

Most azt kívánjuk megmutatni, miként jutunk vissza a szubjektív opció értelméhez, ha a szabadság fogalmát *valóságként* kell meghatározni, lásd a pont természetét, amely önmagára ható szabadságként és semmi másként nem lehet érvényes. Ezzel egyfajta induktív ellenpárját adjuk annak, amit korábban deduktív módon azonosítottunk.

Először a kérdés tárgyát kell jól megérteni. A szabadságról mint valóságról van szó, vagyis arról az aktusról, amely szabad. A meg nem nyilvánult hatalom és a formális lehetőség elemi princípiumait (amelyek a kontingencia első két mozzanatának felelnek meg, és korábban a 119. oldalon már volt róluk szó) ezért túl kell lépni, ahogy az abszolút intuíció és a posztuláció nézőpontjait is. Helyettük a szabadságot kell elgondolni, egy fogalom megkülönböztetett tartalmává kell tenni. Ám ahhoz, hogy bármit is szabadságként gondolhassunk el, a fogalom általános közvetítő jellege szerint ugyanakkor meg kell különböztetnünk attól, ami nem az: egy abszolút tetikus ítélet<sup>2</sup> nem teszi megfelelően lehetővé, hogy bármit is szabadságként gondoljunk el, mivel még ha sikerül is tisztán tartani az elmét az érzéki sugallatoktól, ez a feltétlen pusztá hatalmához vezet, nem pedig az aktushoz, amelynek [a feltétlen] adekvát megnyilvánulásaként kell fennállnia. – Amennyiben szükségszerűségként általánosságban azt jelöljük, ami nem szabadság, akkor a szabadság fogalmának megformálása alapjaiban éppoly jó, mint a kapcsolat megformálása, amely e két ellentétet meghatározza, és megértése örökletes egy olyan megkülönböztető funkció által, melyben a szükségszerűség és a szabadság egymásra vet fényt és egymásnak ad értelmet. Egy ilyen összefüggésen kívül a szabadságról semmit sem gondolunk, és ezzel nem jutunk el a szabadság mint valóság kérdéséhez, amelyre most térünk rá.

\*

Teljesen ideiglenes jelleggel, kizárólag a célból, hogy a vizsgálat kezdőpontja legyen és egészen általános módon a szükségszerűség elemét a merev determináltságára, a szabadság elemét pedig az általában vett változás reális lehetőségére vonatkoztatjuk.

I. ÁLTALÁBAN VETT TERMÉSZET. Amennyiben egy szükségszerűséghez járuló lehetőség *dinamikus meghatározottságként* definiált, feltéve hogy csak egy bizonyos meghatározottságot vagy törvényt valósít meg, melyet idealiter feltételez, és amennyiben ennek köszönheti tényszerű létét, de valójában tényszerű létében csak megváltoztathatatlanul egyértelmű lehet, ez a lényege annak, amit közönségesen *természetnek* nevezünk. Egy sajátos dinamikus meghatározottság bizonyos eszközök és feltételek mellett valósul meg. Képzeld el e feltételek megzavarását vagy megvonását: a dinamikus meghatározottság rendszere többé képtelen megfelelően megvalósítani azt, amire hivatott, és ekkor azt mondhatjuk, hogy a természet *akadályozott*. Így egy növényről, melynek ágait ketrecbe helyezik vagy módszeresen megcsonkítják, esetleg bármilyen módon sérülést okoznak neki, azt mondhatjuk, hogy akadályozott.

---

<sup>1</sup> In *Teoria dell'Individuo assoluto*, Torino, 1927, Bocca, 137–147. o.

<sup>2</sup> „Egy tetikus ítélet azonban olyan volna, hogy benne valami nem mással azonosként és nem mással szembenállóként, hanem pusztán önmagával azonosként volna tétélezve.” (Fichte: *A teljes tudománytan alapvetése*) (A fordító megjegyzése.)

