

AZ AKARAT SZABADSÁGÁRÓL.

— Első közlemény. —

I. Szabad akarat és filozófiai világgép. — II. Az új kultúrfilozófia világgépe. — III. Szellem, lélek és test szerepe az akaratban. — IV. A «választás» szabadsága. — V. Atomfizika és szabad akarat. — VI. Akaratszabadság és morálstatistika. — VII. Rickert és N. Hartmann felfogása a szabad akaratról. — VIII. A szabad akarat és a jog.

I.

A szabad akarat kérdése a filozófiának legnehezebb és mégis legnépszerűbb kérdései közé tartozik. Leibniz egyszerűen a «nagy kérdés»-nek nevezte, Malebranche misztériumot látott benne; Kant szerint megoldásán hiába fáradozt évezredek gondolkodása s Nicolai Hartmann ma is azt hiszi, hogy a probléma jelenlegi állása mellett tökéletes megfejtését nem remélhetjük. Tőlem is távol áll az a törekvés, hogy — a világrejtélyeket könnyedén megfejtő filozófiai ponyva-irodalom mintájára — az akarat szabadságának nehéz kérdését megoldani próbáljam. Ennek az értekezésnek célja csupán az, hogy megvizsgálja, vajjon vetődik-e az újabb filozófiai kutatások eredményéből új fény az indeterminizmus és a determinizmus régi vitájára.

Kérdés azonban, hogy van-e egyáltalában összefüggés a filozófiai világgép és a szabad akarat problémája között. Azt ugyan könnyű kimutatni, hogy a determinizmus a filozófiai materializmushoz, az indeterminizmus pedig a spirituálizmus valamelyik fajtájához vezet. S fordítva azt is, hogy a materializmus világgépének a determinizmus, a spirituálista filozófiának ellenben az indeterminizmus felel meg. Igen nagy nehézségek elé állít bennünket viszont az a valóság, hogy sem az indeterminizmust, sem a determinizmust a maga *elvi tisztaságában* elfogadni nem lehet. Ezt hosszas fejtegetéseknél

jobban megmutatja egy példa: Buridán szamarának népszerű példája. Ez az érdekes, és úgy látszik tehetséges, mert a tudomány szolgálatában sokat szereplő állat, amint ismeretes, két egyforma nagy, egyformán távoli és egyformán illatos szénarakás közt áll s mivel a tökéletes közömbösség, az *indifferentia*, a teljes motívum-nélküliség állapotában van, — nem lévén semmi oka arra, hogy inkább az egyik mint a másik boglya felé nyúljon — nyomorultul éhen pusztul. Ezt a példát a *végletes indeterminizmus*, az ú. n. *liberum arbitrium indifferentiae* illusztrálására szokták felhozni. Például szolgálhat azonban a *végletes determinizmus* számára is; mert hiszen a mechanikai szükségszerűséggel ható ellentétes erők egyformasága esetén is a mozdulatlanságnak, a mechanikai egyensúly állapotának kell bekövetkeznie. Nyilvánvaló tehát, hogy mindkét végletes felfogás a számár klaszszikus álláspontjához vezet.

Az irodalomban — elhanyagolható kivételeket nem tekintve — valóban nem ezek a végletes, hanem az ú. n. *mérsékelt* álláspontok találnak képviselőkre. A *mérsékelt indeterminizmus* pedig — úgy, amint például Cathrein, Gutberlet és Schütz Antal képviselik — már nem tagadja az okozatosságot, hanem csupán azt állítja, hogy az okozatosság mellett a célgondolat és a szabad értékelés is szerepet játszik az akarat elhatározásban. Lényegileg a *mérsékelt determinizmus* is ugyanezt tanítja, amint azt többek közt Schopenhauer és Windelband példája mutatja. Ezek az írók azt hiszik ugyan, hogy az *empirikus* emberi akaratra vonatkozólag — az *intelligibilis* akarat pedig nem érdekel bennünket — a szigorú determinizmust vallják. Nem veszik azonban észre, hogy mikor különbséget tesznek a «mechanikai ok» és a «megismerésen áthaladó ok», a *motívum* között, akkor az akaratba a motívummal együtt már a célgondolatot és a szabad értékelést is belehozták.

