

## A szabadakarat problémája és a büntetőjog.

— Felolvastatott a szakosztálynak ez évi januárius 30-iki ülésén. —

Az akaratszabadság kérdése egyik legfontosabb és legtöbbet vitatott problémája a filozófiának; nem ok nélkül nevezi Leibnitz a *nagy kérdésnek*. Szálaival belenyúlik a metafizika, a lélektan, a teológia, etika és a jogbölcselet területére. Az etikusok egy része azt hiszi, hogy az akaratszabadság nélkül nincs erkölcsiség, a vallásbölcselet és teológus Isten mindenhatóságával s az ember bűnösségével hozza e problémát összefüggésbe, a büntetőjogász pedig a bűn és büntetés kérdését fejtegetve bukkan rá. Mióta a sztoikus bölcseletőknél egészen határozott alakban fellépett, azóta nincs filozófus, ki ne foglalkozott volna vele.<sup>1</sup> Kétségtelen, hogy a kérdés eldöntése igen fontos az etikusra és metafizikusra, valamint a jogbölcseltre és teológusra. Hogy vajjon az akaratszabadság léte vagy nemléte tényleg oly mélyen érinti-e az egyes filozófiai diszciplínák s különösen éppen az etika lényegét, mint azt némely filozófus hirdeti, ennek taglalásába ezúttal nem bocsátkozhatunk. Azt azonban eleve is meg kell említenünk, hogy az akaratszabadság kérdésével összefüggő fogalmak körül szinte elképzelhetetlen zavar uralkodik.<sup>2</sup> Mi az az akarat? mi az a szabadság? mit értünk cselekedeten? mind olyan kérdések, melyekre az egyes filozófusok egymással homlokegyenest ellenkező feleletet adtak. Éppen ezért, ki helyes képet akar nyerni arról, hogy mit értünk szabadakaron, hogy mily összefüggésben áll az a büntetőjoggal, mindenekelőtt kénytelen vizsgálata tárgyává tenni a problémára tartozó összes fogalmakat és csak ezután gondolhat a kérdés tisztázására.

Az akarat Első sorban azt kell megállapítanunk, hogy mit értünk fogalma. akaron, illetőleg, hogy mi az akarat lényege.<sup>3</sup> Az akaratról szóló tanok két nagy csoportba oszthatók. Vannak, kiknek tanítása szerint az akarat bizonyos sajátos lelki erő. Így, hogy csak egyet említek, *Schopenhauer* azt tanítja, hogy mindennek lényege az akarat.<sup>4</sup> *Hartmann* szerint is, az akarat az állat- és növényvilág mindennemű

<sup>1</sup> A probléma történetére I. L. *Fonsegrive*: *Essai sur le libre arbitre*, 2. ed. Paris. 1896.

<sup>2</sup> Bővebben fejtegettem: Az akaratszabadság problémája. Kolozsvár, 1906. című munkámban.

<sup>3</sup> Az akarat lényegére: *Böhm* Károly: *Az ember és világa* II, k. 350 s köv. I., *Wundt* W.: *Grundriss der Psychologie* 6. Aufl. 230 s köv. I., *Windelband*: *Über Willensfreiheit* 3 s köv. I., *Göring*: *System der krit. Phil.* I. k. 60 s köv. I.

<sup>4</sup> *Schopenhauer*: *Der Wille in der Natur és Die Welt als Wille und Vorstellung*.

tevékenységében hatékony erő. A filozófusok másik csoportja ellenben elvetve az akarat eme metafizikus magyarázatát, azt tanítja, hogy az akarat bizonyos öntudatos fizikai folyamatoknak összege, tehát lélektani pro-  
cesszus, Hogy e két felfogás közül melyiket tartjuk helyesnek, kitérünk fejtegetéseink folyamán.

A filozófia terén egészen a legújabb időkig az volt az általános nézet, hogy az akarat egy külön lelki erő, mely alapja és hordozója mindazoknak a tevékenységeknek, melyeket mi az akarat nyilvánulásai-ként ismerünk. E nézet követői között azután vannak, kik különbséget tesznek tudatos és tudattalan akarat között (Hartmann); nézetünk szerint azonban helytelenül. Mert vagy van akarat és ekkor csak tudatos lehet vagy hiányzik a tudatosság s ekkor nem lehet szó akaratról. Amint már Cicero is mondá: *voluntas est, quae quid cum ratione desiderat*. Spinozánál pedig annyira nem lehet szó tudattalan akaratról, hogy nála intellektus és voluntas, értelem és akarat, egybeesnek: *voluntas et intellectus unum et idem sunt*.<sup>1</sup>

Ama nézet, hogy az akarat egy külön lelki erő, oly erősen gyökeret vert immár, hogy árnyéka még az experimentáló pszichológusok körében is kísért.<sup>2</sup> E felfogás azonban merő ellentétben áll a lelki élet tényeivel. Az akarat nem különálló lelki erő, hanem lelki processzus, melyet türelmes analízissel elemeire lehet bontani.

Tapasztalati tény, hogy az ember csupa akarat, amennyiben hallani, látni, ízlelni, szóval létezni akar. Az ember igyekezik önmaga fentartására és ezért, valahányszor ez önfenntartásban meggátoltatunk, hiányt érzünk. E hiányt pedig igyekezünk eltávolítani magunktól s ez által önfenntartásunkat akadálytalanná tenni. Vágyakozunk e hiány pótlására s e vágyódás az akarat utolsó csírája. A hiány előállításával elő áll annak pótléka is, illetve a pótléknak képe. Az öntudat már most választhat abban, hogy kielégítse-e hiánya érzetét vagy sem. Ha a kielégítés mellett dönt az öntudat, akkor az ész a mozgató ösztön segítségével megy a pótlék felkeresésére. Ekkor azonban a vágyódás már akarattá lett.

E processzus hosszas elemzése helyett csak annyit jegyzünk meg, hogy e folyamatban három stádiumot különböztethetünk meg, úgymint a *vágyódás*, a *választás* és a *cselekvés* stádiumát. Maga a cselekvés nem is egyéb, mint nyilvánvalóvá lett akarat.

A szabadság fogalmának klasszikus kifejtését adta Schopenhauer Arthur *Die Freiheit des Willens* című művében, melylyel 1839-ben a norvég akadémia pályadíját nyerte el.

Schopenhauer szerint a szabadság fogalma tulajdonképpen *negatív*. Szabadságon ugyanis minden akadálynak és gátló körülménynek távollétét szoktuk érteni. A szerint, hogy milyen természetűek amaz akadályok, beszélhetünk a szabadság különböző fajairól. Fizikai szabadságon például minden fizikai akadálynak távollétét szoktuk érteni; így beszélünk például szabad égről, szabad levegőről, szabad útról stb. Szoktunk beszélni továbbá *intellektuális* szabadságról és *morális* szabadságról is.

Schopenhauer nyomán jár *Windelband*, heidelbergi filozófus, ki szerint szabadnak hívjuk első sorban egyes lényeknek akadálytalan funk-

<sup>1</sup> Göring id. mű, 77. l.

