

ALBERT KELLER SJ

## A SZABADSÁG — ÖNMEGHATÁROZÁS ÉS MEGKÖTÖTTSÉG KÖZÖTT

F o r r á s : Josef Eisenburg (szerk.): *Die Freiheit des Menschen, Zur Frage von Verantwortung und Schuld*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1998, 127-158. l. A tanulmány teljes, szöveghű fordítása. — Mérleg 2003/1.

### Bevezetés

#### 0.1. A szabadság eszménye

Ha megpróbálnánk felsorolni egy korszak eszményeit, akkor a mi korunkban e listán az első hely várományosa a „szabadság” lenne. Legyen szó gyarmatok felszabadításáról, emancipációról, demokratizálásról, döntésekben való részvételtől, határok és falak megszüntetéséről vagy több szabad időről: a mi korunkban a legtöbb ilyen mozgalom célja a „szabadság” jelszavában foglalható össze. De sok magántermészetű kívánság is így fejezhető ki: „Szabad akarok lenni!”

Előbb azonban mindkét területen meg kellene határozni, mit értsünk „szabadságon”, hogyan valósuljon meg, hogyan értékelhető, azaz hogyan viszonyul normákhoz a szabadság. Semmiképp sem indulhatunk ki ugyanis abból, hogy ezek a kérdések már eleve tisztázottak. Létrehoztak már kegyetlen elnyomó rendszereket is azzal az ürüggyel vagy akár annak őszinte szándékával, hogy szabadságot teremtsenek; a szabadságra hivatkozva sokszor gyakoroltak már kíméletlen önzést, vagy vetették magukat alá kényszereknek és szolgáltatták ki magukat káros szenvedélyeknek. Másrészt a rend állami, egyházi vagy pedagógiai őrei gyakran figyelmeztetik a szabadságvágyókat arra, hogy csak az követelhet „szabadságot valamitől”, aki nem feledkezik el a „valamire való szabadságról”, vagyis megmondja, hogy mire szabad az ember. Ezek az örök nem ismerik fel, hogy maga a szabadság először is és legfőképpen — cél, vagyis nem csupán más célokhoz az eszköze. Aki a szabadságot nem téveszti össze a szeszélyességgel vagy az önkénnyel, az *Szent Ágoston* mérész tézisét — „Szeress, és tedd, amit akarsz!” — így is kifejezheti: „Csak arra ügyelj, hogy igazi szabadságra törekedj, és akkor azt teheted, amit akarsz!” Vagyis kövesd minden döntésedben ezt a maximát, cselekvési elvet: „Szabad akarok lenni!” Ekkor helyesen cselekszel, feltéve, hogy alaposan meggondolod, hogy mit jelent szabadnak lenni.

*A dolgozat címe — „A szabadság – önmeghatározás és megkötöttség között” — ezért nem olyan követelményként értendő, hogy eleve adott megkötésekkel szabjunk korlátokat az önmeghatározásnak. A következőkben ugyanis éppen ennek mondunk ellent. Inkább más értelemben kell venni a címet.*

A cím olyan felismerést tükröz, amelyet tapasztalatunk sajnos túl gyakran megerősít. *Arisztotelész* így fejezte ki ezt: „Sok tekintetben rabszolga az emberi természet” (*Metafizika*, I, 2 [982 b 29]). Ez azt jelenti, hogy sokféle kötöttségtől megszorítva élünk: függünk természettörvényektől, a saját szokásainktól és társadalmi kényszerektől. Ezzel kell megküzdenie a szabadságnak, sőt, gyakran velük szemben kell érvényesítenie magát. Ezért a dolgozat címe éppenséggel valami normatívát fejez ki: a cím utalás arra, hogy az önmeghatározás egyúttal mindig önmagunk rögzítése, elkötelezése is, és ebben az értelemben feltétlenül kötöttség is, bár nem kívülről ránk rótt kötöttség, mivel aligha számíthat önmeghatározásnak, ha valaki ide-oda lebeg, s ki van szolgáltatva szeszélyeknek, pillanatnyi ötleteknek. Hogy meg ne hiúsuljon, a „Szabad akarok lenni” kívánsága a magából a szabadságból adódó kötelezettségen nem, hanem csak a kívülről származókon teheti túl magát.

## 0.2 Felépítés

Immanuel Kant „a filozófia területét a következő kérdésekkel jelöli ki: 1) Mit tudhatok? 2) Mit kell tennem? 3) Mit remélhetek”, s szerinte ezekben az a probléma bontakozik ki, hogy „Mi az ember?”<sup>1</sup> A következő megfontolások felépítése a két első kérdéshez igazodik.

Mintegy választ adva arra a kérdésre, hogy „Mit tudhatok a szabadságról?”, először megpróbáljuk pontosan meghatározni, mit értsünk „szabadságon”, amivel azt akarjuk megmutatni, hogy létezik ez a szabadság. Majd megvizsgáljuk a maga egészében vett szabadság viszonyát az észhez és a személyhez.

A „Mit kell tennem?” kérdéshez úgy jutunk el a vizsgálódásban, hogy a szabadság a személy végső céljaként mutatkozik meg, ami magában foglalja azt, hogy minden más normának a szabadság szolgálatában kell állnia ahhoz, hogy etikai értelemben kötelezőek lehessenek. El kell tehát vetni olyan szabályokat, amelyek nem lehetővé teszik, hanem korlátozzák a szabadságot, mert vagy önmagukban amorálisak, vagy pedig a szabadság téves fogalmán alapulnak, mint például az az ismert mondás, hogy az egyik ember szabadságának a másik ember szabadsága a korlátja: szabadságot ugyanis sohasem korlátozhat szabadság, egy másik ember szabadsága sem, hanem legfeljebb a másik ember szabadságának a hiánya. Ezért a saját szabadságunk közvetlenül megkívánja, hogy fellépjünk mások szabadságának hiánya ellen, és ebben minden emberi szabadság társadalmi összetevője mutatkozik meg, amely mindig érinti a többi embert.

## 0.3 A módszer

Az ebből a felépítésből adódó kérdéssort tézisek formájában dolgozzuk ki. A tézis szövege mindig az e kérdésekre javasolt választ fogalmazza meg. Azután közelebbről meg kell határozni a válaszok értelmét és helyi értékét; legelőször azonban meg kell alapozni vagy bizonyítani kell a tézist. Ennek megfelelően „A szabadság — önmeghatározás és megkötöttség között” témáját hat tézisben tárgyaljuk, amelyek először megnevezik a kérdést vagy a problémát, azután megfogalmazzák a javasolt választ.

### 1. Mi a „szabadság”?

A szabadság mint az a képesség, hogy ne teljesen külső meghatározottágok szerint éljünk, hanem mi magunk is meghatározzuk magunkat, a tudatos ember öntevékenységeként valósul meg különböző cselekvési területeken és különböző mértékben.

#### 1.1 Előzetes megjegyzés

E tézis bevezetéseként először is azt kell megmagyaráznunk, hogy miért éppen ezzel kezdjük — miért nem inkább azzal a kérdéssel, hogy van-e egyáltalán szabadság? „Egyetlen dologról sem tudhatjuk, hogy van-e, ha nem tudjuk róla valamiképpen, hogy mi az”<sup>2</sup> — írja Aquinói Szent Tamás. Ha nem tudjuk, mit jelent az „egyszarvú” szó, orrszarvút-e vagy egy olyan állatot, amely régi mesékben van leírva, akkor nem dönthetjük el, vannak-e egyszarvúak. Ez magától értődő, mégsem mindig veszik figyelembe. Sokan lelkesen vitatkoznak arról, hogy van-e Isten, de nem tisztázzák a kérdést (sőt, még csak nem is gondolkodnak azon, hogy lehet-e és hogyan lehet tisztázni), mit értsünk „Istenen”. Ezért mielőtt arról beszélénk, van-e szabadság, meg kell vizsgálnunk, hogy mit jelent a „szabadság”.

---

<sup>1</sup> Kant, I.: *Logik*, A 25.

<sup>2</sup> „Et tamen sciendum, quod de nulla re potest sciri an est, nisi quoquo modo de ea scitur quid est” (Aquinói Tamás: *De Trinitate*, lect. 2, q. 2, a.3, c).

Másodszor meg kell gondolnunk: miként igazolható, hogy e kérdésre adott válaszunk helyes?

Iránymutatást kínálhat a „szabad” vagy „szabadság” szó köznyelvi jelentése. Ha ehhez igazodunk, ez közérthetőséget biztosít, mert az ismert nyelvhasználathoz kapcsolódunk. Ez megóv az önkénytől is, mert így nem önkényesen rögzítjük a „szabadság” jelentését. Másfelől nem vehetjük át minden további nélkül ezt a használatot, mert túl sokértelmű, amint a „szabad” szó különböző alkalmazásaiból látható: „szabad” az a madár, amelyik kirepül a kalitkából; a „szabad”-úszó nincs állandó alkalmazásban; „szabadon” beszél valaki, ha nem köti magát előre leírt szöveghez; „szabad” az útja annak, akit nem akadályoz se dugó, se piros lámpa; „szabad” egy hely, ha nem ülnek rajta és nem is foglalt.

