

Az akarat problémája.

Az akarat problémája egyike a legnehezebb és legfontosabb etikai kérdéseknek. Bátran nevezhetnők a problémák problémájának, mely egyaránt érdekli a filozófiai etikusokat s a teológusokat épügy, mint a történetírókat és a sociológusokat. S hogy nemcsak filozófiai elméleti, hanem egyúttal eminens gyakorlati jelentőséggel is bír, bizonyítja az a körülmény, hogy döntő hatással volt egész népköröknek, sőt nemzedékeknek életirányára s vallásos-erkölsi meggyőződésére.

Aristoteles óta, bár csak alkalmilag érintette, nem nyugszik az akarat szabadságának vagy megkötöttségének a kérdése, illetve az a kérdés: hogy meddig terjednek az akarat határai s mit tehet vagy nem tehet az akarat? Nehézségeire való tekintettel még oly nagy gondolkodó is, mint *Kant*, egyenesen megoldhatatlannak jelentette ki.

Nem az eszmék régióiban forgolódo *Platon*, hanem a józabb *Aristoteles* volt az, ki az erkölcstan terén az emberi szabadság nagy jelentőségére utalt, s ki nemcsak a morálphilosófusoknak, hanem a megjutalmazásra és megbüntetésre való tekintettel a törvényhozóknak is ajánlotta, hogy gondosan megkülönböztessék azt, a mi szabad, attól, a mi nem szabad. Az akkori pszichológia által támogatott fogalom meghatározásai azonban, bár éles értelemről és gondos distincióról tanuskodnak, alig érintik a problémát, mely nála, mint a többi görög philosófusoknál is *Lehrs* i. v. populáris értekezéseinek jellegzetes szava szerint »félhomályban« maradt.

Mint a szentírásban, úgy *Augustinus* előtt az őskeresztyén egyházi irodalomban sehol sem találjuk az akarat szabadságának vagy megkötöttségének a problémáját mint olyat, s általában semmi-féle kísérletet sem tettek annak lehető megoldására. Az első közeledés a problema felé az antik és a keresztény világnézetet önmagában csodálatosan egyesítő *Augustinus*nál található, ki személyesen szerzett és »vallomásaiban« (*confessiones*) remekül rajzolt élettapasztalatainak befolyása alatt gondolkodóba esett e probléma felett, sőt azt *Pelagiussal* szemben elvileg felállította és a praedestináció dogmájává kiélesítette.

Pelagius ugyanis azt tanította, hogy az ember teljesen szabad s erkölcsileg bármire s bármikor kénye kedve szerint határozhatja el magát. Tanítja tehát az önkényes akarat elvét, a mely szerint az ember elidegeníthetlen tulajdona a »possibilitas utriusque partis«. Teljesen indifferens »liberum arbitriumánál« fogva »omne bonum et malum non nobiscum nascitur sed nobis agitur«. Az akarat szabadságát közelebbről *Pelagius* különösen gyakorlati érdekekből hangsúlyozza

Mindezzel szemben *Augustinus* így érvelt: az ember a bűneset következtében a maga szabadságát teljesen elvesztette, vagyis »non peccare non posse«. Az ember akarata csak a bűnre való elhatározásában szabadnak mondható, míg a jónak akarását egyedül az isteni kegyelem eszközli. Csak az üdvre praedestinált embert ruhazza fel a feltétlenül rendelkező isten a »domum perseverantiae« képességével.

E két szélső felfogásnak kiegyenlítésére a gyakorlati egyháziasság szempontjából az u. n. *semipelagianismus* vállalkozott, mely egyrészt vallotta *Augustinus* kegyelemtanát, vagyis a determinismust, másrészt pedig az erkölcsi szabadság némi képességével ruhazza föl az embert, vagyis vallja a mérsékelt indeterminismust, s mely nem más, mint a »velle sanari«, a melyet aztán a »gratia« mint remedium követ. Hogy e felfogás inkább a problema nehézségei elől való kitéréssel, mint sem annak megoldásával azonos, nem szorúl bővebb magyarázatra.

