

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 ítélet² 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.

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

² „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,³ 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

³ 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* ünnepeltetik”,⁴ elfogadja a lényegi előzményt, ami ellentmond követelésének, miszerint az aktust „ne előzze meg semmiféle előzetes meghatározottság”.⁵ 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.⁶ 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,⁷ nem tudva az okokról, amelyek elkerülhetetlenül leesésre készítetik, fantáziálhat szabadságról; amennyiben e

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

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

⁶ 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.”

⁷ 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;⁸ 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 csúcson sodik 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.⁹ A

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

⁹ Ne feledjük, hogy a lényeg előzménye *nem* reális, hanem ideális: benne csupán egy olyan aktivitás értelmé fejeződik 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, *ἄπειροσκέnt* 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 aszeitálásának, tökéletesen azonosak, és azonosak például azon létezővel is, aki a szabadság kiteljesedéseként lényege szerint meghatározottan ébred önmagára, ama lényvel, akire a fichtei „die Freiheit soll sein” [„a szabadságnak lennie kell”] a lét megmászhatatlan 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.

3. A MORÁLIS TERMÉSZET

„A morális ember alacsonyabb szinten áll az amorálisnál, gyöngébb – ő morális típus, nem pedig a saját típusa; másolat, jó másolat mindenesetre – értékének mértéke rajta kívül áll.”

(Nietzsche: *A hatalom akarása*, 382 § – az olaszban a 420 §-ként jelölve.)

Már Guyau is megjegyezte (Kant ellenében, lásd a megadott helyet), hogy a valódi autonómiának individuális eredetiséget kell létrehoznia, nem pedig egyetemes egyformaságot, és arra a következtetésre jutott, hogy két ellentétes nézetet valló ember sokkal inkább az igazság jegyében áll, mint ha azonos véleményen lennének. (Guyau: *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 130–131. o.)

Kantnál a valódi szabadság fogalma még megőrizhette a következetesség maradványait, amennyiben megkülönböztette az intelligibilis (vagy noumenális) okságot a törvénytől vagy a kötelesség princípiumától, mint bizonyos értelemben ennek fenoménjétől – miközben előbbi az individuális tudaton kívülre helyezte, melyet az utóbbi szintjére korlátoz. Fichte, aki eltörli ezt a megkülönböztetést, és a noumenális okságot a törvénnyel, a kötelességet pedig a szabadsággal azonosítja, megsemmisíti a következetesség árnyképét is, amely a kanti felfogásban még lehetséges volt a szabadság számára, és a racionális spontaneitás fogalma felé fordul, melyet az alábbiakban fogunk megvizsgálni.

Naturalizálni az erkölcsöt, felfedezni, hogy konkrétan ugyanolyan lényegű hajlamból indul ki, mint azok, amelyek ellen harcolni tűnik, és hogy minden transzcendens jelleg, melyet magának tulajdonít, nem más, mint partikuláris eszköz a közös igyekezet szolgálatában: *az uralkodás akarása* – ez Nietzsche érdeme. Hajszálpontos elemzéseire még semmiféle komoly

válasz nem érkezett, már csak azért sem, mert továbbra is arra várnak, hogy valódi mivoltukban megértsék őket.

A kötelesség és a tényleges közvetítés ellentmondásként áll közöttük: amint a kötelesség közvetítette válik, vagy eltűnik, vagy a kategorikusságból hipotetikus és parenetikus [buzdító] helyzetbe kerül. Ez már Kantnál megjelenik mind a kategorikus imperatívusz eredeti meghatározottságában – amely meghatározottság a többi individuum valóságát is feltételezi, noha nem *a priori* vezeti le belőle, és amely másfelől ellentmond a viszonyok idealitása princípiumának (lásd alább, a VIII. fejezetet) –, mind a jól ismert kritériumban, miszerint egy maximát erkölcsi normává kell emelni. E kritérium ugyanis nem csupán azt feltételezi, hogy a társadalmi élet kívánatos, hanem azt is, hogy az összhang és az egyenlőség elvének kell meghatároznia. Ezért látható, hogy a formalizmusnak az utilitarizmusra kell áttérnie, hogy fennmaradhasson. E kispolgári társadalomfelfogás azonban ugyanilyen joggal szembeállítható egészen más felfogásokkal, például Nietzsche heroikus és tragikus felfogásával. Egy jelentős esete ez annak, hogy már a kötelesség általános eszméjének anyagi meghatározottságában rejlő közvetítésben ez nem annyira a parenetikus, mint inkább a problematikus abszolútumban lesz megragadva, és az illendőség, a kényelem vagy az ízlés kérdésévé válik.