<sup>2</sup> Wundt: Grundriss der Psychologie. 6. Aufl. 230. l.

cióit, melyekben más dolgok hatása nélkül, az illető lénynek saját természete érvényesül.<sup>1</sup> Ámde ez még nem a szorosabb értelemben vett szabadság, mert hiszen az alany természete által feltételezett funkció más tekintetben ismét függhet valamely feltételtől. Windelband találó példája szerint a test ugyan szabadon esik alá, ámde ezt az esést ismét a föld vonzó erejének tulajdoníthatjuk és kell tulajdonítanunk s ekként csak tágabb értelemben beszélhetünk szabad esésről. A szabadság fogalmát tehát úgy kell módosítanunk, *hogy szabad valamely test vagy lény, ha saját természetét akadály nélkül kifejtheti.*

A szabadság azonban nemcsak negatív, hanem egyszersmind relatív fogalom is. Abszolút szabadságról beszélni nem lehet. Ami előttem bizonyos nézőpontból vagy bizonyos viszonylatban szabadnak tűnik fel, az más nézőpontból tekintve és más viszonylatban lehet nem szabad. Szóval, amint a *Szabadakarat problémája* című dolgozatomban is kimutatni iparkodtam, a szabadság nem pozitív tulajdona az akaró egyéneknek.<sup>2</sup> A szabadság nem tulajdonság, hanem csak egy olyan szubjektív vonás, melyet mi ruházunk az emberre.

Az akarat szabadság és büntetőjog viszonyának megállapításakor tehát mindig szem előtt kell tartanunk, hogy a szabadság nem abszolút és pozitív, hanem *relatív* és *negatív* természetű.

Az akarat szabadság kérdése. Mint fennebb láttuk, az akarat proccessusában három különböző stádiumot kell megkülönböztetnünk: a vágyódás, a választás és a cselekvés stádiumát. Világos ebből, hogy a kérdésnek ilyen alakban való feltétele: szabad-e a mi akaratunk? már magában véve helytelen. A vágyódás, a választás és a cselekvés stádiumáról külön-külön fel kell tennünk a kérdést: szabad-e a vágyódás, szabad-e a választás és szabad-e a cselekvés?

*Cselekvés szabadságán* azt értjük, hogy *tehetjük* azt, a mit akarunk. Mikor azonban cselekvésről beszélünk, jól kell distingválunk. Különbséget kell tennünk szabad cselekvés és reflex cselekvés között. Világos dolog ugyanis, hogy az olyan reflexmozdulat, melynek előállítására és lefolyására mi semmiféle befolyást nem gyakorolhatunk, számításba sem jöhet. Egészen másként áll azonban a dolog az olyan reflexmozdulatokkal, melyeknek előállítását és lefolyását hatalmunkban áll meggátolni; az ilyen reflexmozdulatok már tárgyalandók és figyelembeveendőek a büntetőjogi fejtegetéseknél, hol a cselekedet fogalmáról bővebben lesz szó.

Azok a határok, melyek az önkénytes és az önkénytelen cselekedeteket egymástól elválasztják, nem határozottak, tehát nehéz dolog annak megállapítása, hogy hol végződik az egyik és hol kezdődik a másik. Minden cselekvés lefolyására, véghezvitelére a testi mozgásoknak egész mechanizmusára van szükség. És éppen ez a mechanizmus a legnagyobb akadálya cselekvési szabadságunknak. Hiában akarok ugyanis oly dolgot véghezvinni, mihez a rendelkezésemre álló testi mechanizmus képtelen. Ámde nemcsak ez a testi mechanizmus gátolja meg cselekvési szabadságunkat s vet eléje leküzdhetlen akadályokat. Ott van e mellett az a számtalan sok korlát, melyeket embertársaink raknak elének, a társasági élet, melynek törvényei és szokásai igen súlyosan nehezdednek

<sup>1</sup> Id. mű, 10 l.

<sup>2</sup> Böhm Károly cikke: A Magyar Phil. Társ. Közl. I. évf. 33. lapján.

reánk.<sup>1</sup> Ha a testi mehanizmus képes az általunk akart cselekedet véghezvitelére, akkor cselekvési szabadságunknak nincs semmi akadálya: tehetjük azt, a mit akarunk.

Hogy tisztán álljon előttünk a *választás* fogalma, vegyünk fel egy példát és elemezzük azt. Valakinek, ki pontos és lelkiismeretes hivatalnok, oly kötelességet kell teljesítenie, melytől sok ember jóléte, esetleg élete függ. Mondjuk, hogy az illető mérnök, a ki hirtelen parancsot kap, hogy utazzék azonnal a tőle három kilométernyire fekvő gáthoz, azt nyitassa meg, mert különben az olvadás által megnövekedett vízár kiönt s elpusztítja a folyó partján elterülő réteket és vetéseket. Ámde ugyanekkor értesítést kap, hogy felesége és gyermekei veszélyben forognak és rögtön utazzék hozzájuk. Mit tegyen már most? Utazzék-e haza s mentse meg családját vagy pedig teljesítse-e kötelességét? Családjára iránt való szeretete s kötelességérzése egymással szembe kerülnek. Választania kell. Az átlag-ember választása könnyű lenne: választaná vagy az egyiket vagy a másikat. A mi emberünk lelkében azonban mind a két motívum nagy erővel bír s éppen ezért a lelkében lefolyó küzdelem hosszas és nehéz. A melyik motívum erősebbnek bizonyul, az fog győzni, az fogja az illetőt cselekvésre bírni. Hogy azonban melyik motívum az erősebb, az éppen a választás alkalmával dől el.

A választás processzusában úgy érzi az illető, hogy szabadságában áll ezt vagy amaszt tenni a kettő közül, ezt vagy azt az érzést követve cselekedni. Ámde ez a szabadság nem a választásra vonatkozik, hanem a cselekvésre: ha tetszik elútaszhatik, ha tetszik itt maradhat. De hogy a kettő közül melyiket választja: családjának megmentését vagy kötelessége teljesítését, ez egészen más kérdés.

A szabadságnak eme pillanatnyi érzéséhez — a mint *Windelband* finom analiziséből nyilvánvaló — nemsokára a determináltság érzete járul. Az illető u. i. szeretné mindakettőt megmenteni, szeretné kötelességét teljesíteni és szeretné családját is megmenteni. És mégis — neki választania kell, mert választás nélkül ez esetben éppen úgy nem lehet szó a cselekvésről, a mint nem lehet szó választásról cselekvési szabadság nélkül.

Az illető egyénnek amaz ingadozásából az akaratszabadság védői azt igyekeznek bizonyítani, hogy akaratunk szabad, mert hogyha nem volna az, mirevaló lenne ez az ingadozás. Ez az okoskodás azonban merőben tévesztett. Ez az ingadozás ugyanis nem azt jelenti, hogy akaratunk szabad, hanem egyszerűen arra figyelmeztet, hogy az illető egyén lelkében két vagy több motívum küzd egymás ellen, igyekszik egymáson diadalt venni és az illető habozik, hogy melyik motívumot fogadja el. Ha a motívumok nem lennének szinte egyformán elég erősek, hanem a kettő közt nagy különbség volna, a választás igen könnyű lenne. E körülmény tehát éppen nem hozható fel bizonyítékkul az indeterminizmus mellett.

A miként az ember cselekvési szabadsága korlátok alá van vetve, úgy választási szabadsága is. A választásnak is bizonyos korlátok és határok közt kell lefolynia, a mely határok pedig esetről-esetre változók.