A középkori *scholastika* a theologiai kérdések bevonásával aligha osztatta el azt a »félhomályt«, a melybe az akarat szabadságának vagy megkötöttségének problémája Aristotelesnél került. *Kant* előtt hiába is keresnök annak megoldását, bár *Carteziust* *Spinozát* és *Leibnizot* ugyancsak közelről érdekelte.

Kant s az őt követő vagy tőle függő újabb morálphilosophusok akarathetőriái szerint: az ember mint érzéki lény mindenben alá van vetve a természet törvényeinek s a reá ható kényszer-okoknak, s így akarata nem szabad, — mint szellemi eszes természettel bíró lény azonban már egészen más sphärához tartozik, a melyben a physikai okot és törvényt »az akarat szabad elhatározása« helyettesíti, és pedig úgy, hogy az utolsó szó mindig az akaraté marad.

Azt mondja *Schopenhauer* *Kant*nak híressé vált szabadságtanáról, hogy az *Kant*nak halhatatlan érdeme s a legnagyobbszerűbb valami, a mit ember csak kimondhatott. Kétségtelen, hogy nagy érdeme az újabbkori speculativ ethika történetében abban áll, hogy a szabadság és a szükségképeniség ellentétes fogalmait élesen kiemelte, s biztos határvonalakat vont az ember ú. n. »empirikus« és »intelligibilis« jellege között, a mihez még az erkölcsiség

autonomiájának minden oldalról való biztosítása is járul. Még világosabban és határozottabban a gyakorlati ész bírálatában a szabadságot »morálprincipium«-nak, az az morális vagy gyakorlati problémának mondotta. A tapasztalati jellem intelligibilis szabadságának bizonyítéka a lelkiismeret, mint ama »belsőnkben organizált erkölcsi törvényszék«, mely tetteink erkölcsi értéke fölött legtöbb fórum gyanánt mond végérvényes ítéletet, és isten és a halhatatlanság mellett a szabadság is »a gyakorlati ész postulatuma«, mert szabadság nélkül a legtöbb jóval azonos erkölcsi tökéletesség után való törekvés lehetetlen.

S még jobban bizonyítja az ember az intelligibilis szabadságát a *kötelesség* fogalmáról adott hírneves apotheosisa, mely így hangzik: »Kötelesség, te magasztos nagy név, ki semmi oly kedveset, mi a hízélgéssel jár, nem foglalsz magadba, hanem hódolatot kívánsz, de nemis tenyegetsz semmit, a mit a kedélyben természetes ellen-szenv ébresztett, a mi megijesztett — azért, hogy az akaratot meg indítsd, — hanem csak egy törvényt állítasz fel, mi önkéntelenül jut a kedélybe, mégis tiszteletet — ha nem is mindig követelést — szerez magának; mely előtt minden hajlam elnémul, ha titokban ellene hatnak is: micsoda eredet méltó tehozzád? Az nem lehet csekélyebb, mint a mi az embert önmaga (mint az érzéki világ egyrésze) fölé emeli, mi őt a dolgok bizonyos rendjéhez csatolja, a mit csak az ész gondolhat; nem más az mint a személyiség, t. i. az összes természet mechanizmusától szabad függetlenség, mi mégis egyúttal úgy tekinthető, amint képessége bizonyos lénynek, mely sajátos (nevezetesen a sajátos értelme által adott, tisztán praktikus) törvényeknek — tehát a személy, mint az érzéki világhoz tartozó, a maga tulajdon személyiségének — van alávetve, a mennyiben az intelligibilis világhoz tartozik«. S más helyütt így kiált föl pathetikusan: »Egy van a lélekben úgymond, a mi valahányszor figyelmesen szemléljük, a legnagyobb csudálatra ragad el bennünket, s a hol e csudálat jogszerű és lélekiemelő egyaránt, s ez az eredeti erkölcsi képesség mi bennünk általában«.

