

A SZABADAKARAT KÉRDÉSÉHEZ.

— Első közlemény. —

Az akarat szabadságának vagy megkötöttségének a kérdése egyike a legfontosabb ethikai kérdéseknek. Bátran nevezhető a problémák problémájának, mely évszázadokon át foglalkoztatta a gondolkodókat. Az arra adott felelet két táborra osztotta a philosophusokat, egymás ellen heves küzdelemre indította a theologusokat és sarkalatos elvi jelentőségében érdekli a történetirót és a sociologust is. S hogy az akarat erejének, hatáskörének és törvényeinek problémája nemcsak elméleti philosophiai, hanem gyakorlati kérdés is egyszersmind, bizonyítja az a körülmény, hogy döntő hatással volt egész népköröknek, sőt nemzedékeknek életirányára és vallásos erkölcsi meggyőződésére. A problema megfejtésének a manapság úgy a műveltek, mint a néprétegek különféle köreiből mindinkább terjedő materialistikus történeti és természeti világnézet destructiv erkölcsi hatásai mellett nemcsak tisztán tudományos, hanem egyszersmind kiváló ethikai-apologetikai jelentősége is van az egész vonalon, mert hiszen a statisztikának az erkölcs-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?

Nézzük a kérdést először *történeti*, aztán *elvi-kritikai* oldaláról. A kérdésnek egy történelmi szemlében való megvilágítása alapul és útbaigazításul fog szolgálni a problémában foglalt összes gondolatelemeknek és érveknek lehető megvilágítására és elvi megoldására.

I.

A szabadakarat problémája, mint olyan, az ó- és az új-szövetségben ismeretlen. Elméleti kifejtéseket e problémát illetően — még Jób könyve theodiceai problémáját sem véve ki — itt sem pro, sem contra nem találunk. S ha alkalmilag mégis érintik a kérdést, úgy az az írók személyes benső vagy külső élettapasztalatából fakadt. Nyoma van tehát az akarat szabadságának és megkööttségének az ó-, s még inkább és határozottabban az új-szövetségben, mely úgyszólván problémánk további kifejlődésének csiráit foglalja magában a későbbi theologia és philosophia számára.

Az *ó-szövetségi vallás*, mint törvényvallás, feltételezi az akarat szabadságát, a midőn «tenned kell» parancsával az izraelita hívő szabadakaratához appellál. A mellett bizonyít a Gen. 3. az egész bűneset története s Gen. 4., 7. ama parancsa: «Te azonban erőt végy az ajtóban fekvő bűnön». Azonban az ellenkező gondolkozásmód is található az ó-szövetségben, a mely szerint nemcsak az egyes emberek, hanem egész népek feltétlenül alá vannak vetve Isten mindenható akaratának. P. o. Jeremiás 10., 23.: «Tudom, óh Isten, hogy az ember útja nem tőle függ», s 31., 18.: «Téríts meg engem s én megtertem», mi mellett megjegyzendő, hogy az ó-szövetségnek egyes merevebb deterministikus kifejezései annak szemléletképies irmodorával függnék össze. S végül találunk az ó-szövetségben olyan helyeket is, a hol az akarat szabadsága és megkööttsége minden belső közvetítés nélkül egymásmellett párhuzamosan van föltüntetve. Így Jeremiás 31., 29., szemben 31., 30-czal: «Az atyák ették meg az egrest és fiaik fogai vásottak meg belé», ö. h.: «Ki-ki önnön bűne miatt hal meg»; vagy Jeremiás 32., 18., szemben ugyane fejezet 19-ik versével ekképen: «Ki irgalmasságot cselekszel ezeriglen, ki megbosszulod az atyák vétkeit gyermekeiken» — ö. h.: «hogy

megfizess kinek-kinek önnönviselete és cselekedeteinek gyümölcse szerint◀.

Az *új-szövetségben* kérdésünk két ellentétes oldala Jézus tanában a synoptikusoknál s még merevebb alakban a Pál- és a János-fele theológiában található. Jézus tanára nézve elég utalnunk egyrészt az Úr szavára Jeruzsálem fiaihoz: «és nem akartátok» (Máté 23., 37. és 7., 24—26.); másrészt a négyféle szántóföldről s a fáról és annak gyümölcseiről szóló szép hasonlatára (Máté 13., 4—9.), s még erősebben deterministikus ízű a Máté 13., 12—23-ban foglalt parabola.