Ezért van a köznyelvben a szükségszerűség és a szabadság viszonyának kezdetleges megállapítása az ideiglenesen feltételezeten túl. Azt mondják, a növény, amely harmonikusan és teljes mértékben képes természetét kibontakoztatni, szabad, amelyik pedig nem képes, az nem szabad. A szabadsággal szemben, melyet egy adott természet vitathatatlan megvalósulásaként értelmezünk, a szükségszerűség egy ettől eltérő princípium általi kényszer vagy változás. A „pozitív” szabadság így a (benső) szükségszerűség megvalósításának lehetősége, a „negatív” pedig a kívülről jövő kényszer vagy akadályozás hiánya. Ám a megkülönböztetés princípiuma teljes egészében a külső, akadályozó princípiumra utal, ezért a két pont tulajdonképpen egy, és a szabad itt nem mást jelent, mint hogy nincs akadályozva. E tisztán negatív szabadság pedig, amely a külső feltételek hiányán alapul, semmiképp sem tévesztendő össze a pozitív szabadsággal, amely ehelyett *valamennyi* feltétel hiányát követeli meg, legyenek bár külsők vagy belsők. Akadálytalan és „szabad” kibontakozásában a növény valóban növényként valósítja meg önmagát, és nem tehet semmi mást – legalábbis ama határokon belül, melyeken belül értelmesen beszélhetünk a természetről; a más(ik)hoz képest szabad (negatív), de önmagához képest (pozitív), a hatalom szempontjából, hogy ne növény legyen, nem. E tisztán negatív és instrumentális szabadságot *spontaneitásnak* nevezzük, utalva az arisztotelészi felfogásra, melynek meghatározása szerint pusztán az aktivitás princípiumának önmagában való megléte (függetlenül attól, hogy e princípium milyen viszonyok alapján tapasztalható). Az ideális meghatározottságot *lényegként* és ennek tényleges beteljesülését *létként* tekintve a spontaneitást egzisztenciális (vagy „második”, természetes, teremtményi, instrumentális) szabadságnak nevezhetjük. Egy egzisztenciálisan szabad X függ a lényegétől, éppen „szabadsága” megnyilvánulásának aktusában: amennyiben, és ez biztosra vehető, autonóm természetalkotó funkciót fejt ki abban az értelemben, hogy semmi más nem határozza meg, e funkciót mégis egy törvény parancsolja, mely által a „natura” végső soron egy alapvető passzivitás és függőség tanúsítója és megvalósítója.

Ebből világos, hogy ha elkerüljük az illegitim következtetést a negatívról a pozitív szabadságra, a relatívról az abszolútra,<sup>3</sup> akkor a szabadság a spontaneitás fogalmaként nem ad valódi megkülönböztetési elvet; saját tartalmánál fogva üres, és a dinamikus meghatározottság gondolata révén összekeveredik a szükségszerűség fogalmával egy olyan éjszakának megfelelően, melyben minden tehén fekete, vagyis amelyben a „saját természet” a „lényeg” szempontjából minden indifferensen szabadnak és szükségszerűnek tekinthető.

(Amennyiben Spinoza éppen azt tekintette szabadnak, ami nem akadályozott, a szabadságot a végtelenből vezette le. A végessel szemben, melyet mint olyat valami más határoz meg és kondicionál, a végtelen szabad, mivel rajta kívül semmi sincs, ami kondicionálhatná; ezért abban, ami ő maga, azt kell állítanunk, hogy *causa sui*. – Nos, láttuk, hogy az egyik dolog a negatív szabadság (az *avādhita*, az indiai metafizika körülhatárolatlanja, korlátozatlanja), amely egyáltalán nem zárja ki a belső szükségszerűséget, a másik a pozitív szabadság; és az előbbire vonatkozó *causa sui* egy pusztá szólam. A valódi *causa sui* nem az akadályozott természettől az akadálytalan természethez történő átmenet folyamán érhető el, ahogy

---

<sup>3</sup> E paralogisztikus következtetés, ahogy látni fogjuk, számos filozófiában jelen van, a teremtményi tudat jellemzője, amely oly mélységes függőségben él, hogy a természet vagy a spontaneitás *szükségszerűségének* érzését elviekben még csak nem is sejtí. Pszichológiailag ez az összefüggés abból a tényből származik, hogy a primitív ember számára szükségszerűségként más nem is jelenhetett meg, mint az ösztönök és a szükségszerűségek kielégítésével szembeni külső esetlegességek halmaza, amelyekkel rögtön azonosnak találta magát.