<sup>1</sup> *Windelband. Fonsegrive* műveinek idevonatkozó részei, valamint: *Lippmann: Einleitung in das Strafrecht. 3. könyv.*

Függ a választás az illető egyén tudásától oly nagy mértékben, hogy teljes választás-szabadságról csak abban az esetben lehet szó, ha a helyzetet, a melyben cselekszünk, ismerjük. Már Aristoteles is úgy definiálja a választás-szabadságot: οὐ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδῶτι τὰ καθ' ἕκαστα. Ezt a tényt e helyen annál is inkább meg kell jegyeznünk, mivel dolgozatunk további folyamán, a felelősség fogalmának fejtegetésekor, tekintettel kell erre lennünk. Az intellektus fejlettsége annyira összefügg a választás-szabadsággal, hogy bátran kimondhatjuk: a választás-szabadság az intellektuális tehetségek kifejlődése által van feltételezve. E tekintetben az ember annál szabadabb, minél tökéletesebb ítéletet tud alkotni. Míg ellenben bizonyos beteges hajlamok oly korlátokat emelhetnek a választás szabadsága elé, hogy szabadságról tulajdonképpen nem is lehet szó. A miként a cselekvés szabadsága függ az izom- és idegrendszer állapotától, a miként nem cselekedhetem szabadon, ha pld. görcsös bántalmak miatt karom izmai megmerevednek, éppen úgy, nem választhatok szabadon, ha lelki tevékenységeim valamely külső avagy belső októl zavartatnak. Éppen úgy nem lehet szó szabad választásról oly egyéneknél, kik hipnotikus állapotban vannak, mivel ily állapotban az ember saját lénye mintegy el van fojtva úgy, hogy ő maga sem gondolkozni, sem cselekedni nem képes: az ő lénye helyett egy más lény él ő benne: a hipnotizálóé.

A választás szabadságának megítélésekor tekintettel kell lennünk még arra is, hogy vajjon az illetőnek volt-e elég ideje, hogy mérlegelni tudja a helyzetet vagy pedig a körülmények oly erővel szorították a választásra, hogy magát meggondolni nem volt képes. Tekintetbe kell vennünk továbbá az affektusok hatását is, melyek a lélek egyes tevékenységeit nemcsak megzavarhatják, hanem egyenesen meg is akadályozhatják annyira, hogy az ember nem képes ítélni, *megáll az esze*, mint a magyar ember helyesen kifejezi. Ha ezek az affektusok megerősödnek s az ember lelkében állandó uralmat biztosítanak maguknak, szenvedélyekké lesznek; e szenvedélyek pedig a legnagyobb mértékben alkalmasak arra, hogy választásunk szabadságát gátolják.

A cselekvés választásánál azt a kérdést vetettük fel: tehetem-e azt, a mit akarok? Az *akaratszabadság* kérdésével foglalkozók közül igen sokan felvetik azt a kérdést is, hogy vajjon *akarhatom-e* azt, a mit akarok. E kérdésnek fejtegetése a metafizikába utal s ezért mi e helyen nem szándékozunk bővebben foglalkozni avval. Félreértések elkerülése végett mégis tanácsosnak tartjuk egy pár szóval jelezni álláspontunkat.

Az ember, mint láttuk, akkor választhat szabadon, ha a kívülről ható erők legyőzésében a maga lényegét teljesen kifejtheti, azaz, ha jelleme szerint cselekszik. A kérdés már most úgy fog módosulni, hogy vajjon felelőssé tehető-e azért az ember, hogy milyen a jelleme? Ama motívumok között, melyek cselekedeteinket meghatározzák, vannak olyanok, melyek csak éppen abban a pillanatban hatnak és vannak ismét olyanok, melyek az ember állandó lényegéhez hozzátartoznak. Amazok nevezhetők *pillanatnyi* motívumoknak, emezek pedig *állandóknak*. Az állandó motívumok képezik az ember lényegét, karakterét. Hogy már most vajjon felelősek vagyunk-e azért, hogy olyanok vagyunk, a milyenek: e kérdésre lélektani úton feleletet adni nem lehet. Be kell érünk annak megállapításával, hogy cselekedeteinknek végső oka a mi

lényegünk. E fogalmaknak és processzusoknak analizálása után, melyet különösen az a nagy zavar tett szükségessé, mely a determinizmus és indeterminizmus fogalmát illetően uralkodik, megállapíthatjuk, hogy mit értünk mi determinizmuson.<sup>1</sup> Vizsgálataink meggyőztek bennünket arról, hogy az emberi cselekedet szükségszerű produktuma az ember szellemi és testi meghatározottságának, azaz az emberi cselekedet oka, az ember karaktere.

Mikor tehát determinizmusról beszélünk, nem vesszük az akarat-szabadságot sem etikai, sem metafizikai értelmében. Megengedjük ugyan és meg vagyunk róla győződve, hogy az egyén erkölcsi tökéletességét akkor éri el, midőn szabadon cselekszik; elismerjük, hogy az akarat-szabadság erkölcsi ideál, melynek elérésére mindenkinek törekednie kell; dolgozatunk folyamán azonban csak egyetlen dolog fog szemünk előtt állani, hogy t. i. *a lélektani determinizmus tény*, melyet semmiképpen sem lehet eldisputálni.

A beszámítás fogalma A miként az etikusok egy része szilárdul meg és a determinizmus.<sup>2</sup> van győződve arról, hogy szabadakarat nélkül beszélni sem lehet erkölcsiségről, éppen úgy a büntetőjogászok közül is igen sokan vannak, kik a szigorú determinizmus álláspontját a büntetőjogban helytelennek tartják, mivel amaz alaptételből, hogy az emberi cselekvés szükségszerű, az akarat megkötött, „a felelősség és beszámítás elveit csak erőszakos magyarázattal lehet felépíteni“.<sup>3</sup>

Mivel a szabadakarat kérdése és a büntetőjog viszonya legvilágosabban a beszámítás fogalmának fejtegetésekor jelentkezik, vizsgáljuk elsősorban, mit értünk beszámításon?

Hogy valamely cselekedetet nekem beszámíthassanak, ennek előfeltétele az, hogy én tetteimért felelős legyek. Valamely cselekedetért pedig akkor lehetek felelős, ha cselekedeteimnek én vagyok az oka. A felelőssé tételt jól meg kell különböztetnünk a tulajdonítástól. A felelősség fogalmában van mindig bizonyos erkölcsi vonás. A mikor valakit valamely cselekedetért felelőssé tesztek, voltaképpen egyszersmind minősítem is azt a cselekedetet, értékelem azt. Felelősségrevonásról ezek értelmében csak eszes lényeknél lehet szó és csak oly cselekedeteknél, melyek öntudatból veszik eredetüket.<sup>4</sup>

A felelősség tehát a beszámításnak előfeltétele. Jogilag csak olyan cselekedetet lehet valakinek beszámítani, melyért az illető egyszersmind erkölcsileg is felelős. Erkölcsi felelősség és jogi felelősség ekként minőségileg egymástól semmiben sem különböznek, hanem csak mennyiségileg. Elkövetett cselekedeteiért, legyenek azok jók vagy rosszak, az ember feltétlenül felelősséggel tartozik, mivel a cselekedeteknek oka ő maga s következésképpen e cselekedetek neki beszámíthatók. Az állat

<sup>1</sup> Olrik czikke a *Zeitschrift für gesammte Strafrechtswissenschaft* XVII. k. 583. s köv. lapjain.

