

Jóra és rosszra való szabadság – a dulakodás szabadsága

Több mint negyedszázaddal ezelőtt tanulmányt tettem közzé a *Magyar Filozófiai Szemlé*ben „Rendszer szabadság, intellektuális szemlélet. Kant és a német idealizmus néhány alapproblémája” címmel.¹ Jelen tanulmányban – mely a konferencián elhangzott előadás átdolgozott, bővített változata – először e cikk főbb gondolatait próbálom összegezni, majd második lépésben kiemelek belőle s némileg bővebben igyekszem kibontani egy olyan kérdéskört – a jóra és rosszra való szabadság fogalmát –, melyről ott csak néhány rövid utalás erejéig esett szó. Utolsó lépésben egy kanti gondolat rövid felidézésével és a német idealizmus gondolatvilágába való rövid beágyazásával kiszélesítem az elemzés horizontját, s a mondottakat némileg szélesebb összefüggésbe igyekszem állítani.

I.

Említett írásom a német idealizmus Kanttól Hegelig ívelő fejlődésvonalát törekedett Schelling szabadságtanulmányának heideggeri értelmezésére támaszkodva – s ezen értelmezést egyes pontokon némileg továbbgondolva – a címben említett három alapfogalom tükrében megvilágítani. A marxizmus akkoriban uralkodó légkörében, melyben Kant és a német idealizmus hegelianus szemléletű értelmezése számított elfogadottnak, meglehetősen szokatlan volt ez a megközelítés: az elterjedt nézet szerint – melyet nem csupán Marx, de mértékadó módon akkoriban elsősorban Lukács György művei képviseltek – az idealizmus fejlődése Kanttól Hegelig töretlenül felfelé (Marx felé) ívelő folyamat, s Marxot megelőzően Hegel a vitathatatlan csúcspont. A pozitivistá-neokantiánus értelmezések ezzel szemben az egész idealizmust – főképp persze a hegeli filozófi-

¹ *Magyar Filozófiai Szemle* XXVI, 1982/3, 401–414. o.

át – hajlottak Kanthoz képest a tudományos filozófia fejlődésének útjáról való letérésként, elhajlásként, e fejlődésben bekövetkezett törésként, vagy egyenesen súlyos visszaesésként felfogni. Mindkét esetben az értelmezési perspektíva úgyszólván készen állott – még a filozófusok szövegeinek elemzése előtt. Amint egy helyen fogalmaztam: „A Kantra és a német idealizmusra vonatkozó bőséges interpretációs irodalomban valójában az apologetikus szempont van túlsúlyban; ami viszont hiányzik, illetve csak ritkán található meg, az e korszak német filozófiájának olyan elmélyült vizsgálata, mely egy egységes fejlődésvonal felmutatásának szándékával – ám a hegeli filozófiatörténeti perspektíva minden előzetes elfogadása nélkül – az egyes filozófiai teljesítményeket egy közös, Kanthoz visszanyúló problematikába tudná bekapcsolni.”²

Ezen háttér előtt egyfajta *tertium datur*ként körvonalazódott Heidegger Schelling-értelmezésének előtérbe állítása; olyan értelmezésként, mint ami elkerüli a vagy Kant vagy Hegel melletti *a priori* állásfoglalás kényszerét – még a szövegolvasást megelőző előzetes döntést vagy elköteleződést –, nem utolsósorban pedig – ezzel szoros összefüggésben – szerencsés egyensúlyt tart egyfelől a szövegközelí elemzés, másfelől a nagyobb vonulatokat szem előtt tartó átfogó pillantás között – egyensúlyt a filozófusok önállóságának, önálló arculatának megőrzésére irányuló erőfeszítés és az idealisták műveiben kifejezésre jutó közös problematika vagy valamilyen fejlődésvonal felmutatására irányuló kettős törekvés között. Ez a formális vonás volt vonzó Heidegger értelmezésében: egyfelől az aprólékos szövegelemzés (a schellingi tanulmány első mondatát Heidegger hét oldal, a másodikat és a harmadikat harminchat oldal terjedelemben kommentálja³), másfelől ennek összekapcsolása az átfogó pillantással, nem utolsósorban a nagyobb vonulatok s maga a schellingi tanulmány jelenkorra vonatkoztatott látatásával. E vonás az, ami véleményem szerint értelmezését a mai napig egyedülállóvá teszi: filozófia és filozófiatörténet szintézisét, hermeneutikai egységét találjuk benne.

Ha a heideggeri értelmezés Schelling 1809-es szabadságtanulmányában rögzíti a német idealizmus csúcspontját, akkor nyomban helyénvaló pontosítanunk: a csúcspont egészen más értelemben szerepel itt, mint He-

² Id. tanulmány, 403. o.

³ Lásd M. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, sajtó alá rendezte H. Feick, Tübingen: Niemeyer, 1971, 17–23., 24–59. o. = Heidegger: *Gesamtausgabe*, Frankfurt/Main: Klostermann, 1975-től (a továbbiakban: GA) 42. köt., 21–33., 34–83. o.; magyarul lásd Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809)*, ford. Boros Gábor, Budapest: Twins, 1993, 39–48., 49–106. o.

gel esetében. Hegelnél az abszolút idealista rendszer a tudás egészét birtokba veszi – az idealista rendszer nagyszabású kidolgozásáról, a szellemnek az enciklopédikus rendszer abszolút tudásában való szétterüléséről, az idealizmus egyfajta teljesedéséről van szó. Schellingnél ezzel szemben sokkal inkább egy dilemmáról, egy mind ez idáig lappangó nehézségnek a felszínre töréséről és kifejezett megfogalmazódásáról: az idealista princípiumnak – nem annyira teljesedéséről, szárba szökkenéséről, pregnáns értelemben vett virágba borulásáról, sokkal inkább – megkérdőjeleződéséről, zátonyra futásáról és válságba jutásáról. Olyan válságba, melyből Heidegger kifejezett beismerése szerint a mai napig nem látni kiutat.⁴ Ez a történet nem vezet semmiféle szilárd, kézzelfogható eredményhez: a történet – hogy úgy mondjam – nem zárul „happy end”-del. Az idealizmus alapjainak elmélyítésére, megszilárdítására irányuló törekvésben a csúcspont Schellingnél az alapoknak épp a megrendítéséhez, végleges aláásásához vezet. (A „szárba szökkenés” és a „virágba borulás” biológisztikus metaforikájához hasonlóan azt mondhatnánk: olyan nehézségről, olyan dilemmáról van szó, amely mint valami lappangó vírus vagy kórokozó tör ki és hatalmasodik el az egész szervezeten.)

Az alapvető dilemma „rendszer” és „szabadság” összeegyeztethetőségének kérdése körül forog. Az előbbi fogalommal kapcsolatban szem előtt tartandó Heideggernek – nem csupán a Schelling-értelmezésben, de több alkalommal másutt is hangsúlyal kifejtett – ama tézise, mely szerint nem fogalmaznánk helyesen, ha azt mondanánk: a filozófia középkori rendszereit fölváltják az újkori rendszerek. A helyzet sokkal inkább úgy áll, hogy – az ember reneszánszban, illetve újkor elején a léthez való viszonyában bekövetkezett radikális változását követően és annak következményeként – az újkorban születik meg egyáltalán a filozófiai rendszer eszméjének és ezen eszme megvalósításának a gondolata.⁵ Az újkor filozófiai rendszerkísérletei és -tervezetei – s elsősorban a német idealizmus – mélyén lappangó szabadságfogalom másfelől a heideggeri értelmezés szerint maga is a sajátos értelemben vett és a filozófia történetében – mindenekelőtt Kant nyomán és az ő kezdeményezéseiből kiindulva – csak most először körvonalazódó „rendszer” irányába mutat. E szabadságfogalom elmélyítési kísérlete

⁴ Aki erre képes volna, az a filozófiatörténet új korszakát nyitná meg. Lásd Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 4. o. = GA 42, 5. o.; magyar ford. 17. sk. o.

⁵ Heidegger GA 5, 100. sk., o. Vö. uo., 221. o.; GA 29/30, 431. skk. o.; GA 42, 38. skk. o., különösen 47. sk. o. (= Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 27. skk., 32. sk. o. magyar ford. 54. skk., 63. sk. o.); GA 67, 159. sk. o.

Schellingnél viszont épp a rendszert mint idealista rendszert ássa alá, s bizonyul vele végső fokon összeegyeztethetetlennek. A filozófia a német idealizmus benső törekvése szerint rendszer – ami nem rendszer, az Hegel szemében egyszerűen nem filozófia⁶ –, ám a filozófia egyszersmind

⁶ Heidegger értelmezését kiegészítve hozzátehetjük: ez a belátás éppen Hegel Schelling-kritikájában jut világosan kifejezésre. Mint filozófiatörténeti előadásában Hegel kifejti: „Filozófiai fejlődésének útját Schelling a közönség előtt tette meg. Filozófiai írásainak sora egyúttal saját filozófiai fejlődésének története [...]. [E sor] *nem a filozófia kidolgozott részterületeinek sorozatát tartalmazza a maguk egymásutánjában, hanem saját fejlődési fokainak sorozatát.* Ha egy végső írásra kérdeznék, amelyben filozófiája leghatározottabb *kidolgozása* található, úgy egyetlen ilyen sem lehet megnevezni. [...] Későbbi műveiben minden írásban mindig újból előről kezdte (sohasem állított fel teljesen *kidolgozott egészet*) [...]. Ezért aztán nem is tanácsos annak részletezésébe bocsátkozni, amit schellingi filozófiának neveznek [...]. Mert ez a filozófia még *nem szervesen tagolt tudományos egész* [...]. Ez a filozófia még fejlődőben van, még nem eredményezett *érett gyümölcsöt* [...]”. (G. W. F. Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, ford. Szemere Samu, III. kötet, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1977, 456–458. o. [kiemelések F. M. I.]; vö. még uo., 479. o.; lásd G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III. Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe, Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt am Main, 1970, Bd. 20, 421–423. o.: „Schelling hat seine philosophische Ausbildung vor dem Publikum gemacht. Die Reihe seiner philosophischen Schriften ist zugleich Geschichte seiner philosophischen Bildung [...] sie enthält nicht eine Folge der ausgearbeiteten Teile der Philosophie nacheinander, sondern eine Folge seiner Bildungsstufen. Wenn nach einer letzten Schrift gefragt wird, worin seine Philosophie am bestimmtesten durchgeführt darstellte, so kann man keine solche nennen. [...] In späteren Darstellungen fing er in jeder Schrift nur immer wieder von vorne an (stellte nie ein vollendet durchgeführtes Ganzes auf), weil man sieht, daß das Vorhergehende ihm nicht Genüge getan; und so hat er sich in verschiedenen Formen und Terminologien herumgeworfen. [...] Es ist daher auch nicht tunlich, da in ein Detail eingegangen werde über das, was Schellingsche *Philosophie* genannt wird, wenn es auch die Zeit erlaubte. Denn sie ist noch nicht ein in seine Glieder organisiertes Ganzes, sondern besteht mehr in einigen allgemeinen Momenten, die allein das sich gleich Bleibende sind. Diese Philosophie ist noch in der Arbeit ihrer Evolution begriffen, noch nicht zur reifen Frucht gezeitigt.”) – A lényeges nem csupán a Schelling-kritika, hanem egyszersmind az, hogy Hegel itt saját nézetét mutatja be arról, szerint milyennek kell lennie egy filozófiának. A vázolt elvárás szerint első és alapvető követelmény a véglegesség, a lezárt rendszer, a kidolgozott egész – egy fejlődő, alakuló filozófia nem filozófia. Hegelnek saját filozófiai preferenciái fogalmazódnak meg itt, ezek pedig nem teszik lehetővé, hogy érzéke legyen egy alakuló filozófiában rejlő értékek iránt. Számára egy alakulóban levő filozófia – egy filozófia, mely állandóan újra előről kezd – nem egyéb, mint tökéletlen filozófia – sőt szigorúan szólva egyáltalán nem is filozófia. Hegel számára azért „nem is tanácsos annak részletezésébe bocsátkozni, amit schellingi filozófiának neveznek”, mert hiszen ilyen nincs is (nincs tudniillik saját preontológiai filozófia-értéke értelmében, mely szerint valami akkor filozófia, ha lezárt, kidolgozott egész). Hegel elmarasztaló ítélete korántsem szubjektív és önkényes – teljességgel száraz és tárgyí, mérceként saját filozófia-felfogása áll mögötte.

idealizmus is, mivel a szabadság elvére (az énre, az „én gondolkodom”-ra s ennek az „én cselekszem”-ben való konkretizálására, szabadságára) épül. A rendszer irányában tájékozódó filozófia nem más tehát, mint a „szabadság idealizmus”⁷, avagy a „szabadság rendszere”.⁸ Ám lehetséges-e ilyen és hogyan? – Heidegger interpretációs optikájában a német idealizmus filozófiai rendszerei fundamentumának újraalapozási kísérletében Schelling egy olyan pontig nyomul előre, mely az idealizmust nem csupán kilendíti odáig elfoglalt helyéből: az új fundamentumnak az idealizmus szellemében történő rendszerré formálása végső fokon kivitelezhetetlen feladatnak bizonyul. Rendszer és szabadság összeütközésén órlódik föl a német idealizmus.

