

Szabad akarat, felelősség az európai civilizációban – ma

Nemrégiben azt mondta nekem egy illető, ő soha nem a múltjuk alapján ítéli meg az embereket. Bár talán érdemes lett volna, mégsem feszegettem a kérdést, nem próbáltam kideríteni, akkor ugyan miféle szempontok játszanak szerepet? Mert ha fölteszük, hogy egy ember múltja mindaz, amit cselekedett, gondolt, végzett addigi életében, akkor meglehetősen bajos figyelmen kívül hagyni, amikor véleményt formálunk róla. Mert mi marad, ha éppen a múltat nem vesszük tekintetbe? Nem sok.

Persze, arra is utalhatott a föntebb említett személy, hogy az emberek világról alkotott elképzelései, életszemléletük, gondolataik, cselekedeteik mozgatórugói az évek során változnak, ezért megítélésük kizárólagos alapja nem lehet a múlt egy bizonyos pontján véghez vitt tettük. Amennyiben erre gondolt, ebben, még ha az értelmezhetetlenségig rosszul fejezte is ki magát, igaza lehet. A múlt rengeteg *egy bizonyos tette*ből tevődik össze, melyek közül egyet kiragadni: baklövés. Hiba, ha csakis azokat a cselekedeteket vesszük figyelembe, amelyek ítéletünk szempontjából kényelmesek: ha rossz embert akarunk látni, a rosszakat, ha jót, a helyeseket (s akkor még nem beszéltünk a jó és a rossz mibenlétéről); amiképpen hiba az is, ha véletlenszerűen választunk, miáltal ítéletünk is véletlenszerű és nagy valószínűség szerint téves lesz.

Mivel a hivatkozott beszélgetésben nem pusztán egyes emberek, de csoportok (közösségek) megítéléséről is szó esett, ezen a ponton föl kell merülnön egy újabb kérdés: mi a helyzet a múlt és a megítélés összefüggésével a közösségeet illetően? Amikor egy csoportról alakítok ki képet magamban, kizárhatom-e mindazon információkat, amelyek arról regélnek, mit végzett a csoport eddig?

Miután a csoportok a külvilág (a többi csoport) felé valamiféle, többé-kevésbé egységes (minél inkább valódi csoportok, annál egységesebb) arculatot mutatnak, véleményem szerint elfogadható az az érvelés, miszerint az egyén megítélése és múltja között fönnálló kapcsolat megléte vagy hiánya a csoport megítélése és múltja közötti kapocs meglétét vagy hiányát is alátámasztja. Igaz

ez akkor is, ha a csoport szükségképpen heterogén. Ha ugyanis a csoport valóban csoport, akkor a különböző alkotóelemek (a csoport tagjai) ellenére egységes egészként, homogén entitásként jelenik meg (hiszen ettől az, ami), így, jóllehet a csoportról alkotott ítélet minden bizonnyal nem igaz minden egyes, a csoportot alkotó egyénre, a többségükre viszont inkább igaz, mint hamis. Ezért úgy vélem, helyes módszer az egyénből kiindulni. Tegyük föl hát a kérdést úgy, hogy az egyén múltja és megítélése között szükségszerű és koherens kapcsolat áll-e fenn? Amennyiben igennel válaszolunk, úgy elismerjük, ha viszont nemmel, úgy tagadjuk két meghatározó fogalom relevanciáját: az akarat szabadságát és az ettől elválaszthatatlan felelősségét. Következésképpen a kérdést máris megfogalmazhatjuk a filozófia nyelvén: létezik-e az akarat szabadsága, s ebből következően felelősek vagyunk-e tetteinkért? Szögezzük le: ez egy morális kérdés.

Egy olyan világban, ahol az egyén múltja nem képezi az egyénről alkotott ítélet alapját, a felelősség(vállalás) fogalma értelmezhetetlenné, de legalábbis nehezen értelmezhetővé válik. Fontos azonban tisztázni, hogy amennyiben mégis eltekintünk a múlttól mint a megítélés alapjául szolgáló premisszától, vajon azért tesszük, mert az egyén nem alakíthatja a sorsát, vagy azért, mert csak az időfolyamból kiragadott pillanat, kizárólag az *itt és most* elillanó másodperce számít? Az első elképzelés igen hasonlatos a szélsőségesen determinista, fatalista elméletekhez, amelyek szerint az ember életpályáját kizárólag a fátum irányítja (hogy az egy vagy több isten, netán a természeti törvényszerűségek, az ebben a vonatkozásban egyre megy), ergo cselekedeteit minden személy előre megírt forgatókönyv alapján végzi, azaz maga az emberi lény semmilyen mértékben nem alakítja önnön sorsát, és nem szerzője, még csak nem is társszerzője saját történetének. A második magyarázat pedig vagy oly mértékű szűklátókörűséget feltételez, ami vagy már az ostobaság felségterületéhez tartozik, vagy radikálisan tagadja az idő mint folyamat létezését. Éppen ezért az első magyarázattal kell foglalkoznunk: a determinizmussal mint az akaratszabadság ellentétével.

Ezek után talán belátható, hogy amennyiben arról elmélkedünk, kell-e az egyén megítélésekor annak múltját figyelembe venni, sehogyan sem kerülhetjük meg az akaratszabadság problémáját. Ha pedig közelíteni szeretnénk a szabad akarathoz – helyesebben annak meglétéhez, illetve hiányához –, három szakaszban tehetjük: az elsőben az imént említett determinizmus-indeterminizmus ellentétpárja vizsgálendő – az egyes emberre vonatkozóan. A másodikban górcső alá kell venni az emberi szabadság társadalmi vonatkozásait, vagyis az ember mint közösségi lény és a közösség mint az ember alapvető életformája akaratának szabadságát – avagy kötöttségét. Végül a harmadikban a kérdés leginkább így tehető föl: az emberi faj, a homo sapiens szabad vagy függ valamitől? Ezen utolsó kérdés azonban szétfeszíti jelen írás kereteit. Ehelyett inkább szűkítenék: vajon a „puha diktatúrát” 25 éve maga mögött hagyó magyar társadalom képes-e élni szabadságával, s mi az a szabadság, amivel élhet?

Mindarról, ami az első szakaszban az egyén tekintetében elfogadhatónak vagy éppen elfogadhatatlannak bizonyul, a második szakaszban el kell döntőnünk, alkalmazható-e a közösségre is? Azt is mondhatnánk, az első két szakaszban jutnunk kell valamire azzal a problémával, hogy csak a személynek van szabad akarata (önrendelkezése), vagy a közösségnek is lehet hasonló, netán egyik sem rendelkezik ezzel a képességgel (adománnyal), hanem mindkettő tőle független törvényszerűségek alapján járja be életpályáját?

Mindezek alapján jelen tanulmány 1. részében röviden és vázlatosan áttekintem, mit gondoltak meghatározó bölcselek a szabad akaratról pro és kontra az ókortól a modern korokig. A 2. részben a szabad akarat és a felelősség fogalmát a közösségekre, majd a társadalomra igyekszem alkalmazni, a befejező részben pedig, mintegy függelék gyanánt, a magyar társadalom szabadságra nyílt lehetőségeit vizsgálom igen röviden. Amellett fogok érvelni, hogy az embernek szabad akarata van, ebből következően felelősséggel tartozik tetteiért, s ha ez az elv nem is transzformálható át tökéletesen a közösségekre, alapján véve azok esetében is releváns, ám ez az állítás már nem igaz, amikor társadalomról beszélünk, amelyben nem társadalmi vagy népakarat, nem is közösségi akarat, hanem egyéni akarat(ok) érvényesül(nek).

I. Akaratszabadság versus determinizmus

Az akaratszabadság kontra determinizmus vitája az ókori görögökig nyúlik vissza. Földesi Tamás szerint „[a]z akaratszabadság a görög filozófiában születik, de igazi rangot, értéket a keresztény filozófiában nyer”.¹ Ugyanakkor – miként Sipos Ferenc rámutat – arról se feledkezzünk meg, hogy a determinizmus, vagy kálvini szóhasználatban: a predesztináció, az eleve elrendelés nem kizárólagosan antik-zsidó-keresztény fogalom, hiszen a *karma* nagyon hasonló tartalmú bír az indiai bölcseletben, a *qadar* pedig a muszlim teológiában. Mindent egybevetve azonban a determinizmus kontra akaratszabadság dilemma tétje nem kevesebb, mint az, hogy vajon „[m]agunk vagyunk-e felelősek tetteinkért, vagy csak végrehajtói, sőt elszenvedői vagyunk egy isteni akaratnak, illetve [...] szereplői egy általunk egyáltalán nem vagy csak kismértékben befolyásolható kauzális folyamatnak”.² Magyarán ezt a gondolatmenetet követve magának az erkölcsnek a léte áll vagy bukik azon, hogy létezik szabad akarat, avagy sem?

Az atomista Démokritosz szerint például nem. Az ő mechanikus materialista világnézetében mindennek megvan a maga helye és szerepe, s a szabad akarat ebbe a szigorú rendbe nem illeszkedik. Ezzel szemben Arisztotelész úgy

1 Földesi Tamás: *Az akaratszabadság problémája*. Budapest, 1960, Gondolat, 36.

2 Sipos Ferenc: *Determinizmus-indeterminizmus-predesztináció*. In <http://jesz.ajk.elte.hu/sipos46.html>.

véli, amennyiben „a cselekvés mozgató elve a cselekvő személyében van”, úgy az a cselekvés szabad elhatározás révén történik, azonban „aminek a mozgató elve kívülről jön”, az „kényszerű cselekedet”.³ Arisztotelész tehát különbséget tesz szabad és nem szabad, hanem külső tényezőktől függő akarat között. Csak-hogy észre kell vennünk, a szabad és annak ellentéte jelen esetben jelzők egy jelzős szerkezetben: az akarat főnév jelzői. Mi azonban az akarat? Platón szerint nem más, mint a jó, Arisztotelész szerint nem egyéb, mint a boldogság felé való törekvés, s abban mindketten egyetértenek, hogy mindig irányul valamire, azaz nem határozható meg önmagából, csak a céljával együtt. Mi több! Nemcsak a cél számít, hanem a miért, a motiváció is. Más szóval az akarat mindig valamilyen objektum által válik határozottá, amely objektumot a megismerés segítségével ismeri föl. Összegezve: az akarat irányul valamire – valamilyen indítékből kifolyólag. Platón úgy véli, a jóra, Arisztotelész úgy, hogy a boldogságra, az indíték, a motiváció pedig mindkettejük szerint az önmegvalósítás.⁴ Márpedig ha az önmegvalósítás a motiváció, úgy vélhetően lennie kell olyan akaratnak, amely szabad, végtére is saját magunk kiteljesítésére elsősorban saját magunk rendelkezünk indítékkal.

Persze a sztoikusok ezzel több ponton vitatkoznának. Ők leginkább a fátumban, a vak végzetben hisznek, noha egyes képviselőik, mint például Khrüszipposz engedményeket tesznek Arisztotelésznek, midőn azt állítják, az emberi akarat ugyan szabad, de a fátum ezt a szabad akaratot használja föl, hogy elérje céljait. Marcus Aurelius, a filozófus császár *Elmélkedéseinek* egy helyén így beszél: „Minden az [emberi] össztermészet végzése szerint történik, nem pedig valami más természet parancsára, mely kívül övezné, belé volna zárva, vagy kívülről volna hozzáfűggesztve”,⁵ másutt ekképpen: „Amint a világrend, ez a nagy test, minden test összességének eredményéről, úgy a végzet mint a végső ok az összes ható okból szövődik össze”⁶ – úgy tűnik, a sztoikusok akarat szabadsághoz való viszonya ambivalens. Etikai érdeklődésük, az etika megalapozhatósága miatt érzik a szükségét ennek a fogalomnak, történelmi tapasztalataik (többségük zavaros, háborús korban élt) ellenben mást sugallnak: ha meg akarják őrizni az emberben fellelhető jóba vetett hitüket, le kell venniük az ember válláról a felelősség súlyát.

Epikurosz, az epikureizmus atyja egészen más módon jár el: meg sem kérdőjelezi az akarat szabadságát, nem is gondolkodik afelől, van-e, nincs-e. Olyannyira adottnak veszi, hogy bizonyításait nem egyszer erre a szerinte kikezdehetetlen, szükségszerű fogalomra építi. Érvelése szerint föl kell ismernünk a természetben meglevő véletlen létezését, s ha ezt elismerjük, a fátumot megfosztottuk trónjától, s ha ily módon a végzet már nem uralkodik fölöttünk, akkor szabadok

3 Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. 1110 B 3. Budapest, 1971, Magyar Helikon.