Tagadhatatlan, hogy *Kant* ez alapvető aprióri alapgondolataival az erkölcsiség tisztább felfogására törekedett, de hibája az, — a mit Schopenhauer dicshymnusaival szemben kell hangsúlyoznunk, hogy a tapasztalástól függetlenül kizárólag »a tiszta ész« fogalmával, tehát synthetikai aprióri tételekkel konstruálta ethikáját, hogy annak formáját a föltétlen engedelmisséget követelő kategorikus imperativusban látta, mely legtöbb legalitásra és nem belső indokokon alapuló morálításra vezet, s hogy végül erkölcsstanának összes fogalmai tulajdonképen »a vallási morálból átkölesönzött fogalmak, filozófiai terminusokkal földiszítve és aprióri észfogalmakká graduálva«. Hozzá járul még az is, hogy *Kant* híres megkülönböz-

tetése az »empirikus« s az »intelligibilis jelleg« között a jelenségek világa vagyis az érzéki világ, s a »Ding an sich« vagyis az értelmi világ között tett megkülönböztetésével függ össze szorosan.

Kantnak gondolatát az intelligibilis szabadság s az empirikus szükségképeniség összeköttetéséről tovább fejtette ki *Fichte*, ez a legszélsőbb és legkövetkezetesebb kantianus etikus, továbbá *Schelling* és a teológusok közül a hallei moralista *Müller*. Fichte szerint az Én-nek empirikus létezése annak sajátos egyéni ténye, míg Schelling es Müller az egyéniség lényege tekintetében az u. n. *praedeterminismust* tanította. Ez azonban nem a probléma megoldásával, hanem annak elodázásával és mythológiai gondolatokkal való megnehezítésével azonos. Sőt Fichte subjektív idealistikus összrendszere csakis az »intelligibilis jelleg« tanából vezethető le. Itt még megemlítjük, hogy a költők közül főleg *Schiller* volt az, ki Kant »szürke theóriájának« dramatikus életet adott s a német népben a személyes és nemzeti szabadság iránti szeretetet és lelkesedését felkeltőtte, mely a szabadság harcokban olyannyira hasznára vált a német birodalomnak.

Ugyanazt a módszert követi *Schopenhauer*, kinek tana az intelligibilis szabadságról determinizmus a maga legmerevebb és legszélsőbb alakjában, sőt a deterministák közül ő a legkövetkezetesebb gondolkodó, úgy hogy azok típusának mondható. Háromféle szabadság között tesz különbséget, ú. m. a *physikai*, mely az összes materiális akadályoktól való mentességben áll, továbbá az *intellektuális* szabadság, mely az ismeret s az ítélet belső akadályainak, ú. m. a kor éretlenségének s a tudat elhomályosításának eltávolításában nyilvánul s végül a *morális* szabadság, t. i. az a képzelt képesség, a melynél fogva azt tehetjük vagy elmulaszthatjuk, a mit akarunk. A szabadság mindenkor eltávolítása annak a szükségképeninek, a minek elégséges indító oka van. Az öntudat nem más, mint az akaró egyének önmagáról való tudata. Cselekvésük az akarástól függ ugyan, a melynek képessége azonban a tudat által be nem bizonyítható. Az öntudat mit sem bizonyít az akarat szabadsága mellett, mivel ez kívül esik az ő bíróságán. A »velleítés« még nem a »voluntással« azonos. E tételét Schopenhauer még az empirikus karakternek alapsajátságaival akarja beigazolni, a melyenek: 1. hogy a character merőben individuális, 2. hogy empirikus, az az csak az indokaiban jól fölismeret cselekvésekből kiismerhető, 3. hogy állandó és változatlan s hogy 4. a jellem erényeiben és bűneiben egyaránt velünk született, s csak mint az ismeret tárgya szerzett valami. A jellem a természet alkotása, s annak alaptulajdonait az ember magával hozza a világra.