Negyedszázaddal ezelőtti írásomban ilyen és ehhez hasonló – átfogó – kérdésekre, az újkori filozófia és a német idealizmus fejlődéstörténetének heideggeri értelmezése körül körvonalazódó és belőle kiinduló kérdésekre összpontosítottam a figyelmet. Ebben a kontextusban kisebb hangsúlyt kapott (nagyobbat nem is igen kaphatott) a schellingi szabadságfogalomnak – s e szabadságfogalom heideggeri elemzésének – önálló taglalása. Ez utóbbi úgyszólván csak mellékesen, jelzésszerűen jelent meg, épp csak abban a mértékben, melyben a filozófiatörténeti fejlődésvonalra összpontosító elemzés kerete megkívánta – semmiképpen sem részesült önálló tematizálásban. Tanulmányom ama mondatához kapcsolódva, mely szerint „Szinte anélkül, hogy észrevenné, vagy hogy ennek teljes horderejét föl tudná mérni, [Schelling] eljut rendszer és szabadság benső kibékíthetlenségének nyílt kimondásához [...]”, ehhez a szövegben elhangzó összegző állításhoz kiegészítés-, illetve magyarázatképpen, egy jegyzetben a következő rövid, pontosító megjegyzéseket fűztem: „A fentiekhez hozzá kell még tennünk, hogy szabadság és rendszer összefüggését a vizsgálódás középpontjába állítván, Schelling ugyanakkor elégtelennek, illetve homályosnak találja az újkor filozófiai rendszerei – s elsősorban a német idealizmus – mélyén lappangó szabadságfogalmat. Heidegger ennek kapcsán a Descartes-tól Kantig és Fichtéig terjedő korszakban több szabadságfogalmat rekonstruál. Ezek legmagasabbika, mely egyúttal az összes többit magában tartalmazza, az önmeghatározásként, öntevékenységeként, az önnön lényeg kibontakoztatásaként értett szabadság fogalma. Schelling ez utóbbit azonban pusztán *formálisnak* ítéli, mely *eltekintvén* az emberi

⁷ Lásd Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 111. sk., 119. o. = GA 42, 160., 171. o.; magyar ford. 196. skk., 210. o.

⁸ Lásd Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 114. sk. o. = GA 42, 163. skk. o.; magyar ford. 201. skk. o.

szabadságtapasztalat egy bizonyos rétegétől, véleménye szerint nem eredményez *teljes* rendszert; a szabadságot így, egy további lépésben, *jóra és rosszra való szabadság*ként határozza meg. Pontosabban szólva tehát, *az ily módon* elmélyített szabadságnak a lét egészébe való beillesztési kísérlete lesz az, amely fölrobbantja a rendszert.”⁹

A következőkben e jegyzet szűkszavú utalásait próbálom kicsit részletesebben kibontani. A schellingi szabadságtanulmányának s utóbbi heideggeri értelmezésének köréből – a címnek megfelelően – kiemelem a jóra és rosszra való szabadság fogalmát, s a rendszerproblémával és az újkori filozófia, illetve a német idealizmus fejlődéstörténetével való összefüggésének szempontját – ami a korábbi írásban az előtérben állott – jelen kontextusban a háttérbe szorítva, e fogalmat igyekszem némileg önállóan körbejárni, illetve közelebről szemügyre venni. A párhuzamba állítás és az összevetés hátterét és ellentétes pólusát a Schelling által formálisnak vagy általánosnak nevezett (idealista) szabadságfogalom alkotja. Ezzel szembeállítva körvonalazza ugyanis Schelling azt, amit a szabadság „valóságos és eleven” [reale und lebendige] fogalmának nevez: a jóra és rosszra való szabadságot.¹⁰

II.

A szabadság Schelling által formálisnak nevezett fogalma – Isaiah Berlin *Two Concepts of Liberty* (1958) című tanulmánya nyomán elterjedt XX. századi terminológiával élve – egyfajta negatív szabadság, szabadság *valamitől*, *freedom from*, „-tól, -tól szabadság”. A jóra és rosszra

⁹ Id. tanulmány, 409. o., 20. jegyzet.

¹⁰ „Az idealizmus ugyanis a szabadságnak csupán a legáltalánosabb, másrészt pusztán a formális fogalmát nyújtja. Ám valóságos és eleven fogalma abban áll, hogy a szabadság jóra és rosszra való képesség” (F. J. W. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*, ford. Zoltai Dénes és Jaksa Margit, Budapest: T-Twins, 1992, 51. o.; lásd F. J. W. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Schellings Sämtliche Werke*, sajtó alá rendezte K. F. A. Schelling, Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta, 1856–61 [a továbbiakban: SW], Bd. VII, 352. o.: „Der Idealismus gibt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey.” Schelling a „Vermögen des Guten und des Bösen” ill. a „Vermögen zum Guten und zum Bösen” (pl. SW VII, 354. o.) kifejezéseket használja; a „Freiheit zum Guten und zum Bösen” Heidegger szóhasználatát tükrözi (lásd Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 116 skk. o., , magyar ford. 205. skk. o. [GA 42-ben maga a fejezet cím ugyan másként hangzik, a szövegben azonban megtalálható a „Freiheit zum Guten und zum Bösen”, lásd 168. o.]).

való szabadság ezzel szemben – mint *Freiheit zu* – már eleve *freedom to*, vagyis egyfajta „-ra, -re szabadság”.¹¹ A szabadság az előbbi értelemben kényszernek, korlátoknak vagy akadályoknak a távollétét, hiányát jelenti – *tőlük* való szabadság. A szabadság ezen értelmét a magyar nyelvben (melynek spekulatív mélységeit korántsem kell lebecsülni) plasztikusan világítják meg a „szabadságra menni”, „szabadságon lenni” kifejezések (az idegen nyelvű kifejezésekben – pl. „Urlaub”, „holiday”, „vacation” – nem érződik e jelleg). A szabadság a kényszer hiánya; itt ez annyit jelent: aki szabadságon van, az reggeltől estig azt csinál, amit akar, nincs kötött munkaideje, nem mások (mondjuk a főnöke) határozzák meg, mikor mit tegyen, maga osztja be az idejét, maga tervezi meg a napját stb. Hasonló konnotációja van a „szabadon engedni” kifejezésnek: amikor a rabot „szabadon engedik”, attól kezdve azt tesz, amit akar. Ha a kutyáról levesszük a pórászt, és „szabadon engedjük”, mozgásában immár nem gátoljuk; oda mehet, ahova akar.

A negatív szabadság perspektívájában a szabadság ellentéte a rabság vagy a szolgaság. Mondjuk így például azt (ugyancsak plasztikus nyelvi kifejezésekkel), hogy valaki az „érzékek rabja”, „szenvédélyei rabja”, „az ital rabja” (érdekes módon azt azonban nem, hogy a „szellem rabja”). Amennyiben a rabság egyszersmind szolgaság is, úgy szabadnak lenni ezzel szemben annyi, mint úrnak lenni, uralkodni (megint csak: az ösztönök, a szenvedélyek felett, nem pedig az ész, a szellem felett; az önuralom is ebben a jelentésben használatos: pl. „uralkodj az indulataidon!”). Aki szolga, az nem rendelkezik önmagával (szabadon), más határozza meg, más rendelkezik felette. Az önrendelkezés, önmeghatározás, autonómia ezzel szemben a szabadság jellemzője. Az ember nincs másnak alávetve, önmagát határozza meg (vagy ami ezzel szinte egyjelentésű: önmagát szabadon határozza meg). Szabadon élni eszerint annyi, mint kényszertől, külső befolyásoktól mentesen élni.

¹¹ A *freedom from*, *freedom to* fogalmaival kapcsolatban lásd Isaiah Berlin: *Two Concepts of Liberty*, Oxford: Clarendon Press, 1958, 16. o. E fogalom pár számunkra a schellingi szabadságtanulmány értelmezésekor részben hasznosnak bizonyulhat, tartalmilag azonban nem fedi le teljes egészében a schellingi megkülönböztetést, és a tematizálás egészen más szintjén mozog: a „-tól, -től” és a „-ra, -re” értelme a két esetben más és más. Amit Berlin negatív szabadságnak (*freedom from*) nevez, az ugyan alighanem teljes egészében beletartozik a Schelling által formálisnak nevezett szabadság fogalmának körébe, ám ide sorolható egyszersmind annak a jó része is, amit Berlin pozitív szabadságként (*freedom to*) jelöl meg, míg a jóra és rosszra való szabadság schellingi fogalmának, ha jól látom, nincs Berlinnél megfelelője. A pozitív szabadság (*freedom to*) éppannyira lehet Schellingnél jóra, mint rosszra való szabadság, ám nem lehet jóra és rosszra való szabadság.

Kant és a német idealizmus perspektívájában – az újkori filozófia dualisztikus szemléletmódjának, a *res extensa* és *res cogitans*, a természet és szellem között megvont éles különbségtevésnek az értelmében – a szabadság a szellemnek a sajátja, az utóbbi pedig a természeti, érzéki elemmel van szembeállítva. A szellem azonban egyszersmind az ember megkülönböztető jegye; az, ami az embert kiemeli a természetből, az állatok világából, s szembeállítja vele, vagy még inkább: fölébe emeli. Az ember olyan mértékben ember, vagy válik emberré, amilyen mértékben képes megvalósítani szellemi lényegét, azaz képes maga mögött hagyni állati mivoltát, pusztá partikularitását. „Az ember csak mint szellemi lény lesz valóságos”, írja Hegel; akkor, „ha legyőzi természetiségét”.¹² A szellemi elem általános, a természeti-érzéki lét partikuláris, a szellemibe való (szabad) fölemelkedés ennek megfelelően egyfajta deperszonalizáció. A szellemi szférába való emelkedés közege és hordozója a *Bildung*, a művelődés-képzés (különösképpen a „tudomány” általi művelődés), a szellemibe emelkedő ember pedig ilyenformán egyszersmind a humánium birodalmába, az emberiség általános közegebe emelkedik: oda, ahol természeti-érzéki létéhez kötődő egyedisége megszűnik, természetadta-érzéki mivoltától megszabadul vagy alóla felszabadul. Ám az emberre egyedülálló módon az is jellemző, hogy lényegét minden egyéb lénytől eltérően nem kapja készen: sokkal inkább neki kell (szabadon) megvalósítania. Az állattól eltérően az ember nem kezdettől fogva az, ami. Az embernek önmagának kell – a maga munkájával – emberré tennie magát, az embrió csak magánvalósága szerint ember.¹³

Ha az ember rendeltetése a (partikuláris) természetiségből, érzékiségből az (általános) szellemibe való emelkedés, mely mint önképzés, művelődés egyúttal csupán saját önálló, szabad műveként, munkájaként valósulhat meg (már a munka is a – szabad – önlegyőzés jellegét mutatja,

¹² G. W. F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, ford. Szemere Samu, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979, 650. o.