4 Vesd össze: Platón: *Timaios*, *Az állam*, *Theaitétosz*; Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*.

5 Marcus Aurelius: *Elmélkedései*. Budapest, 1974, Európa, 70.

6 Marcus Aurelius: *Elmélkedései*. Budapest, 1974, Európa, 57.

vagyunk, akik megszabadulhatnak a félelmeiktől is, melyek részben amúgy is a fátumtól (valójában a véletlentől) való szorongásból fakadnak.⁷

A jóra, a boldogságra való irányultságtól a szükségszerűségig: ez az útja az akaratszabadság tézisének az antik filozófiában, ám közben mindvégig rávetül a fátum, azaz voltaképpen a determináció súlyos árnyéka.

A keresztény bölcseletben aztán az akaratszabadság igazi főszereplővé emelkedik. A hippói egyházatya, Szent Ágoston munkásságának egyik alapkérdése a rossz; azt feszegeti, honnan ered, milyen módon egyeztethető össze az isteni gondviseléssel és Isten mindenhatóságával? Ágoston arra jut, hogy a rossz nem létező, hanem annak az ellentéte: a lét hiánya.⁸ Az erkölcsi rossz okát pedig a szabad akaratban látja. Az ember megteheti, hogy ne a jót cselekedje, hanem a rosszat, mert ez szabadságában áll. Ágoston tanítása szerint az akarat szabadsága egyfelől a választás képességét jelenti, másfelől a szabadságot a rossztól és a szabadságot a jóra. A választás képességét három érveléssel bizonyítja: az akarat mentes a természeti szükségszerűségtől, ezért képes a választásra; az ember öntudattal bír, cselekedetei során tehát tudatában van annak, hogy ő cselekszik, ráadásul azt is tudja, hogy akaratának megfelelően teszi, amit tesz; végül ha az emberben nem volna meg a választás képessége, akkor számára nem létezne a jó és a rossz különbsége sem.

Eddig a pontig úgy tűnik, Ágoston teljes egészében az akaratszabadság mellett tör lándzsát. A kép azonban nem ennyire tiszta. A hippói püspök ugyanis – különösen a Pelagiusszal folytatott, úgynevezett pelagiánus viták eredményeképpen – azt is állítja, hogy a rossztól való szabadság és a jóra való szabadság nem jut osztályrészéül valamennyi embernek, hanem csak azoknak, akiket az isteni kegyelem erre kijelöl. Ágoston ezzel kapcsolatban a praedestinatio kifejezést használja, amely eleve elrendelést jelent; tanítása értelmében minden ember sorsa predesztinálva van, magyarul eleve el van rendelve. Isten mindenkiről eleve tudja, hogy milyen élethelyzetekbe fog kerülni, és az sem titok előtte, ki-kik hogyan választ majd ezekben a helyzetekben. Ez azért lehetséges, mert Isten számára az idő nem múlt, jelen és jövő, ő az időt mint egészet szemléli.⁹

Mindent egybevetve Szent Ágoston hitet tesz az akaratszabadság mellett, ám annak érvényességi körét erősen csorbítja: az isteni akarat eleve elrendeli, ki mikor miként fog választani saját szabad akaratából kifolyólag. Messzire vezetne arról elmélkedni, Ágoston szemlélete mennyiben csak reakció Pelagius erős akaratszabadság eszméjére (tény, hogy a fiatal Ágoston közelebb áll a szabad akarat korlátlan elfogadásához), illetve hogy érett álláspontja vajon tisztán

7 Vesd össze Pais Dezső: *A görög filozófia*. Budapest, 1982, Gondolat, 532–565.

8 Ágoston itt az újplatonista gondolkodóhoz, Plótinoszhoz folyamodik, aki úgy véli, a Rossz a Jó hiánya. (Bővebben lásd Plótinosz: *Mi a rossz és honnan ered?* In Plótinosz: *Az Egyről, a Szellemről és a Lélekről. Válogatott írások*. Budapest, 1986, Európa, 19–40.)

9 Bővebben Szent Ágoston: *A boldog életről. A szabad akaratról*. Fordította Tar Ibolya. Budapest, 1989, Európa; Augustinus Aurelius: *Vallomások*. Budapest, 1987, Gondolat.

determinista-e, vagy az eleve elrendelés nála inkább bizonyos passzív tudás, semmint aktív cselekvés, amely „finomítással” tanításának ellentmondása talán földoldható volna.

Ágoston kortársa és szellemi ellenfele, a már emlegetett Pelagius szerint mindenestre az embernek igenis van abszolút szabad akarata, ezért minden cselekedetért egyedül ő maga felelős. Szabadságából kifolyólag megvan az a képessége, hogy jót cselekedjen, ugyanakkor rosszat is tehet.¹⁰ Pelagius az át-eredő bűnről Tertullianusszal a szabad akaratról Ágostonnal vitatkozva mind-végig a felelősség és a szabad döntés mellett érvelt, tanait azonban a Kr. u. V. század első felében az epheszoszi zsinat betiltotta.

Nem mehetünk el szó nélkül amellett a tény mellett, hogy a szabad akarat kérdése a keresztény gondolkodók műveiben mindig kapcsolódik az át-eredő bűnhöz, a bűnbeesés mítoszához. „A bűnbeesés mítosza egyben a szabadság mítosza – írja Tallár Ferenc. – [...] A kezdet, az emberi történelem kezdete az isteni rendtől való elkülönböződés, de Ádámmal nem a bűn, hanem a szabadság érkezett a világba. [...] az ember gyermekkorát maga mögött hagyja, s felnőtt lényként autonóm egzisztenciát küzd ki magának.”¹¹ Ádám azzal, hogy bűnt követ el, elszakad az Istentől. Paul Ricoeur egyenesen odáig megy, hogy „[m]ár az a tény, hogy az ember létezik, az a gonosz. A gonosz eredete egybeesik az antropogóniával.”¹² Nem lehet nem észrevennünk, hogy a keresztény bölcsletben a rossz, a bűn, a szabadság, pontosabban az akarat szabadsága összetartozó fogalmak. Egy tökéletes világban nem létezik rossz, azért tökéletes. Ha a rossz megjelenik, a világ tökéletessége elvész. Ha azonban a tökéletes világot a Töké-letesség (Isten) önmagából hozza létre, ez a teremtett tökéletesség nem csorbul-hat, csakis valami nem eredendően létező métely által. Ez az ember szabadsága. Ugyanakkor az ember szabadsága híján a világ aligha lenne tökéletes. Vagyis ellentmondáshoz jutottunk. És ez a paradoxon máris sok mindent megmagya-ráz, nem utolsósorban azt, miért is argumentálható az akarat szabadsága éppen olyan könnyedén, mint az ellenkezője. Sajnos azonban ezúttal ezen az igen fontos úton nem léphetünk tovább, mert – noha mindvégig a közelében marad-nánk, mégis – túlságosan eltérnénk tárgyuktól.

A középkor legegységesebb elméjének, Aquinói Szent Tamásnak a tanítá-sa alapjaiban tér el Ágostonétól, s a szabad akarat tekintetében álláspontja nem áll messze Pelagiusétól. Tamás a szabad akarat kifejezést nem használja, szöve-geiben a liberum arbitrium áll, ezért a későbbi keresztény bölcslet többnyire ezzel a fogalommal jelöli az akaratszabadságot. A liberum szabadot jelent, az

10 Bővebben Vanyó László: *Ókeresztény írók. 1. kötet: Az ókeresztény egyház és irodalma*. Budapest, 1980, Szent István Társulat.

11 Tallár Ferenc: *A szabadság és az európai tradíció*. Budapest, 1999, Atlantisz, 44–45.

12 Paul Ricoeur: *Az Ádám-mítosz és a történelem eszkatológiai víziója*. In Fabinyi Tibor (szerk): *A hemeneutika elmélete. 1. kötet: Ikonológia és műértelmezés*. Szeged, 1987, JATE Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, 123.

arbitrium választást, ítélethozatalt és tanúságtételt egyaránt. Az elnevezésből is adódik, hogy Szent Tamás fogalma összetett. Tamás úgy véli, az ember teljessége hozza meg a döntést arról, mit cselekedjen, s ez a döntés szabad: az ember ura cselekedeteinek. Szent Tamás az arisztotelészi hagyományokhoz nyúl vissza ebben a kérdésben is, úgy gondolja, az ember célja a boldogság, szabadsága pedig abban áll, hogy a boldogság felé vezető utat szabadon válassza meg. Amiben az a lehetőség is benne foglaltatik, hogy adott esetben rosszul választ. De egyértelműen ő választ, ő a cselekvő, s nem az Isten jelöli ki számára az utat.¹³

Szent Tamás szabad akaratba vetett hite hosszú időre meghatározta a keresztény gondolkodást. Tamás (és persze Arisztotelész) nyomán a szabad választás egyben azt is jelenti, a szabadon választónak viselnie kell döntése következményeit, nem bújhat ki a felelősség alól, nem háríthatja át azt sem fátumra, sem Istenre. Arisztotelész és Szent Tamás embere saját akaratából teszi, amit tesz, s tetteiért a felelősséget is vállalja.

Azonban ez a felfogás irdatlan terhet helyez az egyén vállára. A reneszánsz idején talán éppen ezért fordul az érdeklődés ismét a kérdés irányába. Mások mellett Pico della Mirandola, Vico és Bacon is értekeznek róla, a reformációnak pedig igen fontos, az új teológiáknak a katolicizmustól való elkülönülésében jelentős szerepet játszó dogmájává lesz a szabad akarat tagadása.

A reformáció két legnagyobb hatású alakja, Luther és Kálvin a szabad akarat tana ellen foglal állást. „Luther szerint a szabad döntés, akarat (liberum arbitrium) üres szó, nem tehet és nem tehetett semmit: sem az angyalokban, sem Ádámban, sem bennünk; sem a kegyelem befogadása előtt, sem az után; hanem Isten műveli bennünk a jót is, a rosszat is. Mindaz, ami történik, pusztán szükségyszerűségből történik.”¹⁴ „Bízvást nevezhetjük az akaratot fordított, fonák, állhatatlan akaratnak – így Luther –, mert Isten az, aki bennünk működik, mi pedig elszenvedjük ezt, és hagyjuk, hogy kedvére tegyen. Miként a fazekas is egyaránt formázhat az agyagból olyan fazekat és edényt, amely ivásra, vagyis tisztességre való, s olyat, amelybe szarni vagy pisálni szokás.”¹⁵ Lutherrel a nagy reneszánsz tudós, Rotterdami Erasmus (szép magyar nevén: Rotterdami Rézmán) száll vitába *De libero arbitrio (A szabad döntésről)* című diatribéjében. Erasmus kimondja, hogy amennyiben az emberi akarat nem szabad, a bűnért, a rosszért Isten a felelős. Ez csak úgy kerülhető el, ha elfogadjuk, hogy a szabad választás az emberi akarat egyik része, amelynek révén az örök üdvösség felé fordulhat, vagy elfordulhat attól.¹⁶ „Mire való az egész ember, ha Isten úgy dolgozik az

13 Aquinói Szent Tamás vonatkozó művei: *De veritate (Az igazságról)*, *De malo (A rosszról)*, a *Summa Theologiae* egyes helyei.

14 Rokay Zoltán: *Rotterdami Erasmus Diatribéje*. In *Rotterdami Erasmus: A szabad döntésről*. Budapest, 2005, Jel, 37.

15 Luther, Martin: *Asztali beszélgetések*. Budapest, 1983, Helikon, 53.

16 Rotterdami Erasmus: *A szabad döntésről*. Budapest, 2005, Jel.

emberen, mint a fazekas az agyagon, és ahogy a kövön dolgozhatott volna?”¹⁷ – kérdezi Erasmus a lutheri fazekashasonlatra utalva.

Luther hamarosan *De servo arbitrio* (A szolgálai akaratról / döntésről) címmel támadja Erasmust. A személyeskedő hangvételű írásban hosszasan ecseteli az undort, dühöt és megvetést, amit Erasmus műve keltett benne. Azt állítja, hogy a szükségszerűség tanát foggal-körömmel védelmezi kell, mert alapvető és örök igazság, újabb érveket azonban nemigen sorakoztat föl korábbi indokai mellé.