Nyilvánvaló tehát, hogy mindkét mérsékelt irány az okozatos felfogást összekapcsolja az értékelő felfogással, s így nem egyéb, mint determinista és indeterminista elvek vegyülete. A mérsékelt indeterminizmus kétségkívül determinista elemeket is tartalmaz, amit képviselői nem is tagad-

nak. De a mérsékelt determinizmus is rejt magában indeterminista elemeket, még ha képviselői ezt többnyire nem veszik is észre. Ellentétük nem is annyira az akarat elhatározás eltérő magyarázatában keresendő, mint inkább azokban a konzekvenciákban, melyeket e magyarázat determinista vagy indeterminista minősítéséből vonnak le, és különösen a determinizmus von le abból, hogy azt hiszi, hogy egy tisztán determinista felfogást képvisel.

Ha a szabad akarat kérdésében csupán a két változata ellenére is alapjában véve azonos *mérsékelt* felfogás képviselhető, akkor ebből a tényből, úgy látszik, azt a következtetést is le kellene vonnunk, hogy bármilyen filozófiai világnézetet valljak is, az akarat kérdésében ezt az egyetlen álláspontot kell elfogadnom. Eszerint nem volna összefüggés az általános filozófiai világgép és az akarat szabadságának kérdésében elfoglalt álláspont között.

E következtetés azonban elhamarkodott volna. Mert éppen ellenkezőleg áll a dolog: az a mérsékelt felfogás, amely okozatos és értékelő elvek kapcsolatát látja az akaratban, csupánazzal a filozófiai világgéppel fér össze, amely a Mindenséget magát is az okozatos valóság és az érték kapcsolataként fogja fel, vagy legalább is talál a Mindenségben egy olyan részt. — a *kultúrát* — amely az okozatos realitás és az ideális értékek kapcsolata.

II.

Egy ilyen világgép bontakozik ki az utolsó félszázad legjelentősebb bölcseleíneke — Windelbandnak, Rickertnek, Bruno Bauchnak, Diltheynek, Sprangernek, Hans Freyerenek és Nicolai Hartmannnak — munkáiból. Ezek a bölcseleínek éppen a *kultúra* világát vetik elsősorban vizsgálat alá s ebben találják meg azt az «értékes valóságot», amelyben az okozatos és az értékelő szempont éppúgy találkozik, mint a mérsékelt indeterminizmus és a mérsékelt determinizmus felfogásában.

Az évezredek filozófiai fejlődés vonaláról nézve ez az új kultúrfilozófia úgy is felfogható, mint Plátó és Aristoteles, vagy Kant és Hegel filozófiájának szintézise. Lényege az.

hogy a *valóság* és az *érték* kanti dualizmusának helyére a *természet* és a *kultúra* dualizmusát állította, s hogy a természetet Kant, a kultúrát pedig Hegel szerint magyarázta; a kultúrára korlátozottan megvalósította tehát valóságnak és értéknek azt az összekapcsolását, amellyel a hegeli filozófiában találkozunk.

A *kultúra mivoltára* vonatkozólag az új filozófiának ugyanis az a felfogása, hogy ez nem csak testi cselekvésekből és lelki folyamatokból — egyszóval nem csupán pszichofizikai realitásból — áll, hanem olyan eszmékből, célokból és gondolatokból is, amelyeket nem tudunk ugyan érzékeinkkel tapasztalni, de amelyeket «megérteni» lehet. Ezeket az eszméket, célokat és gondolatokat — amelyek éppúgy különböznek a lelki folyamatoktól, mint a gondolat tartalma a gondolkodás aktusától — nevezik *jelentésnek* vagy *szellemi tartalomnak*, röviden *szellemnek* is. A szellemen, ebben a mai modern értelemben véve, ne értsünk tehát semmiféle misztikus metafizikai szubsztanciát. Általánosan elismerik azt is, hogy ezek a szellemi tartalmak *értékeket* fejeznek ki, vagy legalább is értékelvek szerint igazodnak s így nem esnek az okozatosság törvényének uralma alá.

