

IRODALMI SZEMLE.

Az akarat szabadsága.

Pfister O., Die Willensfreiheit. Eine kritisch-systematische Untersuchung. Berlin (Reimer) 1903. 405 lap. Ára 6 márka. — *Windelband V., Über Willensfreiheit. Zwölf Vorlesungen.* Tübingen und Leipzig (Mohr) 1904. 223 lap. Ára 3.50 márka.

Az akarat szabadságának, vagy megkötöttségének a kérdése egyike az ethika legfontosabb kérdéseinek. Érdeklí az a theológust, a jogászt, a bölcseletit, a történetírót és a sociológust egyaránt. A sociális kérdés újból fölszínre vetette. A két legutóbbi évtizedből való irodalma csaknem beláthatatlan. Legújabb irodalmának két igen kiváló termékét a következőkben mutatjuk be.

I.

Pfister műve pályamunka. A keresztyén vallás védelmét szolgáló hágai társaság az 1900. évben kitűzött pályakérdésére írta meg művét. E pályakérdés így hangzott: Joggal lehet-e az indeterminismus (Kant transcendentális akaratszabadsága) elmélete érdekében a lelki élet tényeire hivatkozni? Összeegyeztethető-e ez az elmélet az emberi akaratelhatározások és cselekvőségek szabályszerűségére s a physiologiai és psychologiai jelenségek összefüggésére vonatkozó legújabb tudományos kutatásokkal? S végül: Milyen jelentősége van ez elméletnek a vallásra és az erkölcsiiségre nézve egyaránt?

Szerző a mérsékelt értelemben vett szabadakarat elméletének, vagyis a determinismusnak a híve. Helyesen mondja, hogy a mai tudományos ethika korunk theológiájával és főleg művelt, laikus felfogásával szemben az egész vonalon a determinismust vallja.

Pfister műve a bevezetésben (1—29. l.) mindenekelőtt magát a problémát vizsgálja. Majd az első főrészben (29—115. l.) az akaratnak a külvilághoz való viszonyát, a másodikban (115—223. l.) a lelki élet tényeit s a harmadikban (223—394. l.) a physikai és psychikai tapasztalati fogalmak bölcseleti beigazolását ismerteti. Végül a záró részben (355—394. l.) a determinismus s az indeterminis-

mus elméletének a vallásos erkölcsi életre vonatkozó hatását méltatja. A mű végén (395—405) található irodalmi jegyzék az akarat kérdésének legújabb német, angol és francia irodalmát sorolja föl, mely ily részletességgel semmi más műben nem található. Az egész művön végigvonuló mély vallásos szellem és alapos pszichológiai felfogás (szerző zürichi ref. lelkész) jótékonyan hat az olvasóra és értékesíthető gondolatokkal szolgál a gyakorlati lelkésznek is.

Mint mondtuk, a bevezetés *magát a problémát* ismerteti. Itt különbséget tesz mindenekelőtt dinamikus és erkölcsi értelemben vett szabadság között. A dinamikus nem más, mint a németeknek ú. n. választó szabadsága („Wahlfreiheit“), mint képesség, míg ezzel szemben a szabadságnak erkölcsi alapja a szabadság tudatán alapul. E szabadságnak van akadályozó és fejlesztő mozzanata. Pál apostol (Róm. 7. 24.) a tanúja annak, hogy a mélyebb természetű egyéniségekben a szabadságnak e két mozzanata egyesül, sőt az erkölcsi szabadság a vallásossal találkozik. Az erkölcsi szabadság pozitív faktora az erkölcsileg akaró egyéniség, s ez értelemben rationalis és aesthetikai szabadságról is szólhatunk. Az akarat szabadságának kérdése azonban kizárólag az empirikus akarat természetére irányul.