Kálvin János szerint „[s]zabad akarattal az ember az első teremtéskor meg volt áldva, de az eset után elvesztette azt, e dolognak nem tudása folytán a bölcselőknél tévelygések támadtak az erő természetes szeretéséről, akikkel tartanak a keresztyének között azok, akik a pogányságot a keresztyénséggel összevegyítve e megromlott állapotban szabad akaratot tulajdonítanak az embernek”.¹⁸ A reformátor Ágostonhoz visszanyúlva emeli be rendszerébe a kettős predestináció elvét, miszerint a kiválasztottakat Isten eleve az üdvösségre rendelte, az elvetetteket viszont a kárhozatra. Szent Ágoston elképzelésén a második elem esetében módosít, hiszen Ágoston az elvetettekkel kapcsolatban csak azt állítja, Isten ismeri őket, azt nem, hogy az ő rendelkezésre kárhoznak el – Kálvin kegyetlenebb ebben a vonatkozásban (maga is a *horribile* szót használja, mikor *szörnyű határozatnak* nevezi az elvetettek elrendelését).¹⁹ Azt is hozzá kell tennünk, hogy Kálvin nem dolgozta ki részletesen és tételesen a predestináció elvét, csak mintegy felvázolta. A tétel kidolgozása követőire várt.

René Descartes filozófiáját dualista bölcséletnek szokás nevezni: a *res extensa* és a *res cogitans*, azaz a kiterjedt és a gondolkodó szubsztancia alkotja az embert, ergo a test és a lélek két külön világ, előbbi gyakorlatilag mechanikus automata, míg az utóbbi a szellem, a lélek. A kiterjedés szubsztanciája esetében a determinizmus törvényszerű, hiszen rajta fizikai (egészen pontosan: mechanikai) törvények uralkodnak, ám a *res cogitans*, a szellem nem determinált. Descartes nem vitatja a szabad akaratot, ám a világot alkotó két szubsztancia közül csak az egyiket részesíti belőle. Ugyanakkor a két szubsztancia között kölcsönhatást feltételez (ha ezt nem tenné, képtelen volna megmagyarázni, miért él szimbiózisban test és lélek, anyag és szellem), s ennek során nem csupán a szellemnek van befolyása az anyagra, de a testi szubsztancia is hat a lélekre, amit Descartes az ész és a szenvedélyek konfliktusaként ír le. Pierre Guenancia így ír erről: „A descartes-i bölcsesség tehát nem más, mint a szenvedélyekkel szembeni ellenállás – amelyek természettől fogva a test javára irányulnak –, valamint ezáltal annak megmutatása, hogy az igazán szabad lélek az, amely nem keveri össze magát azzal a testtel, amellyel egyesítettett. Képes rá, hogy fölismerje s érvényre juttassa tulajdon gondolatait, a racionális ítéleteket s a hajlít-

17 Rotterdami Erasmus: *A szabad döntésről*. Budapest, 2005, Jel, 169.

18 Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere, I. kötet*. Budapest, 1995, Kálvin Kiadó, 870. (Az 1909-ben megjelent kiadás változatlan utánnomása.)

19 McGrath, Alister E.: *Bevezetés a keresztyén teológiába*. Budapest, 1995, Osiris, 348–349.

hatatlan akarati aktusokat. Lám, mondhatnánk, előttünk áll egy arisztokratikus morál, amely elkülöníti a gondolatokat eredetük szerint, s erre az eredeti különbségre alapozza a morális megkülönböztetéseket. Vannak a nemes lelkek, akik képesek távolságot tartani attól, amit nem tekintenek a magukénak, s vannak a többiek, az alacsony vagy közönséges lelkek, akik eggyé válnak s együtt szenvednek mindazzal, ami megjelenik számukra, egyetlen gondjuk csupán az, hogy többet birtokoljanak belőlük, nem pedig az, hogy szabadok, azaz elkülönültek legyenek mindazon javaktól, amelyek csak a test hasznára vannak.”²⁰ A gondolatban rejlő arisztokratikusság teszi alkalmassá Descartes elgondolását arra, hogy a protestáns teológia fölkarolja: a predesztináció nyertesei legyőzik szenvedélyüket, a vesztesek elbuknak velük szemben – az Úr akarata szerint. Maga Descartes azonban ilyet soha nem állít, ő kitarat az akarat szabadsága mellett, amely a szellemi szubsztancia szintjén „olyannyira szabad, hogy soha semmi nem kényszerítheti”.²¹

Szemben például Hobbesszal, aki a determinizmus híve. Az angol Descartes dualizmusát is támadja: szerinte a világ nem duális, kizárólag a fizikai létezők alkotják, minden az okok és okozatok következménye, s a természet (a mechanika) törvényei, amelyeket Descartes csak a res extensára (az anyagi szubsztanciára, azaz a fizikai létezőkre) vél kötelező érvényűnek, minden létezőt meghatároznak.²²

Filozófusok már az ókorban is tárgyalták a szenvedélyek szerepét az ember életében, ám mindvégig marginálisak maradtak ezek az elmélkedések, s leginkább a megismerés gátjaként fogták föl ezeket; a középkorban a bűnhöz kapcsolva elsődlegesen teológiai problematikaként jelentkeztek; a racionalizmusban azonban erősen fölértékelődött a szerepük, ráadásul szoros összefüggésben az akaratszabadság kérdésével. „Amikor az ész és a szenvedélyek közötti viszonyt vizsgáljuk, nyomban az etika területén találjuk magunkat – írja Pavlovits Tamás. – Az ész és a szenvedélyek kapcsán fontos kérdésként merül fel, hogy vajon melyik határozza meg az emberi cselekvést. E probléma nem csupán az akarat, hanem egyúttal az akarat szabadságának kérdését is magában foglalja. Minden akaratlagos cselekedet rászorul ugyanis az akarat jóváhagyására, de az akaratot ugyanúgy meghatározhatja az ész, mint az emberi szenvedélyek. A szenvedélyeit követő ember nem szabad, hiszen cselekvését egy külső ok, nevezetesen szenvedélyének tárgya determinálja. Következésképpen úgy tűnik, hogy a szabad akaratnak az ésszel kell kapcsolatban állnia, mivel ha az emberi cselekvést ez utóbbi határozza meg, akkor a cselekvés oka rögtön belsővé válik. A belső ok pedig függetlenséget és szabadságot jelent a külső, meghatá-

20 Pierre Guenancia: *Szenvedély és szabadság Descartes-nál*. In Boros Gábor (szerk.): *Ész és szenvedély*. Budapest, 2002, Áron, 58.

21 Descartes, René: *A lélek szenvedélyei*. Ford. Dékány András. Szeged, 1992, Ictus, 41. §.

22 Vesd össze Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Budapest, 1991, Szent István Társulat, 232–234.

rozó tényezőkkal szemben.”²³ A kérdés egyszerűnek látszik, mégsem az. Descartes úgy véli, az ész biztosítani tudja a morális élet feltételeit, Pascal szerint ezzel szemben „önmagában sohasem képes elvezetni egy tiszta, morális élethez, attól azonban nincsen megfosztva, hogy erre legalább kísérletet tegyen”.²⁴ Az viszont világosan látszik, hogy a racionalista etika kulcsfogalma az akaratszabadság, mégpedig oly módon, hogy amikor az ész, szabad akarata révén, uralja a szenvedélyeket, akkor erkölcsös emberről, morális életről beszélhetünk, ám amint a szenvedélyek kerekednek fölül, az erkölcs elbukik.

De etikáról beszél Baruch Spinoza is, s abban sem különbözik a véleménye Descartes-étól, hogy az értelem képes legyőzni a szenvedélyeket, az indulatokat (negatív affektusokat) – mégis elveti az akaratszabadságot. Spinoza álláspontja szerint a természet szükségszerűen létezik (Spinoza szavával: Isten, azaz a természet, mert szerinte az egyetlen szubsztancia Isten, melynek rengeteg attribútuma – tulajdonsága – van), és a természetben szükségszerűség uralkodik. Ennél fogva az akarat is racionális okok eredménye. Ez az utóbbi gondolat emlékeztet Hobbeséra – azzal a különbséggel, hogy míg Hobbes egy tisztán mechanikus ok-okozati világmagyarázatot alkot, addig Spinoza világa nem csak kauzális, hanem egyszerűen nem lehet másként, mint ahogyan van. Determinizmusa ebből következően egyike a legszélsőségesebbeknek.²⁵

Hobbes és Spinoza mellé, vagyis az indeterminizmus tagadói közé sorolhatjuk még a skót David Hume-ot is, aki magát az Én-t, a szabad akarat *működési területét* is kétségesnek tekinti. Hume agnosztikus, szerinte a világ nem ismerhető meg, következésképpen nem is befolyásolható, az okság elve sem bizonyítható, pusztán a megszokás vezeti félre azt, aki hisz benne.²⁶ Hume számára egyszerűen irreleváns a szabad akarat.

Descartes két szubsztanciájára Spinoza egyetlen, hatalmas Isten-szubsztanciája a válasz, dualizmusára Hobbes materialista monizmusa. S a szabad akarat mindkét rendszerből szükségképpen kiszorul. A német Leibniz is észreveszi, hogy Descartes dualizmusa tarthatatlan, ám megoldása nem materialista és nem is a szuperszubsztancia mellett teszi le a voksát, hanem bevezeti a monászok fogalmát, amelyek számlálhatatlanul sokan vannak, és egyaránt jellemzik az anyagot és a szellemet. Minden monász önálló, független az összes többitől és önmagára képes reflektálni. Az emberi lélek is egy ilyen monász, szabad akarata az önállóságából ered. A természetben ugyan minden mechanikus, vallja Leibniz, de a mechanika törvényeinek metafizikai elvei vannak, nem abszolút

23 Pavlovits Tamás: „Gyönyör” és „szabad akarat” Pascal gondolkodásában. In Boros Gábor (szerk.): *Ész és szenvedély*. Budapest, 2002, Áron, 168.

24 Pavlovits Tamás: „Gyönyör” és „szabad akarat” Pascal gondolkodásában. In Boros Gábor (szerk.): *Ész és szenvedély*. Budapest, 2002, Áron, 155.

25 Vesd össze Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Budapest, 1991, Szent István Társulat, 218–219.

26 Vesd össze Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Budapest, 1991, Szent István Társulat, 243–249.

szükségszerűséggel határozzák meg a világot, mert mindent egy bölcs értelem irányít. Ez alól az ember sem kivétel, csak annyiban, hogy saját magát determinálni képes. Ebben áll szabad akarata.²⁷

Egy másik zseniális német, Immanuel Kant álláspontja szerint „a végső értékek (isten, szabad akarat stb.) e földi életben nem érhetők el, de állandóan elérésükre kell törekedni egy mind tökéletesebb életforma reményében”.²⁸ Mégis (vagy éppen ezért) úgy találja, az erkölcsöt kizárólag a szabad akaratra lehet alapozni. A korábbi bölcselők az etika fundamentumát mindig valami külső létezőben, objektumban (a boldogság vagy a jó utáni vágyban, Istenben, a közösség hasznában stb.) keresték, Kant azonban azt állítja, a szubjektumon keresztül vezet az út az objektumhoz. Az erkölcs az autonómián, az akarat önmagának való törvényadásán, azaz a szabadságon alapul. A szabad akarat magának alkot törvényt, mert minden morális törvény alapja az autonómia, amely negatív értelemben az anyagi meghatározottságoktól való függetlenséget, pozitív értelemben pedig az önmeghatározást vagyis az önmagának való törvényadást jelenti.²⁹ „Az ember morális tekintetben szükségképpen az, s azzá lesz (jóvá vagy rosszá), amivé tette és teszi *magát* – írja Kant. – Mindkettő szabad akaratának következménye kell legyen, különben ugyanis nem számíthatnók be neki, következésképpen morálisan sem jó, sem rossz nem lehetne. Ha azt mondjuk, jónak teremtett, ez semmi többet nem jelent, mint azt, hogy *jóra* teremtett, s az ember eredeti adottsága jó. Az ember ettől még nem jó, hanem jóvá vagy rosszá teszi magát aszerint, hogy az eme képesség tartalmazta ösztönzőket felveszi-e a maximájába, vagy sem (ez pedig teljesen szabad választásán múlik).”³⁰

Egy harmadik nagyhatású német, Hegel sem tagadja a szabad akarat létét. „A moralitás önértelmezési stádiumának kulcsfogalma a szubjektum – írja Allen W. Wood alapján Márton Miklós a hegeli etikáról –, azaz a szabad akarat önreflexiója, melyben már nem csak a külvilág érdekelt. Ez a plusz a személyhez képest a szándék fontosságában jelenik meg, amely szerint a szubjektum esetében a szabad akarat jó, avagy rossz mivolta lényeges különbség, és e különbség alapján létrejön az individuum által uralt külvilágban lejátszódó események miatti felelősség is. Ez a definíció a morális én szubjektív szabadságának teremt helyet. Bár Hegelt – sok tekintetben jogosan – moralitáskritikusként szokás számon tartani, mégis úgy tűnik, jelentőségteljesnek gondolta a morális szabadság

27 Vesd össze Leibniz, Gottfried Wilhelm *Válogatott filozófiai írásai*. Budapest, 1986, Európa.

28 Suki Béla: *Hegel filozófiai rendszerének alapkérdései*. Budapest, 1981, Magvető, 27.

29 Vesd össze: Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, 1996, Cserépfalvi Kiadó; Kant, Immanuel: *A vallás a pusztá és határain belül és más írások*. Fordította Vidrányi Katalin. Budapest, 1980, Gondolat.