Itt mindig egy negatív mozzanat áll előtérben: csak akkor neveznek „szabadnak” valamit, ha „akadályozatlan”, „nem rögzített”, „megkötöttségektől és kötelekektől mentes”. De sok ilyen esetben aligha használhatnánk a „szabadság” főnevet a hétköznapi nyelvben. Legalábbis szokatlan volna, egy nem foglalt szék vagy egy még nem rögzített időpont szabadságáról beszélni: a beszéd szabadsága is mást jelent, nem szabad beszédet. Azt viszont csakugyan mondhatjuk, hogy a kalitkából kieresztett madár elnyerte a szabadságot. E főnév használatánál az számít, hogy amit „szabadnak” nevezünk, annak tulajdonítunk-e törekvést, irányulást a szabadságra, hogy tehát feltesszük-e, a madár példájánál maradva: a madár törekszik arra, hogy megmeneküljön a fogságból.

A köznyelvben tehát túl meghatározatlan a „szabad” és „szabadság” szavak használata, ezért célszerű, sőt szükséges is pontosabban rögzíteni a fogalmakat. Ha viszont teljesen eltérnénk a bevett nyelvhasználatától, azt aligha lehetne igazolni, még azzal sem, hogy állítólag jobban látjuk a „szabadság” lényegét. Mert ha e belátás olyan értelmezéshez vezet, amelynek semmi köze sincs a „szabad” és „szabadság” szavak mindennapi értelmezéséhez, akkor más szavakat is kellene ezekre használni, hacsak nem akarunk jóformán szükségképpen félreértéseket előidézni.

## 1.2 A tézis magyarázata és igazolása — részai szerint

„Emberi szabadság”: ha az „emberi szabadságra” korlátozódunk, akkor megtakarítunk két nehézséget. Először is nem kell foglalkoznunk azzal, hogy mi közös a szabad ülőhelyben, a szabad repülésben és a szabadesésben, mert a „szabad” szó csak az emberre való alkalmazásában érdekes számunkra. Másrészt nem kell foglalkoznunk azzal sem, hogy mi „a szabadság lényege önmagában”, vagy hogy mennyiben szabad Isten, hanem itt csak az számít, hogy mi az ember szabadsága és az ezzel összefüggő „szabadságok”, amilyen a mozgás, a foglalkozás szabadsága vagy a válásszabadság.

E szabadság, amint mondtuk, *„képesség, hogy ne teljesen külső meghatározások által megszábottan éljünk, hanem mi magunk is meghatározzuk magunkat”*.

Ennek helyes megértéséhez figyelembe kell venni: nem azt kívánja, hogy teljesen ki legyen zárva minden külső meghatározás, hanem csak azt, hogy aki szabad, az ne legyen teljesen kívülről meghatározva; megfordítva: önmagát meg is „kell” határoznia — nem feltétlenül teljesen és mindenben. A teljes külső meghatározás kizárásával tekintetbe vesszük a szabadság negatív összetevőjét, ahogyan a köznyelv hangsúlyozza. Ezt kiegészítjük azonban az önmeghatározás követelményével, mert pusztán az, hogy ki vannak kapcsolva külső befolyások, még nem biztosít szabadságot, ha ahhoz nem társul a saját döntés. A „külső” vagy „idegen” befolyások közé tartoznak ösztönök, ún. káros szenvedélyek vagy nem önként vállalt és átvett viselkedési normák és szokások is, vagyis mindaz, ami nem magának az embernek a döntéséből származik — függetlenül attól, hogy a freudi mélylélektan az „ősvalamihez” (Es) vagy a felettes énhez sorolná-e a dolgot.

Ezzel meg is kaptuk az első választ a kérdésre, hogy „mi a szabadság?”. A válasz: „a szabadság az a képesség, hogy felülkerekedjünk idegen meghatározásokon, és ezáltal legalább részben önmagunkat határozzuk meg.” E választ nem állításként kell felfogni, amelyet először bizonyítani kellene, hanem a fogalom használatára vonatkozó javaslatként, amelynek csak az értelmességét kell megmutatni, mert egy pusztán javaslatnál nem helyénvaló a kérdés, hogy igaz-e. E javaslat azonban értelmesnek tekinthető, mert egyrészt figyelembe veszi a „szabad” és „szabadság” szavak köznyelvi jelentését, másrészt — az emberre alkalmazva — pontosabban érti és ezzel megalapozza e fogalmak későbbi, elmélyültebb magyarázatát.

A szabadság „a tudatos ember öntevékenységeként valósul meg”: a szabadságot képességként jellemeztük. Valamely képesség azáltal valósul meg, hogy használjuk. Eltekintve attól, hogy meg sem állapíthatnánk, van-e egyáltalán szabadság, ha sohasem használnánk, hosszú távon még képességként is elsorvadna.

Meg kell tehát kérdeznünk, hogyan valósulhat meg a szabadságnak nevezett képesség. A válasz erre az a tézis, hogy a megvalósulás a tudatos ember öntevékenységében történik. Beszélhetnénk ehelyett egyszerűen az ember tevékenységéről is, ha eléggé tisztázott volna a „tevékenység” fogalma. Itt nagyjából ebben a jelentésben használjuk: cselekvés. A „tenni”, „cselekedni” szavakat aligha lehet definícióval vagy leírással visszavezetni egy ismertebbre; nyelvünk alapszavai közé tartoznak, amelyeket csak példákkal lehet bevezetni, úgy, hogy utalunk használatuk eseteire. Valaki akkor cselekszik valamit, ha ás, vagy ír, vagy főz, vagy szalad, de akkor is, ha áll, vagy gondolkodik. Sőt, maga az „alszik” szó is helyes válasznak számít a „mit cselekszik?” kérdésre, habár mondhatnánk azt is, hogy „nem cselekszik semmit, mert alszik”. E kétértelműség nyelvünk grammatikájából adódik, amely főnévből és igéből épít fel tőmondatokat, az igét viszont cselekvést kifejező szónak tekinti. Eszerint nemcsak a nap „cselekszik” valamit, ha süt, hanem a kő is, amikor a fűben fekszik, vagy a víz, amikor forr. Amint *Wittgenstein* megjegyzi, a vaj is csínál valamit, amikor az ára emelkedik.

Szeretnénk ezért megkülönböztetni a grammatikai cselekvést a valóságos „tevékenységtől”, hogy elmondhassuk: „sem az egyenesek nem csinálnak semmit, amikor metszik egymást, sem az út, amely valamire húzódik, vagy a szalmaszál, amely a vízben úszik; tesz viszont valamit a vihar, amikor kitör egy fát, vagy a macska, amikor elfog egy egeret.” Itt viszont az a kérdés, honnan vesszük a „valódi tevékenység” fogalmát, amelyet megkülönböztethetünk a pusztán grammatikaitól. Azt válaszolhatnánk: „nyilvánvalóan a tapasztalatunkból”. *David Hume* viszont éles elméjűen felhívja a figyelmet arra, hogy a világban nem látunk semmiféle okságot. Csak azt vesszük észre, hogy az egyik esemény követi a másikat, azt viszont nem, hogy az első előidézi a másodikat. Az észlelhető „egyik a másik után”-t csupán értelmezzük, amikor azt mondjuk: „egyik a másik miatt” — e jogosulatlan átmenetről árulkodik a „következtében” formula. A világ megfigyeléséből nem származhatik tehát a „cselekvés” fogalmunk. Származhatik viszont az önmegfigyelésből; azt, hogy tevékenyek, cselekvők vagyunk, azzal fedezzük fel, hogy döntünk valami mellett, elhatározzuk magunkat valamire. Csak így, az emberből alkotható meg e fogalom — főképpen abból az élményből kiindulva, hogy kezdeményezhetünk valamit.

Az ember nyilvánvalóan képes arra, hogy elkezdjen sok mindent. Kant egyik meggondolásából is kiderül, hogy az emberi szabadság szempontjából lehet súlya e megállapításnak, bármennyire közönségesnek, érdektelennek lássék is. Kant először is megállapítja, hogy az „ok - okozat” kategóriái által meghatározott gondolkodásunk szerint minden egyes állapotnak, amely az időben létrehoz egy másikat, szintén az időben kellett keletkeznie, mert ha mindig is lett volna, akkor mindig létezett volna az okozata is, és nem csak ebben az időpontban következett volna be. Ezért ahhoz, hogy létrejöhessen az időben, szintén szüksége van egy őt megelőző okra, amelyre egy szabály szerint következik. Ez tehát egymásra következő állapotok láncának egyik szeme, mely állapotok közül a korábbi mindig meghatározza a későbbit. Majd így folytatja Kant: „Ezzel

szemben szabadságon, kozmológiai értelemben, azt a képességet értem, hogy valami *magától* elkezdjen egy állapotot, a szabadság oksága tehát nincs alárendelve a természettörvény szerint egy másik oknak, amely meghatározza az időben.”<sup>3</sup>

Eszerint az emberi szabadság már abban megmutatkozik, hogy az ember maga kezdhet el valamit. Az azonban nem lehetséges az embernek, hogy teljességgel átfogó kezdetet foganatosítson. Nem kezdhet el kivétel nélkül mindent, hanem már készen találja önmagát és világát. Éppen ezért nincs mindent átfogó szabadsága.

