

AZ AKARAT SZABADSÁGÁRÓL.

— Második és utolsó közlemény.¹ —

V.

Az *előre-kiszámíthatóságnak* a kauzális determináltsággal és az *előre-nem-láthatóságnak* a szabadsággal való hibás azonosítása az, ami a modern elméleti fizikának egyik legnagyobb mesterét, Max Planckot — kinek 1943. április 23-án ünnepelte 85 éves születésnapját a tudományos világ — az akarat szabadságáról szóló sajtószerű elméletének megalkotásánál vezette, és mondhatom talán azt is, hogy tévútra vezette.

Planck éppen az ellenkező nézetet képviseli, mint amelyet fentebb kifejtettem. Szerinte az akarat szabadsága nem az észben, hanem a *tudatalatti motívumokban* gyökerezik. Az ész szerinte nem a szabadságot, hanem az előre-kiszámíthatóságot s így az okozatos meghatározottságot képviseli az akaratban. Az, hogy Planck az észet előre-kiszámíthatónak tartja, igen érdekes és összhangban van az előbb elmondottakkal. Az, hogy az észet és az okozatosságot azonosítja, filozófiai szempontból súlyos tévedés. Az a nézete pedig, hogy az akarat szabadságát csupán a tudatalatti motívumok, a lélek irracionális «mélységei» biztosítják, tulajdonképpen nem más, mint a Planck-féle fizikának, az ú. n. kvantum-elmélet egyes gondolatainak, a szabad akarat erkölcsi problémájára való alkalmazása. Bármennyire tiltakozik is tehát Planck az ellen, hogy a kvantum-elmélet ú. n. «határozatlansági relációját» a szabad akarat bizonyítására felhasználják, a nélkül, hogy észrevenné, maga is ezen az úton jár.

Ezzel azonban már eljutottam ahhoz a kérdéshez, hogy lehet-e a modern *atom-fizika* eredményeit az akarat szabadságának bizonyítására felhasználni.

¹ Az előbbi közleményt lásd a *Budapesti Szemle* 1943. évi 790. számában.

A modern fizika a termodinamikában és az elektrodinamikában, különösen pedig az atom-fizikában, vagy mikroszkópikus mechanikában olyan jelenségeket észlelt, amelyeket a Newton-féle makroszkópikus mechanika okozatos felfogásával megmagyarázni igen nehezen, vagy egyáltalában nem lehet. Ezek a jelenségek azonban igen egyszerű magyarázatot nyernek, ha a mechanikai okság elvét feladva, a valószínűségi számítás statisztikai szabályszerűségét alkalmazzuk reájuk. Különösen a kvantum-mechanika kísérleti eredményeinek előre pontosan ki nem számítható, bizonytalan volta (ezzel függ össze az ú. n. «határozatlansági vagy bizonytalansági reláció») az, ami a szigorú okozatos kapcsolat megállapítását lehetetlenné teszi s a «véletlen törvényszerűségének», a matematikai valószínűségi számításnak, segítségülhívását követeli.

Hogy a kísérleti eredményeknek ez a bizonytalansága a mérőeszközök pontatlanságára vezethető-e vissza, — mert hiszen az ilyen mikroszkópikus viszonyok közt a mérőeszköz maga is befolyást gyakorol az észlelt jelenségre — vagy pedig hogy a jelenségek maguk sem mutatnak-e szigorú okozatosságot, — s így «a fizikai kauzalitás válságával» van-e dolgunk — e kérdés a fizikusok közt vitás, s ehhez nem is akarok hozzászólni.

Felvetem azonban azt a kérdést, hogy mi közük van a fény-kvantumoknak az erkölcsi köteletség kategorikus imperatívuszához?