<sup>2</sup> Finkey Ferencz: A magyar büntetőjog tankönyve. Budapest 1902. 158. s köv. l., L. Traeger: Wille, Determinismus und Strafrecht. Berlin 1895., R. von Hippel: Willensfreiheit und Strafrecht. Berlin 1903., M. Liepmann: Einleitung in das Strafrecht, G. Tarde: La philosophie pénale. Paris, 1891., Schuppe: Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie. Breslau, 1881.

<sup>3</sup> Finkey, id. mű, 162. l.

<sup>4</sup> Ifj. Bartók György id. mű, 98. s köv. l.

ellenben tetteiért felelősséggel nem tartozik s így azokat beszámítani sem lehet, következésképpen az állatot büntetni sem szoktuk. És ha *Lipps Die Ethischen Grundfragen* című művében azt állítja, hogy az állat cselekedetei beszámíthatók, világos dolog, hogy nem tesz kellő disztinkciót a pusztá tulajdonítás és a jogi beszámítás között.<sup>1</sup> A tulajdonítás egy egyszerű ontológiai tény konstatálása; a levél zöld színét a napsugár éltető erejének tulajdonítom. A beszámítás ellenben, a jogi beszámítás egyszersmind *értékelő ítélet* is. Mikor valakinek valamely cselekedetét beszámítom, akkor már bizonyos részben ítéletet is mondtam felette. Lehetnek egyes körülmények, melyek alkalmasak a beszámítás enyhítésére, de magán a beszámítás tényén, mely mindig értékelés eredménye, semmit sem változtatnak. „A beszámítás ugyanis pusztán logikai ítélet, mondja *Finkey*, t. i. annak megállapítása, hogy a cselekvő alany által elkövetett cselekmény büntetendőnek tekintendő s az alany megbüntethető”.<sup>2</sup> Ugyanígy nyilatkozik a beszámításról *Adolf Franck*, a kiváló francia jogfilozófus, ki szerint a büntetőtörvény közbelépésének igazolására nem elégséges, hogy olyan cselekményről legyen szó, mely a bűncselekménynek minden külső ismérvét magán viseli, hanem szükséges, hogy e cselekedet elkövetője felelős legyen, azaz legyen teljes birtokában intellektuális tehetségeinek, hogy mi benne morális lényt láthassunk és ne erőt vagy eszközt a véletlennek vagy mások akarátának kezében. *Finkey* szerint tehát minősítenünk kell az elkövetett cselekményt, hogy vajjon bűncselekmény-e, *Franck* szerint pedig minősítenünk kell a tettet, hogy vajjon felelős-e? Mindkét minősítés pedig az értékelés dolga. *Ezért a beszámítás mindig az illető kor és nép uralkodó értékelésétől függött.*

A beszámításnak eme fogalma az indeterminizmus hívei szerint teljesen összeegyeztethetetlen a determinizmus tanításával. *Garraud* szerint minden bűncselekménynek és deliktumnak alkotó elemei a cselekvő intelligenciája és szabadsága.<sup>3</sup> Szabadságon pedig érti az akarás vagy nem-akarás belső tehetségét, azaz a liberum arbitriumot. E felfogásnak legtipikusabb képviselője *Binding*, ki ugyan nem követeli a cselekvő számára a liberum arbitriumot, de leghatározottabb ellensége a determinizmus tanának, mely szerinte a materializmusban és a predesztináció tanában nyilatkozik.<sup>4</sup> Nem barátja ugyan az indeterminizmusnak, mely a kényszerűséget tagadja, de másfelől nem habozik kijelenteni, hogy a szabadságra nézve sokkal veszélyesebb ellenfél a determinizmus, mely nem elégszik meg azzal, hogy az egyes cselekedeteket az oktörvény uralmának veti alá, hanem egyenesen a szabadság megsemmisítésére tör. *Binding* tehát, hogy úgy az indeterminizmus, mint a determinizmus veszélyeit kikerülje, középútat választ és kijelenti, hogy „mivel a szabad cselekedet forrása egy feltétlen ok és mivel ilyen feltétlen ok számára a tünemények világában, mely az oktörvény uralmának kivétel nélkül alá van vetve, nincsen hely, nem marad más hátra, mint hogy e feltétlen okot az oktörvény uralmának alá nem vetett létbe (Sein) helyezzük“.

<sup>1</sup> Id. mű, 2. Aufl. München u. Leipzig. Voss, 1905. 304. l.

<sup>2</sup> Id. mű, 165. l.

<sup>3</sup> Précis de droit criminel, 4. e. Paris, Larose & Forcel. 748 l.

<sup>4</sup> *Die Normen und ihre Übertretung*, Leipzig, 1877. II. k. 11 és köv. l.

Ennél jobb megoldási módot, Binding szerint, találnunk nem lehet. Binding ez elmélete, mint Böhm Károly már említett felolvasásában találóan jegyezte meg, tényleg nem egyéb, mint filozófiai szemipelegianizmus. Úgy véljük, hogy ez a középút a determinizmus és indeterminizmus között, éppen nem szolgálhat szilárd alapul a beszámítás, a bűn és büntetés fogalmának felépítéséhez. A szabadakarat kérdésében határozott feleletre van szükség; a tudományos kibuvók itt még értékteleenebbek, mint a milyenek a pusztá teóriában, mivel a büntetőjog a gyakorlat tudománya és az élet fontos viszonylatait szabályozza. Azt a középutat, melyet Binding magának választott, mi kizárjuk tárgyalásunk köréből és csak a határozott indeterminizmussal és a határozott determinizmus tanításával foglalkozunk.

Meggyőződésünk szerint, ha az indeterminizmus tanát fogadjuk el, nagyon ingatag alapot nyertünk a büntetőjog számára. Az indeterministák álláspontján az emberi cselekedetek kivételt képeznek az oktörvény alól, mert hiszen, amint Binding mondja, vannak feltétlen okok is, unbedingte Ursachen.<sup>1</sup> E felfogás értelmében minél inkább szabadabb lesz valaki az oktörvény uralma alól, annál nagyobb mértékben tehető cselekedeteiért felelőssé. Ámde az a kérdés, hogy mit értünk feltétlen ok alatt? hol van az? ebben a világban-e, tünemények világában vagy pedig, hogy Kanttal szóljunk, a noumenon országában? és milyen ennek az oknak a természete? személyes lény-e vagy matéria? mind olyan kérdések, melyek követelik a feleletet, de a melyekre feleletet adni mi a magunk részéről képesek nem vagyunk. Binding megkísérli a feleletet. Kant és Schopenhauer nyomán járva, azt tanítja, hogy a mi tapasztalatunk a tüneményekre vonatkozik és a tünemények tényleg az oktörvény uralma alatt állanak. Ámde ott van a tünemények mellett a Ding an sich, a Létező (das Seiende), mely sem nem szükségszerű, sem nem véletlen, esetleg; ha szabad magam így kifejezmem, fittyet hány minden törvénynek és szükségszerűen minden képzetünknek is, mivel e képzetek ismét nem egyebek, mint tünemények s ezért törvényhez kötöttek. Tehát — folytatja Binding — egy szabad oknak feltétele nemcsak nem tudománytalan, hanem a tudományra nézve szükségszerűség. Bindingnek e tanítása mindazokban a hibákban szenved, melyekben a Kant phaenomenon és noumenonról szóló elmélete. Azt mondja Binding, hogy tapasztalataink csak a tüneményekre vonatkoznak és ime, ő mégis beszél arról a Ding an sichről, amely nem tartozik a tünemények körébe, beszél róla, sőt egyenesen azt állítja, hogy ez a Ding an sich semmiféle törvénynek nincs alávetve. Honnan tudja Binding, hogy a Ding an sich, vagy, a miként ő nevezi, das Seiende, nincs az oktörvénynek alávetve, honnan tudja ezt Binding, ki ezelőtt pár sorral azt állítja, hogy a Ding an sich nem tartozik a tünemények körébe? De tegyük fel, hogy valami úton-módon sikerül a Ding an sichet megértenünk: vajjon el tudjuk-e azután képzelni, hogy a Ding an sich szabad, míg ellenben a tünemény, melynek a Ding an sich hordozója, az oktörvénynek van alávetve? Miképpen tulajdoníthatok a Ding an sichnek olyan tulajdonságot, melyet nem tulajdoníthatok a tüneménynek? A *szabad ok* teóriája a legvastagabb metafizika körébe tartozik s ezért annak belevonása a bün-

<sup>1</sup> Id. mű, II. k. 22. 1.



tetőjog filozófiájába csak zavart okozhat, anélkül, hogy alkalmas lenne akármely fogalom megvilágítására.