Spinoza szeretné, hanem, miként alább megmutatjuk, az általában vett természettől az esszenciális ok hatalmához történő átmenet révén. A spinozai szofisztikát találjuk meg Gentilénél is (és nála, ahogy általában a racionalistáknál, lényegében minden racionalizmus spinozizmus), aki szabadnak nevezi az aktust, melyet egy „benső logikai szükségszerűség” parancsol. Azt állítva, hogy nem „átélt meghatározottságokról van szó, hanem olyanokról, melyekben maga a gondolkozás legbensőbb *természete* ünnepeztetik”,<sup>4</sup> elfogadja a lényegi előzményt, ami ellentmond követelésének, miszerint az aktust „ne előzze meg semmiféle előzetes meghatározottság”.<sup>5</sup> Az ilyen álláspontok abszurditásig vitt redukciója a következő: ezeknek megfelelően azt, akit ellenállhatatlanul elragad például egy érzéki étvágy, mellyel teljes mértékben azonosul, és amely minden közbeiktató princípiumot megszüntet, szabadnak kellene mondani, amennyiben ez az étvágy elérheti a kielégülést, és nem szabadnak, ha a külső körülmények megakadályozzák ebben. Másfelől világos, hogy társulhat a kényszer hiánya szükségszerűséggel (például Spinoza Szubsztanciájában), a kényszer megléte pedig szabadsággal (mint a sztoikus bölcseknél és bizonyos értelemben Stirner „Egyesében” is). És minél szabadabbnak érezzük magunkat ama spontaneitás értelmében, melynek a spinozai végtelenség a határa, annál kevésbé vagyunk azok, hiszen ebben az értelemben semmi egyebet nem jelent, mint az Én feloldódása egy lényegi princípiumtól – az univerzalizistól, ha megfelelőnek tartjuk e fogalmat – való függőségben.)

2. TUDATOS TERMÉSZET. Az előbbi megfontolás, amely az anyagi és organikus természet esetén nyilvánvaló, tágabb körre is kiterjeszhető. Vegyünk tehát egy dinamikus meghatározottságot, amely olyan, hogy negatív szabadságának mozzanatát áthatja egy tudatos princípium. Félretéve a hipotézist, miszerint e princípium csupán egy epifenomén, egy olyan fény, mely egyáltalán nincs tudatában az okoknak és törvényeknek, amelyek által a képződmények keletkeznek, csupán ezek mentén terjed ki konstitutívan (egy ehhez hasonló helyzetet rögtön fel is vetünk az elmondottakban), ehelyett vizsgáljuk meg azt az esetet, amikor tudatosan behatolnak abba, amit az egzisztenciális szabadság sajátos természete parancsol. A valódi megkülönböztetést e helyzet is nélkülözi. A megszokott szofizma ama feltételezésben áll, hogy minden, amiről egyszerűen csak tudomásunk van, éppen ezért pozitívan szabad, vagyis elegendő a szubjektív aktusban egy bizonyos dinamikus meghatározottság hiányát feltételezni ahhoz, hogy az általa azonosított létezőt szabadsággá emeljük.<sup>6</sup> Ellenben igaz, hogy amennyiben az okok megismerése e ponton nem szolgál a létviszonyok megváltoztatására, akkor az ember továbbra is a természet birodalmában marad. A tudatos kő, amelyről Spinoza beszél,<sup>7</sup> nem tudva az okokról, amelyek elkerülhetetlenül leesésre készítetik, fantáziálhat szabadságról; amennyiben e

---

<sup>4</sup> Giovanni Gentile: *L'esperienza pura e la realtà storica*, Firenze, 1905, 25. o.