30 Kant, Immanuel: *A vallás a pusztá és határain belül*. Fordította Vidrányi Katalin. In Kant, Immanuel: *A vallás a pusztá és határain belül és más írások*. Budapest, 1980, Gondolat, 169–170. Kiemelések Kanttól.

állomását.”³¹ *Jogfilozófia* című írásából egyértelmű válik, hogy „[a] szabad akarat nem állapotokat termel, hanem lehetőségeket. Nem az önkény szolgája, hanem az autonómia szálláscsinálója.”³²

Arthur Schopenhauer, aki Nietzsche szerint azt állította, kizárólag az akaratot ismerjük egészében,³³ *Az akarat szabadságáról* című dolgozatában arra a kérdésre keresi a választ, vajon bebizonyítható-e az emberi akarat szabadsága az öntudatból? Schopenhauer a szabadságot mint negatív fogalmat írja le, melynek három fajtája a fizikai, az értelmi és az erkölcsi. A szabad akaratot a harmadik típusba sorolja, ám úgy véli, a természetet, akárcsak az embert oksági összefüggések irányítják, ezért a szabad akarat indifferens. Az emberi cselekvés nem szabad, miként az akarat sem, következésképpen az erkölcsi törvények hiábavalók. Az, amit morálnak nevezünk, valójában nem más, mint részvét, s az empátiából fakad.³⁴ – A szabad akarat tehát pusztá véletlenné változott...

Friedrich Nietzsche „gondolkodásában a megismerés, a morál és a vallás kritikája egymásra és egymásból építkezik, de a három szegmens relevanciája egyenként is kimutatható az életmű egészén belül. [...] Isten létének megkérdőjelezése [...] a véletlen kiemelt, ismeretelméleti és morálkritikai jelentőségére irányította Nietzsche figyelmét; ráébredt ugyanis, hogy a szabad akarat nem isteni adomány, hanem a fátum, a véletlen legfőbb potenciálja.”³⁵

A XX. században a Husserl alapította fenomenológia sokat foglalkozik a szabad akarral. A fenomenológiai kutatás tárgyai a dolgok közös vonásai, amiket a tudomány általános törvényei fejeznek ki, módszere a redukció, melynek során az egyén behatolhat saját tudatába, s elérheti a tiszta ént, amely folyamat és annak eredménye aligha lehetne sikeres, amennyiben a tudatot nem volna lehetséges kötöttségeitől, meghatározottságaitól megszabadítani s mintegy lecsupaszítani. Márpedig ha ez lehetséges, akkor a szabad akaratnak is léteznie kell.

A fenomenológiától induló Martin Heidegger mindenekelőtt a *léttel* foglalkozik. *Lét és idő* című főművében azt veti a korábbi bölcselek szemére, hogy a létező miatt megfélemedtek a létről. Nem a *mi létezik* kérdését kell kutatni, mondja Heidegger, hanem magát a *létet*, hiszen a lét és a létező között ontológiai különbség van. A lét transzcendens, amennyiben a létezőn túl helyezkedik el, tudunk is róla, és nem tudásunk is van vele kapcsolatban, hiszen miközben a mi-benvalóságát fessegetjük, aközben is tetőtől talpig benne állunk. Heidegger szóhasználatában az ember is a létezők (létező mindaz, ami különbözik a sem-

31 Márton Miklós: Hegel etikai gondolkodása (Allen W. Wood: „Hegel’s Ethical Thought”). In *Jogelméleti Szemle*, 2000/2. Web: <http://jesz.ajk.elte.hu/marton2.html>

32 Kodaj Dániel: Amit veszíthetünk. In *Fordulat*, 2009, ősz. Web: http://fordulat.net/pdf/6/kodaj_hegel.pdf

33 Nietzsche, Friedrich: *Túl jön és rosszon*. Budapest, 2000, Műszaki Könyvkiadó.

34 Schopenhauer, Arthur: *Az akarat szabadságáról*. Fordította Kelen Ferencz. Budapest, 1991, Hat-ágú Síp Alapítvány. (A Franklin Társulat 1903-as kiadásának változatlan utányomása); Schopenhauer, Arthur: *A világ mint akarat és képzet*. Budapest, 2007, Osiris.

35 Lamár Erzsébet: Zarathustra tánca – Nietzsche „teremtő esztétikája” In *Különbség*, 2013. május, 171.

mitől) egy sajátos formája, a *Dasein*, azaz a *jelenvalólét*, amely az emberi létezés autentikus módja (szemben az Akárkivel, azaz heideggeri szóhasználat: a *Das Mannal*), s mivel a *Dasein* megérti önmagát saját létében (a létben, melybe belevettett), ezért létével és léte által a *lét* feltárul előtte.³⁶ Mindezek után az, hogy a *Dasein*, a jelenvalólét rendelkezik szabad akarattal, nem is lehet kérdés.

Jean-Paul Sartre, aki kezdetben Heidegger nyomdokain halad, grandiózus szabadságeszmét épít föl. „A szabadsághit, a karteziánus indíttatású racionalizmus iránti lelkesedés végigkísérte Sartre pályáját, a *konkrétum*, a *konkrét emberi valóság* megértésére irányuló törekvése viszont szembeállította mind a szellem nagyságát hirdető s a valóság súlyát lebecsülő hagyományos idealizmussal [...], mind a materializmussal, mely szemében az emberi szabadság megsemmisítésével fenyeget” – írja Fehér M. István.³⁷ A *dialektikus ész kritikája* című félbemaradt művében tételesen cáfolja a marxista dialektikus materializmust, s kísérletet tesz „a történelmi materializmus egyfajta újraalapozására”.³⁸ Az alapok egyike pedig nem más, mint „a szabadság mint abszolút esemény, az ember világban való megjelenésének eseménye”.³⁹ Sartre emberképe elválaszthatatlan a szabadságtól és a választás szabadságától, vagyis, végső soron, az akarat szabadságtól. Almási Miklós Sartre hatalmas művét, a *Lét és a semmit* egyenesen a szabadság kézikönyvének nevezi,⁴⁰ s fölteszi a költői kérdést: „a művet választéként kell olvasni Heidegger egzisztencializmusára? Hogy ti. az ember nem bele van vetve a létbe, hanem maga teremti szabadságát, mert választásra van ítélve.”⁴¹ Sartre választásra ítelt embere a szabad akarat bajnoka. A francia filozófus (nem mellesleg kitűnő író) bizonyosságot tesz amellet, hogy a szabad akarat tézise nem összeegyeztethetetlen a materialista nézetekkel.

De akadnak olyan bölcselek, akik számára nem is lényeges, hogy bármivel összeegyeztethető legyen. Szerintük, a pragmatisták (mások mellett Dewey, James vagy éppen Richard Rorty) szerint ez az *ügy* is a hasznosság kérdése, s mivel a szabad akarat léte pragmatikusabb, magyarul hasznosabb, mint nemléte, ezért úgy vélik, a szabad akarat létezik. Lehet legyinteni erre az argumentációra, azonban ha a szabad akarat és a felelősség összefüggéseit boncolgatjuk, különösen azok társadalom- és államszervezési vonatkozásait, rá kell döbbenünk, hogy nem érdemes. Mert társadalmi szempontból a szabad akarat minden kétséget kizáróan hasznos: a társadalmi igazságosság éppen úgy nem nélkülözheti, ahogyan a társadalmi különbségeket sem lehetséges etikusan

36 Lásd: Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Fordította Vajda Mihály et al. Budapest, 2007, Osiris.

37 Fehér M. István: Bevezetés. In Sartre, Jean-Paul: *A szabadságról*. Fordította: Albert Sándor. Budapest, 1992, Kossuth, 5. Kiemelés F. M. I.

38 Fehér M. István: Bevezetés. In Sartre, Jean-Paul: *A szabadságról*. Fordította: Albert Sándor. Budapest, 1992, Kossuth, 7.

39 Fehér M. István: Bevezetés. In Sartre, Jean-Paul: *A szabadságról*. Fordította: Albert Sándor. Budapest, 1992, Kossuth, 13.

40 Almási Miklós: A szabadság kézikönyve. In <http://mozgovilag.com/?p=661>

41 Almási Miklós: A szabadság kézikönyve. In <http://mozgovilag.com/?p=661>

megindokolni nélküle, de éppen úgy nehézségekbe ütközik a jogalkotás is – hogy csak néhány példát említsünk.

Nicolai Hartmann ontológiai síkon a létnek négy alapvető, egymásra épülő rétegét (szervetlen, szerves, lelki és szellemi) különbözteti meg, melyek egymáshoz való viszonyát az úgynevezett kategoriális alaptörvények szabályozzák. Az első alaptörvény az *erősség törvénye*, mely szerint az alacsonyabb szintű légréteg erősebb a felsőbb szinten állónál. A második a *matéria törvénye*, amely kimondja, miszerint az alacsonyabb légréteg pusztán anyag a felsőbb számára, amely viszont forma, s az anyag csupán a határt jelenti számára. Végül a harmadik a *szabadság törvénye*: minden felsőbb réteg totálisan új, valódi kategoriális nívó az alatta elhelyezkedőkhöz képest, ezeknek ezért azokon, az alsóbb légrétege(ke)n határtalan játékerük van, s így szabadok az alacsonyabb(akk)al szemben. Hartmann úgy véli, ezek a törvények alkalmazhatók az ember erkölcsi szabadsága, végső soron tehát az akaratszabadság tekintetében is. Amikor az akaratszabadság kérdését feszegeti, Kantot követve először azt veszi számba, mit gondoltak erről a múltban. Elemzése során kimutatja, hogy Kant hibázott, amikor a determinizmusnak mindössze két fajtáját különböztette meg: a kauzális és a finális determinációt (előbbi az okok és okozatok láncolatának szükségszerűsége folytán határozza meg az akaratot, utóbbi azonban előre meghatározott céljánál fogva). Hartmann szerint ugyanis ezek mellett létezik még logikai, matematikai, organikus, pszichikai és szellemi meghatározottságú akarat is, ráadásul az akarat szabadságának nem csupán ezekkel a kötöttségekkel, de a normával, az erkölcsi mércével szemben is fönn kell állnia. Hartmann megoldásának kulcsfogalma és -szereplője a személy, aki önmagát meghatározni képes, beszámítható, felelősséget visel és vállal, valamint büntudata van. Ez a személy áll szemben egy ellentmondással, amely Kant szerint a *természeti törvény* (kauzalitás) és az *akarat* közt áll fönn, ám Hartmann úgy véli, az *akarat* és az *érték* a két pólus, s amennyiben az akarat követi az értéket, akkor vele szemben nem szabad, ha pedig nem követi, akkor kauzális értelemben nem szabad. Ezt az antinómiát nem lehet föloldani, de mögötte meghúzódik másik két ellentmondás, az *érték* és *érték*, valamint a *kell* és a *kell* között fönnálló. Amikor a személynek érték és érték között kell választania, bármit válasszon, nem cselekszik helyesen, viszont kauzálisan nem meghatározott a döntése, hiszen két érték között választott. Amikor a kell és a kell között kell döntenie, nem tudja föloldani az ellentmondást, ám Hartmann szerint éppen ez az a pillanat, amikor az ember erkölcsi szabadsága lehetségessé válik, méghozzá egy olyan alapképesség révén, amit nem ismerünk és nem is ismerhetünk.⁴²