Nyilvánvaló, hogy e felfogásnak a szabad akarat kérdésére nézve igen nagy jelentősége van. Mert ha a kultúra alkotó részei között egy olyan *szellemi* elemet is sikerült felfedeznünk, amely nem esik az okozatosság uralma alá, s így «szabad»: akkor ezt a szellemi alkotó elemet meg kell találnunk a kultúra egyik legfontosabb tényezőjében, az értelmes emberi akaratban is, s ez utat nyit az akaratszabadság érvényesülésének.

A kultúrát ugyan nem az egyes ember akarata, hanem a társadalmi és történeti élet folyama hozza létre. Ezért természetes, hogy az új kultúrafilozófia is közvetlenül nem az egyes ember kulturális és szellemi tartalmát, hanem a nagy történeti egységeknek, a társadalmaknak szellemi birtokállományát vizsgálja, vagyis: az erkölcsöt, a művészetet, a tudományt, a vallást, a jogot, a gazdasági és technikai kultúrát s így tovább. Úgy jár el, mint Plátó, aki az igazságosság mivoltát akarván tisztázni, nem az egyes embert, hanem az

államot veszi szemügyre, mert úgy véli, hogy az állami élet öregbetűs írással mutatja meg azt, ami az ember lelkében apró betűkkel írva van. Nem az egyes embernek, hanem a társadalomnak vizsgálatából olvasta ki az új kultúrfilozófia is azt a finom különbséget, amely a *lélek* és a *szellem* között fennáll. S megláthatta ezt a különbséget a társadalom tükrében annál is inkább, mert míg az emberben lélek és szellem szorosan összefonódik, addig a társadalomban a szellemi tartalom, amely mindig a közösségé, élesen elválik a szellem testi-lelki hordozójától, amely itt is mindig az ember csupán. A társadalomnak, a közösségnek viszont csak azért lehet szelleme, vagyis erkölcsi, jogi, tudományos és másféle érték-tartalma, mert ilyen alkotó elemeiben, az egyes emberekben is találunk.

A történeti és társadalmi kultúrával foglalkozó filozófiának megvannak tehát az egyes embert vizsgáló *filozófiai antropológiára* nézve is a konzekvenciái. Ezért ha a szabad akarat problémáját az új kultúrfilozófia megvilágításába akarjuk helyezni, előbb le kell vonnunk ezeket az emberre vonatkozó konzekvenciákat az új filozófia eredményeiből.

III.

Az új kultúrfilozófia szerint az ember a *test*, a *lélek* és a *szellem* egysége: e három létréteg találkozási pontja. Az új filozófia azonban alig jutott túl ezen az általános tételen s nem sokban járult hozzá ahhoz sem, hogy a filozófiai antropológia szempontjából legfontosabb kérdés — a test és a lélek, valamint a lélek és a szellem összefüggésének kérdése — tisztáztassék: a *test* és *lélek* összefüggésének ma is megoldatlan problémája mellett elhaladva, a *lélek* és a *szellem* kapcsolatának kérdését is megoldatlanul hagyta.

Pedig éppen a *lélek* és a *szellem* összefüggésének és e kapcsolat természetének tisztázása járulhatna hozzá leginkább ahhoz, hogy a szabad akarat kérdésében világosabban lássunk. Lélek és szellem összefüggése az új kultúrfilozófiában mint *lelki folyamatok* és *szellemi tartalmak* kapcsolata jelentkezik. Ennek az összefüggésnek természetéről pedig csupán

az a keveset mondó kép tájékoztat, hogy a lelki aktus «hordozza» a rajta «nyugvó» szellemi tartalmat. S legfeljebb még az a tanítás, hogy a léleknek «fogékonysága» van az ideális értékvilág szellemi természetű követelményei iránt.