¹³ „Ha *magában valóan* az embrió ember, úgy mégsem az az *önmaga számára*; önmaga számára csak művelt észként lesz az; olyan művelt észként, amely azzá *tette* magát, ami *magában valóan*.” (G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1961, 19. o.; lásd *Phänomenologie des Geistes*, Hegel: *Werke*, Theorie Werkausgabe, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970, Bd. 3, 25. o.: „Wenn der Embryo wohl *an sich* Mensch ist, so ist er es aber nicht *für sich*; für sich ist er es nur als gebildete Vernunft, die sich zu dem *gemacht* hat, was sie *an sich* ist.”.)

nem véletlenül határozta meg Hegel a munkát „gátolt vágyként”¹⁴), akkor a rossz itt csak annyiban jelenhet meg, amennyiben e folyamat tökéletlenül, töredékesen, avagy csökkent mértékben, esetleg egyáltalán nem megy végbe. Mennyiségi különbségről van szó: a több helyett kevesebb áll, vagy éppenséggel semmi.

A formális szabadságfogalom a rosszat ilyenformán – ha egyáltalán – csak a negativitás, a hiány, a tökéletlenség formájában ismeri. A rossz innen szemlélve nem más, mint a jó hiánya vagy korlátozott mértékben való megvalósulása. A vásott kölyök például lusta, nem tanul, egész nap csak henyél, *enged* vágyainak és késztetéseinek, nem tudja *legyőzni* őket, nem tud *felülkerekedni* rajtuk; inkább elmegy focizni, mintsem kötelességszerűen megtanulná a holnapi leckét. Szereti az édességet, torkos is, nem tud *ellenállni* a csokoládénak, és betegre eszi magát. – *Legyőzni, felülkerekedni, ellenállni, uralni, uralkodni* (pl. érzelmeink vagy önmagunk felett, önuralmat gyakorolni) – megannyi pozitívum: a jónak, a szabadságnak a megnyilvánulása. *Engedni, behódolni* (lásd: „hódol a szenvedélyeinek”), *nem tanúsítani ellenállást, gyengének bizonyulni*: mind negatívum, a rossznak (értsd: a jó, illetve a szabadság hiányának, távollétének) a jellemzője. A szellem ezekben az esetekben az anyagnak, a természeti, érzéki elemnek a *foglya*, pregnáns értelemben vett *rabja* marad.

Az emberi szabadságtapasztalatnak, illetve a rossz tapasztalatának egy bizonyos dimenzióját az eddigi összegzés bizonyára megfelelőképpen leírja, kimerítőnek azonban semmiképpen sem tekinthető. A rosszat ugyanis nem csupán negativitásként, hiányként tapasztaljuk – a jó hiányaként vagy csekélyebb mértékeként –: tapasztalhatjuk éppannyira egyfajta sajátos po-

¹⁴ „A munka ellenben *gátolt* vágy, *feltartóztatott* eltűnés, vagyis *formálja* a dolgot.” (Hegel: *A szellem fenomenológiája*, id. kiadás, 106. o.; lásd *Phänomenologie des Geistes*, id. kiadás, 153. o.: „Die Arbeit hingegen ist *gehemmte* Begierde, *aufgehaltenes* Verschwinden, oder sie *bildet*”; lásd még uo. 45. ill. 65. o.: „a fogalom munkája” [„Arbeit des Begriffs”). A munkának ezt az emberalakító-emberképző hegelianus-idealista felfogását átveszi azután Marx, s e felfogást minden kritikája ellenére Hegel érdemének tartja. „A nagyság a hegeli *Phänomenologie*-ban [...] az”, írja egy nevezetes helyen, „hogy Hegel az ember önlétrehozását folyamatként fogja fel, [...], hogy tehát a *munka* lényegét felfogja és az [...] embert [...] *saját munkája* eredményeként ragadja meg”; Hegel, hangzik kicsit később még egyértelműbben, „a munkát az ember önlétrehozási aktusaként” fogja fel. (K. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest, Kossuth, 1962, 104., 113. o.; lásd K. Marx: *Ökonomisch-philosophisch Manuskripte aus dem Jahre 1844*, K. Marx – F. Engels: *Werke. Ergänzungsband: Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844*, Erster Teil, Berlin, Dietz Verlag, 1981, 574.: „[...] Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, [...], den [...] Menschen [...] als Resultat seiner eignen Arbeit begreift”; 584. o.: „Kurz, er faßt [...] die Arbeit als den Selbsterzeugungsakt des Menschen”).

zitivitásként is. A rossz nem csupán az állatvilágban, a természeti mivoltban való megmaradás lehet – nem feltétlenül valamilyen tett elmulasztása. Lehet maga is tett. S mint ilyen: szabad tett.¹⁵

A rossz cselekedet, a gonosz tett vagy – jogilag tekintve – a büntett mégsem írható le pusztá hiánnyal, mulasztással – mondjuk a kötelességszegés vagy a kötelességmulasztás fogalmával. Vajon a bűnözőre lehet-e azt mondani: *gyengének bizonyult*? Avagy: mulasztást követett el, elmulasztott megtenni valamit, amit különben meg kellett volna tennie – holott éppen arról van szó, hogy megtett valamit, amit nem kellett volna megtennie? A büntető törvénykönyvek többsége a beszámíthatóság vagy felelősség elvén alapul; azon a feltevésen, hogy amit valaki tett, szabadon tette, ennélfogva felelőssé tehető, felelősségre vonható érte. Hogy amit tett, annak ő a szerzője, s nem olyan valamiről van szó, ami csupán megtörtént vele, amit passzívan elszenvedett.

Kanttól Hegelig a szabadság hallgatólagosan vagy kifejezetten – bár Kantnál nem teljesen egyértelműen, hiszen időskori gondolataiban megjelenik a „das radikale Böse”, „gyökeres rossz” fogalma¹⁶ – *jóra való szabadság*, s mint ilyen, feltétlen érték. Mihelyt a szabadság jóra és rosszra való szabadsággá tágul, elveszti egyértelműen pozitív jellegét, s kétértelműen csillámló fogalommá lesz. A „szabadság idealizmusa” ezáltal kérdésessé válik, és válságba jut; vele együtt gyökeretelenné válik a „rendszer” is, melynek kezdőpontját a természeti létből való kiemelkedés, végpontját a szellem természetből való eloldódásának, minden másletet, idegenszerűséget maga mögött hagyó függetlenné válásának, autonómiájának megvalósulása alkotta. „A szellem uralmát az érzékiség felett, az ész uralmát az ösztönök, vágyak és hajlamok fölött” Heidegger nem tulajdonképpen, inautentikus szabadságnak nevezi¹⁷, s úgy véli, noha Kant átmenetet képez

¹⁵ Mint Schelling írja: „az értelmi elv gyengesége vagy hatástalansága alapja lehet jó és erényes cselekedetek *hiányának*, de nem lehet alapja pozitív-rossz és az erénnyel ellentétes cselekedeteknek [...] ha az ésszerű elv semiképpen nem tudja legyőzni az érzékiséget, akkor itt pusztán gyengeség és fogyatékoság érvényesül, nem pedig rossz” (Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, 71. o. = SW VII, 371. o.; kiemelés F. M. I.).

¹⁶ Lásd I. Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, ford. Vidrányi Katalin, Budapest: Gondolat, 1974, 144. skk. o.

¹⁷ Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 101. o. = GA 42, 144. o.; magyar ford. 178. o. Lásd Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, 71. o. = SW VII, 371. o.: „A platóni eszmék szerint a rossz egyedüli alapja az érzékiségben rejlik, vagy az állatiségben, vagy a földi elvben, amennyiben az éggel nem a poklot [...], hanem a földet állítják szembe. Ez az elképzelés annak a tanításnak a természetes következménye, mely szerint a szabadság az értelmi elvnek az érzéki kívánságok és hajlamok feletti pusztá uralmából áll és a jó a tiszta eszből származik; eszerint érthető módon a rossz számára nem létezik szabadság [...]”.

az inautentikustól az autentikus szabadságfogalom irányában (utóbbi az önnön lényeg akadálymentes kibontakoztatását jelenti¹⁸), végső elemzésben „a szabadság Kantnál is uralom az érzékiség felett”.¹⁹ És Schellingnél is az olvasható: formális fogalma „szerint a szabadság az intelligencia elvének az érzéki elv és a vágyak feletti pusztá uralmában áll”.²⁰

A formális szabadságfogalom szempontjából szabadság és jó növekedése és csökkenése egyenes arányban áll egymással: minél több szabadság, annál több jó, minél kevesebb szabadság, annál kevesebb jó. Mivel a szellem a természetivel szembeállított szabadság birodalmában honos, szabadság és jó növekedésével és csökkenésével egyenes arányban növekszik és csökken a szellem meghatározó szerepe is: minél több szabadság, annál több szellem; minél több szellem, annál nagyobb fokú szabadság; s mindkét esetben annál több jó.

Ha az idealizmus korát – amint az kézenfekvőnek tűnhet – a „szellem és szabadság” jelszóval írjuk le, mint ami egyszersmind a kortársakban feltétlen és egyértelmű lelkesedést váltott ki, akkor Schelling nézőpontjából most azt mondhatjuk: a lelkesedés elszettett és meggondolatlan. Mert a magától értetődőnek vett előfeltevés, amely a jelszó mélyén munkál, s amelyet a jelszó hallgatólágon alapul vesz, hogy nevezetesen mindkettő – szabadság és szellem, különösképpen pedig egységük – minden további nélkül jó, és a jót valósítja meg: közelebbi szemügyrevételkor túl szűkre fogott pillantáson alapul.²¹

¹⁸ Mint korábban szó esett róla, Heidegger a Descartes-tól Kantig és Fichtéig terjedő korszakban több szabadságfogalmat rekonstruál (összesen hetet). Jelen elemzés céljai szempontjából nem szükséges különbséget tennünk a Heidegger által negyediknek, illetve ötödiknek rekonstruált szabadságfogalom között (az előbbi: szabadság, mint az értekek fölötti uralom, melyet Heidegger inautentikus szabadságnak nevez; az utóbbi: szabadság, mint önmeghatározás, az önnön lényeg kibontakoztatása, s ez volna az autentikus szabadság), annál kevésbé, mivel – mint Heidegger hangsúlyozza – az ötödik az előző négyet önmagában tartalmazza (lásd Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 106. o. = GA 42, 152. sk. o.; magyar ford. 187. sk. o.).

¹⁹ Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 101. o. = GA 42, 145. o.; magyar ford. 179. o.

²⁰ Schelling, SW VII, 345. o.; *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, 42. o.

²¹ Schelling, írja Werner Marx, „frontot nyitott egyfelől a XVIII. század aufklérizmusa ellen, másfelől Fichte, Hegel s általában az akkor uralkodó idealizmus ellen, melynek a számára az ideális elv, a tiszta ész és a tiszta szellem a léthierarchia megkoronázását jelentette” (Werner Marx: „Das Wesen des Bösen und seine Rolle in der Geschichte in Schellings Freiheitsabhandlung”, in: *Schelling Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*. Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979, szerk. Ludwig Hasler, Stuttgart: Frommann – Holzboog, 1981, 49–69. o., itt. 51. o.).