Az akaratszabadság kérdése – talán ebből a rövid és messze nem teljes körű áttekintésből is érzékelhető – nyitott kérdés, jóllehet véleményem szerint a mérleg nyelve afelé billen, hogy az ember szabad akarattal bíró élőlény. Ha nem is lehet ezt minden kétséget kizáróan és meggyőzően bizonyítani, ugyanúgy cá-

42 Vesd össze Hartmann, Nicolai: *Etika*. Fordította Simon Ferenc. Budapest, 2013, Noran Libro.

folni is bajos, a szabad akarat társadalmi hasznossága pedig elvitathatatlan (lásd a pragmatisták álláspontját). Tagadói fő ellenérvként többnyire a természeti törvényt, főként az okságot és szükségszerűséget húzzák elő tarsolyukból, s ezt az argumentumot a reneszánsz és az újkor felfedezései (mások mellett Kopernikusz, Kepler, Galilei, Newton eredményei) alátámasztani látszottak, ám a XX. és XXI. század természettudományos elméletei (kiváltképpen Einstein relativitáselmélete) következtében az érv megingott. Nem egyszer alapvetően materialista, a természeti törvényt, a szükségszerűséget, az anyag kizárólagosságát valló gondolkodók is az akaratszabadság léte mellett érvelnek, holott a bizonyítások a legtöbb esetben valós vagy rejtett abszolútumhoz vezetnek. Jóllehet a bizonyítások nem minden esetben és törvényszerűen Istenhez vagy más felsőbb dimenzióba jutnak, de Isten posztulátumához mindenképpen (Kant) vagy éppen valamiféle megfoghatatlan emberi alapképesség tételezéséhez, amit sosem fogunk megérteni és megismerni (Hartmann). Az akaratszabadságtól elválaszthatatlan fogalmakként jelennek meg az évezredek során a következők: tudat, öntudat, érték, igen gyakran a személy (szubjektum, én, ego), nem ritkán a cél – és mindig, mindenkor a felelősség, amely pontosan a szabad akarat következtében lehet releváns.

A szabad akarat egy gordiuszi csomó. És az európai civilizáció nézőpontjából vizsgálva teljesen elfogadható és (leginkább) fölöttébb hasznos, amikor a pragmatikusok egyszerűen és közönségesen egyetlen jól irányzott csapással átvágják ezt a csomót, s azt állítják, szabad akarat van, mert a társadalomnak hasznos, hiszen az akaratszabadság tagadásával, létezésének kétségbe vonásával olyan szellemet engednék ki a palackból, ami beláthatatlan következményekkel járna: igen nehezen megalapozhatóvá válna a felelősség, a múlt mechanikus törvényszerűséggé, idegen szövetté silányulna, s az ember nem volna egyéb, mint az a bizonyos közhelyé vált fogaskerék egy számára átláthatatlan és érthetetlen gépezetben.

2. Közösség, közösségi akarat és társadalmi valóság

Ha mármost az egyén szintjéről a közösség szintjére térünk, akkor legelőször is kénytelenek vagyunk egy rövid áttekintést tenni: meg kell vizsgálnunk magát a szabadság fogalmát. „A szabadság kérdése a reneszánsz óta került a közgondolkodás előterébe – írja Tringer László –, s vált egyik legfőbb érték kategóriává. Szabadságon persze általában az egyén társadalmi mozgásterének terjedelmét értik [...]”⁴³ Márpedig ha azt, akkor a szabad akarat társadalmi megnyilvánulásáról van szó.

Filozófiai értelemben a szabadságfogalom értelmezési horizontja meglehetősen tág. Beszélhetünk fizikai, személyes, erkölcsi, gondolati és jogi szabad-

43 Tringer László: A szabadság mentális korlátjai. In *Vigília*, 2006/5. Web: <http://vigilia.hu/regihonlap/2006/5/tringer.htm>

ságról, megkülönböztethetünk külső és belső, valódi és látszólagos, pozitív és negatív, személyes és politikai szabadságot. Fizikai szabadsággal rendelkezik valaki, ha megteheti azt, amit szeretne, s ezt erőszak vagy hatalom nem akadályozza meg. A személyes szabadság a test szabad mozgásában, korlátlan használatában áll. Az ebben a két értelemben vett szabadság velünk született állapot, melyeknek hiányában nem szabadok, de rabok vagyunk.

Az erkölcsi szabadság voltaképpen az akaratszabadsággal analóg, a gondolati szabadság pedig a gondolataink, eszméink szabad megválasztásának elvi lehetőségét jelenti. Jogilag szabadnak tekinthető az az ember, aki nem áll ítélet alatt, s a társadalom illetékes szervei nem korlátozták jogainak gyakorlásában.

Jean-Jacques Rousseau szerint az ember mindig, mindenkor rendelkezik a belső szabadsággal, mert születése szerint, természetéből adódóan szabad. Erre a szabadságra akár kényszeríteni is lehetséges – állítja *A társadalmi szerződés* című művében. Vagyis ha az állampolgár mint a társadalom tagja nem ébred rá szabadsága adta lehetőségeire, akkor kényszeríteni lehet, sőt kell a szabadságra, hiszen enélkül az állampolgári kötelezettségek is értelmetlen cselekedetek, mindössze a zsarnoki akarat által a lakosságra oktrojált céltalanságok. A belső szabadsággal rendelkező ember tehát rászorítható, hogy éljen vele született szabadságával, s így a belső szabadságot akár külső szabadságra válthassa.⁴⁴

John Stuart Mill szintén a lehető legteljesebb szabadság híve. Nézete szerint az ember szabadsága csak akkor korlátozható, ha ezzel megakadályozzuk, hogy az egyik ember kárt okozzon a másiknak (a szabadságnak tehát negatív, korlátozó meghatározását adja, amikor kijelöli érvényességi határait). *A szabadságról* című művében lándzsát tör a vitatkozás szabadsága mellett (ami a gondolat szabadságának eleme), mert, mint vallja, mindenkinek joga van azzal védekezni, hogy bizonyos elveket meggyőződéseiként magáénak vall, és senkire nem kényszeríthető rá olyan elképzelés, amelyet nem érez sajátjának, amelyet nem tud elfogadni. A saját vélemény, meggyőződés egyszersmind alapja és előfeltétele is az egyén szabad döntésének, hiszen a személy ezen meggyőződések mentén választ.⁴⁵

Isaiah Berlin megkülönböztet pozitív és negatív szabadságot, amelyek kiélezett helyzetekben akár konfliktusba is kerülhetnek egymással. A negatív szabadság Berlin szerint azt jelenti, mennyire megengedett az egyén számára mindaz, amit megtenni képes, vagy mennyire lehetséges, hogy olyanná legyen, amilyenné szeretne lenni. A pozitív szabadság ellenben annak a kérdése, hogy ki az, aki megszabhatja az egyénnek, mit tehet, és mit nem, illetve hogy a hatalom meddig mehet el az egyéni szabadság korlátozásában. Berlin továbbá különbséget tesz a személyes szabadság (*freedom*) és a politikai szabadság

44 Rousseau, Jean-Jacques: *A társadalmi szerződés*. Fordította: Radványi Zsigmond. Budapest, 1947, Phönix-Oravetz kiadás.

45 Mill, Stuart: *A szabadságról*. Fordította Pap Mária. Bukarest, 1983, Kriterion.

(liberty) között.⁴⁶ A személyes szabadság azonban, értelmezésem szerint, nem csupán személyre szabott, de rendelkezhet ilyenül egy csoport vagy közösség is, mert a csoport vagy közösség meg tud nyilvánulni egészként, egységként, míg a politikai szabadságnak kizárólag társadalmi relevanciája van. Másképpen fogalmazva: csak az egyénnek van szabad akarata, vagy a közösségnek is? – ez itt a kérdés.

Mielőtt azonban megkísérelnénk alátámasztani a bevezetőben megjelölt választunkat, szólnunk kell pár szót a közösségről. Heller Ágnes szerint „[a] csoport a társadalmi integrációk legalacsonyabb, legkezdetlegesebb, legprimitívebb foka. [...] egy [...] magasabb rendű integráció a közösség.”⁴⁷ „A csoport lehet közösség, de lehet közösség több csoport egysége...”⁴⁸ Heller meghatározását alátámasztja a biológia is, amely az emberiség korai történelmének szociális viszonyait csoporttársadalmakként határozza meg, amikor az emberek kisebb (20-50 fős) csoportokban éltek, amint az még napjainkban is megfigyelhető az egyre kisebb lélekszámú halászó-vadászó-gyűjtögető életmódot folytató őserdei népeknél Amazóniában és Afrika egyes elzárt területein. Ezek a csoportok még nagyban hasonlítanak a főemlősök csoportjaira, ám kialakul bennük egy jelentős különbség: a csoportthűség, ami részint a csoportkohéziót erősíti, részint az egyént „betonozza be” szinte kirobbanthatatlanul a csoportjába.⁴⁹ A csoportok után következő fokozat az ember integrációjában a közösség. Erről hosszan-hosszan lehetne értekezni, a kérdésnek könyvtárnyi irodalma van, amelynek áttekintésére egy ennél sokkal hosszabb írásban sem lenne mód. Elégdjünk meg annyival, hogy az ember mint társas lény klasszikusan csoportokban, közösségekben és a társadalomban él, mely három szint párhuzamosan, egyidejűleg biztosít keretet az egyes ember létezésének.

„Az életképes emberi közösséget három tényező köti össze: közös érdek, közös értékrend és közös cél” – kapjuk Hankiss Elemértől az ezredvégi, nyugati típusú közösségek egy számunkra elfogadható definícióját.⁵⁰ Azt azonban hangsúlyoznunk kell, hogy ez a definíció a modern nyugat közösségeit írja le. Jelenkorunk nyugati civilizációjának közösségei, ha a hankissi meghatározás szerint közösségeknek nevezhetők is, a valahai közösségekkel összevetve csupán kváziközösségek. A csoport és a közösség hajdan az ember természetes közegének, életterének számított, a társadalmat (és az államot) csak mintegy távoli, érthetetlen, alig értelmezhető ernyőt érzékelt önmaga, csoportja és közössége fölött – ha egyáltalán érzékelt. Évezredekken keresztül az ember a csoportjával

46 Vesd össze Berlin, Isaiah: A szabadság két fogalma. In Berlin, Isaiah: *Négy esszé a szabadságról*. Fordította: Erős Ferenc és Berényi Gábor. Budapest, 1990, Európa.

47 Heller Ágnes: *A mindennapi élet*. Budapest, 1970, Akadémiai Kiadó, 59.

48 Heller Ágnes: *A mindennapi élet*. Budapest, 1970, Akadémiai Kiadó, 62.

49 Vesd össze. Csányi Vilmos: Az egyszemélyes csoportok és a globalizáció. In *Magyar Tudomány*, 2002/6., 762-774.

50 A szabadság pillanata. Beszélgetés Hankiss Elemérral. In *Hetek*, 1998. 08. 15. (II/33) lapszám. Web: http://www.hetek.hu/riport/199808/beszelgetes_hankiss_elemerrel

és a közösségével állt napi és szinte szimbiotikus kapcsolatban, mégpedig olyanira, hogy a csoportból kiszakadva jószerivel biztosan, a közösségből kikerülve nagy valószínűséggel egész egyszerűen megszűntek az életlehetőségei. Ez a lényeges elem, a csoport és a közösség mint nélkülözhetetlen életfeltétel, a mai nyugati közösségekből hiányzik, a csoportosság pedig gyakorlatilag eltűnt,⁵¹ s ebben a mai csoportok drasztikusan különböznek a korábbiaktól: a mai csoport és közösség elhagyható, könnyedén másikra cserélhető, mellőzhető. Napjainkban az európai civilizációban a csoport és a közösség feladatait nagyrészt a társadalom, azaz annak intézményesült formája, az állam vállalta át, és emberek tömegei élnek egyedül, családon és mindenfajta valódi csoporton kívül, közösségek híján idős korokra például nem családjukra, csoportjukra, közösségekre, hanem az állam által garantált (és a XXI. században egyre nehezebben fenntartható) nyugdíjbiztosításra vagy saját megtakarításaikra számítván. A tradicionális kultúrában azonban a csoporton és a közösségen kívüliség egyet jelentett az életen kívül rekedéssel. Ez markáns és meghatározó különbség a hagyományos és a mai csoportok, közösségek között.