Nyilvánvaló, hogy a modern fizikának ezek a jelenségei egy sokkal alacsonyabbrendű, tökéletlenebb törvényszerűség uralma alatt állanak, mint amilyen az okozatos törvény. Van valami kaotikus bennük, Planck szerint is a vak véletlen játékát mutatják. Ezért csupán statisztikai valószínűséget lehet bennük keresni és nem szigorú okozatosságot. Az okozatos törvény lépcsőfokáig fel sem érnek, még ha a «nagy számok törvényének» egy «biztosságra extrapolált esetét» látjuk is az okozatosságban. A szabad akarat ezzel szemben, amint láttuk, olyan szellemi *többlet*, amely az okozatossághoz hozzájárul és értelmet ad a szükségszerű történelemnek. Ha a véletlen «vak» a rendezett okozatossághoz képest,

akkor az értelem nélküli, pusztá okozatosság «vak» az ész világoóságából származó szabad célkitűzéshez képest. Aquinói Szent Tamás mondásának fokozásával azt állíthatjuk, hogy *csak ott*, ahol intellektus van, van «liberum arbitrium». De hogyan lehetne — akár a legmodernebb ultramikroszkóppal is — intellektust felfedezni az atom-fizika mikroszkópikus világában?

Elmondhatjuk tehát, hogy az a törekvés, amely az atomfizikában akar érveket találni a szabad akarat «megmentéséhez», — akár fizikusoktól, akár filozófusoktól induljon is ki — talán igen sok naiv jószándékról, de egyébként az akarat problémájának lényegét meglátó igen kevés filozófiai megértésről tanúskodik.

VI.

A matematikai valószínűségi számításnak az atomfizikában játszott szerepével kapcsolatban említhetem meg azt is, hogy a valószínűségi számításnak igen fontos szerepe van a számszerűleg megfigyelhető *társadalmi* jelenségek vizsgálatánál is: ezen alapul a «nagy számok törvényszerűsége» a statisztikai tudományban. A nagy számoknak ezt a statisztikai törvényszerűségét is összefüggésbe hozták a szabad akarat kérdésével.

Az érdekes az, hogy amíg az atomfizikával kapcsolatban a statisztikai törvényszerűséget a *szabadság* bizonyítására találják alkalmasnak, addig a társadalomtudományi statisztikát — és különösen a *morálstatisztikát* — az akarat *determinált* voltának kimutatására szokták felhasználni. Az *Ember Tragédiájának* XV. színében Madách is a determinizmus érveként, annak a gondolatnak a bizonyítására, hogy

Ily végzet áll a történet felett,
Te csak eszköz vagy, melyet hajt előre

hozza fel azt, hogy :

...ki lajstromozza majd a számokat,
Következetes voltán bámuland
A sorsnak, mely házasságot, halált,
Bűnt és erényt arányosan vezet,
Hitet, örülést és öngyilkolást.

De mégis megkísérli összeegyeztetni a szabad akaratot a statisztikai törvényszerűséggel, mondván :

Az ember sincs egyénileg lekötve,
De az egész nem hordja láncait.

A szabad akarat problémájáról szóló újabb munkákban pedig általában igen nagy teret foglalnak el a morálstatisztika eredményeivel foglalkozó fejtegetések.

Magam feleslegesnek tartom ezzel a kérdéssel részletesebben foglalkozni, mert nézetem szerint a morálstatisztikának az akarat szabadságáról folytatott vitában sem *pro*, sem *contra* nem lehet jelentőséget tulajdonítanunk. A matematikai valószínűségi számítás — amint azt a modern kvantummechanikában játszott szerepe is bizonyítja — a véletlen szabályszerűségét határozza meg s így nem okozatos törvényeket fejez ki. Az akarat *kauzális* megkötöttségére nézve tehát semmiesetre sem lehet a «nagy számok törvényéből» következtetést levonni. Legfeljebb arra lehetne a statisztikai törvényekből következtetni, hogy a társadalmi jelenségek a vak véletlen játékát mutatják s ekként esetleg a *liberum arbitrium indifferentiae* gondolatának támogatására lehetne a morálstatisztikát felhasználni. A vak véletlennek és a liberum arbitrium kaotikus gondolatának azonban, amint láttuk, semmi köze sincsen ahhoz, amit az akarat szabadságán, helyes értelmezés mellett, értenünk kell.