A bevezetés második fejezete Kant transcendentális szabadságelmélete fonalán a determinizmus és az indeterminizmus elvi különbségeit ismerteti. Kant hirdeti a következetes empirikus determinizmust, a kinek legnagyobb érdeme abban van, hogy fölvetette az okok és okozatok láncolata által befolyásolt s az abszolút kezdetből kiinduló akarat kérdését. Hibája az, hogy valóságosan felezett az empirikus determinizmus s az intelligibilis indeterminizmus között, s hogy összezavarta a kausalitás fizikai és szellemi, erkölcsi értelmezését. Hírneves kategórikus imperatívusa ép olyan formai jellegű, mint Cartesius „Cogito, ergo sum“ tétele. A fejezet végén a determinizmust a konkrét akaratjelenségek belső vagy külső feltételezettségének, s az indeterminizmust e feltételektől való független akaratelhatározásnak definiálja.

Végül a harmadik fejezetben műve módszerét ismerteti. Kant szabadságbolesletének bírálata arról győződött meg, hogy az akarat kérdésében mi értelme sincsen az apriori jellegű spekulációnak s hogy itt kizárólag az erkölcsi tapasztalat jelenségeire vagyunk utalva. Ez alapon keressük az akaratnak tényleges vonatkozásait a külvilághoz, az ember akaratának a természeti kausalitás s a fejlődési történet általi feltételezettségét, majd a nemzetiség és a népjellem által való behatását és végül segítségül hívjuk az ethnológia, sociológia, morálstatisztika, paedagógika, biológia, physiológia, psychopathológia és kriminálanthropológiának az akaratra vonatkozó tanulságait és tapasztalati kutatásait. A pszichológiai főrészben

keressük a lelki élet törvényeit az érzelemben, értelemben és szilárd akaratelhatározásban és alkotó részeire bontjuk föl az öntudatot, a mint annak különös konkrét tartalma a szabadság, az erkölcsi és a vallásosság életében nyilvánul. A philosophiai főrészen keressük a probléma ismeretelméleti és metaphysikai alapját, hogy aztán annak érett gyümölcseit szedhessük le vallásos és erkölcsi oldaláról egyaránt. Van tehát szerző művének egy tényleges tapasztalati, pszichológiai, böleseleti és konkrét következtető része. Csakis a problémának illetén való analysálása és megvizsgálása útján oldható meg az kielégítően s a tudomány és a gyakorlati élet követelményeinek megfelelően egyaránt.

Az I. főrészt mindenekelőtt az akaratnak a külvilágra való vonatkozásait, névszerint az akaratszabadságnak a nemzetiséghez, a polgári életviszonyokhoz, a neveléshez, a hereditáshoz s a testiséghez való viszonyát ismerteti. Az egyéni akaratnak a környezet, élethivatás és népjellem által való meghatározottsága tapasztalatilag kétségtelen. Ez alapon az ethnológia legalább a lélek animális részét illetőleg rég megdöntötte *Tertullian* elméletét, a lélek természeti keresztyén jellegéről („anima humana naturaliter christiana“) és *Rousseau* álmát az emberek erkölcsi és értelmi egyenlőségéről. S aztán a polgári légkör is döntő befolyással van az egyéni akaratelhatározásra s történeti és beható morálstatisztikai alapon kimutatja a gazdasági állapotoknak, a lakásviszonyoknak, a közvéleménynek, a vallásos erkölcsi felfogásnak, a hagyományoknak s a törvényhozásnak az akarat fejlődésére vonatkozó befolyását. A históriai részben kimutatja, hogy „még a legeredetibb ember gondolkozása, érzése és akarata is bizonyos társadalmi befolyásoknak van alávetve, s csakis e befolyások korlátai között nyilvánul az akarat személyes szabadsága“, úgy, hogy az akaratelhatározás motívumait nagyrészen a polgári légkör szolgáltatja az egyéneknek. Például említi itt Jézust, ki korának dämönhitét, partikularismusát és nomismusát, — Pált, ki a rabbinista gondolkozásmódot és Luthert, ki a középkor ördöghitét vallotta. Még a legnagyobb és legeredetibb emberek és géniuszok akaratélete is (p. o. a dán Kierkegaard) bizonyos körtörténeti befolyásoknak van alávetve. S még inkább igazolja ezt számokkal is a morálstatisztika, a melynek sociáethikai jelentőségét az akarat szempontjából is *Öttingen* oly meggyőzően fejtegette s a melynek eredménye az, hogy az egyéni akaratelhatározás a belső és külső motívumok és körülmények eredménye. A fejezet végén szinte megdönthetetlenül bírálja az akarat morálstatisztikai állandóságát elvető indeterminismus szeszélyes és önkényes akaratelméletét.