Schelling egy a szabadságtanulmányt követő évben tartott előadásának egyik erre vonatkozó jellegzetes megfontolása így hangzik: „Közkeletű vélekedés, hogy a szellem az emberben a legmagasabb. Ám hogy ez egyáltalán nem lehet így, már abból következik, hogy a szellemben megvan a képesség a betegségre, a tévedésre, a bűnre vagy a rosszra. [...] A rossz nem a testből származik, amint azt oly sokan vélik. [...] Nem a test fertőzi meg a szellemet, hanem fordítva: a szellem fertőzi meg a testet. *A rossz bizonyos értelemben a legtisztábban szellemi.* [...] Aki a rossz misztériumait csak egy kicsit is ismeri [...], tudja, hogy *a legnagyobb romlottság épp a legszellemibb is*, hogy benne végül is minden természeti elem, s ennél fogva egyenesen az érzékiség, sőt maga a kéjvágy is eltűnik, hogy ez utóbbi kegyetlenségbe megy át, és hogy a démoni-ördögi rossz az élvezettől sokkal távolabb esik, mint a jó. Ha tehát tévedés és gonoszság mindkettő szellemi, és a szellemből ered, akkor lehetetlen, hogy a szellem legyen a legmagasabb”.²²

„A rossz – szellem, s [...] csak szellemként valóságos”, hangsúlyozza összefoglalóan Schelling-értelmezésében Heidegger.²³ Hiszen az állatok – érdemes meggondolnunk – nem képesek jóra vagy rosszra, mivel nem szabadok: az erkölcsnek (jó és rossz megkülönböztetésének) csak az emberi világban van helye. „Már az az egyszerű megfontolás ugyanis”, írja Schelling, „miszerint az összes látható teremtmény legtökéletesebbike, egyedül az ember képes a rosszra, azt mutatja, hogy ennek alapja semmiképpen sem rejthet fogyatékoságban vagy megfosztottságban [...]. A

²² Schelling: *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW VII, 468. o.: „Es ist zwar die gewöhnliche Meinung, daß der Geist das Höchste im Menschen sey. Allein daß er es durchaus nicht seyn kann, folgt daraus, daß er der Krankheit, des Irrthums, der Sünde oder des Bösen fähig ist. [...] Das Böse kommt auch nicht aus dem Leib, wie so viele noch jetzt meinen. [...] Nicht der Geist wird vom Leib, sondern umgekehrt der Leib vom Geist inficirt. *Das Böse ist in gewissem Betracht das reinste Geistige* [...]. Wer mit den Mysterien des Bösen nur einigermaßen bekannt ist (denn man muß es mit dem Herzen ignoriren, aber nicht mit dem Kopf), der weiß, daß *die höchste Corruption gerade auch die geistigste ist*, daß in ihr zuletzt alles Natürliche, und demnach sogar die Sinnlichkeit, ja die Wollust selbst verschwindet, daß diese in Grausamkeit übergeht, und daß der dämonisch-teuffische Böse dem Genuß weit entfremdeter ist als der Gute. Wenn also Irrthum und Bosheit beides geistig ist und aus dem Geiste stammt, so kann er unmöglich das Höchste seyn.” (Kiemelés F. M. I.) A szöveg így folytatódik: „Ez a legmagasabb [...] a lélek. Már a hétköznapi szóhasználatban megkülönböztetünk embereket, akiknek szellemük, s embereket, akiknek lelkük van. Merthogy egy szellemdús ember nagyon is lehet lelketlen”. [„Dieses Höchste, die dritte Potenz, ist die Seele. Schon im gemeinen Sprachgebrauch unterscheiden wir Menschen von Geist und Menschen von Seele. Ja ein Geistvoller kann doch seelenlos seyn.”]

²³ Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 178. o. = GA 42, 257. o.; magyar ford. 309. o.

tökéletlenség [...] nem közkeletű jellemvonása a rossznak, mivelhogy a rossz gyakran az egyes erők olyasfajta *kiválóságával* egyesülve mutatkozik, amely sokkal ritkábban kíséri a jót. A rossz alapja tehát nemcsak általában valami pozitívum kell, hogy legyen, de a természet által magában foglalt legmagasabbrendű pozitívum [...].²⁴ – Ama feltevés, hangzik a szabadságtanulmányban, mely szerint a rosszban nincs semmi pozitívum, és „minden cselekedet többé-kevésbé pozitív”, azt implikálja, hogy „különbségük a tökéletesség tekintetében egyszerű *plusz* vagy *mínusz*”²⁵, ami a kettő között fennálló semmiféle ellentétet nem magyaráz ugyan meg, a rossz ezzel szemben teljesen eltűnik. „Akkor a rosszban megmutatkozó erő viszonylag tökéletlenebb lenne, mint a jóban megmutatkozó erő”, s „az, amit rossznak nevezünk benne, csak kisebb foka [volna] a perfekciónak [...]”²⁶

Vonjunk ideiglenes mérleget. Az újkori filozófia és a német idealizmus számára a szabadság túlnyomórészt – ha nem is kifejezetten, de hallgatólagosan – annyi, mint jóra való szabadság. Schelling számára ezzel szemben annyi, mint jóra és rosszra való szabadság. Ez az „és” jóval több, mint pusztá kiegészítés vagy tágítás: általa a szabadság fogalma nem egyszerűen kibővül, hanem alapjából kiindulva, teljes egészében megváltozik.²⁷ Megváltozik vele együtt jónak és rossznak a felfogása. Először is: a szabadság – mint jóra és rosszra való szabadság – megszűnik magától értetődő pozitív értéknek számítani. Másodsor és ebből következően: szabadság és jó, jó és szellem naiv azonosítása megrendül és tarthatatlanná válik. A természeti-érzéki elemtől való elszakadás nem feltétlenül a jó, ahogy a szellem is lehet romlott, éppenséggel „rossz szellem”; sőt, létezik valami olyan, amit Schelling a „rossz szellemének” nevez.²⁸ Harmadszor: a rossz immár nem

²⁴ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, 68. o. Lásd SW VII, 368. sk. o.: „Denn schon die einfache Ueberlegung, daß es der Mensch, die vollkommenste aller sichtbaren Creaturen ist, der des Bösen allein fähig ist, zeigt, daß der Grund desselben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen könne. [...] Unvollkommenheiten im allgemeinen metaphysischen Sinn ist nicht der gewöhnliche Charakter des Bösen, da es sich oft mit einer *Vortrefflichkeit* der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel seltener das Gute begleitet. Der Grund des Bösen muß also nicht nur in etwas Positivem überhaupt, sondern eher in dem höchsten Positiven liegen, das die Natur enthält [...]”

²⁵ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, 52. o. = SW VII, 353. sk. o.

²⁶ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, 52. o. = SW VII, 354. o.

²⁷ Vö. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 117., 120. o. = GA 42, 168., 172.. o.; magyar ford. 206., 211. o.

²⁸ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, 77., 79., 90. o. = SW VII, 377., 379. sk., 389. o. („Geist des Bösen”, „böse Geister”, „der böse Geist”).

puszta nemlét, negativitás, hiány – a jónak a hiánya –, hanem sajátos pozitivitásra tesz szert.

Miként a szabadság ambivalenssé, kétértelművé lesz, úgy ezzel összefüggésben a jó és a rossz is megszűnik – hogy úgy mondjam – egytényező meghatározottságnak (pozitívumnak vagy negatívumnak, kisebb vagy nagyobb fokú tökéletességnek) lenni. A szabadság nem a természeti elem csökkenése és a szellemi növekedése, ahogy a jó sem egyszerűen a szellem jelenléte, szabad kibontakozása s az érzékiség feletti minél teljesebb uralma, míg a rossz ennek elmaradása, csökkent jelenléte vagy hiánya. Nem lehet immár azt mondani: jó a szellem, rossz a természet. Jó és rossz viszonyfogalommá válik. Éspedig aszerint, hogy két princípium egymáshoz való viszonyában melyik rendeli maga alá a másikat – aszerint áll elő a jó vagy a rossz.

III.

Ezzel elérkeztünk az új szabadságfogalom metafizikai beágyazásának kérdéséhez. Ez az a pont, ahol Schellingnek az új szabadságfogalom rendszerré való kidolgozását illető – Heidegger által hangsúllyal ecsetelt – nehézségekkel kell szembenéznie; figyelmünket azonban itt is nem annyira ez utóbbira, mint inkább a szabadságfogalom szempontjából releváns vonásokra igyekszünk fordítani.

A *Grund* és *Existenz* között – saját korábbi természetfilozófiájában – megvont metafizikai különbségtevésre²⁹ visszanyúlva jut el Schelling

²⁹ A különbségtevéshez (mely egyszersmind szétszakíthatatlan összetartozás is) lásd Jörg Jantzen célratoró magyarázatát: „Az egzisztencia alapjáról csak akkor lehet beszélni, ha ténylegesen valami létezik; az pedig, hogy valami létezik, csak akkor mondható, ha az egzisztenciá(já)nak van valami alapja”. Lásd Jörg Jantzen: „Die Möglichkeit des Guten und des Bösen”, in *F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hrsg. O. Höffe und A. Pieper, *Klassiker Auslegen*, Bd. 3, Berlin: Akademie Verlag, 1995, 61–90. o., itt 78. o.: „Vom Grund von Existenz läßt sich nur dann sprechen, wenn tatsächlich etwas existiert, und daß etwas existiert, läßt sich nur dann sagen, wenn es einen Grund von (für seine) Existenz gibt.” – Lehetséges analógiát kínál a ház és annak alapja közötti összefüggés. A ház nem lehet ugyan alapok nélkül, ám az alapok – mint amelyeket először építenek meg, s amelyekre azután felhúzzák a falakat, s építik rá magát a házat – lehetségesek maga a ház nélkül. A *Grund* és *Existenz* közötti viszony értelmében viszont minden egzisztenciának van ugyan alapja, ám az alap önállóan nem létezhet, hanem éppen csak a létező alapjaként. A létező alapjáról csak azért beszélhetünk, mert már *van* létező. – A *Grund* és *Existenz* közötti különbségtevésnek a schellingi gondolkodásban való előtörténetéhez lásd a szerkesztő előszavát és magyarázó jegyzeteit in: F. J. W. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, sajtó alá rendezte Thomas Buchheim, Hamburg: Meiner, 1997 (PhB 503), XIII. sk., 113. sk. o.

– argumentatíván talán nem mindig világos lépések során – az emberben rejlő önös, egyedi akarat és az értelem fényébe emelt általános akarat (*Partikularwille, Universalwille*) kettősségéig.³⁰ Az önös (teremtés-szerű) elv és az univerzális (az ember isteni eredetének megfelelő) elv kettőssége az ember érzéki-természeti és intelligibilis-értelmi voltának kanti kettősségét (az ember két világ polgára) abban a Kanttól eltérő formában juttatja kifejezésre, hogy az ember természeti (véges, érzéki, önös) mivoltát a jó megvalósítása szempontjából nem annyira hátrányként, mint inkább elengedhetetlen feltételként mutatja fel. A kérdés csupán az, melyik elv rendel magá alá a másikat. Mivel az ember *szabad* lény (ilyenek teremtett), így a két princípium viszonya az ő esetében (és a teremtmények közül csakis az övében) nem előre meghatározott; a két elv eredeti egysége szétszakítható, s a két elv mindegyike maga alá rendelheti a másikat. Ha az önös elv kerekedik felül az értelmi-általános elv felett, akkor jön létre a rossz. A princípiumoknak ez az idő Kant által is ismert megfordulása³¹ – az, hogy az önös elv az univerzális fölébe kerekedhet – eredményezi a pozitívumként felfogott rosszat. A szabadság éppen azért jóra és rosszra való szabadság, mivel a princípiumok egymáshoz rendelése az ember szabad műve. Ebből viszont az következik: ami jó, lehetett volna rossz is, és fordítva. Nem – hogy úgy mondjam – szabadsághiányról van szó, sem pedig az egyik elv másik általi lehetséges kizárásáról. A jó nem *kizárja* a rosszat, hanem – leküzdött, meghaladott formában – *önmagában tartalmazza*. Innen szemlélve, a schellingi szabadságfelfogás jellegzetességének tekinthető az a belátás, mely szerint *rosszra való szabadság nélkül nincs jó*. A rossz esetleges kiküszöbölése megszüntetné a jót is, hiszen rosszra való szabadság nélkül nincs általában véve szabadság sem. A rossz esetleges kiküszöbölése

³⁰ Lásd ehhez Jörg Jantzen: „Die Möglichkeit des Guten und des Bösen”, id. tanulmány, 88. o.