A *szabad ok* fogalma, ha az oktörvényt helyesen magyarázzák, elgondolhatatlan fogalom. Az oktörvény, ha a dolgokat ontológiai szempontból tekintjük, ismerésünknek alapföltételét képezi. Kant szerint az oktörvény röviden így formulázható: *minden változás az ok és az okozat kapcsolatának törvénye szerint történik.*<sup>1</sup> A realizmus már most azt állítja, hogy a kauzalitás a dolgoknak tulajdonsága. Erről az állásponttól az okiság törvényét megérteni nem lehet. Az egyes tünemények, melyek egymással oki viszonyban állanak, egymás mellett vannak ugyan, egymás után is, de soha sem egymás által.<sup>2</sup> És mi mégis feltétlennek mondjuk az oktörvény uralmát és egész ismerésünk alapjának. A kauzalitás törvénye nélkül mi a világot megérteni képesek nem vagyunk. Az okiság, mint már *Hume* megjegyezte, ösztönszerűleg lép fel s következőleg kényszerűséggel. Hogy honnan van e kényszerűség, azt *Hume* az emberi értelemről írott művében igyekezett megfejteni, de sikertelenül.

Ha az okállítás kényszerűséggel történik, szükséges azt az alanyt oly életfunkciójában keresnünk, mely az alany lényegével legszorosabb összefüggésben áll, elannyira, hogy e létfunkció az alany létezésének feltétele. Az oktörvény alapját az öntudatban kell keresnünk. Az öntudat pedig valahányszor a neki lényegét alkotó azonosságából kimozdítatik, mindannyiszor siet az azonosság megvédésére. Ez a megvédés azután úgy történik, hogy az öntudat a nyugalmát zavaró változást önmagából kiveti, projiciálja. Így áll a dolog az okállítással is, melynek kényszerűsége az alany önfenntartásából következik, ezért az okviszony a mi önfenntartásunk egyetemes formája és egyetemes törvénye. Ha pedig egyetemes törvény, akkor alóla kivétel nincs. Uralkodik ez mindenütt, szuverén hatalommal a lelkivilágban és a materiális valóságban. Hiában való tehát minden okoskodás, mely a törvény uralmát csak bizonyos területre akarja korlátozni. *Lotze*, az indeterminizmus egyik híve, azt állítja, hogy az oktörvény csak arra vonatkozik, a mi *van*, de nem arra is, a mi most keletkezik: az oktörvény csak a valóságba már belépett tünemények felett uralkodik. Az oktörvény tényleg nem arról ad felvilágosítást, hogy miként keletkezik a létező, hanem csak arról, hogy a létező miként változik. Ámde az akarat által nem új tényező lép a világba, hanem csak az akaró alany változik általa.

És mégis, az indeterminizmus inkább hajlandó az oktörvény uralmán csorbát ütni s ezzel annak értékét merőben illuzóriussá tenni, mintsem feláldozni a szabadság fogalmát. Kiveszi az embert az oktörvény uralma alól és mint szabad okot akarja odaállítani, mivel másként — hite szerint — büntetésről beszélni nem lehet. A büntetés lehetőségének feltétele az akarat szabadsága. Szerinte valakinek valamely rossz cselekedetet, büntetést csak akkor lehet beszámítani és azokért csak abban az esetben lehet büntetni, ha az illető, habár szabadságában állott jó és rossz között választani, mégis a rosszat választotta. Szerintünk is szabadságában áll az embernek a jó és rossz között

<sup>1</sup> Kritik der reinen Vernunft,

<sup>2</sup> Böhm Károly: Ember és világa I, k. 22–36. §§. és III, k. 211. s köv. l.

választani; ámde ha a jót választotta, akkor is szükségképpen választotta azt, mivel lényege olyan, hogy inkább hajlik a rossz, mint a jó felé. Az indeterminizmus hívei azonban nem elégszenek meg ennyivel, hanem követelik, hogy legyen minden októl független akaratumk; követelik az ember számára azt a tehetséget, melylyel legyen képes a két ellentétes dolog közül azt választani, a melyik neki tetszik. Az indeterminizmus azt tanítja, hogy az illető egyén, kinek cselekedetét felrójuk, cselekedhetett volna másként is, mint a hogyan cselekedett. Ha az ember tényleg bírna azzal a tehetséggel, hogy másképp is cselekedhetett volna, mint a hogy cselekedett, úgy az ő cselekedetei nem lennének az ő cselekedetei, hanem a véletlené s nem is érdemelnék meg a cselekedet nevet, a melyet csak az öntudatból kiinduló tettekre szoktunk ruházni. Igazat kell adnunk *Tardenek*; az egyetlen tény, hogy én vagyok én, melyről öntudatom feltétlen bizonyossággal értesít, már magában véve bizonyítja, hogy cselekedeteimnek is *én* vagyok az oka.<sup>1</sup> Nincs tehát — felfogásunk szerint — semmi értelme sem annak az állításnak, hogy egy bennünk létező szubstantiális valami, az u. n. akarat, a mi énünktől, a mi meghatározott mivoltunktól teljesen függetlenül és szabadon akarhat.

E ponton szorosan összefügg problémánk a személyiség, az individualitás kérdésével. Ha a külső körülmények kényszerítőleg hatnak reánk, ha ösztöneink, vágyaink, képzeleteink, egész fiziológiai mehanizmusunk beleszól abba, hogy mit tegyünk, hol van ekkor a személyiség? kérdik a szabad akarat hívei. Ilyen körülmények között az ember pusztá gép és eszköz, melynek nincs egyéb feladata, mint hogy végrehajtsa azt, a mit neki más hatalmak diktálnak. Különösen azt nem tudják megérteni a determinizmus ellenfelei, hogy miért hatnak reánk a külső körülmények is és miért nem uralkodhatik az ember egész környezetén a maga szabad akaratával. A mit a determinizmus ellenei követelnek, hogy t. i. a külső körülmények hatással ne legyenek cselekedeteinkre, teljességgel lehetetlen. Már maga az élet nem egyéb, mint egy csomó viszonyhatás eredménye: az ember hat a természetre, a természet pedig az emberre; hol ez a kölcsönös hatás nem létezik, ott nincs élet. A cselekedetnél a külső hatások elmaradhatatlanok. A cselekvés csirája, a vágy is már valamely külső hatás eredménye. Az, hogy a külső erők hatnak reánk, ez még nem jelenti korántsem azt, hogy az ember pusztá gép azoknak kezében. Nem; az ember is megteszi a magáét, hogy a cselekedet létre jöjjön. A cselekedetnek létrejöttét úgy képzelhetjük magunknak, mint két erőnek az eredőjét; világos dolog, hogy hol két erő eredménye valamely cselekedet, ott nem csak egy erő hat, hanem mindakettő, mert ha csak egy hatna, akkor csak annak az egy hatóerőnek lenne eredménye az illető erő. Az erő parallelogramma törvénye szerint a keletkező erő nem az egyik, hanem mindkét erő irányában fekszik.