Schopenhauer a characterről, főleg azonban annak stabilitásáról adott elméletével proklamálta az erkölcsi és szellemi törekvés

és életfejlődés hiábavalóságát s ezzel halálos ítéletet mondott az ethika fölött. Az ember -- úgy mond *Pauer Imre* -- sem physikai, sem szellemi, sem erkölcsi életében nincsen olyan merev stabilismusra, szellemi vagy erkölcsi stagnálásra kárhozható, mint a milyen mereven változtatlannak Schopenhauer akaratelmélete a karaktert kontemplálta. S így legfejebb metaphysikai abstractionál egyébnek aligha tekintendő, ha a felelősségről s a morális intelligibilis szabadság valódiságáról beszél, s így érvel: az intelligibilis karakter, vagyis az akarat, mint »Ding an sich« függetlenül minden causalitástól a szabadság hordozója, a melynél fogva az ember összes cselekedetei szabad elhatározásának tényei, ez a szabadság azonban az »esse« és nem az »operari« terén keresendő.

A szabadakarat problémájának újabb művelői közé a philosophusok közül *Herbart, Hegel, Hartmann, Zeller, Lotze, Trendelenburg, Wundt* s nálunk *Óreg J. és Pauer J.* tartoznak, kik a szigorúbb vagy mérsékeltbb determinismusnak, vagy pedig mint *Lotze* és *Trendelenburg* az indeterminismusnak hódolnak. *Kant* tana a szabadságról azonban nemcsak a czéges philosophusok között, hanem az egyes tudományok képviselőinél is követőkre akadt. *Kant* theológiája máig is gyakorol befolyást egy-egy jogászra, orvosra vagy történetíróra. Különösen akarattheoriájának empirikus oldala az, mely p. o. a bíróság előtt a lelki betegségek megítélésénél, az u. n. bírósági psychiatria terén igen nagy fontosságú. Az emberi cselekedetek szigorú törvényszerűségének tana többi között *Comte* Ágostra is oly nagy befolyással volt, hogy őszintén kijelentette: ha a világ hármass (ú. m. theológiai, metaphysikai és positiv) állapotáról szóló törvényt föl nem fedezte volna, úgy *Kant* theoriáját kellett volna rendszereznie és elfogadnia. S kétségtelen, hogy *Comte* nézetei sokban hasonlítanak *Kant* szabadságelméletéhez.

Így *Buckle* »Anglia művelődés története« cz. művének bevezető általános értekezésében *Comte* theoriájára támaszkodott, s abból Belgium statistikájára nézve igen figyelemre méltó következtetéseket tudott levonni. Hisz különben is rokon a philosophia a statisztikával, bár inkább alakilag, mint tárgyilag véve a két tudományágat.

További alkalmazást nyert a *Kant* féle elmélet determinismusa az újabban megalapított ú. m. »néppsychologia« (*Lazarus* és mások fölfedezése) terén, a melynek alapján valamely népnek ismert jellemsajátságaiból a külső és belső körülmények figyelembevételével egészen biztosan lehet következtetni arra, hogy milyen lesz a népakarat nyilvánulása a jövőben.

Már csak a rövid *történet-kritikai* megjegyzések is mutatják, hogy a philosophiának mindaddig nem igen sikerült egy minden elméleti nehézségektől ment s általánosan elismert fogalmat adni az emberi akarat szabadságáról. Szomorú dolog volna azonban, ha

ilyen egyáltalában nem léteznék, mert hiszen — mint már föntebb is mondtuk — a probléma megfejtésének a manapság úgy a műveltek, mint a néprétegek különféle köreiben mindinkább terjedő materialistikus történeti és természeti világnézet destructiv erkölcsi hatásai mellett nemcsak tisztán tudományos, hanem egyszersmind kiváló ethikai-apologétikai jelentősége is van az egész vonalon, és a statisztikának az erkölces tan terén való alkalmazása lényegesen befolyt annak a kérdésnek a megoldására, hogy meddig terjednek az akarat határai, s mit tehet vagy nem tehet az akarat?