Pontosabb és bővebb tájékoztatást nyerhetünk, nézetem szerint, lélek és szellem viszonyára nézve az ismeretelméletből. Az ismeretelmélet ugyanis nem csak a megismerés lelki folyamatának s a megismerendő tárgynak viszonyával, hanem a megismerés lelki folyamatának és a nyert ismeretnek, mint szellemi tartalomnak viszonyával is foglalkozik, vagy legalább is kellene, hogy foglalkozzék. Különösen a *velünk született eszmék (ideae innatae)* tana — amely Descartes és Leibniz felfogásán át Kant *a priori* fogalmaihoz vezetett — alkalmas arra, hogy belőle a lélek és a szellem viszonyára nézve értékes következtetéseket vonjunk le. E kérdés beható vizsgálatából, nézetem szerint, kiderül az is, hogy már a *lélek* is tele van szöve olyan *szellemi formákkal*, amelyek egyrészt az *időbeli* lelki folyamatok változó sokaságát foglalják össze — az *apperceptio* belső egységévé, másrészt pedig átfogó keretként, mintegy edényként az *időtlen* szellem gazdag *tartalmát* is magukba fogadják.

A léleknek és a szellemnek ez a benső rokonsága magyarázza meg azt, hogy *időben lefolyó* lelki aktusok *időtlen* gondolatokat, eszméket és más szellemi tartalmakat felfogni és megragadni tudnak. Ez magyarázza meg azt is, hogy lelki folyamataink, s így akarati aktusaink is, az okozatosság uralmának alá *nem* vetett szellemi szempontok után igazodhatnak s ekként az okozatosság kényszerétől mentesek maradhatnak.

Ezzel a plátói *ideák «dynamis»*-ának, az aristotelesi *«mozdulatlan mozgató»*-nak és a kanti *«Kausalitát durch Freiheit»*-nek gondolatához és az akarat szabadságának bizonyításához jutottunk el. Bizonyítottuk nemcsak azt, hogy a szellemi tartalmak közt nincs okozatos viszony, nemcsak azt, hogy a szellemi tartalmak s az őket «hordozó» lelki folyamatok összefüggése sem okozatos kapcsolat, hanem azt is, hogy még a lelki folyamatok maguk sincsenek — vagy legalább is nincsenek a maguk egészében — okozatosan determinálva. Mert

hiszen csakis akkor igazodhatnak lelki folyamatok szellemi tartalmak után, ha irányuk szükségszerűen ható okoktól kimerítően és végérvényesen meghatározva nincsen, vagyis legalább *résben* okozatosan meg nem határozott, azaz: *szabad*. Ami a lelki folyamatokról általában áll, az áll az akarás lelki aktusáról is: az akarás is azért irányulhat értelmes megfontolásokból született eszmei célok után, mert irányuk szükségességgel ható ösztönszerű erőktől meghatározva nincs, vagy legalább is nincsen maradék nélkül determinálva úgy, amint az állat mozgását ilyen ösztönszerű erők maradék nélkül meghatározzák.

A lélek és a szellem összefüggésénél sokkal kevésbé érdekli a szabad akarat vizsgálóját a *test* és a *lélek* kapcsolata. Bármilyen súlyos problémákat vessen is fel az a tény, hogy a testet részben a lélek mozgatja, hogy a testi cselekvés az akarat szerint igazodik, mindez — tekintve, hogy az akarati elhatározás *utáni* folyamatokról van szó — az akarat szabadsága szempontjából lényegtelen. Test és lélek összefüggése csupán annyiban érinti problémánkat, amennyiben kétségtelen, hogy testi folyamatok — állandó testi diszpozíciók, múló testi állapotok, a szervezetben gyökerező ösztönök és vitális szükségletek — befolyással vannak a lelki életre s így az akarásra is. Ezt a mérsékelt indeterminizmus sem tagadja. Ha már most a testi szervezet életfolyamatait — bár ez éppen ma erősen vitás — *okozatos* folyamatokként fogjuk fel, akkor a testnek a lélekre gyakorolt befolyása nem jelent egyebet, mint azt, hogy az okozatos kényszerűség, a szervezet útján, behatol az akarat birodalmába is.