De a mint nem lehet szó cselekedetről, ha a külső körülmények nem hatnak, úgy nem lehet szó akkor sem, ha az ember nem hat.

Megkíséreltük kimutatni, hogy minden tünemény s így az emberi cselekedet is az oktörvénynek van alávetve, s eként az indeterminizmus

<sup>1</sup> ld. mű, 86. l.

amaz állítása, hogy az akarat szabad minden irányban s így az októrvény alól is, még nem állhat. Igaza van Schopenhauernek: „a kauzalitás törvénye nem olyan kegyes, hogy használatni engedje magát, mint egy fiaker, melyet az ember, ha megérkezett oda, hová akart, haza küldhet. Sőt inkább hasonló Goethe bűvész inasa által életrekelített seprűhöz, mely, ha egyszer cselekedni kezdett, teremt folyton és szüntelenül!

\* \* \*

Tegyük fel, hogy az ember tényleg bír szabadakarral, mint ezt az indeterministák akarják. Kérdés, hogy vajjon a büntetőjog egyes fogalmai e felvétel mellett szilárdabb alapra helyezhetők-e?

Hogy valaki szabadakarral bírjon, az kétféle úton lehetséges. 1. vagy szabad akarral születik az illető vagy 2. nem születik ugyan szabad akarral, de lassú fejlődés útján megszerzi azt. Fogadjuk el e két eset közül bármelyiket s a büntetőjog számára oly ingatag alapot nyerünk, melyen bírói széket egy percig sem lehetne ülni.

Az első esetben szabadakarral születünk mindnyájan és pedig teljesen szabad akarral. E felvétel, azt hiszem, teljes mértékben ellenkezik a tapasztalat tényeivel. A tapasztalat szerint ugyanis az ember egyes képességei csak lassú fejlődés eredményei. Rendre-rendre fejlődik ki az öntudat, az intelligencia és az egyes érzékek. Nem érthető, hogy miért lehetne a szabadakarat kivétel az általános szabály alól. A skolasztika teológia e felvétel helytelenségét hamar belátta s ezért közbecsuszta az eredendő bűn tanát, melynek értelmében az ember szabadakarrata Ádám bűnének következtében megromlott.

Ha az első nézet helytelenségét belátjuk, fennmarad még a másik eset, mikor ugyanis a szabadakarat lassú fejlődés eredménye. Itt, a büntetőjog szempontjából, még nagyobb nehézségekkel találkozunk. Ebben az esetben meg kellene állapítanunk a szabadság különböző fokait és e fokok szerint azután a büntetést. Meg kellene állapítanunk, hogy például 15 éves korban az ember a szabadakarratnak mily fokával rendelkezik, mily fokával 20 éves korában és így tovább. Hogy a szellemileg teljesen anormálisok szabadakarratáról beszélni nem lehet, ezt még megértjük és elfogadjuk. Ha azonban a különböző embereknek különböző a vérmérséklete, különböző érzékszerveinek ereje, különböző intelligenciája, ebből szükségszerűleg folyik, hogy szabadakarrata is különböző fog lenni, az egyik emberben erősebb, a másikban gyengébb. Ámde már most az a kérdés, hogy a szabadakarat eme különböző fokai mely mérték szerint méretének és állapíthatóknak meg? A törvényszékeknek szükségük volna, ha e tant elfogadnák, nemcsak orvosi és frászszerzőkre, hanem szabadakarat szakértőkre is, kiknek az volna feladatuk, hogy a szabadság különböző fokait mérjék. E mérések azonban gyengén ütneek ki, mert hiszen nincs semmiféle mértékünk, mely kritérium gyanánt szolgálhatna. Ily mértékül még az intelligencia élénksége sem szolgálhatna, mivel lehet valaki igen intelligens és még sem beszámítható; mint a monomanikusok. És tényleg sem a büntetőkönyvek, sem a büntetőjogászok nem törekednek e különböző szabadsági fokok megállapítására, mikor a beszámíthatóság feltételeit sorolják elő. Így

<sup>1</sup> Id. mű, III. k. 51. l.

von *Liszt* egyenesen a következő kijelentést teszi: „a büntetőjogi felelősségnek előfeltétele s tehát a beszámíthatóság tartalma nem az októrvény uralma alól kikapcsolt szabadakarat, hanem akaratunknak szabályszerű meghatározhatósága képzetek által, a vallásnak, az erkölcsnek, a jognak és különösen az okosságának egész magatartásunkat szabályozó általános képzetek által”.<sup>1</sup>

Láttuk ama nehézségeket, melyekkel találkozunk, ha a beszámítás fogalmát az indeterminizmus tanain akarjuk felépíteni. Lássuk már most, hogy a determinizmus alapján lehetetlen-e a bűn, a bűnhődés és a felelősség fogalmát megkonstruálni?

Ha a beszámíthatóság feltételeit a lehető legpontosabban egybeállítjuk és megvizsgáljuk, úgy fogjuk találni, hogy ezek közé merőben felesleges a szabadakarat felvétele, sőt éppen veszélyes. A beszámítás fogalma szerint csak az olyan cselekedeteket lehet beszámítanunk, melyeknek oka az illető cselekvőnek karaktere. Ha már most mi elfogadjuk a liberum arbitrium híveinek azon tanát, mely szerint az ember tehetséggel bír másként is cselekedni, mint a hogy cselekedett; látnivaló, hogy a cselekedetek oka nem lehet az illető egyén karaktere, hanem más valami külső dolog; már pedig oly cselekedetért, melynek nem én vagyok az oka, engem felelőssé tenni s azt a cselekedetet nekem beszámítani nem lehet. E ponton tehát a determinizmus tana nemcsak nem teszi lehetetlenné a beszámítás fogalmát, hanem ellenkezőleg, éppen a determinizmus szolgálhat szilárd alapul a beszámítás és jogi felelősség fogalmának felépítéséhez.

Ha ezek után szemügyre vesszük a beszámíthatóság többi feltételét, azt találjuk, hogy ezeknek egyiknek sem mond ellent a determinizmus tanítása. A determinizmus szerint az emberi cselekedetek végső oka magában az emberi karakterben, az ember szellemi és testi meghatározottságában rejlik. Az ember testi és szellemi meghatározottságából kell kiindulnunk akkor is, ha a beszámíthatóság feltételeit akarjuk megállapítani.