De igazolja az akaratnak feltételezettségét, sőt megkötöttségét annak a neveléshez, a hereditáshoz és testiséghez való viszonya is. Maga a nevelés az akaratélet idomítása lehetőségén alapúl s min-

den akaratélet a nevelés eredménye. Itt téved *Fischer* K., a midőn az akarat fejlődését, alapirányát tekintve, változhatatlannak mondja. S aztán az ember szülei testi és szellem-erkölesi tulajdonságainak az örököse, úgy, hogy *Ribot* és *Paulsen* szerint; „az átöröklés egyik formája a determinismusnak“. Például említi itt a pozsonyi *Bach* családot, mely 1550—1800-ig 29 művésszel ajándékozta meg az emberiséget és *Goethét*, ki nyíltan elismerte anyja és apja befolyását az ő egyéni akaratéletére.

Végül beható részletességgel physiológiai, pszichológiai és kriminál anthropológiai alapon ismerteti az I. főrész utolsó fejezetében az akarat szabadságnak a testiséghez való viszonyát. Bámúlatos az a tájékozottság, a melylyel a szerző, mint böleseletileg is művelt lelkész, e téren is dicsekedhetik. Különösen behatók az agyra vonatkozó fejtegetései. Tanúlság okáért ide igtatjuk, hogy Byron agya 2238, Cronwellé 2233, Turgenyeffé 2012, Cuvieré 1830, Schilleré 1580, Gaussé 1492, Helmholtzé 1430, Schuberté 1420, Döllingeré 1207 és Gambettáé 1160 gramm súlyú volt. Meggyőzően fejtegeti többi között az akarat szempontjából is a pszichikai betegségeknek az agykéreggel való szerves összefüggését, valamint *Lombroso* korszakalkotó elméletét a gonosztevőről, mint typusról, reus natusról, atavistáról, fou morálról, epileptikusról, degeneráltról és javíthatatlanságról, a mely szerint az erények és a bűnök tisztán psychophysikai jelenségek, sőt maga a genialitás is csak „idegállapot“.

A II. vagy pszichológiai főrész „a lelki élet tényeit“ és pedig a) a lelki élet törvényeit és b) az öntudat sajátos világát ismerteti. Szerző helyesen mondja, hogy „a mai akaratpsychológia valóságos kaosz“, a melyben egy *Schopenhauer*, *Hartmann*, *Herbart*, *Lipps*, *Wundt*, *Spencer*, *Waitz* műveiben és másoknál teljesen eltérők a felfogások. Wundt pláne az akaratban látja az összes psychológiai jelenségek alapját, a melynek psychikai elemei az érzetek. Ez ellentétes felfogások az akaratnak metaphysikai, vagy pszichológiai értelmezése körül forognak, a melyekkel szemben szerzőnk „az akaratjelenségek kontinuitását“ vallja az egész vonalon. Egyenként ismerteti azután az érzetekhez, a képzetekhez s a szilárd akaratirányokhoz való viszonyát, illetve általuk való feltételezettségét. Az akaratéletnek az érzetek által való feltételezettsége kétségtelen, de másrészt bizonyos az is, hogy az akarat neveli és fegyelmezi az érzeteket. S ugyanilyen a viszony az akaratélet s a képzetek között is. De meghatározzák az akaratot maguk a konkrét akaratirányok is, a melyeken alapúl épen az akarat érzelme és jelleme. Ez alapon joggal mondja *Lipps*, ez a nagy ethikai irányú determinista bölcselet, hogy „az akarat a saját akarásomban nyilvánuló személyiség“. S mennél erősebb az akaratirány, annál erősebb motívumokra van szükség annak megváltoztatására. Egy *Luther* p. o. nem vethette