Mondottuk, hogy az újabb ethikusok közül használható szabadságfogalmat egyedül *Kant* adott. Ő állította fel azt a sarkalatos alaptételt: »az ember szabadnak tudja magát s ez minden!« De ha ő jobban hallgat az általa igen nagyra becsült skeptikus *Hamera*, akkor talán kevésbé mély értelmű, de annál használhatóbb s kevésbé megtámadható akarat-theoriára tudott volna eljutni. Humenak akaratelmélete következőleg hangzik: »A miért is a szabadság, mint a szükségképeniség ellentéte csakis annak az *érzése*, hogy itt hiányzik a kényszer, illetve annak bizonyos tudata, hogy az egyik dolognak átmeneteléről a másakra való képzetet nem is annyira tudjuk, mint inkább érezzük Mert bármilyen erősek legyenek is az akarat motivumai, érzem, hogy engem valamire kényszeríteni még sem lehet. Szinte sejtjük, hogy ezekben a meghatározásokban valami igaz gondolatelem foglaltatik az akarat szabadságának szabatosabb meghatározása tekintetében.

Itt mindenekelőtt ki kell emelnünk azt, hogy az akarat szabadsága fogalmának meghatározásában sem metapyhikailag, vagy pusztán ismeretelméletileg, hanem igenis pszichológiailag kell eljárunk, a mint hogy az angolok pszichológiailag megalapított morál-philosóphiáját jobban kellene ilyen kérdésekben méltányolnunk. S figyelembe kellene vennünk azt is, hogy *szabadok egyesegyedül az érzés, nem pedig az értelem előtt vagyunk*. Az az egyén, ki valamire határozza el magát, abban a pillanatban érzi azt, hogy mint személy legerősebb okozója a következő cselekedeteknek, az az sokkal erősebb, mint az adott pillanatnak bármely belső vagy külső motivuma. E szempontot kevésbé méltatták eddigelé a mi ethikusaink.

Az értelem, mint *Kant* kétségtelenül bebizonyította, minden szabadságnak született ellensége. Az akarat tényei akár mint külső cselekedetek, akár pedig mint belső indítások, az okok végellen sorozata által végtelenül determinálva vannak. A miért is a lélek u. m. alaptelhetségeiből csakis az érzés marad hátra.

A fentebb felállított egyszerű hypothesis csak akkor volna megcáfolható, ha az érzések létezését általában véve elégséges okokkal lehetne megtámadni. Annyi azonban bizonyos, hogy a hypothesis

positív megállapítása nem a metafizikai spekuláció, hanem csakis az empirikus pszichológia által lehetséges. Minden egyszerűsége mellett is elégséges alapul szolgálhat az erkölcstannak, a jogtannak s a rokon tudományoknak. Így értelmezi ezt *Dochow*, *List* és *Binding*.

A szabadságnak, mint érzésnek itt ismertetett fogalma lényegesen különbözik annak *Spinoza*, *Locke*, *Kant* és *Hume* által adott pozitív fogalmaitól. Ezek a filozófusok vagy képességnek vagy pedig észszerű tudatnak veszik a szabadságot, a mi negatív véve a függetlenség tudatával volna azonos. A mi fogalmunk szerint ellenben a *szabadság a személyes causalitás leghatalmasabb érzésében áll*, mert csakis így érthető az, hogy az egyes cselekedet, a melyért az embert felelőssé teszik, világos lényt vet magára az egész személyiségre.