A beszámíthatóság kritériuma az ember testi és szellemi érettsége egyfelől, a szellemi tevékenységek egészséges lefolyása másfelől. Amint von *Liszt* mondja: „minden szellemileg érett és szellemileg egészséges ember beszámítható”.<sup>2</sup> Annak meghatározására, hogy az ember mikor érett és egészséges szellemileg, rendelkezünk eszközökkel, habár arra a kérdésre, hogy mi az a szellemi betegség, teljesen kielégítő feleletet a pszichiatria még nem adott. A felelet nem is olyan könnyű, mint a milyennek első látásra gondoljuk. Valamely belső szerv betegségének kimutatása is igen nagy nehézségekkel jár, mennyivel inkább az agyvelőnek megbetegedései, a melyek sem fizikai, sem kémiai eszközökkel ki nem mutathatók. Mindazonáltal van egy általános kritériumunk, melylyel az ember szellemi állapotát mérhetjük. Az egészséges és beteg ember szellemi mehanizmusa között való különbség ugyanis abban nyilvánul, hogy a szellemileg egészséges emberben a szellemi folyamatok összhangzásban állanak a külső világ benyomásaival, míg ellenben a beteg szellemben e folyamatok beteges feltételekkel vannak összekötésben. A pszichikai jelenségeknek nem a tartalma, hanem a motiváltsága

<sup>1</sup> Lehrbuch des deutschen Strafrechts, 4. Aufl. Berlin, 1891. 160. l.

<sup>2</sup> Id. mű, 161. l.

és a keletkezése a döntő.<sup>1</sup> *Forel*, a híres sveiczi ideg orvos, a normális ember beszámíthatóságáról értekezve, beszámíthatónak mondja természettudományi értelemben valamely szolidáris közösségnek minden normális, adáquat alkalmazkodott tagját.<sup>2</sup> Tehát szerinte is, az ember beszámíthatóságának érdekében egyáltalában nincsen szükség az akarat szabadságára, hanem csak a lehetőségileg finom, alkalmazkodó képességre, melynek ereje által képesek vagyunk alkalmazkodni különösen a szociális kényszerűségekhez. A legszabadabb ember ezek szerint a legalkalmazkodóbb s ez egyszersmind a legnagyobb mértékben beszámítható is. Beszámíthatóságról pedig csak azoknál nem lehet beszélni, kik egyáltalában nem képesek az alkalmazkodásra.

A beszámíthatóság feltételei közé tehát nem szükséges felvennünk az akarat szabadságát. Ugyanerre az eredményre jutunk akkor is, ha a beszámítás határait vesszük figyelembe és annak tartalmát tesszük vizsgálatunk tárgyává.

A bűn — büntetőjogi értelemben — nem egyéb, mint normaellenes akarat tevékenység. Normán itt a büntetővénykönyv paragrafusait értjük. E meghatározásban három momentumot különböztethetünk meg; normaellenesség az egyik momentum, a másik hogy tevékenység az, a mi normaellenes és végül, hogy a tevékenység akarat tevékenység. E három momentumból már most szükségképpen következik, hogy beszámítani csak olyan bűnt lehet, melynek elkövetője olyan lény, kinek akarata van, tehát az ember, olyan bűnt, mely cselekedet, mely tehát az öntudatból veszi eredetét és végül szükséges, hogy ez a cselekedet normaellenes legyen.

Itt mindenekelőtt szükséges a normának természetével tisztába jönnünk.<sup>3</sup> A norma első sorban értékelméleti fogalom s a szerint lehet beszélünk etikai, esztétikai és logikai normáról. A norma erkölcsi értelemben az mutatja, hogy miként kell cselekednünk, ha az erkölcsös szóra igényt tartunk; az esztétikai norma a szép megvalósításának útját mutatja, a logikai norma pedig az igazság keresésére ösztönöz s kötelez. Ha már most mindnyájan az erkölcsi normához mérnök cselekedeteinket, akkor a társadalomnak, a maga fenmaradásának és békéjének biztosítására nem volna szüksége külső törvényekre és előírásokra. Kétségtelen dolog, hogy a kultúra haladásával és főleg nemesedésével az egyes ember nem úgy tekinti a büntetőtörvény paragrafusait, mint egy kívülről ráerőszakolt terhet, hanem önkényt hajlandó azt elfogadni és észrevenni azokban nemcsak a jogi kényszert, hanem azoknak erkölcsileg kötelező voltát is. Miután azonban az emberek legnagyobb része az erkölcsi norma kötelező voltát nagyon gyengén érezi lelkében vagy éppen sehogy sem, kénytelen a társadalom törvényeket állítani fel és azokat, kik e törvényeket áthágják, büntetéssel sújtani. Ezért kénytelen a társadalom, ha tagjai nem érzik az erkölcsi norma kötelező voltát, annak kikényszerítésére törvényeket hozni s büntetéseket állapítani meg. Igaz ugyan, hogy a norma ez által elveszti amaz ideális természetét,

<sup>1</sup> Traeger, id. mű.

<sup>2</sup> Über die Zurechnungsfähigkeit des normalen Menschen. 3. Aufl. München. 1901. 19. és 21. l.

<sup>3</sup> Böhm Károly: Ember és világa III. k. Axiologia vagy értéktan. 1906. 103. §.

mely neki mint etikai, esztétikai és logikai normának sajátja, de a társadalom fenmaradása és békéje biztosítva van.

Az olyan cselekvést, mely e büntetőtvénycsokny paragrafusait sérti, joggal nevezhetjük ezek szerint normaellenes cselekedetnek és joggal ítéelhetjük el annak végrehajtását úgy jogilag, mint erkölcsileg és vonhatjuk őt felelősségre és számíthatjuk be neki tettét, ha szellemileg érett és egészséges. Midőn azt állítjuk valakinek cselekedetéről, akkor az az erkölcsi normának nem felel meg és azért az illetőt elítéljük, akkor természetsszerűleg ezen erkölcsi értéktéletünkben benne volt ama rosszalásunk is, melylyel az illető egyén cselekedetét kísérlük. Midőn valakit erkölcsileg megítélünk, semmi közünk ahhoz, hogy ez a cselekedet vajjon szabad akarat következménye-é vagy pedig szükségsszerűség eredménye. Mi ítéletet tartunk az illető felett s ha tette megfelel az erkölcsi norma követelésének, jónak mondjuk azt; ha ellenben tette az erkölcsi norma követelményeivel ellentétben áll, rossznak nevezzük. Erkölcsi megítélés és októrvény merőben függetlenek.

Nem áll másként a dolog a büntetőjogi felelősséggel sem. Midőn valakinek cselekedetéről kimondjuk, hogy e cselekedete normaellenes, ez ítéletünknek bizonyos erkölcsi színezete eltagadhatatlan. Mindenkitől elvárjuk, hogy erkölcsileg is olyan legyen, hogy magaviselete megfeleljen az erkölcsi normának; de elvárjuk azt is, hogy a büntetőjogi normának, a büntetőtvénycsokny paragrafusainak is engedelmeskedjek; ellenkező esetben rosszaljuk cselekedetét. E rosszalás, mely minden büntetőjogi beszámítás egyik momentumát képezi, erkölcsi természetű. Ha pedig e rosszalás erkölcsi természetű, akkor e ponton sincsen szükségünk az akaratszabadság felvételére, mivel erkölcsi ítéleteink merőben függetlenek attól, hogy vajjon szabad-é a mi akaratunk, vagy sem.

Kimondhatjuk tehát, hogy a beszámítás fogalma teljesen megférhet a determinizmus tanításával, a mint azt mi bevezető paragrafusainkban megállapítottuk és nincsen semmi szükség az akarat szabadságának felvételére a célból, hogy a beszámítás fogalmát erre építsük fel.