<sup>5</sup> Uő; lásd *La Riforma della Dialettica hegeliana*, Messina, 1913, 256. o.

<sup>6</sup> Hegel ezzel a fogalom szabadságát a tételezésből vezeti le, ami az absztrakt, merev intellektuális esszencia felbontását jelenti egy „per se” vagy tudatos objektivitássá, amely azonban tartalma szempontjából mégis az esszenciával azonossági relációban van. Lásd *Wiss. der Logik*, S. W. v. V, 11. o.: „A fogalom szabad, mert önmagában és önmagáért való azonosság, mely a szubsztancia szükségszerűségét alkotja, egyúttal mint érvénytelenített vagy mint törvényi lét, és e törvénylét önmagára vonatkoztatottként éppen ez az azonosság.” A kérdés, hogy mit ér a tételezés funkciója, fel sem merül. A negatív szabadságra történő redukció a következő mű megfelelő passzusában is nyilvánvaló: J. E. Erdmann, *Logik*, § 142: „A fogalom a szabadság, amennyiben többé nem áll szemben egy másikkal, vagyis semmi más nem korlátozza, csakis önmaga.”

<sup>7</sup> B. Spinoza: *Epistolae*, szerk.: Van Vloten, LVIII, 381. old. [Magyar nyelven: *Spinoza levelei*, Franklin, Budapest, é. n., fordította: Posch Árpád, 208. old.]

tudatlanság megszűnne, ehelyett egy effektív szükségszerűség tudatába kerülne át, mely azonban megmaradna akkor is, ha a kőnek a tudattal együtt a spontaneitásnak megfelelő princípiumot megadva minden hátramaradó nélkül változna meg az okok hatóereje által, melyekből ez a bizonyos aláhulló kő származik. A hipotézis ezen végső fokával a partikuláris tudatból az univerzális tudatba lépnénk át, de ez – ahogy fentebb, a Spinozára történő hivatkozásnál láttuk – nem szünteti meg a szükségszerűség-természet fogalmát, amely ekkor az egész világrendszert átfogná. A természetben való megjelenésével az öntudat, ahelyett, hogy eltávolodna a szükségszerűségtől, inkább elnyelődik benne, mivel nem úgy értendő, hogy általában véve a dinamikus meghatározottság kategóriájának meghaladása. Ezt az esetet később fogjuk vizsgálni. Itt tehát annyi marad, hogy az öntudat egzisztenciális szabadságkénti önátéléseként a negatív szabadság mint speciális eset alá tartozik. Ebben az értelemben nyitva maradna az út, hogy Schopenhauerrel és Bergsonnal együtt egyszerűen egy sajátos szükségszerűség elemeként értelmezzük, vagyis a tudat egy partikuláris természet lényegi jellemzője lehetne ugyanúgy, ahogy az ingerlékenység az animalitás lényegi jellemzője, a mechanikus kauzalitás pedig a szervetlen természet lényegi jellemzője. Az egzisztenciális szabadság fogalma mindezeket a meghatározottságokat egyformán és közömbösen képes felvállalni. Egy növényt egy ásványi anyaggal szemben biztosan nem lehet szabadnak nevezni, mert bár a törvények, melyek tevékenységét irányítják, különbözőek, mégis tény, hogy általában véve megfelelnek bizonyos ideálisan előre létező meghatározottságnak, amely a megvalósulás pillanatában megmásíthatatlan. A másodlagos vagy egzisztenciális okok kisebb-nagyobb bonyolultsága és ugyanez a minőségi és funkcionális különbség semmit sem mond a szabadság filozófiai fogalmáról, amely itt végzetesen összekeveredik a szükségszerűség fogalmával. Ehhez hasonlóan a természetes ember sem szabadabb az állatnál, ahogy a morális ember (a *schöne Seele*-típus) sem szabadabb a természetes embernél, ha a saját, adott természet spontán követését a relatív tevékenységben látjuk.

