

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 megcsönkítják, esetleg bármilyen módon sérülést okoznak neki, azt mondhatjuk, hogy akadályozott.

---

<sup>1</sup> In *Teoria dell'Individuo assoluto*, Torino, 1927, Bocca, 137–142. 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* ünnepeletik”,<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 bölcséknél 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 univerzalizmától, ha megfelelőnek tartjuk e fogalmat – való függőségben.)

---

<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.