Hogy cselekedeteink beszámíthatók legyenek, e végből elégséges, ha választásunk és cselekvésünk szabad, azaz, ha rendelkezünk az u. n. pszihofizikai és a pszihikai szabadsággal. Hogy választásunk szabad, hogy t. i. választásunk végeredményében tőlünk függ, az tagadhatatlan. E szabad választásunk akadályja, ha a választó egyén nem érett és nem egészséges szellemileg. Cselekvésünk is szabad, a mennyiben semmi külső akadály nem áll útjában a mi pszihofizikai mehanizmusunknak; a cselekvési szabadságot is csak az akadályozhatja, hogy pszihofizikai mehanizmusunk nem egészséges és így nem képes a reábízott feladatot elvégezni még abban az esetben sem, ha máskülönbem semmi külső akadály ebben nem gátolja.

Szabadságérzet és Mielőtt átmennénk a bűn, a büntetés és a determinizmus. minizmus viszonyának tárgyalására, szükségesnek tartjuk a determinizmus néhány ellenvetését vizsgálatunk tárgyává tenni.

Az indeterminizmus hívei, a determinizmus álláspontját megdönteni akarván, egyik érvüket abból a mindennapi tapasztalati tényből merítik, hogy az ember lelkében valahányszor cselekedett, fellép a szabadság bizonyos érzése; szerintük ez a szabadságérzet szintén a mellett dönt, hogy akaratunk szabad. Így, hogy ismét *Bindinget*

említsem, szerinte az emberi szabadság tudatán, mint szegletkövön épül fel az egész erkölcsi és jogi rend. Nemcsak az egyes emberek tartják magukat szabadoknak, mondja Binding, hanem egymást is szabadoknak tartják. A szabadságnak ez érzetéből magyarázható meg az erkölcsi mértékek következetes kiképzése.

Mi a szabadságérzet? Az az ember lelkében lévő érzet, mely szerint az ember azt hiszi, hogy ha neki tetszett volna, cselekedhetett volna másképpen is, mint a hogyan cselekedett. Hogy a dolog tényleg így van, azt tapasztalhattuk mindannyian. Valamely tett elkövetése után mérlegelve a körülményeket, melyek között cselekedtünk végrehajtottuk, igen sokszor úgy találjuk, hogy cselekedhettünk volna másként is, mint a hogyan cselekedtünk. Itt azonban nem az a kérdés, hogy mit gondolunk a cselekvés után, hanem az, hogy vajjon abban a pillanatban, mikor valamely cselekedet végrehajtására határoztuk el magunkat, vajjon akkor képesek lettünk volna arra, hogy az ellenkezőre határozzuk el magunkat? Azt hisszük, hogy e kérdésre leghatározottabb nemmel felelhetünk; ha azt nem akarjuk állítani, hogy cselekedeteink a véletlen szülöttei, úgy igenlő feleletet nem adhatunk. Bizonyos megadott körülmények között a cselekvő egyénre nézve csak egyetlenegy cselekedet lehetséges s ez az, melyre magát elhatározta.

A választás szabadságának tárgyalásakor láttuk, hogy tényleg van egy olyan pillanat, melyben azt hisszük, hogy bármilyen cselekedetre is elhatározhatjuk magunkat. A szabadságnak ezen érzete azonban éppen csak egy pillanattig tart, e pillanat elmúltával azonnal észrevesszük, hogy nemcsak lehet, de kell is választanunk és mihelyt ez a kell imperative fellép, oda a szabadságérzet is. Az akaratszabadság védelmezői tehát tévednek, mikor azt állítják, hogy a szabadságérzet az akarat szabadsága mellett bizonyít.

Amde — folytatják az indeterministák — a szabadság érzete nem csupán abban az egyetlenegy pillanatban lép fel, hanem keletkezhetik reflexzió folytán. És az indeterministáknak igazuk van. A szabadságérzetnek ez a neme előállhat vagy, ha arra gondolunk, hogy a múltban így vagy úgy is cselekedhettünk volna, vagy ha a jövőre tekintve azt mondjuk, hogy majd így vagy úgy fogunk mi tenni, mert így akarom. Vajjon ez a szabadságérzet az akarat szabadsága mellett bizonyít-e?

Vegyünk föl egy példát és azt elemezve vizsgáljuk, hogy vajjon tényleg ez a reflexzió szülte szabadságérzet az indeterminizmus igazának bizonyossága-e?

Tegyük fel, valamely hegyoldalon egy hatalmas kőszikla gurul alá és elpusztítással fenyegeti a hegyoldal alatt fekvő kunyhót. Már most az én gondolatmenetem a következő lehet: Ez a kőszikla mind nagyobb és nagyobb sebességgel gurul alá és lehet, hogy ezt a kunyhót teljesen elpusztítja, de lehet, hogy nem. Nekem kétségkívül jogom van arra, hogy így gondolkozzam. Amde ebből már most éppen nem következik az, hogy a kőszikla, ha akarja, szétrombolja azt a kunyhót s ha akarja, nem rombolja szét. Lehet, hogy valamely akadály eltéríti útjából és így nem rombolja szét a kunyhót; de történjék bármi is, az szükségszerűen történt. Itt tehát csupán arról lehet szó, hogy én, látva a dolgot és mérlegelve a körülményeket, egy *lehetőségi ítéletet* mondok. Nyilvánvaló dolog, hogy én nem ismerhetem mindazokat az oko-

kat, melyek e köszikla útját megszabják s így csak lehetőségi ítéletet vagyok képes mondani; ha ismerném mind az okokat, bizonyosan megtudnám mondani, hogy mi fog történni és pedig szükségszerűen történni.

Teljesen ez az eset az emberi cselekedeteknél is. Ha ismerném mindazokat a motívumokat, melyek valamely okozati procezzusnál szerepelnek, ha ismerném azoknak erejét, ismerném az illető cselekvőnek lényegét, úgy tényleg meg tudnám mondani, hogy az illető egyén cselekedete melyik irányban fog eldőlni. Mindaddig azonban, a míg az illető lényegének ismerete nélkül csak az előttem ismeretes motívumok szerint kombinálok, mindaddig csak lehetőségi ítéleteket leszek képes mondani. Egy más ember, ki szintén ismeri ezeket a motívumokat és szintén ezeknek mérlegeléséből akarja a cselekedetet megállapítani, esetleg éppen ellenkező megoldásra juthat, mint a milyenre én jutottam. És ez természetes is. Mert valahányszor cselekszünk, *mi* cselekszünk és nem a motívumok; addig cselekvésről szó sem lehet, a míg én azokat el nem fogadtam; én pedig azokat fogadom el csupán, a melyek az én lényegemnek megfelelnek. Elannyira, hogy én magam sem tudom melyik motívum volt erősebb, mindaddig, a míg nem választottam. Ha pedig a választás megtörtént, azután a cselekedet már szükségképpen következménye a választásnak és én a cselekvés végrehajtása után hiában okoskodom, hogy bizony másként is cselekedhettem volna, mert a motívumokat lényegemnek megfelelőleg választottam, tehát cselekedetemnek én magam voltam az oka.

Ama szabadságérzet tehát, a mely ezt mondja nekem, hogy másként is cselekedhettél volna, mint a hogyan cselekedtél, lehet az én lelkiismeretem háborgásának következménye, lehet következménye ama szomorú tudatnak, hogy a normával ellentétes tettet hajtottam végre, de semmiképpen nem lehet bizonyítéka az akarat szabadságának.

**Dr. ifj. Bartók György.**