magát alá egy napon „laudabiliter“ a pápának, s viszont egy *Loyola* nem mondhatta föl neki a maga engedelmességét. E pszichológiai fejtegetések — bőven felhasználva egy *Wundt* és *Lipps* etikai művét — szerző művének legmélyebb, legalaposabb és legmaradandóbb részletei, a melyekben a tudós teológus egyesül Pál apostól módjára a mély lélekbúvárral. E fejtegetések után a tudat jelenségeinek megvizsgálására tér át a szerző, s itt közelebbről egyenként vizsgálja az akaratszabadságnak az öntudathoz, a szabadság tudathoz s a vallásos erkölcsi tudathoz való viszonyát. Így nevezetesen a szabadság tudata az egyén normális szellemi életében kétségtelen, a melynek tartalma *Wundt* találó szava szerint nem az akaratra ható okoktól, hanem csak a kényszertől való mentesség. *Kant* szerint is gyakorlatilag szabad az az ember, a ki a szabadság eszméje szerint eszelepszik.

Az akarat szabadságnak az erkölcsi tudathoz való viszonyánál egyenként tárgyalja az erkölcsi fogalmakat (jó—rossz; tartozás—érdem; bánat—büszkeség; a lelkiismeret—kötelesség—erény; szeretet—gyűlölet; stb.) s az erkölcsi normákat (az abszolút jó, mint legfőbb cél; az erkölcsi törvény s az erkölcsi világrénd.) A legfőbb cél eszméjét némelyek hedonista, mások energista szellemben értelmezik. Ilyen *Pfleiderer* „perfectionismusa“ vagy *Wundt* „emberi szellemi összélete,“ mint legfőbb erkölcsi cél. Az erkölcsi normák összefoglalma a kategorikus imperativus, a melynek feltétlen észszerűsége magában foglalja azt, hogy önmagában nem, hanem csakis alkalmazásában lehet ellentmondásos. Az erkölcsi tudat világa a legmagasabb határozottsággal a determinismus mellett szól, sőt az akaratszabadságnak legfőbb etikai értelmében véve, mindenütt a determinismus a feltétele. S még inkább igazolja azt az akaratszabadságnak a vallásos tudathoz való viszonya. *Wundt* maradandó becsű kutatásai az akarat szabadságáról (Ethik. II. k.) azt bizonyítják, hogy meg kell változtatnunk *Kant* felfogását az akarat empirikus megkööttségéről és transcendentális szabadságáról. Az erkölcsi élet- és világnézetek története a tanunk, hogy a determinismus és az indeterminismus nagy hatalmai között a küzdelem ott volt a legerősebb, a hol a vallásos és az erkölcsi érdek került ellentétbe egymással. Példa rá a stoa és *Epikur*, *Augustinus* és *Pelagius*, a realismus s a nominalismus s a reformatio korában *Luther* és *Erasmus* konfliktusa, a mi csak azt igazolja, hogy milyen fontos szerepe van a vallásos tudatnak is az akaratszabadság problémájában.

„Csak a mai liberális teológiának“ — kiált föl a szerző — „ninesen érzéke a vallásos determinismus szentsége és hatalmas keresztyén heroszai iránt.“ A vallás terén különösen nyilvánul annak ereje, a mit *Luther* mondott, hogy „nem tehet másként“, s a

mit róla mondtak, hogy „das Grösste tut nur, wer nicht anders kann“, s nem kisebb ember, mint Pál apostol vallotta, hogy hirdetnie kell az evangéliumot, s jaj neki, ha azt nem hirdeti, úgy, hogy az ő pszichológiája szerint úgy a hit, mint a hitetlenség magára az isteni kausalitásra vezetendő vissza. (Róm. 9. 18. és II. Kor. 4. 4. v.)