A szabad akarat problémáját magának az akaratnak vizsgálatával kell eldönteni. S ez megelőzi annak a másik kérdésnek feltevését, hogy a társadalmi életnek vannak-e okozatos törvényei, vagy hogy csupán statisztikai szabályszerűségek uralkodnak-e a szociális jelenségek között? Az *okozatos társadalomtudományi* vagy *okozatos történettudományi törvény* kérdése különben nem is egyszerű függvénye a szabad akarat problémájának. A statisztikai törvényszerűséget olyankor szokták segítségül hívni, mikor a jelenségeknek *egyenként* való pontos megfigyelése nem lehetséges, vagy más okból mellőzendő, s így meg kell elégedni valamely nagy csoportban foglalt igen számos egyedi jelenség *átlagos* magatartásának megfigyelésével. Elképzelhető tehát az is, hogy

a statisztikai törvényszerűség éppen ennek az *átlagra* irányuló megfigyelésnek következménye. Ez azt jelentené, hogy a morálstatisztikának a matematikai valószínűségi számítás-hoz igazodó szabályszerűségeket kell mutatnia — akár szabad, akár determinált legyen is, önmagában véve, az emberi akarat. Bizonyos, hogy statisztikai törvényszerűségeket nemcsak olyan jelenségekre nézve állapítottak meg, amelyek — mint a morálstatisztikától vizsgáltak — az akarattól függenek, hanem olyanokra nézve is, amelyek — mint a fiú- és leányszületések aránya — az akarattól független élettani okok eredői.

A társadalmi életben, amely a természet alapján épül fel, okozatos erők és szellemi összefüggések *egyaránt* szerephez jutnak. A társadalmi jelenségek okozatos összefüggésének kérdése tehát sokkal bonyolultabb kérdés, mint amilyennek azt az okozatos tudományként jelentkező mult-századbeli szociológia — a társadalomnak ez a «természettudománya» — látta. A társadalmi vagy történeti törvény nehéz kérdésével azonban annál kevésbbé van okom ebben az összefüggésben foglalkozni, mivel, amint említettem, az akarat szabadságának problémájához viszonyítva e kérdés nem *előzőleg*, hanem *utólag* döntendő el.

VII.

Az eddig elmondottakból kitűnt, hogy a szabad akarat problémájának semmi köze sincsen a *véletlen* kérdéséhez. Annál meglepőbb, hogy az új kultúrfilozófia két legkiválóbb képviselője, Heinrich Rickert és Nicolai Hartmann — az utóbbiról azt merném állítani, hogy talán Kant óta nem volt hozzá hasonló világosfejű gondolkodója a filozófiának — az akarat szabadságának kérdésében olyan álláspontot foglal el, amely igen közel jut ahhoz a felfogáshoz, hogy a szabadság a kiszámíthatatlan és megismerhetetlen vak véletlenben gyökerezik. Rickert álláspontjának ugyanis az a lényege, hogy a szabad akarat helye az ú. n. *profizikai* — vagyis megismerés előtti — világban van. Ez a megismerhetetlen profizikai világ erősen hasonlít az atom-fizikának számunkra

hozzáférhetetlen, mérőeszközeink segítségével tökéletesen meg nem közelíthető világához, bár kétségkívül nem az ismereti tárgy megismerhetésének gyakorlati határát, hanem a megismerő alany megismerhetésének elvi határát, vagyis a szubjektum maradék nélküli objektíválásának elvi lehetetlenségét akarja jelenteni. Ez a profizikai szabad akarat még megismerhetlenebb, mint az atom-fizika előre pontosan ki-nem-számítható jelenségei, mert hiszen a statisztikai valószínűségi számítását sem lehet reája alkalmazni. Nicolai Hartmann viszont azáltal jut el egy sok tekintetben hasonló felfogáshoz, hogy a szabad akarat forrását a személyiség «irracionális magjában» találja meg. Ez az «irracionális mag» nagyon hasonlít azokhoz a «tudatalatti motívumokhoz», amelyeket Planck elméletéből ismerünk, s így mindkettővel szemben felhozható az az ellenvetés, hogy a szabadság forrását azon a tudatalatti, ösztönös vagy irracionális területen keresik, amely az állat életében nagyobb szerepet játszik, mint az emberében.

Mind Rickert, mind Hartmann megismerhetetlen, irracionális valaminek tekinti a szabad akaratot; elmondhatjuk tehát, hogy elméletükben épp úgy a régen holtak vélt *liberum arbitrium indifferentiae* szelleme jár vissza kísérteni, mint abban a modern atom-fizikára támaszkodó felfogásban, mely a szabadságot az irracionális vak véletlennel egynek veszi.