³¹ Lásd I. Kant: *A vallás a pusztán ész határain belül és más írások*, ford. Vidrányi Katalin, Budapest: Gondolat, 1974, 157. o.: „az emberi szív gonoszsága [...] a szabad döntés vonatkozásában megfordítja az erkölcsi rendet”; uo. 166. o.: az ember „csak azáltal rossz, hogy amikor az ösztönzöket fölveszi maxikájába, megfordítja erkölcsi sorrendjüket” (kiemelések F. M. I.). Schelling szempontjából az utóbbi helyet megelőző kanti megfontolás esik döntő súllyal latba: „Annak oka tehát, hogy az ember jó-e vagy rossz, nem a maximájába felvett mozgatók különbségében [...] keresendő, hanem az alárendelésben (formájukban): hogy a kettő közül melyiket teszi a másik feltételévé” (uo., 166. o.; kiemelések az eredetiben). Kant kifejezései: „umkehr”, „Umkehrung”. vö. *Werkausgabe*, sajtó alá rendezte W. Weischedel, VIII. köt., Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1981, 677., 685. o. Schellingnél lásd ugyancsak: „Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien” (SW VII, 366. o.; *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, 67. o.: „az elvek megfordítása”).

megszüntetné a szabadságot. Rosszra való szabadság nélkül nincs tehát sem jó, sem szabadság.

A princípiumok megfordulása révén az alap arra törekedhet, hogy felülre kerüljön, hogy egyedi, önös törekvésként legyen az, ami csak az általános, értelmi elvvel való egységében lehet. Az önös akarat arra törekszik, hogy léte feltételét hatalmába kerítse, úrrá legyen fölötte, önálló vagy önhatalmú legyen (hiábavaló próbálkozás), s ekkor jön létre a rossz. „Az emberi szabadság ezért nem lehet Schelling számára feltétel nélküli önmeghatározás”³², más szóval, a kanti autonómiagondolat Schelling számára jórészt kiüresedik.³³ Itt a következőket gondolhatjuk meg. Aminek alárendelem magam, ahhoz kötődöm. Az alárendelés így végső fokon kötődés, Schelling szabadságfogalma – különösképpen a jóra való szabadság³⁴ – pedig innen szemlélve sajátos értelemben vett pozitív szabadság, „-ra, -re szabadság”. Ez a fogalom persze – jórészt a XX. század különböző totalitárius ideológiáinak tapasztalata nyomán – gyanakvás tárgyává lett. Az aggodalom jogosnak tűnik – totalitarizmus és pozitív szabadság között állhatnak fenn összefüggések, lehetnek közöttük kapcsolódási pontok, ám a kettő teljes és totális azonosítása megalapozatlannak és elszietettnek tűnik. Ha csak a szabadságfogalmat tekintjük: vajon olyan magától értetődő-e, hogy a szabadságnak (a szabadság tapasztalatának) minden esetben az eloldódásban, függetlenné válásban, a kötelekek (fel-)bontásában kell állania? Hogy szabadságunkat csak az elszakadásban éljük meg? A függőség, a kötődés vállalása, a valami mellett való elköteleződés vajon szükségszerűen kizárja-e a szabadságot, s nem lehet sokkal inkább maga is a szabadság aktusa, maga is szabadságtapasztalat? Házasságkötéskor angol nyelven például a következő kérdés hangzik el: „Will you marry...?” S a válasz úgy hangzik: „I will” (nem pedig „I shall”) – ami egyfajta akaratú aktus megnyilvánulásaként hangzik. A házasság pedig

³² W. Vossenkuhl: „Zum Problem der Herkunft des Bösen II: Der Ursprung des Bösen in Gott (364–382)”, in *F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hrsg. O. Höffe und A. Pieper, Klassiker Auslegen, Bd. 3, Berlin: Akademie Verlag, 1995, 111–124. o., itt 116. o. Lásd még Dieter Sturma: „Präreflexive Freiheit und menschliche Selbstbestimmung (382–394)”, *uo.*, 149–172. o., itt. 154. sk. o.

³³ Lásd Dieter Sturma: „Präreflexive Freiheit und menschliche Selbstbestimmung (382–394)”, *F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, id. kötet, 149–172. o., itt. 154. skk. o.

³⁴ Bizonyos értelemben, amennyiben létezik Schelling számára valami olyan, mint „Hang zum Bösen”, ez a rosszra való szabadságra is érvényes. Vö. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, 81., 87. o.: „az ember természetes vonzódása a rosszhoz”, „hajlam a rosszra” = SW VII, 381., 386. o.: „ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen”, „Hang zum Bösen”.

bizonyára egyfajta kötés, kötődés, és semmi okunk rá, hogy kivételes esetektől eltekintve ne tartsuk a szabadság aktusának.³⁵

³⁵ Hogy a jó értelemben vett kötődés nem föltétlenül a szabadság hiányát vagy szolgálai alávetettséget jelent, arra Heidegger már habilitációs írásában utalt (GA 1, 199. o.), ez a gondolat pedig azután több írásában is visszatért. Lásd például „Wom Wesen der Wahrheit”, GA 9, 189. o.: „Freiheit ist nicht die Ungebundenheit des Tun- und Nichttunkönnens”; hasonlóképpen GA 16, 281. o.: „Unsere Freiheit heißt uns nicht die Ungebundenheit des Tuns und Lassens”, valamint GA 16, 113. o.: az inautentikus szabadságra jellemző az „Ungebundenheit in Tun und Lassen”. A szabadságproblémát előadásain Heidegger többször is behatóan tárgyalta. Lásd különösképpen GA 31 (*Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Sommersemester 1930, sajtó alá rendezte Hartmut Tietjen, 1982, 2. kiad. 1994), a negatív szabadságról itt 6. skk. o., a pozitívról 20. skk. o., a kanti szabadságfogalomnak (mint önmagunknak való törvényhozásnak) pozitív szabadságként való értelmezéséről uo. 24. o. Megemlítendő, hogy Heidegger egész filozófiáját joggal lehet – amint azt Günter Figal teszi – „a szabadság filozófiájának” vagy „a szabadság fenomenológiájának” tekinteni (lásd Günter Figal: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt/Main: Athenäum, 1988, II. kiad. Frankfurt/Main: Athenäum, 1991, 23., 27. o.), melyben a „-tól, -től szabadság” és a „-ra, -re szabadság” különböző aspektusai váltakoznak és fonódnak egybe. A husserli fenomenológia Heidegger általi átalakítását, továbbá magának a létkérdésnek a feltevését és Heidegger gondolati útján való mindenkorai artikulációját Figal a „Wiederholung”, illetve tágabban a szabadság fogalmához kapcsolja (vö. uo., 36. sk., 321. sk. o.). A kötődésektől való eloldódás és a kötődésekbe való belépés összefüggéseként felfogott szabadság éppannyira megtalálható Sartre-nál is, akinek a filozófiája nem kevésbé jellemezhető a szabadság filozófiájaként: a szabadság Sartre számára nem az emberi lét egyik – akár legmagasabbrendű – tulajdonsága, hanem annak egészét jelöli; még csak az sem mondható, hogy az ember „lényege” volna, mivelhogy jóval több annál: „megelőzi” lényegét. Nem arról van szó, hogy az ember először létezik, hogy azután szabad legyen; nincs semmi különbség léte és szabad volta között (lásd pl. Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, édition corrigée avec index par Arlette Elkäim-Sartre, Paris: Gallimard (collection Tel), 1998, 59. sk. o. magyarul: *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlatja*, ford. Seregi Tamás, Budapest: LHarmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2006, 61. o.). A „-tól, -től szabadság”, az elszakadás képessége vezet Sartre-nál a szorongáshoz, mely ily módon a szabadság indexe. „Az ember számára a szorongásban tudatosul szabadsága [...], a szorongásban válik a szabadság saját létében kérdésessé ön maga számára. Amikor Kierkegaard leírja a büntől való szorongást, azt a szabadságtól való szorongásként jellemzi” (uo., 64. o., ill. 65. o.). Kierkegaard mögött ott áll természetesen Schelling, s a szabadságtanulmányban egy egész rákövetkező tradíció számára meghatározó módon esik szó az „Angst des Lebens”-ről (SW VII, 381. o.: „Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden”; *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, 81. sk. o.: „Az élet keltette szorongás kiűzi az embert a centrumból, amelybe teremtett”). A filozófia már önmagában is – mint kérdésessé tétel, az ítéletek felfüggesztése – egyfajta elszakadás, azaz szabadság, s Heidegger hasonlóképpen épp a Schelling-értelmezésben hangsúlyozza: a szabadság a filozófiának nem pusztán témája, hanem mindenekelőtt is végbemenetele; a filozófia csak szabadon vihető végbe, s végbemenetele a legmagasabb szabadság aktusa (vö. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 12. o. = GA 42, 16. o.; magyar ford. 31. o.).

A princípiumok hierarchiájára visszatérve elmondható: az emberben egyedinek és általánosnak egységben kell maradnia; individualitás nélkül nincs ugyan élet, sőt az individualitás szükséges az élethez (hiszen minden élet individuális), az individualitás tehát önmagában még nem a rossz – ám az egyedi, önös princípium önmagába fordulhat, önmagába zárulhat, s megpróbálhatja eloldani kötelekeit az általános akarattól. Schelling nézőpontjából az általánostól elszakadó, eloldódó, vagy az általánost maga alá gyűrni törekvő individualitás – s nem az individualitás mint olyan – a rossz. Ami ekkor létrejön, nem pusztán negatívum, nem az egység szétesése, hanem olyan valami, mint *hamis egység*. Ez pedig messzemenő pozitívitásként – a rossz pozitívitásként – értendő.

Schelling analógiája természetfilozófiai kiindulópontjánál fogva a szerv és az egész szervezet kapcsolata. Miképp egy szerv (szív, tüdő, máj) csak egy szervezeten belül lehet az, ami – ez pedig önálló működését, önállóságát, ha úgy tetszik, szabadságát, relatív függetlenségét egyáltalán nem zavarja, korlátozza vagy gátolja, épp ellenkezőleg, lehetővé teszi és fenntartja –, úgy az organizmus is addig egészséges, amíg különböző szervei egyensúlyban vannak, egyik nem akar a másik rovására terjeszkedni, vagy fölébe kerekedni. Épp ez utóbbi történik a betegség esetében. A betegség sem ragadható meg pusztán negatívításként, hiányként. Ha az egyik szerv önmagáért akar létezni, s a többit elnyomja vagy fölébük nő, úgy végső fokon nem csupán azokat, de az egész szervezetet támadja meg (nem véletlenül beszélünk ilyen esetben *rossz-indulatú* betegségről³⁶); ám amennyiben önmaga is csak ezen belül tud létezni, végeredményben önmagát számolja fel. Az egyensúly, a harmónia felborulása s a diszharmónia létrejötte ismét csak nem ragadható meg pusztán privációként, negatívításként, tudniillik a harmónia hiányaként. A diszharmónia nem az egység szétesése vagy hiánya, hanem *hamis egység*. Ha az egység végleg megszűnik, akkor ezzel a diszharmónia is megszűnik, hasonlóan ahhoz, ahogy a betegséget a halál bevégzi.