Végül a pszichológiai főrészt végén az ethikailag determinált akarat szempontjából igen behatóan és meggyőzően fejtegeti a szerző a vallás lényegét, a kijelentést és a hitet s a vallásos tudatnak tartalmát az időtudatnak a világhoz s különösen az erkölcsi világhoz való viszonyában, a hol az isteni tulajdonságokról, szó szerint a szentségről, igazságosságról és kegyelemlről szóló részletei bármely keresztényen dogmatikának is díszére válnak. Vallásos pszichológiai tekintetben mélyebbet és meggyőzőbbet alig lehet olvasni az újabb theol. és philos. irodalomban.

A III-ik vagy philos. főrészt *bölcsészeti alapon* igazolja be a *phys. és paschikai életjelenségek determinismust*, s a végén behatóan ismerteti az intelligibilis szabadság elméletét. Egyenként méltatja nevezetesen az ismeretelméleti és metaphysikai felfogás módokat s kritikailag ismerteti az ú. n. phys., psychikai és psychophysikai tapasztalati fogalmakat. Ezt a meggyőződését vallja, hogy a mint az akarat szabadsága ethikai és vallásböleleleti, úgy általában böleleleti alapon is a determinismus felfogását kívánja és igazolja, s *Lipps* és *Herbart*tal egyezőleg vallja, hogy a szabadságnak és a determinismusnak nem békét, hanem felbonthatatlan házasságot kell kötnie egymással. Idevágó fejtegetései kissé elvontak és nehézkesek.

Szerző művének záró főrésze eddigi fejtegetéseinek „érett gyümöleseként a *determinismus és az indeterminismusnak az erkölcsi és a vallásos életre vonatkozó hatásait*“ ismerteti. Nézzük mindenekelőtt a kettőnek erkölcsi hatásait. Meggyőzően hirdeti, hogy az indeterminismus és a determinismus erkölcsileg önmagában véve indifferens, a melyeknek erkölcsi effectusa azoknak a motivumoknak erkölcsi tartalmától függ, a melyekhez azok csatlakoznak, s itt közelebbről kimutatja, hogy a determinismus úgy a jóra, mint a rosszra sokkal intensívebb alakban motivál, mint az indeterminismus. Kivételt képez a determinismus materialista, nativista és dāmoni alakja, a melynél hiányzik az erkölcsi jelleg. Ez az organikus ethikai jellegű determinismus kiváló erővel hat az egyéni akarat-erényekre, névszerint a mérsékeltségre, az éberségre, a hűségre, az alázatra s a többi erényekre, de jótékonyan hat a szocialethika köreire is, ú. m. a socialis jellemre, a családra, a nevelésre, a társadalomra, az államra, s azok erényeinek kifejtésére, úgy az egyéni, mint a társas közösségi erkölcsiség kifejtésére sok-

kal erősebben hat a determinismus, mint az indeterminismus elmélete, sőt előbbi leghatalmasabb ösztönző rúgója a szeretet egyetemes birodalmának. S a determinismusnak az erkölcsiség mellett a vallásra vonatkozó kedvezőbb hatása is kétségtelen. Az igazságos, vallásos determinismus jobban elégtíti ki a vallásos kedély legfőbb szükségleteit, s jobban fejleszti ki a legnemesebb vallásos erényeket, mint az indeterminismus. Így szó szerint jobban fér meg a keresztyén isteneszme tartalmával, a christológia vallásos erkölcsi gondolatelemeivel, s az evangelium szellemével általában. Bölseleti beigazolása a determinismus az írás ama szavának: a hol az úr szelleme vagyon, ott vagyon a szabadság. E tekintetben a szerző különös elismeréssel szól *Lipsius* dogmatikájáról, a mely mély vallásos pszichológiai fejtegetéseit tekintve, páratlanul áll a dogmatika legújabb irodalmában. Szerzővel tartunk abban, s abban a tekintetben egyezik a legtöbb és legkiválóbb német akaratpszichológussal, hogy a determinismusnak ez a vallásos ethikai alakja az akarat problémájának csaknem teljes megoldásával azonos.

II.