Hasonló szellemben már régebben is különbséget tettek az ember cselekvésével kapcsolatban „actus humanus” és „actus hominis” között: mindkettőnél az emberből indul ki egy okozat. Az „actus humanus”-ban az ember emberként cselekszik, megtervezi a cselekedetet, akar, a cselekedetet tudatosan maga határozza meg. A pusztán „actus hominis”-ban az emberből indul ki az okozat, de anélkül, hogy ez szándékában állt volna; az ember itt úgyszólván dologként működik, az öntudatlanul vagy önkéntelenül, pl. ha a fűvön járva meghajlítja fűszálakat, vagy testmelegével melegíti a szobát. Azt, hogy ebben az esetben egyáltalán tevékenység történik, nem tapasztaljuk, hanem éppúgy feltételezzük, mint amikor, más esetben, leírunk egy „ok-okozat-viszonyt” a világban, nevezetesen úgy, hogy átvisszük rá az „actus humanus”-nál az öntudatban tapasztalható cselekvést. Megállapíthatjuk tehát, hogy eredeti értelemben csak akkor tapasztal az ember tevékenységet, cselekvést, ha tudatára ébred saját cselekvésének. Vagyis — amint a tézis megfogalmazza — a tudatos ember minden öntevékenységében szabadság valósul meg.

De nem azáltal valósul meg vagy valósítja meg „magát”, hogy a cselekvésben önmagára irányulna vagy maga volna saját cselekvésének tárgya, hanem azáltal, hogy szabadon akar valami mást („különböző cselekvési területeken”). Pusztán képességként — vagyis ha arra volna korlátozva, hogy képessége szerint szabad legyen, ezt azonban sohasem válthatná tette — a szabadság megszűnne szabadság lenni.

E szabadság „különböző cselekvési területeken” bontakozik ki.

Példaként megemlítünk négy területet, ahol történhet szabad viselkedés: ezek a fizikai, a pszichikai, a társadalmi és a morális szabadság területei.

*A fizikai mozgás, vagy „cselekvési szabadság”.* — Nem pusztán „akaratszabadságról” van tehát szó. Ez utóbbi inkább elvont, és nem hozzáférhető a tapasztalat számára, ha nem gondoljuk meg, hogy mit akarnak itt szabadon. Így fizikai téren a mozgásszabadságra törekedhetem. Hogy ezt az akadályozatlan mozgásszabadságot akarom, az épp akkor derenghet fel bennem, amikor híján vagyok, mert be vagyok zárva vagy „ágyhoz vagyok kötve”. Ha tehát tudok valamit akarni, az nem ugyanaz, mint ha valamit meg is tudok tenni.

Hogy ezt vagy azt nem tudja az ember, nem meggyőző cáfolata a szabadságának. Erre utalnak Schiller szavai (*A hit szavai* című versében): „Szabad az ember, szabadnak teremtette Isten, de születésétől láncokat visel.” Emögött persze ott lehet az a túlságosan „platonikus-idealista” felfogás is, amely nem veszi komolyan a testiséget — feltéve, hogy ez azt jelenti: az ember belső, „pszichikai” szabadságát egyáltalán nem korlátozzák külső láncok. A szabadságot fizikai téren olyan tényezők teszik lehetővé, mint az erő, az egészség, az ébrenlét, ami mutatja, hogy itt sem húzhatunk éles választóvonalat a fizikai és a pszichikai között.

Döntésre és önmeghatározásra való *pszichikai szabadság*. — Pszichikai téren akkor szabad az ember, ha nincs alávetve kényszereknek. Kényszerek azonban nemcsak kóros szorongások vagy kényszerképzetek formájában létezhetnek, amilyen a tériszony vagy a mosakodási kényszer. Közéjük tartoznak olyan káros szenvedélyek is, amilyen az alkoholizmus, a drogfogyasztás, a munkamániák és a beteges becsvágy. De befolyásolják a pszichikai szabadságot a normális vonzalmak

<sup>3</sup> Kant, I.: *A tiszta ész kritikája*, B 560/61.

és hajlamok is. Erre utal J. G. Fichte mondása: „Ki tudja kényszeríteni azt, aki meg tud halni?” Ez azt fejezi ki, hogy külső kényszerítés csak akkor gyakorolhat hatást, ha belső támaszra talál. Akit azzal a fenyegetéssel próbálnak zsarolni, hogy felgyújtják a házát, azt e fenyegetés hidegen hagyja, ha közömbös számára a háza. „Aki meg tud halni” azt jelenti: aki képes nyugodtan lemondani mindenről, életéről is, az semmilyen zsarolással nem fogható meg, az védve van efféle kényszerítésekkel szemben. A nemcsak „félelmeiktől”, hanem hajtóerőktől is szabad ember azonban „élő halott” volna, mivel híján lenne minden ösztönzésnek: nem lenne képes szabad döntésre, hanem inkább akarategyenge és így a szabadságában akadályozott volna.

Következő területként említsük meg a *társadalmi* vagy *szociopolitikai szabadságot*. — Itt a szabadságot csökkenthetik emberközi kötöttségek vagy függőségek. Csökkentheti főképpen a társadalmi nyomás is, amely elkerülhetetlenül hat az egyénre ama társadalom szokásai és bevett véleményei által, amelyben él, mert természettől fogva minden ember törekszik „szocializálódni”, vagyis annyira alkalmazkodni a társadalomhoz, hogy számítson benne valaminek. Paradox módon a tudatos nonkonformista a maga módján éppúgy elismerést és érvényességet kereshet magának, mint az átlagember. Az ember saját társadalmi szabadságát szavatolja a saját hatalma, alapuljon az a saját teljesítményén, politikai befolyásán vagy gazdagságán. Ha viszont valaki a sajátját mások szabadságának az árán gyakorolja, akkor lerombolja a saját szabadságát, amint később majd kimutatjuk. Ha egy társadalom, amelyben vannak rabszolgák, jobbágyok és más jogfosztott alattvalók, idővel és fokozatosan szabad polgárok demokráciájává fejlődik, akkor ez éppúgy nagyobb szocio-politikai szabadság felé vezet, mint azoknak az alapjogoknak az elismerése, amelyeket találóan neveznek szabadságjogoknak (gyülekezési, vallás-, gondolat szabadság; a művészet, a tudomány szabadsága stb.). Ezért figyelemreméltó Hegel tézise: „A történelem — a szabadságtudat fejlődése”. Hegel utal a jog és a szabadság kapcsolatára is: csak ahol van szabadság, ott létezhet jog és kötelesség.

E szociális szférához tartozik az egyes embernek a társadalomhoz és a társadalommal szembeni szabadsága, vagyis az a joga, hogy egy társadalomba beépüljön vagy eltávolodjon tőle.

*Etikai szabadság* kiszabott kötelességektől, „lelkiismereti normáktól”. — Végül a szabadság negyedik „területként” meg kell itt említeni az etikai vagy morális döntések területét. A morális szabadság itt kétféleképpen akadályozható: egyrészt akadályozhatják kívülről az egyént érintő kötelességek, tilalmak, előírások, a nyomásukkal tekintélyek vagy véleményeikkel „az emberek” (erre utal Heidegger, amikor „az-ember”-ről [*das Man*] beszél); másrészt lehetnek a szabadságnak belső akadályai, ha valaki „interiorizálja” e normákat, „felettes én”-né szervezi, miáltal a lelkiismeretének nyomása vagy a bűntudata motiválja.

A szabadság „*különböző mértékekben*” valósul meg: a tézisnek ez a kifejezése arra utal, hogy a szabadság nem olyan fogalom, amelyet vagy egészen vagy egyáltalán nem lehet alkalmazni, amint például a „páros” vagy „páratlan” szám fogalmát vagy a terhesség fogalmát, mert senki sem lehet „egy kicsit terhes”. A szabadság ismer fokozatokat — nem egészében vagy egyáltalán valósul meg az, amit a „szabadság” szóval jelölünk. Sok más minőséghez hasonlóan a szabadságra is érvényes, hogy sokféle fokozatban fordul elő: lehet valaki inkább vagy kevésbé szabad, mint ahogy lehet valaki inkább vagy kevésbé erős, okos vagy éber. E megállapítás nyitva hagyja a kérdést, hogy létezik-e teljes, határtalan szabadság. Csak azokat az érveket vetjük el, amelyek pusztán abból a megfigyelésből, hogy az emberek sokféleképpen függnek, alá vannak vetve feltételeknek, döntéseikben akadályoztatva vannak, arra következtetnének, hogy embereknél nem lehet beszélni szabadságról. Mert aki nem szabad teljesen, az távolról sincs teljesen híján a szabadságnak. Hogy a szabadság képesség, tendencia — amelyről a harmadik tézis kimondja, hogy a korlátlanlására kell törekednie —: ez éppen azt feltételezi, hogy nincs eleve mindig beteljesült módon jelen a szabadság.