Közelebről *Pál* apostol a maga anthropológiájában az akarat megkötöttségét «szolgaságnak» mondja (Róm. 7., 18. és 6., 17. s köv.). E szolgaság alapja az akaratnak a *σάρξ* által a bűnre való determinálásában áll, s a megtért vagy pneumatikus ember akaratában is nyilvánul. De megfordítva a megváltott ember állapota «a büntől való szabadsággal s az igazságosság szolgálatával» azonos (Róm. 6., 19. és 22.). A Pál-féle kettős determinismusnak relatív előfeltétele Istennek mindenható akarata. Hogy azonban Pál a szabadakarat problémáját, mint olyat, nem ismeri, a mellett eklatáns módon bizonyít Phil. 2., 12. és 13., a hol fölhívja a maga híveit, hogy «vigyék végbe a maguk üdvösségét», s mégis «az Isten az, a ki azt cselekszi bennök, hogy akarják és véghezvigyék».

János irataiban hasonlóan találjuk az isteni előreelrendelés s az emberi öntevékenység dualismusát. A jónak cselekvése az Istentől, a rossznak cselekvése «e világ fejedelmétől» függ, s általában minden cselekvés «az embereknek Istennel és a világgal való rokonságán» alapul (Ján. 8., 23. és 8., 44. ö. h. 17., 9.). Másrészt azonban ugyanaz a János függővé teszi az üdv elérését az ember akaratának sajátos cselekvőségétől, a Krisztus igéjének személyes elfogadásától s az iránta való teljes önodaadástól. (János 5., 40. és 7., 17.: «A ki akarja annak akaratát cselekedni, megérti» stb.)

Mint az írásban, úgy *Ágoston előtt* az őskeresztény-ségben sem találjuk az akarat szabadságának problémáját, mint olyat, s általában semmiféle kísérletet annak megoldá-sára. S ha később itt-ott elő is tűnik, vallásos jelentőségében van felfogva s a praedestinatio kérdésévé kiélesítve. Így Kele-men, Irenaeus, Tertullian, Cyprian és más egyházi atyák egy-másmellett hangsúlyozzák egyrészt az emberi szabadságot, más-részt az isteni kegyelmet, s a görög és a latin egyház felfogása között a különbség csak az, hogy előbbi az anthropologiai mozzanatnak kiemelésével főleg ethikai érdekekből inkább az emberi *szabadságot*, utóbbi pedig a theologiai mozzanat ki-emelésével főleg vallásos érdekek által vezetve, inkább az *isteni kegyelemakarat* feltétlenségét hangsúlyozza.

Az első közeledés a problema felé az antik és a kereszt-yén világnézetet önmagában csodálatosan egyesítő *Ágoston*-nál található, ki személyesen szerzett és «Confessiói»-ban remekül rajzolt élettapasztalatainak befolyása alatt gondol-kodóba esett e problema felett, sőt azt Pelagiussal és eclanumi Juliannal szemben elvileg fölállította és a praedestinatio dog-májává kiélesítette. *Ágoston* felfogása különben csakis a ratio-nalistikus-optimistikus pelagianismussal szemben folytatott ellentétes küzdelmében érthető s ítélni meg teljesen. E küz-delemnek kimerítő rajzát *Harnack* berlini egyháztörténet-tanár nagyobb dogmatörténetében (III. 157—200. l.) találja a szives olvasó.

Pelagius a keleten ugyanis tanította, hogy az ember teljesen szabad s erkölcsileg bármire s bármikor kénye-kedve szerint határozhatja el magát. Proclamálja tehát az önkényes akarat elvét, a mely szerint az ember elidegeníthetlen tulaj-dona a «possibilitas utriusque partis». Indifferens liberum arbi-triumánál fogva «omne bonum et malum non nobiscum nasci-tur, sed nobis agitur». A kegyelem csak koordinálva van a szabad akaratelhatározás képességének s legfeljebb az «auxi-

lium» jelentőségével bir. Az akarat szabadságát tehát Pelagius különösen gyakorlati érdekekből hangsúlyozza. Mindezzel szemben *Ágoston* így érvelt: az ember a bűneset folytán teljesen elvesztette a maga szabadságát, vagyis «non peccare non posse». Az ember akarata csak a bűnre való elhatározásában szabadnak mondható («voluntas libera ad peccandum, quia servus peccati»). A jónak akarását egyedül az isteni kegyelem eszközli, s csak az üdvre praedestinált embert ruhazza fel az Isten a «donum perseverantiae» képességével.

E két szélső felfogásnak kiegyenlítésére a gyakorlati egyháziasság szempontjából 475 óta az ú. n. *semipelagianismus* vállalkozott, mely egyrészt vallotta *Ágoston* kegyelemtanát s másrészt az erkölcsi szabadság némi képességével ruhazza föl az embert, s mely nem más, mint a «velle sanari», a melyet aztán a «gratia» mint «remedium» követ. Hogy e felfogás inkább a problema elől való kitéréssel, mint annak megoldásával azonos, nem szorul magyarázatra.