Ennek a pszichologiailag és ethikailag meghatározott determinismusnak hiva *Windelband* is, a nagy heidelbergi bölselettörténetíró „*Über Willensfreiheit*“ cz. 12 előadásában. Ez előadásokat két ízben a straszburgi s legutóbb, az elmúlt téli félévben a heidelbergi tudományegyetemen tartotta. Mellőzi a száraz tudományos fejtegetéseket, az akarat problémájának nagy történeti alakjait is alig érinti, s annak felette gazdag legújabb irodalmából is csak a legfőbb termékekre van tekintettel. Reméli, hogy az akarat kérdésének beláthatatlan tananyagát alkalmilag kritikai megjegyzések kíséretében fogja megvilágíthatni. Előadásai 5 gondolatkör körül csoportosúlnak, a melynek elseje a probléma analysisét, másika, harmadika és negyedike a cselekvés, a választás és az akarás szabadságát s ötödike a felelősséget tartalmazza.

Szerzőnk szerint az akarat szabadságának a kérdése „nem iskolai, hanem személyes életkérdés“. Nem az elmélet dolga, hanem „ethikai postulatum“, a melynek lehető megoldásában szava van a pszichológiának, az ethikának, a jog-, társadalom és vallásbölseletnek s végső kifejlődésében a metaphysikának s az ismeretelméletnek. Valósággal központi kérdése a philosophiának, a melynek megértéséhez „a tudásnak és a gondolkozásnak egész férfiereje“ szükséges. A problémának megoldására irányuló törekvések tudományos, ethikai és vallásos természetűek, s az abban foglalt nehézségek annak elméleti és gyakorlati vonatkozásaiban keresendők. „Nagy és fölemelő gondolatok, de egyúttal bűnök is fűződnek a szabadság történetéhez“, mivel „hangoztatja ezt az értelem s a vak ösztön egyaránt“. A fele-

lősség szempontjából elsőnek foglalkozott vele Aristoteles, a mely-lyel szemben szerzőnk az akaratszabadság kérdését tisztán elméletileg tekintve, a *cselekvőség*, a *választás* és az *akarás* szabadságának szempontjából vizsgálja.

A cselekvőség szabadsága „az akarás által előidézett s neki czéltevékenyen megfelelő testi mozgás“, vagyis „az akarás átmenete a testi mozgásokba“. Oly emberi cselekvőség, a melynek az akarás képessége az ösztönző rúgója. Physikai vagy morális jellege az egyén és a társadalom kisebb vagy nagyobb érettségétől függ. Mint a külső kényszertől való mentesség, a cselekvőség szabadsága magában foglalja a különböző lehetőségek között mérlegelő választás szabadságát. E szabadságnak az ellentéte a megkötöttség s az azzal együtt járó örömtelenség érzete. Hogy választhat az ember, ez a szabadság örömezzete, s hogy választania kell, ez a megkötöttség kellemetlen érzete. A választás mindenkor az erősebb akarást követi, a miből viszont következik, hogy motivumok nélküli választásról szó sem lehet. A Pelagius-féle liberum arbitrium indifferentiae vagy aequilibrium ennél fogva egy nonsens vagy agyrem. A motivumok közötti választásnál nagy szerepük van a képzeteknek, képzeleteknek és érzeteknek, míg az ú. n. technikai választásnál a czélszerűség szempontjai az irányadók. A determinismus tanítja, hogy az ember választó képessége az ő jellemétől és egész lelki és testi dispositiójától s a helyzetektől függ. Azért mondja Schiller Wallensteinja is, hogy az ember lényegének megismerésétől függ az ő akarásának és cselekvőségének az ismerete. A választó szabadság közelebről a cselekvőségnek az akaró személyiség jelleme és causalitása által való meghatározottsága, a mire az indeterminismus szeszélyes önkényének szava ninesen.