### 1.3 Összefoglalás és következmények

Arra a kérdésre, hogy „Mi a szabadság?”, tézisünk egy meghatározással válaszol, vagyis a következő fogalom-meghatározást javasolja: szabadságon értjük egyrészt azt a képességet, hogy az ember maga határozza meg magát, és ne legyen teljesen idegen meghatározásnak alávetve, másrészt e képesség megvalósulását. A szabadság negatív ismertetőjegye, az idegen meghatározás hiánya nem azt jelenti, hogy nem állhatnak fenn idegen meghatározások, ellenkezőleg: ezek nélkülözhetetlenek az ember önmeghatározása szempontjából, amely a szabadság pozitív elemét alkotja. Azt mondjuk tehát, hogy az ember anélkül is ki lehet téve idegen befolyásoknak, hogy azok teljesen meghatároznák. Nem igaz, és nem is hamis egy ilyen javaslat, de igazolnunk kell (ahhoz, hogy tudományos legyen). Ez a köznyelv felől történik, amelynek szabadságfelfogásához közel marad a fogalom-meghatározás. Ez az érthetőséget szolgálja, de helyesbíti is a köznyelvi használatot, amennyiben pontosabban fogja fel azt. Azután rámutatunk az így meghatározott fogalom következményeire. Nevezetesen arra, hogy szabadságot tételez fel már az embernek a tevékenyléte is, amelyből a „tevékenység” fogalma levezethető, és hogy a szabadság kiváltképpen az embernek abból a képességéből látható, hogy elkezdjen valamit. Innen kiindulva kell helyesbíteni a hétköznapi meggyőződést: ez abból indul ki, hogy a különböző tevékenységek közül a legtöbb szükségszerű, némelyik talán szabad; a szabadságot azonban először bizonyítani kell. Ezzel szemben megmutattuk, hogy elsőként az ember tevékenysége van adva — mégpedig olyan tevékenysége, amely szabadsággal jár együtt —, és csak innen érthető minden más tevékenylét. Nem tudnám ugyanis, mit jelent tevékenynek lenni, ha nem tapasztalnám magamon, és éppen akkor tapasztalom, ha én magam teszek valamit, s ez mindig azt jelenti: ha szabadon teszem. Így is megfogalmazhatnánk: nem az idegen meghatározásból, hanem az önmeghatározásból kell és lehet kiindulni. Vagy még rövidebben: a leginkább magától értődő dolog a szabadság.

## 2. Van-e szabadság?

A tudatos ember szabad; és elvileg csak a szabadsággal szemben nincs más választása.

### 2.1 A tézis értelmének magyarázata két jelentésében

„A tudatos ember szabad”:

Igaz ugyan, hogy az első tézisben nemcsak megmagyaráztuk már a „szabadság” fogalmát, hanem azt is megmutattuk, hogy eredeti értelmében a tevékenység, vagyis mint emberi cselekvés szabadságot foglal magában, e második tézis első felében mégis részletesebben meg kell mutatnunk, hogy létezik az első tézisben fogalmilag meghatározott szabadság. Bár napjainkban a szakfilozófiában már csak ritkábban képviselik az ellentézist, az átfogó determinizmust — amelynek virágkora az akkori tudományfelfogás következtében a múlt század volt —, ez azonban még ma is gyakran felbukkan a köznapi vitákban. Alkalmilag találkozunk azzal az ellentétes felfogással is, amely a kvantumfizika területén érvényesülő határozatlanságban a szabadság bizonyítékát véli felfedezni. Itt azonban szélsőséges esetben a negatív szabadságkomponens, a hiányzó idegen meghatározás kap szerepet; e területen azonban aligha lehet feltételezni önmeghatározást a saját döntés értelmében.

Az a kijelentés, hogy az embernek „elvileg csak a szabadsággal szemben nincs más választása”, két megállapítást tartalmaz.

Az embernek elvileg a szabadsággal szemben nincs más választása. Egy választásnál aspektusként figyelembe veheti ugyan a szabadságot azzal, hogy azt választja, ami szabadabbá teszi őt; önmagában azonban a szabadság sohasem lehet a döntésének a tárgya. Elvileg, vagyis egészében véve amúgy sem választhatja a szabadságot; mert ahhoz már szabadnak kellene lennie. Sartre azt a következtetést vonja le ebből, hogy az ember „szabadságra van ítélve”.

Másodszor egyedül a szabadsággal szemben áll fenn a választás lehetetlensége. Elvileg minden mást tud választani az ember, még ha nincs is esélye arra, hogy teljesüljön a kívánsága, mint például ennél a sóhajnál: „Bárcsak meg sem születtem volna”. Ahogy már az első tézisnél említettük, különbséget kell tenni a választhatóság és a megvalósíthatóság között.

## 2.2 A 2. tézis igazolása

*„A tudatos ember szabad.”*

Az ember szabadságának igazolására vagy cáfolására különböző kísérletek ismeretesek. Az egyik szabadság-bizonyítás önmagunk tapasztalatából indul ki, és megállapítja, döntéseiben mindig újból tapasztalja az ember, hogy nem kényszer alatt vagy önkéntelenül cselekszik, hanem ő maga a szerzője az elhatározásának. Amint az első tézisnél megjegyeztük, pontosabban megnézve a dolgot, valóban már akkor, amikor elkezdünk valamit, egyáltalán tevékenyé válunk, felismerhetjük, hogy mi magunk cselekszünk — és nem valami más ismert vagy ismeretlen dolog, ami meghatároz bennünket —, ezzel tehát a tevékenységünkre legalább részben mi magunk indítjuk magunkat, és ennyiben szabadok is vagyunk.

Megfogalmazható itt egy ellenvetés, hogy talán mégis alá lehetünk vetve befolyásoknak, csak éppen nem tudunk ezekről. Ez az ellenvetés egyrészt azért nem talál, mert ez nem zárja ki a szabadságot általában, hanem legfeljebb csak az átfogó szabadságot. Mert, mint említettük, a szabadság nem olyan fogalom, amely vagy teljesen vagy egyáltalán nem alkalmazható, és ezért az önmeghatározás és vele a szabadság — ha csak csekély mértékben is — adva van már akkor is, ha csupán kis mértékben határozzuk meg mi magunk az állapotunkat. Másrészt ez az érv nem ismer különbséget idegen meghatározás és idegen befolyásolás között. Ha teljes lenne az idegen meghatározás, az bizonyosan kizárná a szabadságot; de teljességgel idegen befolyások nélkül sem jöhetne létre szabadság. Aki teljességgel motiválatlanul cselekednék, az nem döntene szabadon, mert minden döntésnél szükség van azokra az alapokra, tehát a motívumokra, amelyek befolyásolják.

A szabadságnak az önmagunk tapasztalásából való kimutatásához közel van a felelősségnek, esetleg a bűnnek a tudatából vett bizonyítás. Az ember ugyanis gyakran kétségkívül tudatában van annak, hogy ő a felelős egy bizonyos történésért, hogy nem tulajdoníthat másnak egy tettet vagy háríthatja másra, ha az elvetendő, hanem ő maga hibás benne.

Ehhez társul egy érv, amely általában a felelősségből indul ki. Szabadság nélkül ugyanis mindenki beszámíthatatlan volna abban az értelemben, hogy egyetlen tettet se lehetne senkinek felróni. Arra hivatkozhatna mindenki, hogy egyáltalán nem cselekedhetett másképp. Üres fecsegés volna minden figyelmeztetés, minden beszéd kötelességekről és jogokról. Hiszen jogról csak akkor beszélhetünk, ha fennáll a jog tiszteletben-tartásának kötelezettsége is. Nem vitatjuk ezeknek az érveknek a súlyát, de mégis egy másikat terjesztünk elő, nevezetesen a szabadság transzcendentális kimutatását, amely tagadásának kísérletéből indul ki. A „transzcendentális” kifejezés Kanttól származik, és azt a módszert jelöli, amely egy vitathatatlan, mert alkalmazott képességből kiindulva kimutatja a szóban forgó képesség előzetes lehetőségi feltételét. Itt abból a képességből indulunk ki, hogy vitatunk valamit egy vitában: mindenki alkalmazza ezt a képességet, aki tagadja egy vitában a szabadságot. És megmutatjuk, hogy e tagadás feltételeként fel kell tételezni a szabadságot ahhoz, hogy értelmes lehessen a tagadás.