Rickert és Nicolai Hartmann tanítása szöges ellentétben van azzal az állásponttal, amelyet fentebb kifejtettem s amely szerint az akarat szabadsága az irracionális ellentétében, az intellektusban, az észben gyökerezik. Minthogy pedig erre az álláspontra éppen Rickert és N. Hartmann filozófiájából kiindulva jutottam el, meg kell most magyaráznom, hogy hogyan lehetséges — azonos vagy legalább is hasonló filozófiai felfogás mellett — ilyen nagy eltérés a szabad akarat kérdésére vonatkozó álláspontok között. Ez az eltérés halomra döntené mindazt, amit fentebb a filozófiai világképnek és a szabad akarat problémájának összefüggéséről mondtam; ezért meg kell próbálnom kimutatni azt, hogy Rickert és N. Hartmann nézete a szabad akaratról nem következik logikusan saját filozófiai alapfelfogásukból, sőt, hogy egyenesen

ellentétben van ezzel. A két kiváló filozófus tanainak részletes elemzése helyett legyen szabad csupán nagy vonásokkal megrajzolt kritikájukat adnom.

Ami először is Rickertet illeti, az ő nagy érdeme az, hogy belehelyezte Kant «intelligibilis világát» a tapasztalati valóságba. Ezzel megvalósított egy aristotelesi gondolatot — Aristoteles túlzása nélkül! Mert Aristoteles az egész tapasztalati világról azt állította, hogy magában rejtji a plátói ideákat; Rickert azonban a tapasztalati valóságnak csupán arról a részéről állítja ezt, amelyet *kultúrának* nevezünk s a valóság másik részét, a *természetet*, ideáktól és értékektől mentesnek tekint. De bár a kultúra fogalmában valóság és érték szoros kapcsolatát teremti meg, mégis feledni látszik azt, hogy ezzel már Aristotelesnek és Hegelnek, nem pedig Plátónak és Kantnak jár a nyomában. Egyszerre újból a plátói chorismos, a kanti dualizmus álláspontjára helyezkedik s felveti azt a kérdést, hogy lehet-e egyáltalában kapcsolat valóság és érték között. E kérdésre, feledve azt is, hogy épp ő volt, aki ezt a kapcsolatot az értékes valóság, a kultúra fogalmában megteremtette, akként válaszol, hogy valóság és érték kapcsolata ebben a megismerhető tapasztalati világban egyáltalában nem lehetséges. Hogy lehetséges legyen, ahhoz szerinte szükség van arra, hogy felvegyünk egy másik, megismerhetetlen, «profizikai» — vagyis megismerés *előtti* — világot, sőt még egy további, ugyancsak megismerhetetlen «metafizikai» — vagyis megismerés *feletti* — világot is. Látjuk: ha a megismerhetetlen körüli spekulációról van szó, akkor egy vérbeli német filozófus nem jön zavarba, hanem elemében van. Az ilyen filozófiára, úgy látszik, reáillik az a megkapó mondás, hogy «a filozófia az ész költészete»; valójában azonban mégsem, mert a költészet szép, nagyon szép, az ilyen filozófia pedig nem az.

Mínthogy Rickert a szabad akaratot költői szabadsággal a költött profizikai világban helyezi el, a tapasztalati világban szereplő empirikus akaratot viszont szigorúan determinálnak tartja, mindebből következik az is, hogy szerinte a szabad akarat a megismerhetetlen dolgok régiójába tartozik és semmi köze sincsen az intellektushoz és a meg-

ismerő észhez. Ha ezzel szemben, saját alapfelfogásához híven, az akarat szabadság forrását abban a kulturális valóságban kereste volna, amelyhez az értelmes emberi akarat valóban hozzátartozik, akkor kétségkívül nem találhatta volna másban, mint e valóságnak abban az alkatelemében, amely nincs meg a természeti valóságban, vagyis : az *intelligibile*-ben, az ideában, az értékben, az intellektusban. az észben.