Majd az *erkölcsi szabadság* kérdésénél szoros határvonalakat emel a szerző a vágyak, szenvedélyek és az ész között. A szabadság mint erkölcsi ideál, csak az ész által lehetséges. Ez alapon a szabadság, mint azt már *Spinoza* és *Leibniz* is tanította, az ész iránti engedelmességgel azonos. Ez az ész azonban nem csupán a képzetek rendszere, hanem az értékelésnek, az érzésnek és az akarásnak ereje és hatalma, s mint ilyen, gyakorlati észnek mondható. Erkölcsi szabadságról csak ott lehet szó, a hol a gyakorlati ész a döntő motivum az egyén akaratéletében, vagyis a hol a morális alapelvek a legerősebb motivumok. Ily értelemben Kantnál az erkölcsi szabadság a gyakorlati ész autonómiája s az egyénnek az erkölcsi törvény által való meghatározottsága. És az ethikai szabadságfogalom lényegesen különbözik a választó szabadság pszichológiai fogalmától. Az első érték-, a másik formális fogalom. Psychológiailag szabad lehet az az ember, a ki ethikailag nem az, mivel ő nála nem az ész, hanem a vágyak és az ösztönök uralma irányítja az akarat-

elhatározást. Az észszerű erkölcsi szabadság s az egyszerű választó szabadság között a megegyezés vagy az alkudozás épen nem szükségképeni jellegű. Minél inkább távolodnak el egymástól, annál mélyebben sülyed az egyén akaró erkölcsi értéke és jellege.

De nem folytatjuk tovább ez érdekes és értékes ethico-psychol. fejtegetések mélyreható bonczolgtatásait, hanem rátérünk az *akarás szabadságának* ismertetésére.

Windelband a cselekvőség szabadságát az akarás által előidézett czéltudatos testi mozgásnak, a választás szabadságát a személyiség zavartalan működésének s az erkölcsi szabadságot az erkölcsi meggyőződés kausalitása ideáljának definiálta. Ez alapon a szabadság psychophys., psychol. és ethikai alakja abban egyezik, hogy a cselekvőséget és a választást egyaránt az embernek akarásától teszi függővé. Az akarás szabadsága abban van, hogy az én akaratom oka és előidézője az én akarásomnak és cselekvőségemnek, a mit az a példaszó is találóan jellemez, hogy „az ember jelleme annak története“. Az erkölcsi személyiség akarásán kívül álló okok végelemzésükben az istenségben keresendők, mely alapon a szabadság problémája társadalomtudományi, metaphysikai és theologiai alakját veszi föl. Indokok nélküli akarásról tehát egyáltalában nem szólhatunk, mert annak ellentmond a morálistatistika és a demographia egyaránt. A tudományos statistika logikai alapja a valószínűségen alapuló számítás s a jelenségek csoportosulása, a mi azt igazolja, hogy az egyének választó szabadsága is a variabilis okokhoz számítható. E tekintetben is az emberismeret s a tények helyes megítélése igazolja a költő ama szép szavát:

„A ki a kenyerét nem öntözte könnyel
A ki nem üldögélt sírva csendes éjjel,
Magános fekhelyén, magában búskodva,
Ó égi hatalmak, mik vagytok, nem tudja“.

A szabadság fogalma, mint az egyéni akarás teljes érdektelensége, a mit a középkori scholastika aseitásnak nevezett, semmi irányban sem igazolható, hanem csakis az akaró személyiség állandó lényege, az akaró énnék Fichte-féle fogalma. Az abszolút kausalitás fogalma, a mint azt Ágostontól Kálvinig a nagy gondolkodók jól sejtették, csakis az istenre alkalmazható, a melylyel szemben a mi szabadságérzetünk a való létre irányuló feltételes szabadság. E tekintetben a transcendentális idealismus mélyértelmű tana az intelligibilis szabadságról sem változtat a dolgon.

Az akarat problémájának analizálása után a szabadságérzetnek a felelősség tudatával való szerves kapcsát mutatja föl a szerző az utolsó előadásban. E felelősséget igazolja a tapasztalat, a sociális munkafelosztás, a morális ítélkezés és a lelkiismeret, a miről az indeterminista szeszélyes önkény esetén szó sem lehetne. E helyütt