A betegség analógiájára felfogott hamis egység nagy fontosságú fogalom: tetemes magyarázóerővel bír olyan jelenségek megragadásának szempontjából, melyek iránt az idealizmus – minthogy a rosszal pusztán hiányként, negatívításként képes csak számot vetni – egyszerűen érzéketlen vagy vak maradt. Gondolati rendszerének kategoriális szerkezetét tekintve, írja Habermas, „Hegel csupán egységet és az egység szétválását, valamint e kettő egységét képes megkonstruálni – ám nem valami olyat, mint egy

³⁶ Lásd Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 173. o. = GA 42, 248. o. („böös-artige Krankheiten”); magyar ford. 300. o.

pozitíve tételezett *hamis egység*. [...] Az eszme élete Hegel számára persze maga a létező ellentmondás: ha egy létező [írja Hegel] a maga pozitív meghatározásában nem képes saját negatív meghatározásán átnyúlni, egyiket a másikban rögzíteni, azaz az ellentmondást önmagában bírni, akkor e létező nem az eleven egység maga, nem *alap*, hanem az ellentmondásban összeomlik. [...] Schelling, ezzel szemben, az egzisztencia viszonyában bekövetkező [...] megfordulással még ezt a fordított viszonyt magát is egységként fogja föl: mert [írja Schelling] nem az erők szétválása önmagában a diszharmonia, hanem az erők hamis egysége, mely utóbbi csupán az igaz egységre való tekintettel nevezhető szétválásnak. – Míg Hegelnek, mondjuk az állam példáján, azt a konzekvenciát kell ebből levonni, hogy egy totalitás, mihelyt fogalmának és valóságának egysége felbomlik, egyáltalán megszűnik létezni maga is, addig Schelling képes az államot, még annak legijesztőbb alakjában is – sőt éppen abban – egy *hamis egység* »félelmetes valóságaként«³⁷ felfogni. Hegel szerint az a valóság, amelyik nem felel meg a fogalomnak, hanem csupán megjelenik, mint véletlenszerű, önkényes és külsődleges, semmilyen hatalommal nem bír, még a negatív hatalmával sem. [...] A hamis egység viszont [...] még a véletlennek, az önkénynek és a pusztán megjelenőnek is az elkápráztató látszat, éppenséggel az elvakítás démoni egyenrangúságát kölcsönzi».³⁷

A hamis egység fogalmát úgy összegezhethetnénk, hogy ami alul van, úgyszólván rejtve – hiszen a *Grund* épp a létező alapja –, nem marad meg az alapban – azaz nem marad meg abban az alapvető és elengedhetetlen funkciójában, hogy az egzisztáló alapját alkotja, ami nélkül pedig nincs semmiféle létező –, hanem fölfelé, a fény és a megnyilvánulás felé törekedve az általános princípiumot, az értelmi elvet, illetőleg kettőjük egységét maga alá rendelni, hatalmába keríteni törekszik. Ennek esetei közé tartozik az, amikor az egyes az általános fölé kerekedik, a magánérdek és közérdek viszonya megfordul, avagy egy ismert mai mondás szerint: a fark csóválja a kutyát, nem pedig fordítva. Nem érdektelen megemlítenünk, hogy a princípiumok megfordulásaként, a partikulárisnak az általános fölébe kerekedéseként értett rossz mint hamis egység fogalmának nagymértékben megfelelő példák sokasága található Marxnál. Az egyik fiatalkori írásban például ez olvasható: „A bürokrácia általános szelleme a titok, a misztérium, melyet önmagán belül a hierarchia révén, kifelé mint

³⁷J. Habermas: „Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus. Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes”, uő: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 4. kiadás, 1971, 172–227. o., itt 196. sk. o.

zárt korporáció őriz meg. [...] Önmagán belül azonban *a spiritualizmus vaskos materializmussá lesz* [...]. Ami az egyes bürokratát illeti, *az államcél az ő magáncéljává lesz*, magasabb posztok hajszolásává, karriercsinálásá. [...] A bürokráciában az államérdek és a különös magáncél azonossága úgy van tételezve, hogy *az államérdek egy különös magáncéllá válik* a többi magáncéllal szemben.”³⁸ Schellinggel szólva: általános államérdek vagy államcél és különös magáncél (az állam működéséhez mindkettő egyaránt fontos és elengedhetetlen) egymáshoz való rendelése, illetve alárendelési viszonya változik itt meg, e viszonyban következik be megfordulás úgy, hogy maga az egész korántsem esik szét, nem hull darabokra, hanem továbbra is megmarad a maga pozitívításában – éppenséggel úgy, mint hamis egység. – Idézzünk még két helyet. „Tehát a *képzettségre való hajlam* cenzúrázza a *valóságos képzettséget*, bármennyire nyilvánvaló is, hogy a dolog természeténél fogva meg kellene fordítani a viszonyt.”³⁹ „Amennyire helyes azonban az a következtetés, hogy a jog magasabb alakja egy alacsonyabb alak joga által bizonyítottnak tekintendő, annyira *fonák* az alkalmazása, amely *az alsó szférát a magasabb szféra mértékévé teszi*.”⁴⁰ Tudomásom szerint Marx mindazonáltal nem használta a hamis egység fogalmát, azaz a Schelling által leírt megfordulást tőle eltérően nem a szabadság (számunkra végső fokon kifürkészhetetlen) aktusaként érti, hanem a hegeli dialektika előremozgásának (a késői Schelling által elmarasztalt) többé-kevésbé szükségszerű-mechanikus értelmében.⁴¹ Ezáltal szabadságfogalma is hegelianus-idealista marad – mint ami nem ismeri a rosszat, illetve pusztá hiányként, negativitásként ismeri csupán. A szabadság birodalmának marxi eszméje a szabadságot eleve jóként, jóra való szabadságként érti. Az

³⁸ K. Marx: „A hegeli jogfilozófia kritikájából. A hegeli államjog kritikája”, *Karl Marx és Friedrich Engels művei* (MEM) 1. köt., Budapest: Kossuth, 1957, 251. o. (kiemelés F. M. I.).

³⁹ K. Marx: „Megjegyzések a legújabb porosz cenzúrautasításról”, MEM 1, 22. o. (kiemelés F. M. I.).

⁴⁰ K. Marx: „Viták a sajtószabadságról és az országos rendek tanácskozásának közzétételéről”, uo. 69. o. (kiemelés F. M. I.).

⁴¹ Vö. K. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Budapest, Kossuth, 1962, 78. o.: „A kommunizmus az állítás mint a tagadás tagadása, az ember emancipációjának [...] szükségszerű mozzanata.” Vö. hasonlóképpen uo. 85. o. A hegeli dialektika szükségszerűen előremozgó dinamikája, s ezen belül a tagadás tagadásának fogalma kezeskedik a kommunizmus lehetőségéért. Feuerbachot Marx nem utolsósorban épp ezen fogalom nem kellő értékelése miatt marasztalta el. „Feuerbach tehát a tagadás tagadását *csak* mint a filozófia önmagával való ellentmondását fogja fel, mint olyan filozófiát, amely igenli a teológiát [...] De amikor Hegel a tagadás tagadását [...] felfogta, csak az elvont, logikai, spekulatív kifejezést találta meg a [...] történelem mozgására [...]” (uo., 101. o.; kiemelés az eredetiben).

önmeghatározásként, öntevékenységeként, az önnön lényeg akadálymentes kifejlődéseként értett szabadság eszméje, amint arról szó esett, nem képes a negatívumot, a rosszat felfogni; mihelyt az elmélyített pillantás azonban rögzít valami olyat, mint „rosszra való szabadság”, „ein Vermögen zum Bösen”, a mindenoldalú képességek akadálymentes kibontakoztatásaként értett szabadság – s e szabadság birodalmának – eszméje is ingataggyá válik. Nem csupán az eszme megvalósíthatósága, de maga az eszme is kérdésessé lesz.

„Schelling csakúgy, mint Marx”, írja Habermas, „ennek a világnak a romlottságát »materialisztikusan« ragadja meg, amennyiben épp az, aminek az egzisztencia alapját kellett volna alkotnia – nevezetesen az anyag –, vetette az egzisztenciát önmaga alá”. „Schelling számára csakúgy, mint Marx számára, ez a materialisztikus megfordulás [Verkehrung] az állam »hamis egységében« foglalható össze, mint ami emberek emberek fölötti hatalmát intézményessé teszi.”⁴²

Ha Heidegger értelmezése szerint Schelling 1809-es tanulmánya felszínre hozza, s ezzel párhuzamosan elmélyíti, új alapokra helyezi a német idealizmus világlátásának fundamentumát, a szabadságnak – a különféle rendszerezések éltető elemét képező – fogalmát, s ha ez az elmélyítés gyökeretelenné teszi az idealizmus rendszereit⁴³, Hegel *Logikáját* pedig, még annak megszületése előtt, „megrendíti”⁴⁴, akkor láthatóan nem kevésbé érvényes ez a marxi gondolatrendszerre is. Marx szabadságfogalma, mint a képességek akadálymentes kifejlesztésének lehetősége, alapján véve ugyanaz a formális szabadságfogalom, mint amelyre Schelling kritikája irányul, s mely magától értetődőnek tekintti, hogy a szabadság feltétlenül pozitív érték, s hogy a rossz csupán a szabadság hiányában (pl. az elnyomásban) állhat – ám olyan valami, mint rosszra való szabadság, teljességgel kiesik gondolati perspektívájából. Az önnön lényeg akadálymentes kifejtése szabadságot, autonómiát feltételez, s fordítva: a szabadság éppen nem más, mint öntörvényűség, a csírában szunnyadó benső lényeg akadálymentes kifejtése, kibontakoztatása, az önmeghatározásként, öntevékenységeként, az önnön lényeg kibontakoztatásaként értett szabadság

⁴² J. Habermas: „Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus | Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes”, id. tanulmány, 215. sk. o.

⁴³ Lásd Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 125. sk. o. = GA 42, 181. ssk. o.; magyar ford. 220. ssk. o.

⁴⁴ Vö. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 117. o. = GA 42, 168. sk. o.; magyar ford. 207. o.

fogalma⁴⁵ – ám vajon olyannyira magától értetődő-e, hogy mindenféle akadálymentes kibontakoztatás, mindenfajta öntörvényűség föltétlenül pozitív értéket hordoz, s föltétlen helyeslés, igenlés tárgyának kell számítania? Ha a gonosztevő a maga képességeit és hajlamait akadálytalanul kifejezheti, az is föltétlenül jó?