Ebből a célból leírunk egy párbeszédet két személy között: az egyik, S, védelmezi a szabadságot, a másik, D tagadja, tehát determinista, azaz szerinte mindent, ami történik, az emberi döntéseket is minden részletükben, változatlan természeti törvények határoznak meg.

S azt mondja: „Van szabadság.” — D: „Nincs szabadság”. — S: „Ellentmondunk egymásnak, ezért az egyikünk valami hamisat állít.” — D: „Valóban nem lehet igaz mindkettő egyszerre.” —



S: „E hamisságról való meggyőződés a te felfogásod szerint kényszerűen van meg az illetőben akkor is, ha nemcsak kifelé szajkózza, hanem úgy véli, hogy be is látja. Nem tehet róla. Nem függ a döntésétől? Igaznak kell tartania azt, ami hamis?” — D: „Az általad leírt körülmények között feltétlenül!” — S: „És ha azt szabnák meg a determinisztikus törvények, hogy azt állítsd, ami hamis, és hidd igaznak, érvényes lenne ez terád is?” — D: „Feltétlenül!” — S: „Mivel azonban egyikünk valami hamisat állít (és tegyük fel, hogy nem hazudik), mivel igaznak is tartja, amit mond, ezért az igazság sem kerekedik felül szükségszerűen, hanem egy vitából kényszerűen adódhat eredményként az is, ami hamis, és mivel a te felfogásod szerint mindkettőnk számára tévesen igaznak látszódhat a hamis, amiről nem is tehetünk, ezért nincs is lehetőségünk ezt magunknak helyesbíteniük?” — D: „Nincs, hacsak nem erre vagyunk programozva.” — S: De mivel a te felfogásod szerint egyikünk valami hamis állításra van programozva, és mivel lehetnénk erre programozva mindketten is, ezért lehetséges volna az is, hogy a vitában ne a hamisat adjuk fel az igaz kedvéért, hanem az igazat váltsuk fel a hamissal. Akkor viszont — feltételezve a vitázók szabadságának hiányát — annyira értelmes a vitánk, mint egy szóváltás papagájok között vagy egy szópárbaj két hanglemmez között. Ezenkívül nem is lehetne nekünk tulajdonítani, amit mondunk, hanem azt az oksági lánc határozná meg, amely teljesen fogva tartana bennünket. Ebben az értelemben nem volnánk beszámíthatóak. Értelmetlenség viszont vitázni valakivel, aki nem beszámítható. Aki egyáltalán képviseli magát másokkal szemben, az feltételezi tehát a szabadságot!”<sup>4</sup>

Ez tehát a vita, amely mutatja, hogy a determinizmust lehet ugyan elgondolni, képviselni azonban nem lehet. Mutatja továbbá, hogy elválaszthatatlanul összefügg a szabadsággal az igazság és az a képességünk, hogy számot adjunk róla. Szabadságnak tehát kell lennie.

Az embernek „csak a szabadsággal szemben nincs elvileg sem más választása”. Könnyűszerrel be lehet látni, hogy a szabadsággal szemben egészében véve nincs választása az embernek: aki nem szabad, az egyáltalán nem választhat, nem választja tehát a szabadságot sem, aki viszont szabad, az azért nem választhatja, mert az már az övé. Sartre még ki is bővíti ezt az érvet, és még azt az ellenvetést is megcáfolja, hogy az ember mint ember legalábbis kikerülheti ezt a választást. Ezt mondja: „Nem választani annyi, mint azt választani, hogy nem választunk.” Ez érvényes legalábbis arra, aki szabad. Számára kudarcot vall minden kísérlet, hogy elmeneküljön a szabadság elől, mert azzal, hogy ezt megkísérli, igénybe is veszi a szabadságát. Miután tehát e tézis első felében megmutattuk, hogy a tudatos ember szabad, a második rész hozzáteszi azt a megállapítást, hogy „nincs menekülés a szabadságból”, vagy ahogy Sartre fogalmaz, a szabadságot tehernek is nyilvánítva: „szabadságra vagyunk ítélve”.

Azt a megállapítást, hogy „csak a szabadsággal szemben nincs elvileg sem más választásunk”, szintén könnyen meg lehet alapozni, csak meg kell különböztetnünk a „csinálható” és „választható” predikátumokat. Mert hallatlanul sok dolgot nem „csinálhatnánk” akkor sem, ha akarnánk: főleg a természettörvényeket nem szüntethetjük meg, a múltat nem változtathatjuk meg. De a természettörvényeken belül, s a múlt és a jövő vonatkozásában is sok minden nem befolyásolható általunk: nem állíthatjuk meg egy spirális köd forgását, vagy csak általános társadalmi igazságot biztosíthatunk. De mindezt akarhatjuk, még ha belátjuk is, hogy sohasem valósíthatjuk meg; kívánhatunk magunknak más múltat, más természettörvényeket, egy másik világot, még ha a kívánságok kilátástalansága csökkentheti is azok erősségét. Az a választásom, hogy valami mellett vagy ellen döntsek, mindig megvan, ha nincs is meg a hatalmam a választott dolog megvalósítására.

Annál a kísérletnél viszont, hogy a szabadsággal szemben döntsek, közvetlen ellentmondás támad — és csak itt támad —, mert éppen azzal, hogy döntök, még ha a szabadsággal szemben próbálok is dönteni, a szabadságra támaszkodom, amelyet épp a választással kívánok kizárni. A vá-

<sup>4</sup> E dialógust az alábbi könyvből vettük át: A. Keller: *Allgemeine Erkenntnistheorie*, Stuttgart, 1982, 66 k.

lasztásban elkerülhetetlenül elfogadom, amit el akarok utasítani a választással. Ezért minden mástól eltérően csak a szabadsággal szemben nincs választásom; lehet tehát következmény a szabadság hiánya, de nem lehet közvetlen tárgya egy szabad választásnak.

### **2.3 Összefoglalás**

A tézis első része megmutatja, hogy nem vitatható az ember szabadsága; mert aki vitatja, adottként elkerülhetetlenül pontosan azt előfeltételezi, amit vitat. Akár szabad az ember, akár nem-szabad, egyik esetben sincs választása a szabadsággal szemben, és csak azzal szemben nincs választása. Sok más dolog vonatkozásában is mondhatja az ember: „valaki olyan, amilyen, akár akarja, akár nem” — de a szabadságnál nemcsak az áll, hogy „valaki szabad, akár akarja, akár nem”, hanem az is, hogy „valaki szabad, még akkor is, ha nem akarja”. A szabadságot tehát nem lehet sem elméletileg, sem gyakorlatilag elutasítani; aki mégis megpróbálná, elkerülhetetlenül önellentmondásba kerülne, és e kísérletek magukat semmisítenék meg.

## **3. Szabadság és ész**

A szabadság és az ész között mintha dilemma állna fenn; ez csak akkor oldódik fel, ha a szabadság formálisan a saját határtalanságára irányul.

### **3.1 A tézis magyarázata**

Pontosabb értelemben akkor áll fenn dilemma, ha egy problémára csak két megoldási javaslat ismerhető fel, amelyek közül azonban mindkettőről kiderül, hogy elfogadhatatlan. Az ész és a szabadság viszonyát illetően a következő dilemma adódik: úgy látszik, hogy a szabadság vagy az ésszel együtt vagy az ész nélkül fordul elő; másrészt úgy látszik, hogy a szabadságot kizárja az ész jelenléte is és a hiánya is; következésképp lehetetlennek látszik a szabadság. Ez viszont ellentmond annak, amit az előző tézisben megmutattunk. A tézis második része azt állítja, hogy feloldható e dilemma, ha a szabadság formálisan a saját határtalanságára irányul. Azért nevezzük „formálisnak” ezt az irányulást, amint kifejtettük, mert a szabadság választásának tárgya nem lehet önmaga. Ha tehát egy döntésnek nem is „tárgya” a szabadság, mégis tekintetbe vehetjük e döntésnél, hogy abban, amit választ, nagyobb szabadságot hoz-e létre vagy nem. Ez a választás „formális” oldalához tartozik, és ebben az értelemben kell venni e tézisben a „formális irányulás” kifejezést. A tézis tehát azt kívánja, hogy a szabad döntéseket formális szempontként nemcsak nagyobb szabadságnak, hanem végtelen szabadságnak kell meghatároznia.