Annál a befolyásnál azonban, amelyet a test a lélekre, s így az akaratra is, gyakorol, tekintetbe kell venni két tényt. Először is azt, hogy az életfolyamatoknak ahhoz, hogy az akaratot befolyásolhassák, előbb tudatos hiány- és szükségletérzetekké kell átalakulniok. A hiány- vagy szükségletérzet lelki jelensége pedig már nem mechanikusan ható ok, hanem olyan lelki *motívum*, amelyen érték szempontok uralkodnak: a tudat világosságában, az ész ítélőszéke előtt a testi szükségletek is az értékek, még pedig az *élet-értékek* képében jelennek meg. És tekintetbe kell venni másodsor

azt, hogy a tudatban jelentkező szükséglet-érzetek nem is hatnak közvetlenül és automatikusan a cselekvésre, — mint ahogyan az állat mozgását a benne dolgozó ösztönök s a reáható ingerek közvetlenül meghatározzák — hanem előbb az értelmes megfontolás ítélete alá kerülnek, s cselekvésre irányuló felhívásukat elnémíthatja az ember szellemi birtokállományából kihangzó *magasabb* érték-követelések szava. Nemcsak a másoktól gyakorolt külső kényszerről, hanem a testi szükségletek képében fellépőről is áll az a mondás, hogy *qui potest mori, non potest cogi*: aki elvekért, eszményekért meg tud halni, az szabad.

Az akarat szabadsága mellett felhozható egyik legsúlyosabb érvnek éppen azt tartom, hogy a világ összes teremtményei között egyedül az ember az, aki okozatos realitással nem bíró pusztá gondolatokért, meggyőződésekért, elvekért és eszmékért meghalni tud. A *szabad halálnak* ezt a jelentőségét, — amelyre a filozófiai irodalomban nem szoktak hivatkozni — költők jól megéreztek: ezért választotta utolsó költeményében lord Byron is a szabadság szimbólumául «a pajzsra tett *holt* spártait».

IV.

Mind a szellem és a lélek, mind a test és a lélek összefüggésének vizsgálata a szabad akarat álláspontjához vezetett. Az így nyert eredmények segítségével kell most már a probléma gyökeréig leásnunk s magát az *akarati elhatározást*, különösen pedig a döntést megelőző *választást* szemügyre vennünk.

A determinizmus ezt a «választást», mechanikus szemlélettel, az okozatos erőkként felfogott motívumok harcának tekinti s e harcban, szerinte, kénytelen szükségszerűséggel, mindig az *erősebb* motívum győz. Ekként a motívumok harcából megszületett akarati elhatározás nem volna egyéb, mint eredője szükségszerűen ható erők paralellogrammájának. Elismerik ugyan, hogy a motívumoknak ebbe a vak harcába döntő szóval beleavatkozhatik az akarati elhatározás előtt álló ember *jelleme* is. De a jellemet sem tekintik egyébnek, mint az ember lelkében állandósult motívumok erőcsoportjának.

E determinista elmélet legnagyobb gyengéje az, hogy valóságnak fogad el nyelvi metaforákat. A nyelv, igaz, beszél a motívumok harcáról, amint beszél az eszmék harcáról és a kötelességek összeütközéséről, a *collisio officiorum*ról is. De amint a kötelességek összeütközését nem lehet térbeli ütközésként felfogni, akként a motívumok harcát sem szabad az *erősebb* motívum győzelmével végződő okozatos mérkőzésnek tekinteni. Gyengébb és erősebb motívum között, amint azt már a determinista Windelband is belátta, különbséget tenni nem tudunk. Erősebb az, amelyik győz; s így az az állítás, hogy az erősebb győz: értelmetlen tautológia. Nem az erősebb motívum győz, hanem az, amelyet a választó ember *értékesebbnek* talál, s ezért céljául elfogad. *Erőt* a motívum csupán a választás által kap. A motívum tulajdonképpen nem is az akarat elhatározást, hanem a külső cselekvést mozgatja; ezt is csupán azért, mert az ember értékelő választás útján lelki erővel a motívum mellé állt s a motívum szellemi tartalmát akaratának tartalmává, *céljává* tette.