Ne féljünk végigmenni az úton: maga a teremtmény racionális természete nem szűnik meg természetnek lenni amiatt, hogy racionális; maga az Én abszolút igaznak tételezése önmaga tekintetében, mint ami a létezés természetéhez tartozik;<sup>8</sup> a skolasztika istensége, *ens de cujus essentia est existentia* [akinek lényege a lét] (abban az értelemben, hogy a lét és a lényeg viszonya analitikus, a lét szükségképpen a lényegből ered, további közvetítés nélkül, ahogy a háromszög jellegzetessége a meghatározásából) nem lép ki a természet köréből, melynek kiváltója a generikus forma. A megkülönböztetés princípiuma azon a tényen alapszik, hogy az ember általában véve nem lehet más, mint amilyen, vagy amivé válni fog: e meghatározottságot tekinthetjük absztrakt, tisztán ideális „kellene lenniének” vagy „lényegének”, majd a beteljesülés intervallumának – mely a „létező” lényegben csúcsonyul ki. Az intervallum egzisztenciális szempontból (*esse sequitur operari*) szintetikus objektív, lényegi szempontból (*operari sequitur esse*) pedig analitikus idealiter, és a természetesség ezen analitikusságnak és e szintetikuságnak a közvetlen és elválaszthatatlan egysége.<sup>9</sup> A

---

<sup>8</sup> J. G. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, i. m., 1 §, 7. jegyzet. „Az Én az, melynek lényege egyszerűen annyi, hogy önmagát létezőnek tekinti.”

<sup>9</sup> Ne feledjük, hogy a lényeg előzménye *nem* reális, hanem ideális: benne csupán egy olyan aktivitás értelmé fejlődik ki, amely önmagában véve passzív, és amely mint ilyen, arra készítetett, hogy mögöttes szükségszerűség formájában feltételezze saját létét önmaga számára, hogy úgy tűnjön, *mintha* egy lényeg határozná meg. Ezzel szemben az aktusban már nem a spontaneitás, hanem a valódi *feltétlenség* az, ami előtte áll, *ἀπειροχέν* és *τίστα* semmiként értendő.

most felvetett probléma tehát nem oldódik meg, ha az öntudat vagy a szabadság princípiuma egy ilyen egységen *belülre* esik.

A szabadság elmélete, mely ezzel szemben újra igazolhatja magát, azon a szofizmán alapul, hogy egy relatív vagy akcidentális különbségből egy abszolút vagy esszenciális különbségre következtet, és így még mindig egy létezőnek egy másikhoz való viszonyát veszi figyelembe, nem pedig önmagához való viszonyát, melyet egyedül kell figyelembe venni a szabadság valódi megértéséhez. Ezért például miután a tudatot és az indítékok szerinti meghatározottságot a szervetlen természet vagy az isteni „aszeitás” módjára szembeállította a teremtmény „függőségével”, az ember, illetve az istenség szabadságára vagy méltóságára következtet, észre sem véve, hogy a tiszta fogalom szerinti ember pontosan mint „szabadság” és tudatosság, az istenség pedig pontosan aszeitásként épp olyan negatív természet és szabadság, mint a kő a maga szervetlen létében és a teremtmény a maga függőségében. [a se + itas / ab alio + tas = abalietas] A kő mint passzív megfelelése a maga kővé levésének és az istenség mint passzív megfelelése a maga aszeitásának, tökéletesen azonosak, és azonosak például azon létezővel is, aki a szabadság kiteljesedéseként lényege szerint meghatározottan ébred önmagára, ama lényel, akire a fichtei „die Freiheit soll sein” [„a szabadságnak lennie kell”] a lét megmásíthatatlan törvényeként és feltételeként nehezedik. Ahogy korábban a negatív vagy külső szabadságot pozitív szabadságra cserélték, itt a relatív szabadságot cserélik abszolút szabadságra. – Hogy ez, a létezők önmagukhoz való viszonyát tekintve inadekvát, különösen a morálisra és a racionálisra történő hivatkozás, arról a továbbiakban szólunk.