### **3.2 A tézis igazolása**

A dilemma megalapozása: magától értődőnek látszik a dilemma első fele, hogy ti. a szabadságnak vagy az ésszel együtt vagy anélkül kell fennállnia. Külön meg kell alapozni viszont azokat az állításokat, hogy a szabadság nem látszik lehetségesnek sem az ésszel együtt, sem anélkül. E megalapozás így szólhat: hogy szabadon döntsek két lehetőség között, fel kell vetni a kérdést, hogy e választási lehetőségek közül melyik jobb, mint a másik; aztán ezt kell előnyben részesítenem, ha ésszel cselekszem; az ész tehát kizárja a szabadságot, mert a jobbik választására kényszerít. Ha minden közömbös, akkor nem is történik választás, mert akkor tetszőlegesen és úgyszólván vakon kell kiragadnom valamit. Vakon kiragadni valamit: ez azonban nem választás. De éppen ez maradna, ha ész nélkül választanék. Ez bizonyítja következtetésünk második premisszáját, és ezért elkerülhetetlen az a megállapítás, hogy a szabadság megvalósíthatatlan. Ez azonban nyilvánvalóan ellentmond annak, amit az előző tézisben kifejtettünk.

A megoldás ez: az első érv tartalmaz egy bizonyítatlan előfeltevést, amelyet nem veszünk észre, mert magától értődőnek tartjuk: ezt osztja mind a klasszikus filozófia, mind a közgondolkodás. (Figyelem: éppen az veszélyes, ami magától értődő, mert a legkönnyebben „magától értődő” tévedések felett siklunk át, amelyek megfelelnek az általánosan elfogadott véleménynek!) Ez az előfeltevés így hangzik: ha nem közömbös minden, akkor létezik a jobbik, és ésszerűen ezt kell választanunk.

Vitatnunk kell viszont azt az állítást, hogy a számunkra előforduló választható dolgok között van valami, ami feltétlenül jobbik. Valami jobb ugyanis csak akkor van, ha már egy bizonyos korlátozott szempontból vesszük szemügyre a dolgokat. Ha például azt kérдем: „Mi szolgálja az egészségemet?”, akkor feloszthatom a dolgokat és tevékenységeket károsakra, az egészség szempontjából közömbösekre és hasznosakra, és ezek között aztán megtalálható a jobb és a legjobb, és — ebből a szempontból! — ésszerűen egyedül ezt választhatom. De ha változna a szempont, és így hangzana a kérdés: „Mi mozdítja elő az érvényesülésemet?”, „Mi jó a családom szempontjából?” vagy „Mihez van leginkább kedvem?”, akkor mindig más és más lenne a legjobb. És ha nem hagyatkoznék semmi efféle korlátozó szempontra, akkor nem is lehetne megadni, hogy mi a jobb; ekkor nem is léteznék a jobb. Ha viszont nem kötöttem magam hozzá semmi efféle szemponthoz, akkor a korlátlan szabadságra irányulok, afelé tartok. Ekkor viszont — mivel nem létezik már az, ami az én számomra eleve adott módon a jobbik — elveszíti erejét az az érv, hogy a szabadság nem egyeztethető össze az ésszel; csak ekkor lehet tehát szabadság. És ezzel bizonyítottuk azt a meglepően bevezetett tézist, hogy csak akkor van biztosítva a szabadság, ha határtalan szabadságként törekszünk rá. Bár ténylegesen a szabadság mindig csak fokozatosan valósul meg, célként átfogóan kell törekedni rá, vagy pedig egyáltalán nem létezhet. Hétköznapi nyelven kifejezve: nem akarhatsz egy kis szabadságot, hanem egészen akarnod kell, különben egyáltalán nem lesz szabadságod.

### **3.3 Összefoglalás és következmények**

Ebben a tézisben, amely a szabadság és az ész viszonyát vizsgálja, kiderül, hogy az ész nélkülözhetetlen ugyan a szabadság szempontjából, de az ész csak akkor egyeztethető össze a szabadsággal, ha a szabadságot nem statikus adottságként, hanem dinamikus irányulásként fogjuk fel, amely formális irányulás a szabadság határtalanságára, ami egyszersmind kizárja, hogy az ember számára eleve adva volna egy értékhierarchia, amelyet rögzíteni lehetne a szabadságára való vonatkoztatás nélkül. Csak az ember tudja azt választani, ami számára „teljességgel jobb”, ami inkább megfelel a szabadságának és a korlátlanságra való irányulásának.

## **4. Szabadság és személy-lét**

Az emberi személy olyan tendenciaként létezik, amelynek magja az ésszel reálisan azonos szabadság; a szabadság az ember formálisan végső célja.

### **4.1 A tézis magyarázata**

Az előző tézisben kifejtettük, hogy a szabadság nem kész adottság vagy meglevő képesség, amelyet, miként az első tézisben kifejtettük, csak azért kellene olykor használnia, hogy el ne sorvadjon, ahogyan valaki, ha nem használja, elveszítheti azt a képességét, hogy bonyolult egyenleteket megoldjon. Ezzel ellentétben a szabadságnak saját dinamikája van, amely nélkül nem létezhet, mivel a szabadság éppen abban áll, hogy formálisan a saját határtalanságára irányul. Megmagyaráztuk az emberi személy viszonyát ehhez a dinamikus irányuláshoz, amikor azt mondtuk, hogy a tudatos ember nemcsak rendelkezik e képességgel, hanem ezzel szemben nincs is választása. Sohasem válhat meg ettől, hanem elválaszthatatlanul mintegy össze van vele nőve. Most ezt

a felismerést visszük tovább. A tudatos személynek a szabadságával való elválaszthatatlan egységéből az derül ki, hogy a személyt sem lehet statikus szubsztanciaként felfogni, hanem szintén úgy kell érteni, mint ami állandóan valami őt felülmúló felé irányul, azt keresi. A tézis első felében így fogalmazzuk ezt meg: „Az emberi személy tendenciaként létezik.”

E tendenciát aztán a tézis második részében közelebbről azzal határozzuk meg, hogy „magjaként az ésszel reálisan azonos szabadságot” adjuk meg. A „reálisan azonos” azt jelenti itt, hogy az „ész” fogalom valami mást mond ki, mint a „szabadság” fogalom, de az egyik a másik nélkül nem valósulhat meg, nem lehet „reális”. A szabadság vonatkozásában már megmutattuk ezt, amikor megállapítottuk, hogy „az ész nélkül a szabadság nem valósítható meg”. De az ész sem lehet a szabadság nélkül. Szabadság nélkül ugyanis az embernek hiányozna az ítélőképessége: ha az emberi megismerésben csak egy kívülről beletáplált program futna le, amellyel kapcsolatban nem tudna állást foglalni, akkor az igazról és a hamisról sem tudna dönteni.

Azzal a megállapítással, hogy az ésszel reálisan azonos szabadság alkotja a tendenciaként felfogott személy magját, azt is jelezzük, hogy ezen a „magon” kívül létezik egy „köpeny” mintegy más tendenciákból, amelyek szintén az emberi személyhez tartoznak, bár nem annyira bensőségesen.

Erről a magról, a szabadsággal reálisan azonos észről a tézis harmadik része azt állítja, hogy ez „az ember formálisan végső célja”. Ezt az állítást az előző tézis felől kell megérteni: ismét azért nevezük „formálisnak” a célt, mert nem célba vett „tárgy”, hanem „formaként” kell meghatározni a „végső célra” való irányulást. „Végső cél” helyett mondhatnánk „legfelső célt” is. Ezzel arra utalunk, hogy életében az ember egy sor egyes célt követ, amelyekre azonban általában mint más célok eszközeire törekszünk; ezek tehát csak feltételesen célok, nevezetesen annyiban, amennyiben kedvezőek a hozzájuk képest fölérendelt cél szempontjából. Ha ezt ismét csak egy másik cél kedvéért követjük, akkor tovább kérdezhetünk, hogy kell-e törekedni-e erre a célra és miért — amíg el nem érünk a feltétlen célhoz, ahol minden közbülső cél elnyeri értelmét a végcélból, amelyre rá vannak irányítva. Formálisan tekintve, tehát tekintettel arra a módra, ahogyan törekszünk rá, e végcél — e tézis szerint — az emberi személy a maga szabadságként jellemzett irányulásában.

Továbbá e végső cél csak egy lehet, mert több végcél konkurenciája esetén nem lehetne dönteni arról, hogy melyiket illeti az elsőség; ekkor pedig mindegyik elveszítené feltétlenül kötelező erejét és azt a rangját, hogy a végső cél.

#### **4.2 E tézis megalapozása a szabadság és a személy-lét viszonyán keresztül**

„Az emberi személy tendenciaként létezik.” — A „személy” klasszikus definíciója ez volt: „szubsztancia a szellem rendjében”. E definíció nemcsak a testiséget hanyagolja el, hanem statikus állapotot is sugall, „önmagában állást”, ahogyan ezt kifejezetten mondták is. Nem tagadjuk itt a szubsztancialitásnak ezt az értelmét, az önállóságot, de a „tendencia” szóval mégis a nyitottságot, a dinamikus irányulást helyezzük előtérbe, amellyel nemcsak rendelkezik egy személy, hanem ez teszi a személyt. Hasonló módon az egzisztenciafilozófia is a személy alkotó jegyének a „ki-állást” („ek-sistere”), az önmagán való túlnyúlást tartotta. Az embert valóban az határozza meg, hogy sokféleképpen önmagán túlra irányul. Már fizikai síkon is be van ágyazva az ember egy egészbe, élőlényként csak úgy létezhet, hogy a környezetével állandó kölcsönhatásban van, viselkedését az is jellemzi, hogy állandóan előretekint a jövő felé, s ez alkotja gondjait, reményét és tervét; szellemi értelemben túl a környezetén nyitott az egész világra; elsősorban azonban ráirányul a más személyekkel való kölcsönös vonatkozásra; és éppen ezek a szellemi irányulások teszik személyné.