Jelen dolgozat e részét egy olyan meggondolással szeretném zárni, amely továbbvezető kutatások alapja lehet. Schelling szabadságfogalma, mint szó esett róla, Heidegger értelmezése szerint elmélyíti és új alapokra helyezi az idealizmus szabadságfogalmát, s a maga részéről Schelling is úgy fogalmaz: az idealizmus általános és formális szabadságfogalmával szemben saját meghatározása, a jóra és rosszra való szabadság ez utóbbinak „valóságos és eleven” [reale und lebendige] fogalma. Jelen dolgozat szempontjából elegendő egy mérsékelt vagy gyengébb fogalmazás. Ez – mintegy előlegzésként vagy hallgatólagosan – kifejezésre jutott már a fenti rekonstrukció során két alkalommal is, éspedig, egyrészt, abban a formában, hogy „az önmeghatározásként, öntevékenységgént, az önnön lényeg kibontakoztatásaként értett idealista szabadságfogalom *eltekint az emberi szabadságtapasztalat egy bizonyos rétegétől*”, másrészt úgy, hogy „az emberi szabadságtapasztalatnak, illetve a rossz tapasztalatának egy bizonyos dimenzióját az eddigi összegzés [ti. a formális szabadságfogalom összegzése] bizonyára megfelelőképpen leírja, *kimerítőnek* azonban semmiképpen sem tekinthető”, mivelhogy a rosszat „*nem csupán* negativitásként, hiányként tapasztaljuk – a jó hiányként vagy csekélyebb mértékeként –: tapasztalhatjuk éppannyira egyfajta sajátos pozitivitásként *is*”.⁴⁶ E megfogalmazások szerint inkább mellérendelésről, semmint kizárásról van szó. Úgy gondolom, valóban megállja a helyét az az állítás, mely szerint az idealista szabadságfogalom túl szűkre fogja a pillantását⁴⁷, eltekint az emberi szabadságtapasztalatnak, illetve a rossz tapasztalatának egy bizonyos dimenziójától, más szóval, hogy a jóra és rosszra való szabadság fogalma a szabadság és a rossz egészen másfajta – a formális, idealista (vagy negatív) szabadságfogalomtól radikálisan eltérő – tapasztalatán alapul. Az, hogy a rossz nem csupán hiányként, negativitásként fogható fel, azaz sajátos pozitivitással is rendelkezhet, úgy gondolom, aligha vitatható, és

⁴⁵ Lásd például K. Marx – F. Engels: *A német ideológia*, MEM 3, 75. o.: „a munka átváltozása öntevékenységgé”. Vö. uo., 36. o.: „A kommunista társadalomban [mindenk] bármely tetszőleges tevékenységi ágban kiképezheti magát [...]”. Lásd még pl. Karl Marx: *A tőke*, III. köt. (MEM 25), Budapest: Kossuth, 1974, 772. sk. o.: a szükségszerűség birodalmára a kényszer, „a nyomor és külső célszerűség diktálta munka”, a szabadság vele szembeállított birodalmára „az emberi erőkifejtés, mint öncél” a jellemző.

⁴⁶ Lásd a 9. jegyzetet és a 15. jegyzet előtti szövegrészt.

⁴⁷ Lásd a 21. jegyzethez tartozó szövegrészt.

igen fontos belátás. Nem következik viszont belőle – legalábbis nem logikailag kényszerítő erővel –, hogy a pozitívításként felfogott rossz fogalma teljességgel magában tartalmazza – s ilyenformán fölöslegessé teszi és kiüresíti – a negatívításként felfogott rossz fogalmát.

Ez az – itt éppen csak felvillantott – meg gondolás további alaposabb vizsgálódásokat követel meg, melyekre itt nem nyílik lehetőség, néhány szűkszavú utalást mindazonáltal helyénvaló lesz tennünk. Az, hogy valami nem kimerítő, nem egyjelentésű azzal, hogy egyszersmind fölösleges és elvetendő. Ha a rosszat „nem csupán negatívításként, hiányként tapasztaljuk”, ez nem jelenti azt, hogy ne tapasztalhatnánk negatívításként, hiányként is. Ha az idealista vagy negatív szabadságfogalom nem fedi le az eleven emberi szabadságtapasztalat egészét – attól még lefedheti egy részét (s ilyenként érvényes is maradhat). Azt is meg lehet engedni, hogy a szabadság nem csupán a külső kényszertől való mentességben, a tőle való szabadságban áll, hogy vannak egészen más dimenziói is, olyanok, melyekben éppenséggel kapcsolódásban, kötődésben mutatkozik meg⁴⁸ – de ettől még nem kell feltétlenül tagadni külső kényszerek esetenkénti lehetséges meglétét, ahogy azt sem, hogy a szabadság (egyfajta dimenziója) ilyen esetekben az alóluk való

⁴⁸ Ezen szabadságfelfogás politika- és jogfilozófiai következményei közé tartozik, hogy utilitarisztikus meg gondolásokra épülő államelméleteket Schelling azzal a meg gondolással vet el, hogy az állam feladata az állampolgárok közösségét valamilyen kötelékkel összekapcsolni, s a hasznosság kritériuma erre aligha alkalmas. „Ha a hasznosság a legfőbb mértéke mindennnek”, írja, „akkor ez érvényes az állam alkotmányára is. Mármint aligha létezik bizonytalanabb biztonság-bizonyosság [Sicherheit] a hasznosságnál; ami ma hasznos, holnap az ellenkezőjére változhat.” „Ha a legmagasabb értéket a hasznosságba helyezjük, akkor [...] a saját haszon [Eigennutz] kell, hogy az egyetlen kötelék legyen, ami egy államot összetart, és az egyént hozzá kapcsolja. Ennél véletlenszerűbb kötelék azonban nincs az egész világon” (Schelling: *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, SW V, 259. sk. o.; magyarul lásd „Előadások az akadémiai stúdiumok módszeréről”, ford. Zoltai Dénes, *Magyar Filozófiai Szemle* XXIX, 1985/5–6, 815–905. o., itt 845. o.). – Hogy a polgári társadalom világát a „véletlenszerűség és önkény” jellemzi, melyben „a szükségletek vak szükségyszerűsége” uralkodik, amiért is nem helyénvaló „az államot a polgári társadalommal” összecserélni, azt Hegel fogja majd részletesebben kibontani (az idézett helyeket lásd: Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 185. §. *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe [= TW], Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970, Bd. 7, 341, o.; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*, 532. §. = TW 10, 328. o.; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 258. §. = TW 7, 399. o.), ezen álláspont előzményei azonban, mint látható, Schellingnél bizonyos határozottsággal már körvonalazódnak. (A két álláspont végpontja ugyanakkor meglehetősen eltér egymástól, lásd ehhez utalásaimat in: I. M. Fehér: *Schelling – Humboldt: Idealismus und Unversität. Mit Ausblicken auf Heidegger und die Hermeneutik*, Frankfurt/Main – Berlin – New York: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2007, 91. sk. o., 197. jegyzet.)

felszabadulásban nagyon is tapasztalható. Az, hogy a jóra és rosszra való szabadság fogalma az idealista vagy negatív szabadságfogalmat elmélyíti, ugyancsak megengedhető, ám ez nem jelenti feltétlenül azt, hogy ezzel maradéktalanul a helyükbe is lépne. Megszorításként hozzáfűzhető még, hogy ugyanakkor – amennyire látom – sem Schelling értekezése, sem Heidegger vonatkozó értelmezése *kifejezetten* sehol sem állítja ezt; mégis, mintha ez látszanék következni belőlük, vagy gondolatmenetük sodrása időnként ebbe az irányba mozogna.

IV.

A jóra és rosszra való szabadság schellingi fogalma a szabadságot sötét vagy árnyékos oldala felől láttatja. Utaltam már rá, hogy az idős Kantnál ebbe az irányba mutat a „gyökeres rossz” fogalma; e tény az irodalomban ismert, s maga Schelling is utal Kant e fogalmára a szabadságról szóló értekezésében.⁴⁹

Kevésbé ismert, hogy az idős Kant írásaiban felbukkannak a szabadságot hasonlóképp hátrányos oldalról bemutató egyéb gondolatok is, s egy ilyennek a rövid vázolásával szeretném e dolgozatot zárni. Előrebocsátásként megjegyzendő, hogy a negatív szabadság XX. században elterjedt fogalma, mint szabadság *valamitől*, *freedom from*, „-tól, -től szabadság” – amennyire látom – nem rendelkezik szükségképpen morális dimenzióval (a szabadság politikai vagy politikafilozófiai aspektusa kiváltképp nem igényel szükségképpen morálfilozófiai megalapozást vagy kapcsolódást). Azért hangsúlyozandó ez, mivel Kantnál (ahogy őt követve azután az idealizmus gondolkodóinál is), a szabadság jórészt a morállal összefüggésben merül fel – ez úgyszólván az idealizmus specifikuma. Nagyon is lehet persze Schelling szabadságtanulmányának középponti részét – ahogy azt Heidegger teszi – a „rossz metafizikájának” nevezni:⁵⁰ ám ez a metafizika – így lehet ezt az ellenvetést megválaszolni – mindenképpen egy morálfilozófiai probléma tematizálásából – metafizikai háttérbe való beágyazásának igényéből – meríti kiindulópontját; „a rossz fogalmának morálfilozófiai irányból ontológiai irányba történő hangsúlyeltolódásáról”, „a morálfilozófiának az ontológiába, illetve a metafizikába való átmenetéről”⁵¹ van szó.

⁴⁹ Lásd Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, 89. sk. o. = SW VII, 388. o.

⁵⁰ Lásd Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 110. sk. o. = GA 42, 17. sk. o.; magyar ford. 192. skk. o.

⁵¹ Dieter Sturma: „Perspektiven der Freiheitsschrift – Ein Rückblick auf die Beiträge”, in: *F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hrsg. O. Höffe und A. Pieper, *Klassiker Auslegen*, Bd. 3, Berlin: Akademie Verlag, 1995, 255–269. o., itt 267. o.

Manapság, amikor oly sok szó esik a szabadságról, nem lehet haszontalan emlékeztetnünk arra, hogy Kant számára a szabadságnak csupán a morál függvényében volt értelme és jelentősége: a moráltól elszakított szabadságról Kant mit sem tud. Három jellegzetes példát említek. Amikor fő művében, *A tiszta ész kritikájában* Kant bevezeti a szabadság fogalmát, így ír: „Tegyük föl mármost, hogy az erkölcs szabadságot feltételez, mint akaratumk tulajdonságát, [...] a spekulatív ész azonban bebizonyította volna, hogy a szabadság egyáltalán nem gondolható el: akkor [...] a szabadság s vele együtt az erkölcs [...] át kell adja a helyét a természet mechanizmusának.”⁵² Ebből a helyből jellegzetesen kitűnik, hogy Kantot a szabadság elsősorban mint az erkölcs előfeltevése érdekli, vagy úgy is fogalmazhatnánk: Kantot igazából az erkölcs érdekli, a szabadság pedig csak annyiban, amennyiben erkölcs nem lehetséges nélküle. Kant számára a szabadság az erkölcsi törvény *ratio essendije*, az erkölcsi törvény pedig a szabadság *ratio cognoscendije*⁵³, azaz – az utóbbi esetben – szabadságomról tudni csak erkölcsiségem révén tudok; más szóval arról a szabadságról tudok, mely erkölcsiségemhez hozzátartozik, erkölcsiségemhez szükséges. Hogy az erkölcsi törvény mellett a szabadság lehetne talán másvalaminek is a *ratio essendije*, az kiesik Kant látóköréből.⁵⁴

⁵² *Kritik der reinen Vernunft*, B XXVIII–XXIX. Lásd *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János, jav. kiadás, Budapest: Atlantisz, 2004, 39. sk. o.

⁵³ Lásd Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, in: Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, ford. Berényi Gábor, Budapest: Gondolat, 1991, 106. o.

⁵⁴ Az összefüggésre vonatkozóan lásd még a következő fejtegetéseket. A kérdés, ami foglalkoztatja, írja Kant, az, hogy „a feltétlen-gyakorlatira vonatkozó megismerésünk miből indul ki, a szabadságból vagy a gyakorlati [értsd: morális – F. M. I.] törvényből. A szabadságból nem indulhat ki, mert annak közvetlenül nem lehetünk tudatában, hiszen első fogalma negatív, és a tapasztalatból sem következtethetünk rá, mert a tapasztalatból csak a jelenségek törvényét, tehát a természeti mechanizmust ismerhetjük meg, ami éppen az ellenkezője a szabadságnak. *Tebát a morális törvény az, amely [...] közvetlenül tudatosul bennünk, ami elsőként mutatkozik meg számunkra, s ami épp a szabadság fogalmához vezet [...]*” (*A gyakorlati ész kritikája*, 137. o.; kiemelés F. M. I.). Kant feltehetően arra gondol itt, hogy míg a kényszernek, illetve a meghatározottságnak nagyon is tudatában lehetünk, addig hiányuknak már kevésbé, s ebben állhatna akkor a szabadság általa említett „első” fogalma, mely éppen ezért „negatív”. Példának okáért, ha megbilincselve kivonszolnak a szobából, a kényszernek nagyon is tudatában vagyok, míg ha önmagamtól kísétálok, ezt aligha kíséri bármiféle tudatosság, noha persze, ha utólag megkérdeznének: szabadon sétáltál ki?, akkor erre nyilván igennel válaszolnék, ám anélkül, hogy cselekvésem alatt e szabadságnak különösképpen tudatában lettem volna. Mármost akár igaza van Kantnak, akár nem, azaz akár tudatában lehetünk közvetlenül a szabadságnak, akár nem, kiindulópontja mindenképpen az, hogy a morális törvény tudatosul bennünk elsőként, s vezet azután bennünket a szabadság fogalmához, mint olyan feltételhez, mely nélkül nem volna lehetséges. Kant nézőpontjából tehát a morális törvény felől találunk utat a szabadsághoz; az viszont, hogy lehetséges volna a morális törvény hatókörén kívül álló szabadság is, nem áll Kant figyelmének középpontjában.