Amiképpen az is, hogy a nyugati társadalom közösségei napjainkban országrészben hobbyközösségek, szabadidő-közösségek, tagjaik ideológiai alapállása politikai, filozófiai értelemben lehet a legkülönbözőbb is, a közös értékrend, a közös érdek és a közös cél többnyire arra a tevékenységre szorítkozik,

51 Illetőleg Csányi Vilmos már hivatkozott tanulmánya szerint: az egyszemélyes csoportokban továbbra is megfigyelhető, az egyén ui. – Csányi szerint – egyszemélyes csoportként él a globális világban. „A megapopulációban élők természetes csoportjai a történelem folyamán nagyon gyorsan redukálódtak. A nemzetségből nagycsalád, a nagycsaládból nukleáris család lett, és ma a magukat legfejlettebbnek tekintő államok polgáraik individuális, személyes autonómiájára büszkék. A csoportkultúrában a személyes autonómiának nem sok tere lett volna: a csoport tagjai egész napjukat együtt töltötték, közösen vettek részt a rítusokban, együtt szereztek meg és fogyasztották el táplálékukat, és emellett folyamatosan beszélgettek. A felmérések szerint a ma élő archaikus társadalmak tagjai idejük legnagyobb részét beszélgetéssel töltik (Lee, R.: *Kung Bushmen Subsistence: An InputOutput Analysis*. In P. Vayda (ed.) *Environment and Cultural Behavior*. Garden City, New York, 1969, Natural History Press). A beszélgetés a csoportnak mint magasabbrendű egységnek tulajdonképpen a gondolkodási folyamata, ebből alakul ki a csoport tevékenysége, mindennapi gyakorlata, hiedelmei, közös konstrukciói. Nincs magánélet, nincs külön szoba, izoláció, ezek mind az ismeretlen tömeg biológiai hatása ellen manapság kialakult védekező mechanizmusok. A modern szerzőző eszmék természetesen a saját érdemüket hangsúlyozzák.

Autonóm, szabad személyiség vagy, aki meg akarja valósítani önmagát – mondjuk az életét szervezni kezdő fiatalembernek –, ha a párodát megtalálod, ő is ilyen lesz. Köss ügyes kompromisszumokat, egyezkedj, hogy jól járj, és a másik se veszítsen. Szó sincs lojalitásról, örök hűségről, erkölcsi kötelességről, önfeláldozásról. Ezek a jól ismert tanácsok a csoportok közötti egyezkedési mechanizmusokat mintázzák. Az autonóm személyiség a végső csoportredukció, az egyszemélyes csoport, amely akcióit, konstrukcióit maga szervezi, hiedelmeit maga válogatja, már csak önmagához hűséges, de kész egyezkedni másokkal. A modern társadalomban tehát folyamatosan csökken a biológiai kötődés szerepe (nő az elidegenedés, ahogy ezt a társadalomtudósok más oldalról megfogalmazták), és a társadalom szerkezete egyre inkább az egyszemélyes csoportok, az autonóm egyének egyezkedési struktúráival írható le” (Csányi, i. m. 770).

amit a közösség preferál, legyen az a horgászat, az olvasás szeretete vagy bármi más. Azt azonban nem várja el a közösség a tagjaitól, hogy ugyanazokat a nézeteket vallják az élet nagy kérdéseiben. A közösséghez tartozók pedig többnyire nem is igen érdeklődnek egymás mélyebb meggyőződése iránt. Természetesen vannak kivételek, léteznek vallási, világnézeti közösségek. Előbbieket az államapparátus vagy az állam és az egyház szétválasztásának alapelveire hivatkozva nem engedi olyan helyzetbe, amelyben a társadalom fő irányait meghatározhatnák, ezen felül marginalizálják őket (többnyire jótékonysági, emberbaráti területekre „számúzik”). Utóbbiak legtöbbször vagy valamelyik politikai erőhöz csapódva egy pártakat kiszolgálói és kiszolgáltatók lesznek, vagy bizonyos értelemben a társadalmon kívülre kerülnek, de az a minimum, hogy erősen csökken társadalmi megbecsültségük.

Ám ideje visszatérnünk az akaratszabadsághoz, méghozzá a közösség szabad akaratahoz!

A szabad akarat, mint láttuk, értelmezhetetlen a meggyőződés, az öntudat, az érték fogalmai nélkül. Kérdés, hogy lehet-e meggyőződés, értékrendje, öntudata egy közösségnek? Mivel elfogadtuk Hankiss Elemér meghatározását, nem vitatjuk, hogy a közösségnek van közös értékrendje, érdekekkel és céllal, márpedig akkor van saját, a többiekétől elkülöníthető, egyedi identitása is, s ha nem is tekinthető olyan homogén személynek (szubjektum, ego), mint az egyes ember, azért azt sem lehet tagadni, hogy bizonyos mértékig önálló entitás. Ebből következően tulajdoníthatunk neki egységes akaratot.

Max Planck szerint „az akarat szabadságának és a felelősségtudatnak végső soron csak az egyes személyre nézve van jelentősége. Nem kétséges azonban, hogy az egyes ember akaratán kívül létezik közösségi akarat, népakarat, amely még valami mást is jelent, mint az egyes akaratok egyszerű összegét, és éppen úgy nem lehet kétséges, hogy az akaratnak erre a sokkal nagyobb tér-idő intervallumban érvényes fajtájára is egészen hasonló törvényszerűségeket lehet felállítani.”⁵² – Plancknak, úgy vélem, igaza van: létezik közösségi akarat, ugyanakkor úgy vélem, téved: nincs népakarat. Ezt az utóbbi fogalmat csak szimbolikusan értelmezhetjük, a társadalom szimbolikus szabad akarataként. Azért van igaza, mert néhány tucat, esetleg néhány száz ember alkot egy közösséget (több semmi esetre sem, az már nem közösség), s ekkora nagyságrendben még létezhet közös érdek, közös cél és közös értékrend; és azért nincs igaza, mert a nép sokkalta számosabb és rendkívül heterogén, amelyben nincsenek meg a közös akarat főntebb leírt feltételei. A népakarat inkább a tömegpszichózis speciális megnyilvánulása.

Ebből világosan következik, hogy amikor azt állítjuk, a közösségi akarat is szabad akarat, ezzel nem állítjuk azt is, hogy ez egyúttal társadalmi akarat

52 Planck, Max: Az akaratszabadság lényegéről. A Német Filozófiai Társaság helyi csoportjában 1936. november 27-én tartott előadás. In Max Planck: *Válogatott írásai*. Fordító Zemplén Jolán, M. Gerner József. Budapest, 2004, Neumann Kht. – <http://mek.oszk.hu/05000/05010/>

volna. Vagyis hogy egy konkrét példával éljünk: nem hisszük, hogy a politikában használatos, úgynevezett kollektív felelősség elve elfogadható elv. Tudniillik mi közösségről és közösségi akaratról beszélünk, de a politikában használatos, úgynevezett kollektív felelősség elvét valójában nem közösségekre, hanem egész népekre, népcsoportokra alkalmazták (és, sajnos, néhol alkalmazzák mind a mai napig), amelyek azonban semmiképpen sem tekinthetők közösségeknek, mert egyrészt messze túlnövik a közösség létszámhatárait, másrészt és az előzőekből következően nem képesek egységként, öntudattal bíró személyeként, önálló entitásként megnyilvánulni.

A politikában használatos, úgynevezett kollektív felelősség elve alapján a közösségnél nagyobb egységeket ítélték és ítélnék el. Márpedig mindaz, ami az akarat és a felelősség tekintetében igaz a közösségre, távolról sem igaz a társadalomra. Nincs olyan társadalom, ahol közös az érdek is, az értékrend is, és a célok is azonosak, hacsak nem olyan apró társadalommal állunk szemben, amely valójában közösség (és ez még a liechtensteini vagy a San Marinó-i társadalomra sem igaz). Tegyük föl, hogy egy ideális világban a társadalom alkotóelemeinek, a polgároknak az értékrendje és céljai közösek – legyen így. Igen ám, de az érdekei biztosan nem azok! A társadalom valaha közösségekből, ma a nyugati civilizáció radikális individualizmusában egyre inkább izolált egyénekből áll,⁵³ s a társadalmat alkotó közösségek és egyének érdekei igen sokszor ütköztek és ütköznek. Ezt bizonyítani sem kell, annyira triviális. Ahogyan az is, hogy az értékrend és a cél csak egy utópisztikus világban egyezhet társadalmi szinten, napjaink plurális nyugati társadalmában azonban távolról sincs így (a pluralitás önmagában ellene mond ennek).

Most már föltehetjük a következő kérdést: kinek az akarata érvényesül a nyugati típusú társadalomban?

Nos, könnyebb arra válaszolni, kinek nem. Azoknak az állampolgároknak, akik mind nagyobb számban fordítanak háttal a közéletnek, s már szavazni sem mennek el (holott látszólag erre az aktusra épül a nyugat egész politikai rendszere), azoknak aligha, s arról is hosszas vitákat lehet folytatni, hogy a voksolóké vajon milyen mértékben, ha egyáltalán.

Akkor hát, esetleg a közösségeké? Elvben a közösségek „működésében” nem csak a közös értékrenden alapuló belső kohézió, a külvilág felé mutatott egység, nemcsak a közös cél és a közös érdek, de ennek az érdeknek az érvényre juttatása, vagyis az érdekérvényesítő képesség is lényeges. A politikában ezt lobb-

53 Amely radikális individualizmus egyénre gyakorolt negatív hatásait éppen a közösség csökkentheti (még akkor is igaz ez, ha ez már egy merőben más fajta közösség, mint a tradicionális): „Amerikában – az individualizmus szülőhazájában – a védekezési mechanizmusok egész sora épült már ki. [...] a családok hatvan százaléka részt vesz valamilyen közösségi munkában – mondja Hankiss Elemér a fentebb idézett interjúban (50. lábjegyzet). – Az egyházakban, klubokban, szervezetekben dolgoznak, segítik a rászorulókat, szervezik a környezet védelmét. Ez a munka jól ellensúlyozza azt a radikális, „reneszánsz” individualizmust, amelynek légkörében egyébként élnek.”

nak nevezik. Ám a nyugati civilizáció közösségeinek nagy része nélkülözi a különösebb politikai, közéleti befolyást, lobbizásra kevéssé alkalmas. Akadnak nagy befolyású közösségek (amennyiben egyáltalán közösségnek tekinthetjük a pártokat – teljes egészében aligha tehetjük ezt –, akkor a pártok ilyenek), amelyek társadalmi szintű hatást képesek gyakorolni, ezek azonban az elenyésző kisebbségét teszik ki a közösségek összességének. Nagyobb részük amolyan hobbyközösség, szabadidő-közösség, amint fentebb már leírtuk, s mint ilyenek képtelenek társadalmi kérdésekben adekvátan, egységesen és hatékonyan megnyilvánulni. Mindent egybevetve a mai nyugati közösségek közül csak igen-igen kevés tudja akarataival befolyásolni a társadalmat; ezek korunk atipikus közösségei.

A közösségek tehát, úgy tűnik, módfelett gyengék a társadalmi térben – vajon az individuumok erősebbek?

Az individuumok, az egyes emberek szabad választása a nyugati típusú polgári demokráciákban társadalmi szinten a periodikus szavazásokra korlátozódik. (Persze ez is több, mint amikor még ennyi lehetőségük sem volt, csak-hogy később látni fogjuk, hogy ez „több” valójában mennyi is...) Két választás között gyakorlatilag semmiféle befolyásuk sincs a társadalmi folyamatokra, mivel ezen társadalmak politikai berendezkedésének alaptétele a szabad mandátum, amelyet először Edmund Burke definiál az 1770-es években. „[A] képviseleti fókusz lényegében kettős, egyrészt a nagy, általános, mondhatni, nemzeti érdek, másrészt a körzet szűkebb érdeke határozhatja meg, és ennek ő két képviselői stílust feleltetett meg, az előzőnek a szabad, az utóbbinak pedig a kötött mandátumfelfogást.”⁵⁴ Kölcsey Ferenc a Reformkorban még kötött mandátummal érkezett a pozsonyi diétára, s mikor lelkiismerete konfliktusba került követi utasításával, melyet Zala megye rendjeitől kapott, lemondott. Ha nem tette volna ezt, vagy meghasonlik, és elvei ellen szavaz, vagy elvei szerint adja le voksát, s azonnal visszahívják, megvonják tőle a követi megbízást. Ma mindegyik nyugati demokráciában szabad a képviselő mandátuma, akár egyéni körzetben választották meg, akár listáról jutott a parlamentekbe. Ez egész egyszerűen annyit jelent, hogy a választópolgár semmilyen módon nem gyakorol és nem is gyakorolhat felügyeletet a képviselője fölött – a maximum, amit tehet, hogy a következő választáskor nem rá adja a voksát. Ám egy cikluson belül nincs eszköze, hogy felelősségre vonja képviselőjét, vagy megvonja tőle a bizalmát, ha a képviselő, teszem azt, nem tartja be, amit ígért, vagy a választókörzet érdekeivel ellentétes módon politizál. Ebből pedig szembeötlő, hogy a szabad mandátumú képviselő csak a legritkább esetekben vonható felelősségre.