*A személy magja az ésszel reálisan azonos szabadság.* — Most azt kell bizonyítani, hogy ez a szellemi irányulás, amely magjában a személyt alkotja, nem más, mint az ésszel egybeeső szabadság.

Az első tézisben megmutattuk, hogy az emberben sokféle önmagán túlmutató tendencia van. De ezek közül egyikhez sincs olyan viszonyban, mint a szabadsághoz. Elfogadhatja vagy elutasíthatja a világgal való összekapcsoltságát, lehetséges, hogy nem tud szabadulni ezektől, bár szeretne — bárhogy viszonyul is hozzájuk, mindenképpen úgy áll a dolog, ahogy a második tézisben megmutattuk: mindezekhez viszonyítva van választása; csak a szabadsággal szemben nincs választása. Tudatos emberként csak a szabadsággal egy elválaszthatatlanul. Ezt is mondhatnánk: az embernek vannak más tendenciái, de a szabadság ő maga.

*A szabadság az ember formálisan végső célja.* — Az ember végső célja olyan cél, amely nem lehet adva számára egy előírás által, amelyre nem törekedhet egy büntetés elkerülése vagy egy jutalom elnyerése végett, vagy általában valami más elérésének a feltételeként. Ez utóbbi esetben éppen ez a másik lenne a végső cél, amely a törekvést mozgatja.

Ha elő lenne írva ez a cél, megkérdezhetnénk, miért kellene követni ezt a célt. Ha azzal indokolják a követést, hogy különben negatív következmények lépnek fel, vagy pozitívak elmaradnak, elmarad a jutalom vagy büntetőszankciók lépnek életbe, akkor az érv az épp az imént cáfolt felfogásra redukálódik, amely szerint a végső cél alá lehet vetve valamilyen feltételnek. Ha viszont valaki a tekintéllyel érvel, amelytől az előírás származik, legyen az a természet, a társadalom, egy magas rangú személy vagy maga Isten, akkor marad az a kérdés, hogy miért kell engedelmeskedni ennek a tekintélynek. Az engedetlenség következményeire való utalás mint válasz azonban ki van zárva, amint éppen megmutattuk, ezért csak az a válasz maradhat, hogy éppen ez az engedelmisség az ember végső célja. Ez azonban nemcsak hogy nem áll fenn, hanem aligha igazolható, tekintettel arra az ezzel ellentétes megállapításra, hogy épp a szabadsága konstituálja a személyt.

Maradna még az a javaslat, hogy a személy éppen ebben a szabadságban maga választhatja meg a végső célját. Ezt azonban szintén ki kell zárni, mert minden választáshoz kellene motívumok, amelyek maguk szintén függenek egy már adott céltől. Ezenkívül, ha nem tételezünk fel pótlólagos normákat és ezzel más célokat is, mindig visszavonható is lenne egy önmagunk által választott cél, ezért nem lenne kötelező ereje és nem lenne feltétlen, mert attól függ, hogy ezt választottuk.

Tehát csakis az marad, hogy ez a végső cél nem lehet sem előírt, sem magunk által választott cél, hanem magával az emberrel együtt van tételezve. Ezzel ismét eljutunk a második tézis megfontolásához, hogy csak egy dologgal szemben nincs az embernek választása; csak egy dolog van szükségképpen — de mégsem kényszerítve őt — adva a számára: a szabadsága. Mivel pedig maga a szabadság nem kész adottság, hanem tendencia, nevezetesen olyan, amely formálisan a saját határtalanságára irányul, egyszersmind ebben rejlik az ember feltétlen célja is, amellyel szemben nincs választása, amely még sincs feladva számára, nem kívülről van tételezve, nem is maga választotta, hanem ez inkább mintegy belülről határozza meg, mégpedig formális célként, vagyis nem tárgyként, hanem egy olyan irányulásának a módjaként, amelyről nem mondhat le.

### 4.3 Összefoglalás és következmények

Összefoglalás: miután az előző tézisben a szabadságot tendenciaként mutattuk meg, amely formálisan a saját határtalanságára irányul, most tendenciaként jellemeztük az emberi személyt is. Ez először is a személy késztetéseinek szerkezetéből tűnik ki, amelyek úgy jelenítik meg a személyt, mint akit egy sor különböző törekvés határoz meg, amilyen a létfenntartási ösztön, az éhség, a nemi ösztön, a társas ösztön, a rangszerzési ösztön, a kíváncsiság, a játékosztön stb. (vö. az érzelmek pszichológiája). De az embernek nem csak ilyen késztetései és hajlamai vannak, hanem mint személy maga is egy tendencia, nevezetesen az igazságra való irányulással összekötött szabadság, amelyet a tudata alakít. A szabadság tendenciája nem valami része a tudatos éntnek, hanem annak magja (vagyis hozzájönnek még más meghatározások is): maga az én, együtt az ésszel,

amely „reálisan azonos” a szabadsággal. Az e tendenciával együtt járó formális irányulás a korlátlan szabadságra: ez a személy végső célja; ebben az értelemben — formálisan — ez a személy saját végcélja.

Az ember így meghatározott feltétlen célja alapozza meg a „morál autonómiáját”, nevezetesen azt az etikai törvényszerűséget, amely nem külső előírásokból származik, hanem egyedül a szabadság törvényszerűségéből, és amellyel a következő tézis foglalkozik.

Ha egyenlővé tesszük az emberi személyt a saját szabadságával, ebből a következő megfontolás adódik: az ember szabadság — ahol tehát nincs szabadság, ott nincs ember! Ezzel nemcsak abban az enyhébb megfogalmazásban érthetünk egyet, hogy a szabadság korlátozása csökkenti az emberléte is. Érvényes a következő szigorúbb következmény is: ahol határozottan hiányzik a szabadság, ahol tehát egyértelműen ki van zárva, hogy egy lényt valaha is megillessen a szabadság képessége, ott nem emberi személyről van szó. Ezt tekintetbe kellene venni etikai határkérdéseknél, például hogy fenn kell-e tartani az életet a nagyagy megfordíthatatlan roncsolásánál és hasonló esetekben, mert nem pusztán biológiai továbbegzisztálás a feltétlen, az ember végcélja, hanem csakis a személy szabadsága.

## 5. Szabadság és norma

Az ember végső céljaként a szabadság alapoz meg minden etikai jót. Maga a szabadság nincs alávetve semmilyen normának, hanem legfelső normaként a szabadság az alapja minden kötelességnek és jognak.

### 5.1 Magyarázat

Arisztotelész ezzel a megállapítással kezdi „Nikomakhoszi etikáját”: „Minden mesterség és minden vizsgálódás, de éppúgy minden cselekvés és elhatározás is, nyilván valami jóra irányul; tehát helyes az a megállapítás, hogy jó az, amire minden irányul.”<sup>5</sup> Ennek megfelelően Aquinói Tamás ezt tanítja: „Jó az, ami megfelel egy hajlamnak.” Eszerint sokféle jó van: jó zene, jó orvosság, jó üzlet vagy jó ebéd. Az etikai jót ezek között az tünteti ki, hogy nemcsak egy bizonyos szempontból, vagy egy bizonyos hajlamnak felel meg, hanem teljességgel vagy feltétlenül jó az embernek. Az etikai jó ugyanis az, ami az ember ama „hajlamának” felel meg, amely az embert alkotja. Ez viszont a szabadság — az előző tézis szerint. Ebből az következik, hogy etikailag annyiban jó minden, amennyiben szabaddá tesz. És minden annyit ér morális szempontból, ahogyan hozzájárul a szabadsághoz. (A „morális” szó nagyjából ugyanazt jelenti, mint az „etikai”, mert annak az eredetileg görög szónak a fordítására megy vissza, amelyet azért használ Arisztotelész, hogy megjelölje a legfőbb emberi jónak és az arra vonatkozó erényeknek a tanát.)

### 5.2 A tézis megalapozása

„Az ember végső céljaként a szabadság alapoz meg minden etikai jót.” — Ennek az állításnak az igazolása közvetlenül adódik az éppen most mondottakból: ha a szabadság az ember végső célja és számára maga az etikai jó, akkor minden más csak levezetett értelemben és csak annyiban nevezhető etikailag jónak, amennyiben hozzájárul a szabadsághoz. Etikailag rossz az, ami útjában áll a szabadságnak, etikailag semleges az, ami nem segíti elő és nem is akadályozza.