Ami Nicolai Hartmann-t illeti, az ő nagy érdeme, hogy a hegeli filozófiából kiindulva átfutott arra a vágányra, amely a kanti gondolkodás felé vezet, vagyis hogy hegeli kiindulópontja mellett is éles különbséget tud tenni lélek és szellem között. Nincs még egy gondolat, amelyet annyiszor ismételné, mint azt, hogy : *«Bewusstsein trennt die Menschen, Geist verbindet sie»*. Azonban ő is feledi, hogy ezzel már nem Hegelnek, hanem Kantnak nyomában jár, s a szellemet, amely a lelki valóságtól elválasztva csupán időtlen jelentés lehet, időben fejlődő realitásként, vagyis lelki tényként fogja fel. Ezért nem veszi észre, hogy az akarat magában az emberben is található egy olyan időtlen értéket, amely értékelő választásának mértékéül szolgálhat ; ezért kell a szabad akarati döntést végsősorban nem a szellemre, az észre, hanem «a személyiség irracionális magjára» bízni. Hartmann szeme előtt a szellem mindig élő realitásként lebeg, az időtlen szellemet tulajdonképpen csupán az ideális érték-világnak emberfeletti nagy általános összefüggésében és nem magában az emberben látja meg. Jó magyar paraszti bölcseséggel szólva : nem látja a fát az erdtől.

De különben N. Hartmann nem is törekszik arra, hogy a szabad akarat kérdését saját filozófiai világképéből kiindulva oldja meg. Ő magából a *fenomén*ből, vagyis a szabad akarat erkölcsi adottságából, az akarat szabadság etikai értelméből indul ki. Szerinte a szabad akarat értelme kétirányú függetlenségét jelent : szabadságot az okozatosság kényszerétől ; de egyben szabadságot az értékekkel szemben is, azt, hogy szabadon választhatunk jó és rossz között. A fenomént valóban helyesen írja le. Csak a hozzáfűzött filozófiai magyarázat hibás. E szerint ugyanis az említett kettős füg-

getlenség csak úgy volna lehetséges, hogy az akaratot sem az okozatosság, sem az érték nem irányítja, hanem végsősorban egy harmadik törvényszerűség: «a személy irracionális magja» határozza meg. Ezzel pedig eljutott az észnélküli, irracionális szabad akarat fogalmához.

E magyarázat először is ellenkezik a különböző létrétegekről szóló Hartmann-féle világképpel, amely a testi-lelki valóság létrétege s az ettől hordozott szellemi létréteg felett nem ismer egy még magasabb, irracionális és «személyi» létréteget, holott a harmadik törvényszerűség felvételének egy harmadik, magasabb létréteg felvételét is jelentenie kellene.

Ez volna azonban a kisebbik baj. A nagyobbik az, hogy a magyarázat ellentétbe jut magával a fenoménnel is. Az, hogy szabadon választhatunk jó és rossz között, ugyanis nem irracionális, észnélküli választást jelent, hanem azt, hogy *tudói* vagyunk jónak és rossznak: «*scientes bonum et malum*». Az akaratot szabaddá éppen az értelmi elem, az erkölcsi értékek ismerete teszi. Az bizonyos, és már Aristoteles jól látta, hogy az akarat összetett jelenségében van ösztönszerű, irracionális elem is, maga az akarás és ennek dinamikája: a *pars appetitiva*. De az is bizonyos, és ezt is látta Aristoteles, hogy van benne értelmi elem is, az ész értékelő választása: a *pars intellectiva*. Az akarat *szabadsága* pedig tisztán és kizárólag ebben az utóbbi részben gyökerezik, tisztán és kizárólag azért lehetséges, mert az embernek szellemi értéktartalma van. Ahol ez hiányzik, hiába van meg az irracionális ösztön, szabad akaratról nem beszélhetünk. És éppen ebben a szellemi értéktartalomban áll a személyiség is, nem pedig valamiféle «irracionális magban». Az, hogy a cselekvésnél, a test mozgatásánál, az akarat irracionális vagy intellektuális része érvényesül-e végül, más kérdés. Láttuk, hogy magánál az akarat elhatározásánál is csak kis tér nyílik a szellem irányító hatalma számára s hogy a végzet-szerűség mélyen belenyúlik az ember életébe. Az akarat csak nagyon korlátozottan és nem *abszolute* szabad. De annál szabadabb, minél gazdagabb a szellem érték-tartalma, minél eszesebb az ember. Annál nagyobb az erkölcsi felelőssége is. Az irracionális elem túlsúlyra-jutásával egyenes arányban

esökken az erkölcsi felelősség is s így a személyiségnek Hartmann szerinti «irracionális magja» az erkölcsi felelősség hordozója sem lehet.

VIII.