A gyakorlati ész kritikájában végül ezt olvashatjuk: „A spekulatív ész eszméi közül a szabadság az egyetlen, amelynek lehetőségét [...] *a priori* tudjuk, mert ez a feltétele az erkölcsi törvénynek.” „[...] ha eszünk nem gondolná el világosan az erkölcsi törvényt, soha nem éreznénk magunkat feljogosítva arra, hogy feltételezzük azt, amit szabadságnak nevezünk”.⁵⁵ Az emberi ész törvényhozása, amely már a tapasztalati megismerés területén is működik – az emberi ész a megismerés folyamán nemhogy nincs a természet által meghatározva, de a természetnek egyenesen törvényt hoz –, különösképpen érvényes a morál tekintetében, ahol az emberi ész magának hoz törvényt, illetve a maga által hozott törvénynek engedelmeskedik.⁵⁶ Ha nem így volna, „nem tudná a kötelességet öncélként elgondolni”.⁵⁷ Törvény és szabadság ilyenfomán nemhogy nem zárja ki egymást, de szorosán egymásra utal; egyik nincs a másik nélkül: „a szabad akarat és az erkölcsi törvények alatt álló akarat tehát egy és ugyanaz”, írja Kant, „a szabadság és az akarat önmagának való törvényhozása [...] egyaránt autonómiát jelöl, tehát cserefogalmak”.⁵⁸

A moráltól, az észről, illetve az emberek által hozott törvényektől független szabadságról Kant – az emberi ész autonómiájának, az ember méltóságának, nem utolsósorban pedig az önálló, egymást kölcsönös tiszteletben tartó, az önmaguk által hozott törvényeknek engedelmeskedő polgárok közösségének filozófusa –, ha figyelme egyáltalán kiterjedt rá, csak megvetően tett említést: nem más ez, mint „törvény nélküli szabadság”, „a dulakodás szabadsága”, „bárdolatlanság”, „az emberiség állati lealacsonyítása”. Ér-

⁵⁵ Lásd Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, id. kiadás, 106. o.

⁵⁶ Lásd Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. In: Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, id. kiadás, pl. 64., 66. sk., 69., 72., 74. o. Az utolsónak idézett helyen ez olvasható: „Mert abban ugyan nincs semmi emelkedettség, hogy [a személy] alá van vetve az erkölcsi törvénynek, de abban már nagyon is, hogy egyúttal törvényhozó is, s csakis ezért van alárendelve a törvénynek.” Az engedelmeskedés, az önkéntes alávetés mozzanata jellemző módon hozzátartozik nem csupán Kant szabadságfogalmához, hanem – amint arra még röviden kitérünk – Hegeléhez is.

⁵⁷ Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, id. kiadás, 68. o.

⁵⁸ Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, id. kiadás, 82., 86. o. Vö. továbbá uo., 68., 81. sk. o. Lásd még a következő megfontolásokat: „[...] ha az ész nem akarja magát alávetni a maga szabta törvénynek, akkor idegen törvények igájába kell görnyednie, mert törvény nélkül semmi, még a legnagyobb értelmetlenség sem űzheti soká játéka- it. A [...] törvény nélküli (a [...] korlátozásoktól való megszabadulás) elkerülhetetlen következménye tehát az, hogy elvész [...] a szabadság” (Kant: „Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?”, in: Kant: *A vallás a pusztán és határain belül és más írások*, id. kötet, 125. o.). „Szabadon cselekvő, de a morális törvény által nem kötött lényként elgondolni magunkat olyasmis lenne, mint egy törvények nélküli ható okot képzelni [...] – ez pedig önellentmondás” (Kant: *A vallás a pusztán és határain belül*, in: *A vallás a pusztán és határain belül és más írások*, id. kötet, 164. o.).

demes a vonatkozó helyet részletesebben idéznünk: „[...] mély megvetéssel nézzük”, írja Kant, „s [...] *durvaságnak, bárdolatlanságnak, az emberiség általi lealacsonyításának* tekintjük a vademberek ragaszkodását *törvény nélküli való szabadságukhoz*, azt, hogy folyvást *dulakodnak* inkább, semhogy alávéssék magukat valamely önmaguk alkotta törvényes kényszernek, s hogy ilyenformán az *esztelen szabadságot* az ésszerűnél többre becsülik [...]”.⁵⁹

Ha a morál Kant számára annyit tesz, hogy alávetjük magunkat az erkölcsi törvénynek, így alávetést, kötelességteljesítést foglal magában, akkor nem haszontalan megemlítenünk, hogy ezt a maga módján Hegel is elfogadta, sőt egészen odáig megy, hogy kijelenti: „csak az engedelmesség által lehet szabadság”.⁶⁰ Ezt a fajta engedelmisséget Hegel persze megkülönbözteti a vak engedelmisségtől. „Ebben az engedelmisségben az ember szabad, mert a különösség engedelmeskedik az általánosnak. Az embernek magának van lelkiismerete, s így szabadon kell engedelmeskednie.”⁶¹ A törvény nélküli szabadságról – a szabadságról, mint önkényről, az erkölcsi kötelék nélküli szabadságról – Hegelnek sincs sok jó szava: ami azt illeti, csak megvetéssel szól róla, ebben a tekintetben hasonlóan viszonyulván hozzá, mint Kant a dulakodásként felfogott szabadsághoz.⁶² Nem véletlen, hogy számára a törvény és kötelék nélküli szabadságnak, az önkénynek a szinonimái között olyan kifejezések bukkannak fel, mint „fanatizmus” és „féktelenség”.⁶³ A szabadság, melyet Hegel alapul vesz, Kanthoz hasonlóan nem téveszti

⁵⁹ Kant: *Az örök békéről*, ford. Mesterházi Miklós. In: Kant: *Történefilozófiai írások*, Budapest: Ictus, 1996, 270. o. (Kiemelések F. M. I.); vö. még uo., 273. o. – Lásd Kant: „Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf”, Kant: *Werkausgabe*, sajtó alá rendezte W. Weischedel, XI. köt., 209. o.: „Gleichwie wir nun die Anhänglichkeit der Wilden an ihre gesetzlose Freiheit, sich lieber unaufhörlich zu *balgen*, als sich einem gesetzlichen, von ihnen selbst zu konstituierenden, Zwange zu unterwerfen, mithin die tolle Freiheit der vernünftigen vorzuziehen, mit tiefer Verachtung ansehen, und als Rohigkeit, Ungeschliffenheit und viehische Abwürdigung der Menschheit betrachten, so, sollte man denken, müßten gesittete Völker (jedes für sich zu einem Staat vereinigt) eilen, aus einem so verworfenen Zustande je eher desto lieber herauszukommen [...]”. – Herder hasonlóképpen úgy vélekedett: nem lehet emberi jogokról beszélni anélkül, hogy egyúttal emberi kötelességekről ne beszéljünk, egyik nincs a másik nélkül. Lásd Johann Gottfried Herder: *Briefe zur Beförderung der Humanität*. In: *Herders Werke in Fünf Bänden*, Berlin und Weimar: Aufbau, 1978, Bd. 5, 75. o.: „Der Name *Menschenrechte* kann ohne *Menschenpflichten* nicht genannt werden; beide beziehen sich aufeinander [...]”.

⁶⁰ G. W. F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, ford. Szemere Samu, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979, 573. o.

⁶¹ Uo., 705. o.

⁶² Uo., 176. skk. o., különösen 181. o., ahol egy oldalon belül legalább másfél tucatszor fordul elő az önkény-szó meglehetősen pejoratív kontextusban.

⁶³ Lásd uo. 183., 185., 173. o. Ezt az állapotot Hegel „jogtalansággként” is leírja (uo., 179. o.).

szem elöl az általánost; vagyis távol áll az önkénytől, a féltelenségtől vagy a tetszőlegességtől. Ebben a tekintetben Hegel – minden máskülönbén fennálló, korántsem lényegtelen különbség ellenére – alapvetően Kanthoz kapcsolódik. „A különösség engedelmeskedik az általánosnak”: ez a meghatározás másfelől akár a jóra való szabadság schellingi meghatározása is lehetne – az önös akaratnak, az alap akaratának az univerzális akarat alá való rendelése –, Hegelnél azonban – korántsem véletlenül, mivel nem ismeri a rosszra való szabadságot, a szabadságnak csupán pozitív oldalát látja, így – a jelző nélküli szabadság jellegét alkotja.

Dulakodás és féltelenség, mint az esztelen szabadság megnyilvánulásai a szabadságot hátrányos oldalai felől mutatják. Nem tekinthetők ugyan minden további nélkül azonosnak a rosszra való szabadság schellingi fogalmával, ám annak mintegy előképét alkotják. Azért nem lehet őket azonosnak tekinteni vele, mivel nincs bennük szellem, holott a rosszhoz Schelling számára nagyon is szükséges szellem.⁶⁴ Nem a princípiumok megfordulásáról – s fonák egymáshoz rendelésükről – van szó, hanem egyszerű – ezt megelőző – állapotról, egyfajta princípiumnélküliségről. A rosszhoz innen tekintve be kell lépni a civilizációba, a törvények által létrehozott jogállapotba, a rossz csak a civilizációval születik meg – nem véletlenül beszél Kant vademberekről, Hegel pedig történetfilozófiai értelemben vett Afrikáról. Mégis annyiban közel kerül mindkét gondolkodó a szabadság – a negatív szabadság – fogalmához (s vélhetően ez jogosítja fel mind Kantot, mind Hegelt e fogalom használatára), amennyiben aki dulakodik és folyvást dulakodik – s a kettő között jószerevével mintha nem is volna olyan nagy különbség –, azt külső kötelékek nem akadályozzák, nem gátolják, nem tartják fogva, azaz a szó egy meghatározott, pregnáns jelentésében nagyon is – *szabad*.

Miként a jóra és rosszra való szabadság schellingi fogalma számos – nem csupán múltbeli – jelenségre nézve lehet megvilágító, úgy a dulakodásként felfogott szabadság kanti vázlata is tetemes magyarázóerővel bírhat a szabadság sokféle megnyilvánulása számára. Ha aktuális használhatóságának lehetőségét keressük, vélhetően nem kell messzire mennünk. Jelen dolgozatot ebben az értelemben azzal a megjegyzéssel lehetne zárni, mely szerint aligha tévedünk nagyot, ha azt mondjuk: annak, ami körülünk, hazánkban az elmúlt húsz évben történt, s napjainkban is történik – annak a fajta szabadságnak, mely a rendszerváltás után megszületett, szárba szökken, és széles körben elterjedt –, e fogalom túlnyomórészt meglehetősen találó leírását nyújtja.

⁶⁴ Lásd Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 173., 178. o. = GA 42, 249., 257. o.; magyar ford. 302., 309. o.: „Ahhoz ugyanis, hogy valami rossz legyen, szellemre van szükség”; „A rossz – szellem, s ezért csak szellemként valóságos” [„Denn zur Bosheit gehört Geist”; „Das Böse ist Geist und daher nur als Geist wirklich”].