Erre vonatkozólag *Förster* a csillagász »Wahrheit und Wahrscheinlichkeiten« cz. művében azt mondja: »Az erkölcsi szabadság eszméje csakis nagyszámú lelki tapasztalatok végeredménye lehet, a melyeknél annak tudatával birunk, hogy cselekvéseinknek leghatalmasabb és legboldogítóbb indító rugói nem a külvilágból, hanem lelkünk kikutathatlan mélységeiből erednek, a melyek aztán a változó külső indító okokat is maradandó és tiszta ható okokká nemésítik«, s hozzá teszi, hogy »ezzel a megszorítással az emberi lélek erkölcsi szabadságának képe époly kevésbé változik lényegében s érintetlen marad lelki életünk további analizálásától, mint a menyire a felséges égboltozatnak közvetlen benyomása s isteni szépsége nem vesz azáltal, hogy a csillagászatban kutatásainak tárgyává válik«.

Nagy Frigyes porosz király döntő pillanatokban azzal a tudattal birt, hogy kényszer nélkül határozza el magát s csakis erre való tekintettel védte, bár általában a determinismushoz hajolt, az akarat szabadságát. Az a tudat, a melylyel egy tettvágyó király dicsekedhetett, az élet döntő pillanataiban bizonyára a közönséges halandónál is található. Ez az a közvetlen és egyéni tudat, mely *Kant* óta közönségesen *ézésnek* neveztetik. Hogy ézés e tudat, bizonyítja a vele összekötött bánatnak és tartozásnak a tudata; bízonyított a pszichológia előtt csakis mint fájdalmas ézés szerepelhet s képzeltetetlen volna a szabadságnak némi ézése nélkül. Csakis a szabadságnak ez egyéni és közvetlen ézése mellett büntetheti a nevelő a tanítványát, s az apa a fiát s a bíró a vádlottat. Tisztán állami és jogi szempontból a nyilvánosan megszabott büntetés a szükségből való védelemnek egyik aktusaként szerepel ugyan, mindamellett a mélyen járó német büntető törvénykönyv enyhítő körülménynek minősíti az u. n. »thätige Reue« állapotát. Ez pedig nem fizikai, nem is látható, hanem benső valami. Mi több: még a

belső bánat is befolyással lehet az ítélet megállapítására vagy a büntetés nemeinek meghatározására. Már pedig nyilvánvaló morális valami az, ha az érzéki külső fájdalmat a belső fájdalom érzete váltja fel s az újabb törvényhozás mindinkább és inkább a morálhoz közeledik. Az erkölcsi érzület világát s a belső szabadságot a jogszabályok sem ignorálhatják. Már pedig az erkölcstanra nézve a szabadságnak a közvetlen tudatba való átvitele megbecsülhetetlen jelentőséggel bír, miután nála minden az ember érzületétől függ.

Itt föl lehetne hozni azt a körülményt, hogy az akarat elhatározásaira és pozitív cselekvéseire belső és külső motívumok hatnak, s hogy az emberek cselekedetei csaknem statisztikai pontossággal bizonyos állandó törvényszerűséget és következetességet mutatnak. Az az angol példabeszéd, hogy az akasztás s a házasság a sors műve, Shakespeare »velencei kalmára« mintájára a társadalmi életre is vonatkozik, a melynek belső szabályszerűsége a természeti élethez hasonló jelenségeket mutat. *Öttingen* híres morálstatistikájának táblázatát a motívumokról olvasva, (I. 309—311. l.) méltán kérdezhetnők: hol van még itt hely az emberi szabadság számára? Azonban az egyéni és társadalmi élet okainak és okozatainak e törvényszerű összefüggése — mint *Zart* mondja — legfejebb szociális-szükségképeninek volna mondható, mely inkább a történeti, mintsem a fizikai szükségképeniséghez hasonlítható.

S egyéb ellenvetésekkel is könnyen bánhatunk el. Nem lehet ugyanis azt mondani, hogy a szabadságnak általunk adott értelmezése megfoghatatlannak látszik. Hisz' a szabadság érzete annyira megfoghatatlan, mint bármely más érzés, p. o. a szeretet érzete. Mert hasztalan valami az embernek valódi érzéseit az értelem vagy az akarat cselekvéseiből levezetni akarni. Ellenesetben Kant, a legnagyobb gondolkodó, hogyan írhatta volna azt: »Das Verhältniss einer Trillion zur Einheit wird ganz deutlich verstanden, indessen dass die Weltweisen den Begriff der Freiheit aus ihren Einheiten, d. i. ihren einfachen und bekannten Begriffen, noch bis jetzt nicht haben verständlich machen können«.