Semmi sem hibásabb, mint a motívumot okozatos erőként fogni fel. A determinista Schopenhauer, éppen amikor bizonyítani próbálja, hogy a motívum szükségszerű kauzalitással hat, akkor ismeri el azt, hogy a motívum *az értelem médiumán átszűrődő ok*. Az értelemben azonban nincsenek okok, hanem csak gondolatok s a motívum maga sem más, mint értékes gondolat-tartalom. Az akarat elhatározást megelőző értelmes megfontolásnál, az értékelő «választásnál» nem okok, hanem érvek, nem erők, hanem értékek, nem *causák*, hanem *rációk* szerepelnek. Az ok és az érv, a *causa* és a *ráció* között pedig igen nagy a különbség: olyan, mint a vak kényszerűség és a világosan látó és belátó ész, vagy mint a szolgaság és a szabadság között.

Nemcsak a motívumot, hanem a *jellemet* se szabad okozatos erőnek, az állandósult motívumok akkumulált energiátömegének tekinteni. Soha senkinek sem fog sikerülni az emberi jellemet «lóerőkben» kifejezni, mert azt csupán erkölcsi fogalmakkal lehet körülírni. Az ember jelleme becsületes vagy becstelen, bátor vagy gyáva és így tovább: jelzői mindig erkölcsi tulajdonságokat, vagyis érték-tartalmakat fejeznek ki; a szilárd jellemem sem fizikai értelemben vett szilárd-

ságot s az egyenes karakteren nem geometriai értelemben vett egyenességet értünk. Amikor a determinizmus a jellem és a motívum hasonlóságát állítja, igaza van. Téved azonban, amidőn azt hiszi, hogy mindkettő okozatos erő. A hasonlóság abban van, hogy mind a jellem, mind a motívum: érték-tartalom.

De ha a választásnál érték-tartalmak összeméréséről, értékelő megfontolásról van szó, akkor ebből az következik, hogy az akarat elhatározás nem más, mint *szabad értékelés*,

Jellemző, hogy a szabad akarat latin elnevezése nem *libera voluntas*, hanem *liberum arbitrium*, vagyis *consilium*. Ítékezés, szabadon mérlegelő döntés, értékelés. A latin elnevezés, igen helyesen, az akarat eszes részét emeli ki: a *pars intellectiva*-t, szemben a *pars appetitiva*-val.

Az értékeléshez az embernek *értékmérőre* van szüksége. Ezt az értékmérőt megtalálja önmagában: a test, a lélek és a szellem hármastagozatát mutató emberi mivoltának *szellemi* részében, vagyis tudásában, erkölcsi felfogásában, vallásos hitében s értéktudatának egyéb eszméiben. Nemcsak az objektív kultúrában, hanem az emberben is van ilyen szellemi tartalom. Az, hogy az ember értékeléseinek mértékét *önmagában* hordja, emlékeztet Protagorasnak arra a régi mondására, hogy *«az ember minden dolgoknak mértéke»*. Ez így is van. És ez nem *relatívizmus*: mert az ember csak azért lehet mérték, mivel szellemi részében egy darab *örökkévalóság* van jelen.

