség él és terjeszkedik a világban. De éppen olyan jól tudom azt is, hogy kortársaim közül sokan próbálják életüket az itt tárgyalt irány szerint kialakítani. Ezeknek ajánlom könyvem, amely nem akar „az igazsághoz vezető egyedül lehetséges út” lenni, hanem azt az utat mondja el, amelyen elindult valaki, aki az igazságot keresi.

Könyvem először absztraktabb területekre vezet, ahol a gondolkodásnak éles körvonalakat kell húznia, hogy biztos pontokat találjon. De az olvasót a száraz fogalmakból kiindulva a konkrét élethez is elvezeti. Mert az a nézetem, hogy a fogalmak éter-világába is fel kell emelkednünk, ha a létet minden irányban át akarjuk élni. Aki csak az érzékeivel tud élvezni, nem ismeri az élet ínyenc falatait. A keleti tudósok növendékeiket előbb évekig tartó lemondó és aszkétikus életre szorítják, mielőtt közölnék velük, amit ők maguk tudnak. A nyugati világ már nem követel jámbor gyakorlatokat és aszkézist a tudományhoz, viszont megkívánja a jó akaratot és hogy rövid időre lemondjunk az élet közvetlen benyomásairól, és a tiszta gondolkodás világának adjuk át magunkat.

Az életnek sokféle területe van. Mindegyiknek megvan a maga külön tudománya. Az élet maga azonban egység és minél inkább törekszenek a tudományok arra, hogy elmélyedjenek az egyes területekbe, annál inkább távolodnak el a világ eleven egészének a szemléletétől. Kell olyan tudásnak lenni, amely az egyes tudományokban megkeresi azokat az elemeket, amelyek az embert visszavezetik az élet teljességéhez. Az egyes szaktudományok kutatói megismerésük révén tudást akarnak szerezni a világról és annak működéséről; a Philosophie der Freiheitnek filozófiai célja van: hogy a tudományt magát organikusan élő valamivé tegye. Az egyes tudományok előfokai annak a tudománynak, amelyre ebben a műben törekszünk. Hasonló a helyzet a művészeteknél is. A zeneszerző a zeneszerzés-tan szabályai szerint komponál. Ez azoknak az ismereteknek az összessége, amelyek a zeneszerzés szükségszerű előfeltételei. A komponálásnál a zeneszerzés-tan törvényei az életet, a reális valóságot szolgálják. Ugyanebben az értelemben *művészet* a filozófia. Minden igazi filozófus *fogalom művész*, akinél az emberi eszmék művészete anyagává, a tudományos metódusok pedig művészete technikájává lesznek. Az absztrakt gondolkodás ezáltal

konkrét, individuális életet nyer. Az eszmék életet formáló hatalmakká lesznek. Ekkor már nemcsak tudásunk van a dolgokról, de a tudást reális, önmagát irányító organizmussá alakítottuk; tevékeny tudatunk az igazságok pusztán passzív felvétele fölé emelkedett.

Hogy a filozófia mint művészet, hogyan viszonylik az emberi *szabadsághoz*, hogy a szabadság micsoda és hogy részesei vagyunk-e most, illetve lehetünk-e a jövőben, ez a főkérdése könyvemnek. Minden más tudományos fejtegetés csak azért van benne, hogy fényt derítsen ezekre, véleményem szerint, az emberhez legközelebb álló kérdésekre. Egy *szabadságfilozófiát* kíván ez az írás nyújtani.

Minden tudomány csak valamilyen értelmetlen kíváncsiság kielégítése lenne, ha nem arra törekednék, hogy *az emberi személyiség létének értékét* emelje. A tudományok igazi értéke úgy derül ki, ha megfogalmazódik, mit jelentenek eredményeik az ember vonatkozásában. Nem egyetlen lelki képesség nemesítése az individuum végső célja, hanem a bennünk szunnyadó valamennyi képesség kifejllesztése. A tudásnak csak az adja meg az értékét, hogy hozzájárul az egész emberi mivolt minden irányú kibontakoztatásához.

Ezért könyvünk a tudomány és az élet viszonyát nem úgy fogja fel, hogy az embernek meg kell hajolnia az eszme előtt és erőit annak szolgálatába kell állítania, hanem úgy, hogy az ember meghódítja az eszmevilágot és azt a pusztán tudományos célokat túlhaladó *emberi* célok elérésére használja fel.

Az embernek úgy kell tudni az *eszmével* szemben állnia, hogy átéli azt; *különben* szolgájává lesz.