Elméletünk ellen a szigorú kritika álláspontján azt lehetne felhozni, hogy a szabadság eszméje a gondolkodás és kívánás terén keresendő. Csakhogy más lesz az, mint a szabadság érzete. Ha p. o. *Zart* szerint a gondolatok szabadságáról beszélünk, mint Marquis Posa a német költőnél, úgy metaphoraival élünk. Helyesebben azt kell mondanunk, hogy a gondolatok minden nagyobb akadályozó befolyás nélkül keletkeznek. Arról azonban szó sem lehet, hogy minden meghatározó befolyástól menten keletkeznének, mint Athene Zeus fejéből vagy az olympiai istenek. Ilyen indeterminista hypothesiseknek logikai motívumairól nem igen sokat tarthatunk.

A kívánás terén szorosan véve szabadságról nem is szólha-

tunk, legkevésbé a physikai téren. Mythológia az a tudományosság látszata alatt, hogy p. o. a jenai *Häckel* az anyagnak egyszerű szabadságot tulajdonít, hogy aztán abból levezesse az emberi akarat szabadságát. Szorosan véve még az emberi akaratnak sem tulajdonítható e szabadság. Már *Locke* támadta meg főművének egyik fejezetében »az akarat szabadságát«, s azt mondotta, hogy igenis szabad az ember, de nem annak akarata. S hasonlóan *Schopenhauer* is nyilatkozik. Mert tényleg lerdé dolog az, ha akaratunkkal dicsekszünk, miután az akaratnak rendeltetése az, hogy a kedélynek valamely mozgalmát vagy pedig valamely gondolatot fejezzen ki.

Az akarat szabadságának filozófiai elmélete a keresztyén istenfogalommal sem jöhet ellentétbe. E tekintelben már a stoikusokra és Augustinusra hivatkozhatunk. A mint egyik ellenfele azt mondotta, hogy minden jöendő dolog azért megyen végbe szükségképeniséggel, mivel azt az isten előre tudja, — Augustinus azt válaszolta, hogy hiszen az akarat képességét is előre tudja a mindentudó Isten.

Azt sem lehet mondani, hogy a szabadság érzete csupa üres fantázia volna, miután az egyes processusok és cselekvések szigorú törvények szerint mennek végbe. Még ez érzetnek tévedése esetében sem mondható az phantastikus jellegűnek, mert ellenesetben a tudatos érzéseket is, sőt magát az öntudatot, mint legbensőbb, legismertebb s legbizonyosabb valamit meg kellene tagadnunk az emberben. Megdönthetetlen tény az érzés az emberben, mely az akaratelhatározás döntő pillanataiban soha sem tűnik el, bármennyire változoznak is a körülmények vagy a cselekvés feltételei. S ilyen tényt csalódásnak tekinteni azért, mivel az ember gondolkozásának és akaratának egyes processusaival nem áll szoros összefüggésben, egy logikai hibának elkövetésével volna azonos. *Minden érzet mint olyan megfoghatatlan valami.* Ha azt a tudomány megmagyarázhatná vagy lefoghathatná, érzetnek alig is volna nevezhető. Épen az érzetek, mint p. o. a szeretet, szabadság és lelkismeretes kötelesség érzete fölébe emelik az embert az állatoknak s ugyancsak finom ápolást igényelnek, hogy maradandó benvomást gyakoroljanak az egyéni, társas- és állami életre s az okoskodó filozófusok rendszereire.

Bárcsak gondolkoznánk többen is az akarat szabadsága kérdéséről! Megérdemli problémánk e kis fáradságot elméleti és gyakorlati tekintetben egyaránt.

Eperjes.

DR. SZLÁVIK MÁTYÁS.