Ergo jelentős kérdésekben (és tulajdonképpen a jelentéktelenebbekben is) legfeljebb speciális helyzetekben érvényesítheti szabad akarata az egyén mint átlagos állampolgár. Kizárólag a ciklikus szavazások alkalmával nyilváníthat

54 Ilonszki, Gabriella – Judge, David: Képvisélet és képviselői szerepek. In *Politikatudományi Szemle*, 1994/2, 8.

intézményesen (igen korlátozott hatókörű) véleményt, ezen felül csak a szólás-szabadság és a polgári engedetlenség eszközeivel élhet. Előbbi némi kényelmetlenséget talán elérhet a társadalom irányítói körében, többet azonban csak kivételes esetekben. Az utóbbi elszigetelt jelenség. A tüntetések, petíciók, nagyobb szabású polgári engedetlenségi megmozdulásokat életre hívó igényeknek ugyanis a közösségekben kellene megszületniük, maguknak az eseményeknek ott kellene megszerveződniük, ám a nyugati társadalom közösségei ritkán vállalnak közéleti, pláne politikai szerepet, mert ezek a közösségek oroszlánrészben a civil társadalom részei, a politikában viszont valós (és bárminémű) súlyuk csak a pártoknak van. Márpedig a társadalomban az akarat érvényesítésének legcélravezetőbb módja a politikai szerepvállalás. Természetesen nem állítom, hogy civil megmozdulások semmiféle hatást nem gyakorolnak a döntéshozókra (más kérdés, noha ide tartozó, hogy mennyire spontán és – főleg – mennyire közösségi, belső indíttatásúak a politikai célú civil kezdeményezések) – ellenkezőleg, a tapasztalat azt mutatja, hogy kisebb súlyú kérdésekben és lokális problémák esetében nem ritkán történik ilyen, de új fejlődési irányt, új értékrendet csak forradalom által kényszeríthet(né)nek a társadalomra. Ennek pedig egyfelől a társadalom apolitikussága, a széles körű jólét és a magas fokú manipuláció miatt kevés az esélye, másfelől nem látszik körvonalazódni az a markáns és széles támogatottságra számító társadalomelmélet, ami ideológiai alapul szolgálhatna egy forradalomhoz a nyugati típusú civilizációban, amelynek sorsa sokkal inkább inkább látszik eldőlni, hogy képtelen az önreprodukcóra és önkritikára.

Vélhetően nem tévedünk hát nagyot, ha azt állítjuk, a modern nyugati társadalomban, amelyet értelmezhetünk afféle *gigászi nyugati össztársadalom*nak, amely az összes, a nyugati civilizációban élő ember alkotta kisebb társadalmat részhalmozóként foglalja magában, szóval ebben a hatalmas képződményben a politika szereplőinek akarata érvényesül, értve ezen a primer és a szekunder politikai erőket: politikusokat, pártokat és a mögöttük álló gazdasági társaságokat, személyeket. Akaratukat a politika intézményei mellett a média segítségével érvényesítik, amelynek szereplői jobbra politikai oldalakhoz kötődnek és magát a rendszert, a globális fogyasztói társadalmat, valamint a nyugati típusú polgári demokráciát túlnyomó többségükben nem kérdőjelezzik meg.

Ha pedig valóban nem tévedünk, akkor a társadalomban a nyugati demokráciákban éppen úgy kevesek akarata érvényesül, mint a diktatúrákban vagy a korábbi, nem demokratikus társadalmi berendezkedésekben. Csak éppen immár egy kitágult, egyszersmind mesterségesen beszűkített világban érvényesítik akarataikat ezen kevesek, akiknek a kezében összpontosuló hatalmi és anyagi potenciál sokkal nagyobb, mint ami bármikor korábban bárki kezében összpontosult, ezen felül az információk áramlását is könnyedén felügyelhetik. Ebből a kiindulópontból egyértelmű, hogy a globalizáció kialakulása elkerülhetetlen volt, s fennmaradása mindenekelőtt technikai-demográfiai és az ezekből következő gazdasági tényezőkön s nem elméleteken múlik: ha a tömegeket

(a népet) továbbra sem kell valódi partnernek tekinteni, mert társadalmi súlya a befolyásával egyenesen arányos (elenyésző), ha a gazdasági érdekek földrészen átnyúló együttműködések és világméretű beruházásokat diktálnak, akkor a helyi érdek és a helyi érték (amelyet csak a helyben lakó nép tudna védelmezni, ha érvényesíteni tudná akaratát) magától értetődően háttérbe szorul.

A hatalom gyakorlásának ez a módja, nem nehéz észrevenni, több ponton ellentmond a szabad akarat és a felelősség elismerésének. Ellentmond, mert a gazdasági és/vagy hatalmi érdeket minden más érték elé helyezi, s ezzel minden egyéb értéket determinál, másrészt elkeni a felelősségvállalás kérdését (pl. a szabad mandátum által).

Mindezen megállapítások, ha igazak, újabb kérdéseket indukálnak: ezek után mennyiben tolerálható a nyugati polgári civilizáció mérhetetlen gögje és önmagába, társadalmi berendezkedésének feltétlen igazságosságába vetett, minden ellenérvet negligáló hite? Azzal, hogy a nyugati civilizációban élő személyek egy kis hányada különféle manipulációk révén elhiszi, hogy érvényesítve szabad akaratát hatással van a társadalmi folyamatokra (ám ez, mint láthattuk, illúzió), a nagyobb része pedig nem is mutat érdeklődést a társadalmi kérdések, folyamatok, a közélet ügyei iránt, sőt, szabad akaratáról is örömmel mond le a fogyasztás mámore és a biztonság látszatának érdekében, mindezzel vajon a nyugati civilizáció nem önnön tragikus paródiáját valósítja-e meg?

3. A magyar társadalom és a szabadság

Ebbe a globális térbe érkezett meg 25 évvel ezelőtt a magyar társadalom. Mint összes kelet-közép- és kelet-európai társa, vértzetlenül és felkészületlenül, történelmi okokból sok tekintetben csonkán. A radikális individualizmus szakadt először ezeknek a társadalmaknak a nyakába, de a nyugati védekezési mintákat a mai napig képtelenek hatékonyan követni: a szocializmus idején elsorvasztott közösségek helyébe alig lépnek újak, éppen hogy csak szaporodnak a klubok, körök, szervezetek, helyesebben szaporodni éppen szaporodnak, csakhogy jelentős részük nem működik igazán, csupán névlegesen, látszólag. A civil szféra Kelet-Közép- és Kelet-Európában az elmúlt 25 év alatt sem tudott megerősödni, egyre csak vegetál. Pedig ha már a valódi, tradicionális közösségek nem is hozhatók vissza, az új típusú szabadidő-közösségek is csökkenthetnék a radikális individualizmus rombolását, ráadásul valamilyen mértékben teret biztosítanak a kommunikációnak, amely az egyéni és a csoportproblémák kérdései mellett közéleti gondok alapján is folyhatna. Véleményem szerint eme új közösségeknek ez lenne a legfontosabb feladatuk: a kommunikáció. Nem vitatom, hogy jó dolog, amikor tucatnyian együtt kirándulnak vagy válllvetve építenek vasútmodelleket, de ha nem tennék, attól még életben maradnának, s ha fruszt-ráltabban is, de élnék tovább az életüket, s a tevékenységek elhagyásától sem rendülne meg alapjaiban a világ. Remek, hogy néhányan összefognak és ellát-

ják a rászorulókat, de a rászorulók számára az állami gondoskodás megszűnése nagyobb veszteséget jelentene, mint az önkéntes segítők hiánya. Azonban a valódi személyközi kommunikációnak talán az egyetlen és utolsó lehetőségei ezek a közösségek. Ezek nyújthatnak egyedül alternatívát a közösségi hálók kínálta virtuális társasági étellel szemben is. A közösségi hálók úgy tesznek, mintha a kommunikáció felületei volnának, miközben totálisan személytelenek és üresek, valódi beszélgetésre, valódi eszmecsere-re alkalmatlanok, az egymás mellett elbeszélés klasszikus példáinak tömegét produkálják másodpercenként. A közösségekben viszont igazi kommunikáció indulhatna el, amely ad abszurdum odáig is elvezethetne, hogy a kváziközösség valami olyasmivé fejlődjön, ami hasonló védelmet képes nyújtani tagjainak, mint amelyet a tradicionális közösség tudott. Ettől azonban igen messze vagyunk, s mintha egyre csak távolodnánk – keleten és nyugaton egyaránt.

Magyarországon az egyén számára a 25 éve elért szabadság mindenekelőtt a bizonytalanság érzését növelte, s azóta generációk cseperednek föl ebben az érzésben. Félreértés ne essék: a bizonytalanság mindig is közege és jellemzője volt az emberi létezésnek, de valódi csoportok és igazi közösségek híján ezzel a bizonytalansággal sokkal nehezebb megbirkózni.

A magyar társadalom, minden felmérés ezt támasztja alá, frusztrált. Sokak szerint frusztráltabb, mint a legtöbb nyugati típusú társadalom. Ennek biztosan oka a fentebb említett bizonytalanság, a kapaszkodók hiánya, s biztosan oka mindaz, amit az előző fejezetben a nyugati típusú társadalommal kapcsolatosan megállapítottunk. És nyilván szerepet játszik ebben a frusztrációban a gazdasági hátrány, amely az Európai Unió központi térségeihez és az Egyesült Államokhoz képest tagadhatatlan, ráadásul ledolgozhatatlannak tűnik, s az átlagpolgár számára elsődlegesen az életszínvonal különbözőségében nyilvánul meg. Azonban talán nem lövünk nagyon mellé, ha az okok közé soroljuk a szabad akarat érvényesítésének nehézségeiből származó problémákat is.

Egyfelől a politikai akarat Magyarországon 25 éve szélsőségesen bipoláris: a magyar közélet pólusai között lényegesen nagyobb habitusbéli és hatalomgyakorlási, kommunikációs és módszertani különbségek vannak, mint a nyugatiak közt. Ez társadalmi meghasonlást eredményez, a széles összefogást, az összetartozás érzését nagyban gátolja.