A csodálatos az, hogy az ember ezt a szellemi alkotórészét — amely az állattól megkülönbözteti és igazában emberré teszi — születésekor nem hozza magával a világra, hanem jórészt a társadalomtól kapja ajándékba. És mégis ez a része az, amelyhez legjobban ragaszkodik, amivel magát azonosítja, amit igazi Én-jének tekint. Talán éppen azért, mert nem hozta magával készen a világra, mert saját munkájával kellett azt megszereznie, s a társadalomtól nyert szellemi javakból is saját magának kellett szellemi egyéniségét, erkölcsi személyiségének egységét kialakítania. Annak a Goethei-i mondásnak az értelmében, amely semmire sem olyan találó, mint a szellemi örökségre, hogy:

Was du ererbt von deinen Vätern hast,
Erwirb es, um es zu besitzen.

S mivel az értékelő választásnál az embernek ez a szellemi része, amellyel magát azonosítja, volt az értékmérője, éppen azért azonosítja magát az ember az értékelés eredményeként létrejött akarat elhatározásával is, azért vállal *erkölcsi felelősséget* érte. S azért van az az érzése is, hogy tőle függött, — mint ahogy valóban tőle függött — hogy így választott; ebből pedig joggal következtetheti azt, hogy azonos helyzetben *választhatott volna másként is*.

Azt, amit — az újabb filozófia szóhasználatát követve — az ember *szellemi* részének neveztem, a régiek *észnek*, a pusztaráción túlhaladó *intellektusnak* hívták. Az *ész* ebben az átfogó értelemben felöleli nemcsak az egész magasabb megismerő- és értékeket meglátó-képességet, hanem azt az egész gazdag ismeret- és értéktartalmat is, amellyel az ész rendelkezik, a szellemi tartalmaknak azt a kincsesházát, melyet az emberi lélek magában rejt. Ha most ezzel a régi terminológiával akarom összefoglalni azt az eredményt, amelyre problémánk vizsgálatánál az új kultúrfilozófiából kiindulva jutottam, akkor azt mondanám, hogy *az emberi akarat szabad azért, mert értelmes megfontolásból, az ész szabad értékeléséből származik*. És csupán annyiban szabad, amennyiben valóban az értelmes megfontolás, az ész, az intellektus irányította. Amint *Aquinói Szent Tamás* mondja: «*Ubi cunq̄ue est intellectus, est liberum arbitrium*». Vagy amint *Dante* mondja: a szabad akarat isteni ajándékát «*más se kapta, mint eszes teremtmény*».

A szabad akarat nem kell ezek szerint semmiféle misztériumot, semmiféle metafizikai rejtélyt érteni, mert hiszen nem rejt magában semmi mást, mint azt a letagadhatatlan tény, hogy *az ember gondolkodó, értelmes, eszes lény*. Descartes szóhasználatával ezt így fejezném ki: «*Cogito, ergo liber sum*». Descartes híres mondása a *cogitatio*-nak inkább szellemi, mint lelki jelenségéből levonta azt a következtetést, amelyet talán nem lett volna szabad levonnia, mert a gondolatból nem következik a reális létezés, de nem vonta le azt, ami valóban következik belőle, hogy t. i. a gondolat szabadságából önként adódik az akarat szabadsága is.

Az az álláspont, amelyet a fentiekben a szabad akarat

kérdését illetően elfoglaltam, azt hiszem, a filozófiai fejlődés szellemével is összhangban van. Mert akármilyen eltérő utakon próbálták a letűnt évezredek során problémánkat megoldani, a filozófiai gondolkodásnak a szabad akarat kérdésével való keserves vívódásából minduntalan kihangzik az a vezérlő motívum, hogy az akarat szabadsága az ember *eszes* mivoltával valamiféle összefüggésben áll. Sokrates, Aristoteles, Szent Tamás, Descartes és Leibniz kijelentéseivel lehetne ezt bizonyítani, és azzal is, hogy az egész német idealizmuson végigvonul az a gondolat, hogy ész és szabadság összetartozik, hogy az ész lényege a szabadság; ha ezt az utóbbi tételt megfordítom és az akaratra alkalmazom, akkor azt a tételt nyerem, hogy az akarat szabadságának lényege az ész. De az igazságot kereső észre utal a Szentírásnak az a mondása is, amely szerint: *«Megismeritek az igazságot és az igazság szabadokká tesz benneteket».*

Azt az álláspontot, hogy az akarat szabadságának forrása az ész, támogatja végül a *gyakorlati élet* felfogása is, amint az *az erkölcsi és jogi felelősségre-vonás* képében jelentkezik. Felelősségre vonni állatot nem szokás, sem olyan embert, akinek szelleme még fejletlen, vagy aki eszének használatában gátolva van: a gyermeket, az örültet s esetleg a vak szenvedélyből cselekvőt.