Ha előbbi fejtegetéseim helytállóak, akkor nyilvánvaló, hogy amiként Rickert, akként Nicolai Hartmann is saját filozófiai alapfelfogásának cserbenhagyásával jutott el a szabad akarat kérdésében elfoglalt álláspontjához. Az én törekvésem ezzel szemben éppen az volt, hogy a kiindulópontul választott filozófiai világgép logikus konzekvenciáinak levonásával próbáljak hozzájárulni problémánk tisztázásához.

Bevezetőül azt mondtam, hogy nem törekszem a szabad akarat nehéz kérdésének megoldására. Értekezésem rendjén mégis a probléma *megoldását* illetően is egészen határozott álláspontra jutottam. Ez az álláspont azonban, nézetem szerint, semmi egyéb, mint az új kultúrfilozófia eredményeinek — és pedig elsősorban éppen Rickert és Nicolai Hartmann alap-gondolatainak — az akarat problémájára való alkalmazása. Helyessége ezért természetesen attól függ, hogy mennyire helytálló az az alap, amelyből kiindultam.

Mínthogy törekvésem az alapul vett filozófiai világgép konzekvenciáinak levonására irányult, nem foglalkoztam a szabad akarat problémájának *erkölcsi* vonatkozásaival sem, bár többnyire éppen az erkölcsi világ változatosan gazdag és élettől eleven jelenségeivel — és elsősorban az *erkölcsi felelősségérzettel* — szokták bizonyítani azt, hogy az akarat szabad. Egyébként, nézetem szerint, a «*Du kannst, denn Du sollst*» gondolatát követő bizonyítás nem is egészen hibátlan.

Nem fogok foglalkozni azokkal a következtetésekkel sem, amelyeket az akarat szabadságának elismeréséből az *emberrel foglalkozó összes tudományok* számára levonni lehet. Csupán egyetlen tudomány, a *jogtudomány* számára legyen szabad nekem, magyar jogásznak, befejezésül néhány vázlatos alapelvet leszűrni abból az eredményből, amely ebből a filozófiai értekezésből kifejecesedni látszott.

Vizsgálódásom eredménye az volt, hogy a szabad aka-

rat nem misztérium, sem nem metafizikai rejtély, hanem csupán annak az egyszerű és letagadhatatlan igazságnak a megnyilatkozása, hogy az ember gondolkodó, értelmes lény, aki a saját esze szerint cselekedhetik: «*Cogito, ergo liber sum*». Nyilvánvaló, hogy ebben az értelemben a jog egész területén szükség van az akarat szabadságának feltételezésére. Mert hiszen nem volna értelme annak, hogy olyan lényekhez intézzünk jogi parancsokat, akik e normák szellemi tartalmát felfogni s akaratukat hozzájuk igazítani nem tudják. De nyilvánvaló az is, hogy egyik jog-ág területén sem érvényesülhet a szabad akarat korlátlanul, mert hiszen minden jogszabály már korlátozni és befolyásolni igyekszik saját eszünk szerinti szabad akarat elhatározásunkat.

Ha azonban a szabad akarat értelme valóban az, hogy saját eszünk szerint cselekedhetünk, akkor kétségkívül a jog összes ágai közül a *magánjog* az, amely a legtágabb teret enged a szabadság érvényesülésének. A magánjog vezérlő gondolata éppen az, hogy az ember saját esze szerint intézhesse — legalább is e jog korlátai között — ügyes-bajos dolgait s legjobb belátása szerint alakíthassa rövid kis életét. Szocialista és kommunista eszmék térhódítása s a totalitáros szellemű állami beavatkozás fokozódása folytán a magánjog területe napjainkban egyre jobban csökken. Azonban semmiféle «*szociális gondolat*» való hivatkozás sem döntheti meg azt az igazságot, hogy a lelki önállóságban rejlő népi erő végzetes elsorvadásához vezetne és súlyos erkölcsi veszteség volna, ha a magánjog eltűnne, vagy aránytalanul összehzsugorodna.

A magánjoggal szemben a *közjog* az ellentétes elvet képviseli: szabad akaratára való tekintet nélkül aláveti az embert az államhatalom uralmának. Szabad akaratú eszes teremtmény számára azonban az államhatalom erkölcsileg csak akkor elviselhető, ha nem zsarnoki, vagyis ha a *politikai szabadság* útján a hatalomnak alávetettek maguk is beleszólhatnak a hatalom gyakorlásába. Amíg tehát a magánjogban a szabadság az alapelv, addig a közjogban csupán mint a hatalmi elv korrektívuma jelentkezik.