„Maga a szabadság nincs alávetve semmilyen normának.” — Itt egész röviden elvégezhető a bizonyítás: ha feltétlen cél a szabadság, akkor semmilyen normának nem lehet alárendelve, mert ak-

---

<sup>5</sup> Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*, 1, 1; 1094a 1-3.

kor a norma feltétele lenne a szabadságnak. Végső célként azonban a szabadság feltétlen cél is, ahogyan ezt már az előző tézisben megmutattuk.

„Legfelső normaként a szabadság az alapja minden kötelességnek és jognak.” — A tézisnek ez a harmadik állítása csak a „kötelesség” és „jog” fogalmaival megy túl a tézis első állításán. A „jog” fogalmát a legkönnyebben a „kötelesség” fogalmának a segítségével magyarázhatjuk meg. Hogy az embernek joga van valamire, az azt jelenti, hogy valakinek kötelessége azt megadnia a számára, vagy legalábbis nem akadályozni abban. E kötelesség nélkül üres és értelmetlen volna a „jog” fogalma.

A „kötelesség” viszont azt fejezi ki, hogy amire kötelezve van az ember, annak feltétlenül meg kell lennie vagy el kell végeztetnie. Kötelesség tehát csak egy feltétlen cél felől alapozható meg. Ha pedig a szabadság az ember egyetlen feltétlen célja, akkor joggal mondtuk ki a tézis harmadik állítását.

### 5.3 Összefoglalás

Szabadság és norma viszonyának magyarázatánál meghatároztuk, hogy mi az „etikailag jó”. A jó más területeken mindig egyes hajlamokat tölt be, s egy ilyen jóról nem mondhatjuk minden további nélkül, hogy annak lennie kell — ezzel szemben az etikailag jónak feltétlenül lennie kell. Ha ugyanis egy ember egyes hajlamai nem töltődnek be, attól ez az ember még nem feltétlenül véti el emberként a célját: egy éhező ember és egy rossz üzletember is lehet jó ember. Emberként csak akkor rossz, ha nem felel meg annak az irányulásnak, amely őt mint emberi személyt alkotja, ha tehát nem felel meg a szabadságnak. Ezért, ha ember akar lenni, feltétlenül meg kell hogy feleljen ennek. A szabadság feltétlen Legyen, tehát az etikai jó az ember számára, de minden más dologra csak feltételesen érvényes, hogy annak meg kell lennie az ő számára vagy hogy azt meg kell tennie — vagy ahogy a tétel kimondja: az ember végső céljaként a szabadság alapoz meg minden etikai jót. Maga a szabadság azonban nincs alárendelve semmilyen normának, mert különben nem lenne végső vagy feltétlen cél. A szabadság, mivel végső cél, legfőbb norma is, és ezért a megalapozása minden kötelességnek és jognak is.

## 6. A szabadság és a többi ember

A szabadságnak nem csak ideiglenes és véges tárgyra van szüksége; megsemmisül a szabadság, ha kizárólag és határozottan valami véges célra irányul. Ezért a szabadság csak a másik emberre mint szabad emberre való irányulásában állhat fenn.

### 6.1 A tézis magyarázata

Az előző tézisekben — abból kiindulva, hogy az ember a lehető legnagyobb szabadságra irányul — az etika számára alapvető kijelentéseket fogalmaztunk meg. Fel lehetne hozni azonban ellene, hogy ez az etika teljesen figyelmen kívül hagyja az ember kötelezettségét embertársaival szemben: csak az számít ebben az etikában, hogy a maga számára határtalan szabadságra törekedjék, a másik ember viszont, úgy tűnik, nem játszik semmilyen szerepet. Most megmutatjuk, hogy az egyes embernek határtalan szabadságra való törekvése közvetlen irányulást jelent a másik emberre, de ezzel semmiképpen sem korlátlanul szabad lényként kell célba vennie a másikat. Ezzel megmutatjuk minden emberi szabadság alapvetően szociális irányulását.

### 6.2 A tézis egyes állításainak megalapozása

„A szabadságnak nem csak ideiglenes és véges tárgyra van szüksége.” — Az ember kétségtelenül csak ideiglenesen törekszik sok mindenre, mondjuk csak addig, amíg egy dolog szükséges valami más-

hoz, vagy amíg nem talál valami jobbat. Ezzel azonban nem szabad megelégednie: ez kiderül akkor, ha egy ilyen ideiglenes választást összehasonlítunk egy olyannal, amelynél végérvényesen megkötöti magát. Ez az összehasonlítás ugyanis megmutatja, hogy aki csak pusztán visszavonásig vagy fenntartással akar valamit, az ennél nem veti be ugyanolyan mértékben a szabadságát, mint egy végérvényes elhatározásnál. Mivel azonban az embernek a lehető legnagyobb szabadságra kell törekednie, nem szabad megállnia ennél a korlátozott szabadság szintnél, mert ilyenkor nemcsak kevésbé lenne szabad, mint az, aki teljesen elhatározta magát, hanem ráadásul a szabadság teljes hiányánál is kötne ki, amint azt a harmadik tézisben megmutattuk. Az embernek végérvényesen rögzítenie kell tehát magát ahhoz, hogy szabadság létezhesen.

„Megsemmisül a szabadság, ha kizárólag és határozottan valami véges célra irányul.” — Ha ugyanis az ember egy véges tárgynál vagy egy korlátozott tárgyterületnél rögzíti meg magát végérvényesen, akkor szintén elveszíti a szabadságot, amint ezt ugyancsak a harmadik tézisben megmutattuk.

Kézenfekvő kiútnak látszik az, hogy az ember nem valami végeshez, hanem a szabadság határtalanságának irányához köti magát. Ezt azonban csak úgy lehet tekintetbe venni, mint egy választás formális oldalát, nem lehet a választás tárgya, a határtalanság ugyanis nincs jelen mint olyasvalami, amire törekedhetne az ember, hogy eleget tegyen a felszólításnak: az embernek a szabadság határtalanságát kell választania. Ezenkívül nem létezik alternatívája a szabadságra való elvi és formális irányulásnak, mert — amint a harmadik tézisben megmutattuk — minden más beállítódás megszüntetné a szabadságot. Ebből a szempontból sem alkotja a határtalanság egy választásnak a tárgyát más választási tárgyak mellett. Hasonlóan érvényes ez az érv, ha nem a szabadság határtalanságából indulunk ki, hanem az emberi tudat „végtelen horizontjának” (egyébként hasonló megfontolásokon alapuló) fogalmából. Hasonló okból mond csődöt az az eszme is, ha megpróbáljuk Istent úgy bevezetni, mint a keresett határtalan választási tárgyat. Mert Isten sem lép soha tárgyilag szembe velünk, és — amint az utolsó tézisben megmutatjuk — Istennel szemben sincs szabad választásunk.

„Ezért a szabadság csak a másik emberre mint szabad emberre való irányulásában állhat fenn.” — Az összes lény közül, akivel találkozunk, egyedül az ember az, aki egyszerre véges — és ennyiben mások mellett úgy bukkan fel, mint választási tárgy —, és szabad lényként végtelen is, a tendenciáját tekintve. Ha tehát a szabadságával összhangban járok el, akkor következőképpen magam is a végtelenre irányulok. Az emberi szabadságnak a maga határtalanságára való formális irányulása, amelyet a harmadik tézis követel meg, csak a másik embernek a szabadságára való törekvésben valósul meg. A másik ember szabadságának igenlése nélkül tehát senki sem lehet szabad. Az így értelmezett embertársi viszony nem csupán egyike a szabadság helyes alkalmazását csak később megalapozandó etikai követelményeknek, hanem elengedhetetlenül hozzátartozik magának a szabadságnak a konstitúciójához.

Az ember kötelező célja tehát a másik szabadsága, amely azonos azzal. Formálisan törekednie kell saját határtalan szabadságára, de csak akkor irányul erre, ha tárgyilag a másik ember határtalan szabadságára törekszik. Ugyanannak a beállítódásnak két oldaláról van szó. Így is fogalmazhatnánk: egybeesik az önszeretet és a felebaráti szeretet. Itt a „szeretet” fogalmát, amely köznapiban használatában felettébb sokértelmű, az etikai jelentésében rögzítjük: szeretni valakit annyi, mint akarni, hogy szabad legyen, vagy szabad lényként igenelni. Valakit igenelni mint fiatait, rendest, segítőkészt, szépet, okosat stb.: ezt a szeretet felgyújthatja vagy gazdagíthatja ugyan, de ez csak másodlagos ahhoz az alapvető beállítódáshoz képest, hogy az illetőt mint szabad lényt akarjuk.

És mivel az ember azonos a szabadságával, e szeretet soha sincs alávetve a feltételek változásának (vö. „a szeretet soha el nem múlik”). — (Endreffy Zoltán fordítása)