Azzal a kijelentéssel, hogy a szabad akarat forrása az ész s hogy az akarat csak akkor szabad, ha eszes megfontolás gyümölcse, már az akarat szabadságának *határait* is megjelöltem. Az akarat szabadsága éppen olyan korlátolt, mint amilyen véges az emberi ész. A fátum, a végzet, mélyen beenyúlik életünkbe. Az egyes emberek lelkének különböző fogékonysága a szellemi tartalmak iránt, testi szervezetük különbözőségei, eltérő természeti és társadalmi környezetük, s végül az akarat megvalósításának sokszor lehetetlen volta is, megannyi korlátot von az akarat szabadsága köré. Az akarat szabadsága azonban nem is azt jelenti, hogy akármit, még lehetlent is, akarhatunk, hanem csupán azt, hogy az okozatos lehetőségek határai között, ebben a szűk körben, a saját eszünk szerint cselekedhetünk: *kezdeté* lehetünk okozatos soroknak.

Szabad akarat és okozatos törvény megfér egymással

egy olyan világban, amely nemcsak testi-lelki realitásból áll, hanem amelynek lényeges alkotórészei közt a szellem, az ész is ott van. S a szellem szabadsága az okozatos valóság világában is szerepet kaphat, ha az ész vezetése alatt álló lelki folyamatok okozatos testi erőket indítanak *értékek megvalósítására*. A lélek az a rés, amelyen át szellemi szempontok sugározzák bele irányító fényüket az okozatos történebe, amely — e nélkül a világosság nélkül — az értelem nélküli vak szükségszerűség örök sötétsége volna.

A szabad akarat tehát egy olyan magasabb, szellemi törvényszerűség nyilatkozása, amely nem zárja ki, hanem éppen magába zárja az okozatosságot, saját értelmes céljai szolgálatába állítva azt. A szabadság nem kevesebb, hanem *több*, mint az okozatosság: olyan szellemi *plusz*, amely a vak szükségszerűséghez hozzájárul s *értelmet* ad az okozatos történelemnek.

Ha azonban az akarat szabadsága a szellem magasabbrendű, sajátos törvényszerűségeinek követésében áll, akkor nincsen elvi akadály annak, hogy az, aki nemcsak az okozatos törvényeket, hanem a szellemi törvényeket, a szellem egész területét s a lélekkel való kapcsolatának rejtélyeit is ismeri, az akarat elhatározás eredményét előre láthassa, vagy ha úgy tetszik: előre kiszámíthassa. Szabadság és előre-kiszámíthatóság nem ellentétes fogalmak, mert elvileg csak a káoszt nem lehet előre kiszámítani. A kérdés csupán az, hogy milyen adatokból akarjuk az eredményt megtudni. Az atomok helyzetének és mozgásának ismeretéből — amint azt Laplace hitte — bizonyára nem fogjuk a világtörténet menetét előre kikalkulálhatni. Az az állítás azonban nem fogadható el, hogy éppen a szabad szellem — melynek jellemzője az, hogy megérthető és belátható, és pedig sokkal inkább mint a «vak» okozatosság — volna akadály annak, hogy egy mindent tudó szellem a világtörténetet megérthesse, előre beláthassa és előre láthassa. Ezzel a teológusoknak az a régi vitája, hogy hogyan egyeztessék össze a szabad akaratot az isteni *Providentiával*, Isten mindentudó voltaival, önmagától megoldódik.