A *büntetőjog*nak viszont ismét nagyon közvetlen és szoros

a kapcsolata a szabad akarat kérdésével. Ha a magánjogazálat függ össze problémánkkal, hogy érvényesülési teret biztosít a szabad akarat számára, akkor a büntetőjog meg azért, hogy a *bűn* és *bűnhődés* gondolatán, vagyis az *egyén* erkölcsi felelősségének elvén épül fel. Az erkölcsi felelősség hordozója nem lehet más, mint szabadakaratú ember. Az erkölcsi felelősség individualista elvéből következik az is, hogy az embert csak szabad akaratából elkövetett saját cselekvéseiért lehet büntetni, de semmiesetre sem mások hibájáért vagy mások előnyéért. Hivatkozzanak bár a népi szolidaritásra, az államrezónra, vagy más külső célszerűségi okokra, ártatlanok elítélése nem büntető igazságszolgáltatás, hanem legjobb esetben is csupán az állami szükséghelyzetből fakadó közigazgatási «védelmi intézkedés». Kajafás főpapnak Jézus ügyében hangoztatott felfogása — «Jobb nekünk, hogy *egy* ember haljon meg a népért és az egész nép el ne vesszen» — méltó jelképe lehetne ugyan a determinizmus alapján felépülő büntetőjognak, de nem a büntető *igazság* szava, amint a determinista büntetőjog sem *büntető* jog. Kant szerint az igazságosság megszűnik igazságosságnak lenni, ha akármilyen magas árért bár, de mégis eladja magát.

Ha a jog összes ágai közül a büntetőjog az, amelynek legszorosabb a kapcsolata az erkölccsel és az igazságossággal, akkor az a jog-ág, amelyben ez a kapcsolat, — helytadva machiavellisztikus elvek uralmának — leginkább elhalványul, kétségkívül a *nemzetközi jog* és különösen a *háborús jog*. Itt az igazságosság és a humanitás szava szinte teljesen elnémul a végzetszerű «népi szolidaritás» és a brutális «háborús szükség» viszi a szót. De azért mégsem kell azt hinni, hogy a háborúnak nem volna semmi köze az erkölcshez, a humanitáshoz és az igazságossághoz. A háború a katonától — és ma már az egész néptől is — az önfeláldozásig terjedő kötelelességteljesítést kívánja meg. E kötelelességteljesítésnek tiszta légkörébe azonban csupán az erkölcsi gátlásoktól nem mentes «lovagias hadviselés» illik bele. Annak a katonának a lelkében, aki akár önként, akár parancsra, bestiális alávalóságokat követ el, előbb-utóbb meg fog inogni az az erős hit, hogy tiszta, mocsoktalan és igaz ügyért harcol, ami pedig az ön-

feláldozásig menő katonai kötelességteljesítéshez nélkülözhetetlen.

Az önfeláldozás gondolatából pedig megint a szabad akarat problémája tekint felénk. A háború, igaz, a természeti katasztrófák könyörtelenségével tapos reánk : átgázol emberi sorsokon, tervezgetéseken, álmokon és akaratokon. Rettegetes viharában, mint semminek tűnő pont a végtelenben, áll szabad akaratával az Ember. De nem egészen elhagyottan és nem egészen erőtelenül. Még ha a Gondviselés örök kegyelme — a *gratia irresistibilis* — elhagyná is, megfogódzhatik szabad akaratában s akaratán át az erkölcsi értékvilágban. A fizikai lét feláldozására kész törekeny ember a legkönyörtelenebb erőnek is ellentállhat, akaratát a legrettegetesebb vihar sem hajlíthatja meg. Az akarat szabad ágának legerősebb bizonyítéka pedig éppen abban az igazságban rejlik, amelyet a háború ezrek és ezrek vérének hullatásával pecsétel meg : abban, hogy a világ összes teremtményei közt, amint láttuk, egyedül az ember az, aki meggyőződéséért és ideálkéért, elvekért és eszmékért meghalni tud.

VITÉZ MOÓR GYULA.