4. BENSŐ SZÜKSÉGSZERŰSÉG

A racionális princípiumról ismételten elmondottakból látható, hogy a szabadság problémájának megoldására felesleges lenne hozzá fordulni. Itt mindenképpen fontos hangsúlyozni, hogy azáltal, hogy a meghatározottságok rendjét a külső formájából a belső formájába helyezzük át, a szükségszerűség legyőzése helyett csupán megerősítjük azt.¹⁰ Azok illúziójáról van szó, akik azt hiszik, a természettől azáltal különböztetik meg magukat, hogy az objektív meghatározottságtól egyszerűen áttértek ennek belső alapjaira, hogy a fizikális szükségszerűséget anélkül fordították le a racionalitás nyelvére, hogy ezen túlmenően a funkció, amellyel a tevékenységet tapasztalják, magából a lét-kötöttség formájából került volna elő. Valamennyi külső szükségszerűség az Énen belüli élő szükségszerűség visszatükröződése, mely utóbbi ezért sokkal veszélyesebb, mivel az individuum értelmére még nem emelkedett. Én nem érti meg ezt mint ilyet, és így egy olyan autonómia illúziójába ringatja magát, ahol „cselekvő”, ahol szabadsága nem más, mint a „natura signata” [tulajdonsággal bíró létező] és így „naturalizált”. Itt érdemes még utalni a modern immanentizmusra, és az imént említett megfontolások alapján kimutatni, hogy a szabadság, amelyről ebben beszélhetünk, és amely nem más, mint benső szükségszerűség, nem megy túl azon, ami az egzisztenciális szintézisre vonatkozik.

¹⁰ Ahogy E. Boutroux helyesen rámutat (*De la conting.*, i. m., 132. o.): „Sous l'étreinte du monde extérieur, l'homme conservait encore une liberté: celle de protester intérieurement contre la violence dont il était victime. Sous l'étreinte de sa propre nature c'était se duper soi-même que de se croire libre.” [A külvilág szorításában az embernek továbbra is maradt egy szabadsága: a benső tiltakozás az erőszak ellen, melynek áldozatává vált. Saját természetének szorításában (miután a természetet az Énnel azonosította – Evola közbevetése) azzal áltatta magát, hogy azt hiszi, szabad.]

(...)

(A tényt, hogy az invenció és a produktív megértés pillanata ahelyett, hogy pozitív, elégséges és tudatos meghatározottsághoz kapcsolódna, a dolgok normális állapotában kontingenciaként, csaknem kegyelemként jelenik meg, számos szerző kifejezetten elismeri. Az Én aktív tevékenysége lényegében előkészítésre vagy kiengesztelésre redukálódik: a probléma pozicionálása és egy homályos inger közelében az önvizsgálatra még képesek úgy találják, hogy szinte várható egy szikra, egy megvilágosodás az alkotói lelkesedéssel vagy az intuitív szintézissel. Most mindez az individuum értékével összevetve megfosztottság, sötétség és halál. Nem az Én gondolja a gondolatot, hanem mintha a gondolat gondolná az Ént: nem cselekszik, hanem cselekvésre készítetik [cselekedtetik]. A művészetben a dolog még jellemzőbb. Immár nincs bizonyosság abban, mi következik egy ilyen összekapcsolódásból: a „természet” – melynek alapelve a *εταρον* – a rossz esetlegesség alakját veszi fel. És a realizmus megingathatatlan alapja pontosan az Én elemi elégtelenségében rejlik saját gondolkozásával, mint az igazság gondolásával kapcsolatban. A reminiscenciára hivatkozó platóni mozzanat, ahol Arisztotelész a *νοϋς ποιητικος* transzcendenciáját tételezte; Augustinus elmélete az Istenben való látásról, a karteziánus teória az isteni igazmondásról és ennek továbbfejlesztése az okkazonalizmusban; másfelől Fichte és Schelling szerrint az igazság homályos „intuícója”, maga a spekuláció „zenialitásának” feltételelessége – amely elvezet a tudattalanról szóló, a modern pszichológiában más szinten alátámasztott elgondoláshoz, kezdve Myersszel, az invenció és az általában vett intuíciónak mint egy „tudatalatti” megjelenése – ugyancsak szimbólumok, egymás megfelelői, melyekben a gondolat mint objektív, az Énnel szembeni kontingenciájának bensőséges érzete fejeződik ki – vagyis végső soron a képtelenség, hogy szintetizmusát és átmeneteit immanens princípiumokon keresztül magyarázza meg. Kifejezetten az az alap, amelyen az ismeretelmélet megszüli Istent. Am már most látható, hogy amennyiben a probléma feltételei lényegük szerint relatívak az emberhez viszonyítva, annyiban a transzcendens Abszolútumra hivatkozás, ha egy pszichológiai állapot szimbólumánál többnek tekintjük, csupán a probléma pozicionálását fejezné ki megoldása formájában. A kérdés nem nyer többet azzal, hogy az emberitől az istenihez kerül, mint amennyit azzal nyert, hogy a természetből az emberi gondolkodásba került.)

5. TISZTA KAUZALITÁS

(...)