Másfelől a magyar társadalom érdekeit érvényesíteni a 25 éve beköszöntött szabadság ellenére az Európai Unióban – és egyáltalán a nemzetközi politikai térben – legalább olyan nehéz feladatnak bizonyul, mint volt a szovjet birodalom peremvidékén. A nemzeti önrendelkezés és szabadság növekedése, erősödése nem vagy igen kis mértékben érzékelhető. Ez tovább növeli a bizalmi deficitet és a szkepszist. A nyugati civilizációt az igazságosság mítosza tartja életben, ám ez a mítosz, ha a magyarok (és az Elbától keletre eső területek népeinek) szemszögéből nézzük, azt kell tapasztalnunk, napról napra megcsúfoltatik. Az elmúlt negyedszázadban a társadalom érdekeit képviselni hivatott magyar vezetők a nyugati civilizáció elitjéhez kétféleképpen viszonyultak: vagy

sietve lemondtak érdekérvényesítő szándékukról (azaz a társadalom szimbolikus szabad akarataról), vagy megkísérelték érvényesíteni a magyar érdekeket, ám ekkor rögvest támadások kereszttüzeiben találták magukat. S itt vissza kell utalnunk egy korábbi kérdésre: kinek az akarata érvényesül a társadalomban? És a válasza: vélhetően nem tévedünk nagyot, ha azt állítjuk, a politika szereplőinek akarata érvényesül, értve ezen a primer és a szekunder politikai erőket: politikusokat, pártokat és a mögöttük álló gazdasági társaságokat, személyeket. Ha pedig ez így van, akkor a társadalomban a nyugati demokráciákban éppen úgy a kevesek akarata érvényesül, mint a diktatúrákban vagy a korábbi, nem demokratikus társadalmi berendezkedésekben. Csak éppen immár egy kitégült, egyszersmind mesterségesen beszűkített világban érvényesítik akarataikat ezen kevesek, a kezükben összpontosuló hatalmi és anyagi potenciál pedig sokkal nagyobb, mint ami korábban bárki kezében összpontosult. A globalizáció tehát elkerülhetetlen folyamat. – És amikor mindezt az Európai Unióra adaptáljuk, nyugodtan tekinthetjük azt (az EU-t) egyetlen, meglehetősen széttagolt, mégis osztatlan megatársadalomnak, amely része a nyugati civilizáció gigászi össztársadalmának. Ennek az európai megatársadalomnak egyik, periferikus résztársadalma a magyar. Ennek a megatársadalomnak az élén primer hatalomként a brüsszeli bürokrácia, szekunder hatalomként a legbefolyásosabb államok politikai eliteje és az egész Unió globális gazdasági szereplői állnak. Ezek között pedig sem magyar, sem más kelet-közép-, illetve kelet-európai kötődésű nincsen, ha pedig közjük kerül, eredeti kötődése nyomban szertefoszlik.

Ezek után nem nehéz arra a konklúzióra jutni, hogy a magyar polgár joggal érezheti magát másodrendű állampolgárnak tágabb pátriájában, az Európai Unióban. De így érezhet a román, a szlovák, a lengyel is. Ha küzd is az érzés ellen, ha megkísérli is mindenféle komplexusokra visszavezetni, megengedve, hogy azok is szerepet játszanak ebben a sejtésben, az igazság az, hogy az érzés nem alaptalan.

Azt állítom tehát, hogy a Magyarországon (és a többi kelet-közép- és kelet-európai államban) élő embereknek több paradoxonnal is szembe kell nézniük (részben ugyanazokkal, mint nyugatabbra élő embertársaiknak). Egyik ezek közül, hogy gyakorta érezhetik úgy, akarataik nem szabad, miközben a civilizáció, amelyben élnek, alapjogként deklarálja a szabadságjogokat, így az akarat szabadságát minden tagjának. A kontinens keleti felén ráadásul még olyan érzése is lehet az embernek, hogy a nyugati fertályon élők akarat szabadság dolgában jobban állnak. A másik harsány ellentmondás a (mint láttuk, a szabad akaratral szorosan összefüggő) felelősség kérdése, amelyet szintén jelszóként tűz zászlajára a nyugati civilizáció, miközben státusa a valóságban rendkívül zavaros és ambivalens (a gazdasági szereplők felelősségvállalásának szinte teljes hiánya, a szabad mandátum felelősségelhárítása stb.). És hogy egy harmadikat is megnevezzünk, ami ugyan nem tartozik szorosan tárgyunkhoz, ám igen jellegzetes paradoxona a mai Európának: az igazságosság mint alapelv és a társadalmi valóság közötti harsány ellentét.

Tegyük hát föl újra a kérdést: vajon a „puha diktatúrát” 25 éve maga mögött hagyó magyar társadalom képes-e élni szabadságával, s mi az a szabadság, amivel élhet? Az előbbiekből az a válasz bontakozik ki, hogy egy ellentmondásos, manipulációkkal terhes és hipokrita közegben: az európai megatársadalomban igen korlátozottan élhet csupán egy igen korlátozott szabadsággal. Azt azonban mindenképpen meg kell jegyeznünk, hogy lehetőségeink nem nőnének, ha ezen megatársadalmon látszólag kívül kerülnénk (magyarán kilépnénk az Európai Unióból), mert ez a megatársadalom csak színleg esik egybe az EU határaival, valójában ahhoz a gigászi nyugati ösztársadalomhoz tartozik, amely az egész nyugati típusú civilizációt magában foglalja. Abból pedig képtelenek lennénk kiszakadni, hiszen évszázadok alatt beízesült része vagyunk, akár kéznek az ujj.

4. Összegzés

Ebben a – hely hiányában – nagyon vázlatos tanulmányban egy hétköznapi kérdésből kiindulva, majd azt filozófiai kérdésfelvetéssé alakítva – létezik-e az akarat szabadsága, s ebből következően felelősek vagyunk-e tetteinkért? – megpróbáltam áttekintést nyújtani az évezredek során kialakult filozófiai nézetekről, amelyek az akaratszabadság és annak ellentéte, a determinizmus kapcsán kialakultak. Az akaratszabadság versus determinizmus kérdésében az előbbi mellett tettem le a garast, ahogyan az egész európai civilizáció ezt tette, midőn az eszmék és alapelvek szintjén az igazságosság elve mellett a szabad választás és a felelősségvállalás eszméire alapozta társadalmi berendezkedését. A második részben, azt kutatva, lehet-e az egyénen túl a közösségnek is szabad akarat, először a közösségeket vizsgálva azt állapítottam meg, hogy napjaink nyugati közösségei látszólag hasonlítanak ugyan a tradicionális közösségekre, azonban kohéziójuk összehasonlíthatatlanul kisebb, ahogyan tagjaikra gyakorolt befolyásuk és tagjaik (mindenekelőtt mentális) védelmére fordítható potenciáljuk is. Mindazonáltal nem vitatom, hogy mind a hagyományos, mint a mai közösségeknek lehet szabad akaratuk. A társadalomnak azonban, véleményem szerint, nem, mert a társadalomban a hatalommal rendelkező egyének és kis csoportok akaratára érvényesül. Bár az európai típusú társadalom, mely felfogásom szerint egyetlen gigászi ösztársadalomnak tekinthető, amelynek része az összes európai típusú (azaz: nyugati) civilizáció, tehát a magyar társadalmat magában foglaló európai megatársadalom is, azt hirdeti, hogy a szabad választás és a felelősségvállalás eszméin alapul, valójában ezen elméleti megalapozás gyakorlati megvalósítása erősen kétséges. Végezetül a magyar társadalom szabadságlehetőségeit vizsgáltam igen röviden a főntebb leírt közegben és megközelítésben, s arra jutottam, hogy a magyar, hasonlóan a többi kelet-közép- és kelet-európai társadalomhoz igen korlátozottan élhet csupán egy igen korlátozott szabadsággal. A válasz kétség kívül szkeptikus, ám mindazon válságjelen-

ségek és -tünetek, melyekkel nap nap után találkozik a nyugati ember Szegedtől Budapestig, Budapesttől Brüsszelig, Brüsszeltől New Yorkig vagy akár New Yorktól Melbourne-ig, s amelyeknek taglalásába itt és most nem mehetünk bele, alátámasztják ezt a szkepszist.

FELHASZNÁLT IRODALOM

A szabadság pillanata. Beszélgetés Hankiss Elemérrel. In *Hetek*, 1998. 08. 15. (II/33) lapszám.

Web: http://www.hetek.hu/riport/199808/beszelgetes_hankiss_elemerrel

Almási Miklós: *A szabadság kézikönyve*. In <http://mozgovilag.com/?p=661>

Augustinus Aurelius: *Vallomások*. Budapest, 1987, Gondolat.

Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. 1971, Budapest, Magyar Helikon.

Berlin, Isaiah: *Négy esszé a szabadságról*. Fordította Erős Ferenc és Berényi Gábor. Budapest, 1990, Európa.

Boros Gábor (szerk.): *Ész és szenvedély*. Budapest, 2002, Áron.

Csányi Vilmos: *Az egyszemélyes csoportok és a globalizáció*. In *Magyar Tudomány*, 2002/6, 762-774.

Descartes, René: *A lélek szenvedélyei*. Ford. Dékány András. Szeged, 1992, Ictus.

Fabinyi Tibor (szerk.): *A hemeunetika elmélete, I. kötet*. Szeged, 1987, JATE Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék. Ikonológia és műértelmezés 3.

Földesi Tamás: *Az akaratszabadság problémája*. Gondolat, 1960, Budapest.

Hartmann, Nicolai: *Etika*. Fordította Simon Ferenc. Budapest, 2013, Noran Libro.

Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Fordította Vajda Mihály et al. Budapest, 2007, Osiris.

Heller Ágnes: *A mindennapi élet*. Budapest, 1970, Akadémiai Kiadó.

Ilonszki, Gabriella – Judge, David: *Képviselő és képviselői szerepek*. In *Politikatudományi Szemle*, 1994/2.

Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, 1996, Cserépfalvi Kiadó.

Kant, Immanuel: *A vallás a pusztán ész határain belül és más írások*. Fordította Vidrányi Katalin. Budapest, 1980, Gondolat.

Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere. I. kötet*. Budapest, 1995, Kálvin Kiadó. (Az 1909-ben megjelent kiadás változatlan utánnyomása.)

Kodaj Dániel: *Amit veszíthetünk*. In *Fordulat*, 2009/ősz.

Lamár Erzsébet: *Zarathustra tánca – Nietzsche „teremtő esztétikája”*. In *Különbség*, 2013. május.

Leibniz, Gottfried Wilhelm *Válogatott filozófiai írásai*. Budapest, 1986, Európa.

Luther, Martin: *Asztali beszélgetések*. Budapest, 1983, Helikon.

Márton Miklós: *Hegel etikai gondolkodása* (Allen W. Wood: „Hegel's Ethical Thought”). In *Jogelméleti Szemle*, 2000/2.

McGrath, Alister E.: *Bevezetés a keresztyén teológiába*. Budapest, 1995, Osiris.

Mill, Stuart: *A szabadságról*. Fordította Pap Mária. Bukarest, 1983, Kriterion.

Nietzsche, Friedrich: *Túl jón és rosszon*. Fordította Tatár György. Budapest, 2000, Műszaki könyvkiadó.

Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Budapest, 1991, Szent István Társulat.

Pais Dezső: *A görög filozófia*. Budapest, 1982, Gondolat.

Planck, Max: *Az akaratszabadság lényegéről*. A Német Filozófiai Társaság helyi csoportjában 1936. november 27-én tartott előadás. In Max Planck: *Válogatott írásai*. Fordító Zemplén Jolán, M. Gerner József. Budapest, 2004, Neumann Kht. – <http://mek.oszk.hu/05000/05010/>

- Platón: *Az állam*. Fordította Jánossy István. Budapest, 1988, Gondolat.
- Platón: *Theaitétosz*. Fordította: Bárány István. Budapest, 2001, Atlantisz.
- Platón *Válogatott művei*. Budapest, 1983, Európa.
- Plótinosz: *Az Egyről, a Szellemről és a Lélekről. Válogatott írások*. Budapest, 1986, Európa.
- Rousseau, Jean-Jacques: *A társadalmi szerződés*. Fordította Radványi Zsigmond. Budapest, 1947, Phönix-Oravetz kiadás.
- Rotterdam Erasmus: *A szabad döntésről*. Budapest, 2005, Jel.
- Sartre, Jean-Paul: *A szabadságról*. Fordította Albert Sándor. Budapest, 1992, Kossuth.
- Schopenhauer, Arthur: *Az akarat szabadságáról*. Fordította Kelen Ferencz. Budapest, 1991, Hatágú Síp Alapítvány. (A Franklin Társulat 1903-as kiadásának változatlan utánnomása.)
- Schopenhauer, Arthur: *A világ mint akarat és képzet*. Budapest, 2007, Osiris.
- Sipos Ferenc: *Determinizmus-indeterminizmus-predestináció*. In <http://jesz.ajk.elte.hu/sipos46.html>
- Suki Béla: *Hegel filozófiai rendszerének alapkérdései*. Budapest, Magvető, 1981.
- Szent Ágoston: *A boldog életről. A szabad akaratról*. Fordította: Tar Ibolya. Budapest, 1989, Európa.
- Tallár Ferenc: *A szabadság és az európai tradíció*. Budapest, 1990, Atlantisz.
- Tringer László: *A szabadság mentális korlátjai*. In *Vigília*, 2006/5. Web: <http://vigilia.hu/regihonlap/2006/5/tringer.htm>
- Vanyó László: *Ókeresztény írók. 1. kötet. Az ókeresztény egyház és irodalma*. Budapest, 1980, Szent István Társulat.