Hibrid jellege miatt az önmeghatározás fogalmát akár el is hagyhatnánk. Legfeljebb annyiban tarthat ide, hogy az öntudat pusztán jelenléte feltehetően a meghatározatlanság, s ezzel a „lehetőség” zónáját hozza létre az eredetileg merev szükségszerűségben. Fichte tehát azt állítja, hogy a természet önmagában nem lenne hatékony az emberrel szemben, ha instanciáját a tudat nem alakítaná át végső célfogalommá (*Zwecksbegriff*): ám csakis emiatt – a célfogalomban rejlő választani, beleegyezni vagy tartózkodni képes tudat feltételelessége miatt – van szabadságom. – Érdemes megjegyezni, hogy a szabadság előfeltételezése formaliter csaknem olyan jó, mint tagadása: bármi legyen is a további meghatározottság, tény, hogy megfelel ama meghatározottságnak, amely, mivel *nyugtalanítja*, egy sajátos problémát vet fel számára. A materiával kapcsolatban tehát még mindig lehet majd szabadságról beszélni: a forma értelmében (a *mi* és a *hogyan* meghatározása tekintetében) már érvénytelen. Térjünk tehát át a matéria területére.

Amennyiben visszakapcsolódunk egy noumenális spontaneitáshoz, visszaesünk az elmondottakba, ezért maga Kant is elismerte egy ilyen felfogás számára, hogy az, miszerint így és nem máshogy határozottatunk meg, éppoly kevésbé magyarázható, mint az, hogy a tér

és az idő intuíciónk egyetlen formája, a diszkurzív szintézis pedig megismerésünk kizárólagos módja. E spontaneitáson túl az indíték szerinti választás gondolata marad, melyre két eset létezik. Az elsőben elismerjük, hogy a szabadság meghatározhatóságának bizonyos hatékonysága már az indítékokhoz kapcsolódik – és hogy e hatékonyságot aztán egy nyers realizmus szerint magának az indítéknak vagy a vágy képességének immanens diszpozícióiban rejlik, vagyis azt gondoljuk, hogy X-et azért kívánjuk, mert kívánatos, vagy azért kívánatos, mert egy bizonyos módon előre megformált akarat kívánja, vagy pedig a választás a két eset keveredéséből következik –, és ezzel a dolog egyáltalán nem változik. Ahogy nem arról van szó, hogy az urak lecserélése által a szolga megszűnik szolga lenni, úgy a képesség, miszerint egyik indítékot egy másik helyett választja, semmit sem mond a szabadságról, mivel a konkrét indítékokon túl a fenti hipotézisben mindig megmarad *egy indítéknak való általános megfelelés formája*. Az aktus mindig önmagához kötötten megtapasztalt marad, ami a tudat egy olyan szintjét határozza meg, melyben – hogy egy mára triviálissá vált képet használjak – a szabadság igénye éppoly abszurd, mint azt kívánni, hogy a mérleg a kisebb súly oldalára essen (lásd fentebb), mint az igény, hogy a nagyobb súly ne nagyobb súly legyen. És ez akkor sem változik, ha a szabadságot áthelyezzük az új indítékok létrehozásának vagy a már meglévők különböző intenzitásúvá tételének képességére, mivel ebben az esetben az új indíték választásának alapja is egy indíték lesz, és így a végtelenségig folytathatjuk anélkül, hogy bármire is jutnánk, hiszen az ismétlődő elhatározás általános formája ugyanaz marad.

A második esetben a meghatározás hatalmát elveszük az indítéktól és egy törvényre utaljuk: a szabad aktus az lenne, amely megfelel egy szillogizmus következtetésének, amely a törvényt a nagyobb, a sajátos indítékot pedig a kisebb értékhez kapcsolja. A már elmondottak után aligha érdemes megjegyezni egy ilyen álláspont következtetlenségét. Hiszen mi az alapja e törvénynek? Egy elméleti képesség, amely meghaladja a gyakorlatit, egy *νοῦς* szemben egy *ὀρεκτικόν*al? Ekkor a platóni exemplarizmusba és intellektualizmusba esünk: a meghatározottság eleve kívül esik amagán a meghatározottságon, a heteronómia a végső szó, *voluntas movens non per se*. Az elmélet és a gyakorlat egységére utal, arra az elgondolásra, hogy a törvény vagy az egyetemes ismerete egy az aktussal, amely ezt a partikulárisban akarja? Egy ilyen egység a legkevésbé sem látszik, ez nem is egység, hanem ellentétes elemek promiszkuitása. Hiszen vagy a gyakorlati önmagáért való érték, és ekkor a megismerés, az elméleti úgy kell, hogy hozzáálljon, mint *ἐπιτηνόμενόν τι*, mint a szolga, aki a lámpást ura előtt viszi, és megvilágítja az utat, azt az utat, amelyet az úr akar (Enrico di Gand), mint az alkalmi ok, melynek az akarat meghatározó oka (Duns Scotus, Spinoza), vagy pedig már a meghatározás princípiumában is hat rá a tudás, és ekkor a gyakorlat autonómiája *flatus vocis*. Vajon ekkor az akarat immanens természetére, a már önmagában jó akaratra fogunk hivatkozni? Ám a jónak lenni és az *akarni* kölcsönösen kizárják egymást (Nietzsche, Amendola), és ekkor minden norma megbukik, mi pedig visszatérünk a meghatározatlansághoz; vagy az akarat jóságát az akarat sajátos képződményeként vagy lényegeként értelmezzük, és ekkor a *kritérium* már tárgyalt problémáján túl a természet, a dinamikus meghatározottság koncepciójában maradunk.