A *középkori scholastika* problémánkat illetőleg a semipelagianus tant vallja, sőt egyenesen annak syllogistico-formalistikus megállapítására és kifejtésére is vállalkozott. In praxi a középkori egyház is, bármennyire nagyrabecsülte is különben a maga *Augustinusát*, következetesen a pelagianismus és semipelagianismus felfogásának hódolt, s ott, a hol a szerzetesi intézmény hódított, névszerint az egész keleten s a montecasinói kolostor alapítása óta a nyugaton is, az akarat szabadsága iránti érdeklődés lépett előtérbe.

Augustinus tanát a kötött akaratról a *reformatio* vette át, mely azt némely pontjában át is alakította, sőt részben tovább is fejlesztette. *Luther* e kérdéshez *Erasmussal* szemben folytatott küzdelmében szólott, kinek «de libero arbitrio» című művére «de servo arbitrio» című művével felelt. Az embernek *Luther* szerint nincs szabadsága a jóra, mint a melyet egyedül az isteni kegyelem eszközöl mibennünk. Egye-

dül e kegyelem az activ erő, míg az ember mint teremtményi lét csak passiv és receptiv magatartást tanúsíthat. Még merevebb logikai consequentiáiban találjuk e felfogást a praedestinatio tanára való különös alkalmazással *Calvin* «Institúcióiban» (III. 21.), a melyek szerint a teremtményi emberi akarathoz nincsen helye az absolut isteni hatalom mellett, sőt Kálvin azt is merte állítani, hogy a rosszat is az Isten akarta, mivel szolgáló eszköze a jó végcéljának. S *Melanchthon* is 1527-ig a legszélsőbb praedestinatianismust, 1535-ig pedig az augustinismust tanította, míg nem az augustinismust s az akaratérő szabadságát összeegyeztető synergismusra jutott el, a mely szerint az akarat az egyéni megtérésnél activ szerepet játszik. De akadtak a reformatio századában olyanok is, a kik — mint *Amsdorf* és *Flacius* — az emberről azt tanították, hogy «omni intellectu ac potentia carens», — tehát a praedestinatianismus legszélsőbb formájának hódoltak.

Ezek után a mi problémánknak az újabkori philosophiában és theológiában való szereplésére térhetünk át, a melynek megoldására vonatkozó kísérleteiben nem (mint az Írásban és a dogmatörténetben) a vallásos-theologiai, hanem a psychologiai, és ismeretelméleti szempontok az irányadók.

Míg az antik philosophiától távol állott a szabadakarat problémája s *Aristoteles* is csak alkalmilag érintette, addig az újabb philosophia *Cartesius* óta különös előszeretettel épen az egyént, a subjectumot tette gondolkodása tárgyává, miáltal aztán gyakran és behatóbban magával a problémával is kellett foglalkoznia, sőt ilyennek jelölte meg első ízben. Irány, módszer és az érvek különfélesége szerint három csoportba oszthatjuk «az akarat» kérdésének megfejtésével foglalkozó theologiai és philosophiai kísérleteket, ú. m. azokra, a melyek a determinismusnak, továbbá azokra, a melyek az indeterminismusnak, s végül azokra, a melyek egy összeegyeztető-syncretistikus felfogásnak hódoltak. Elvileg tehát e külön-

bőző felfogások teljesen megfelelnek azoknak a különbségeknek, a melyeket a problema vallásos-dogmatikai szempontok szerint való tárgyalásánál észleltünk.

A Kant előtti philosophia három nagy művelője közül *Cartesius* az indeterminismushoz, *Spinoza* és *Leibniz* ellenben a determinismushoz hajol. Az akaratnak külső okok által való megkötöttsége a legridegebb, de egyszersmind a legkövetkezetesebb s az erkölcsiségre nézve meglehetősen káros alakjában a spinozizmusban nyilatkozik, a melyre szerzője merev naturalistikus pantheismusa alapján jutott el. Az egyes létezők nem önálló valamik, hanem a mindenség alapját képező egyetlen és végetlen substantiának csak módosulatai. A szabadság csak abban áll, hogy kívánságainkról (appetitus) van tudatunk, de hogy melyek akaratunknak determináló indító okai, az teljesen ismeretlen előttünk. Egyébként akaratunk szabadságáról való véleményünk pusztá tévedésen (iactare) alapul, s a jó és rosszról képezett fogalmunk szintén csak tévedésünk szüleménye s viszonylagos fogalom. Az a Spinoza tehát, a ki kezdetben az embert mint gondolkodó lényt Buridan számára módjára az önkényes akaratelhatározás képességével ruházta fel, később ugyanazt a lényt a röptető, mert röptető köhöz hasonlította. S az a körülmény, hogy úgy Spinoza, mint *Priestley* és *Voltaire* csak később tért meg a determinizmusra, *Schopenhauer* deterministikus tanára nézve igen jelentékeny mozzanatként bizonyult.

Kant s az őt követő vagy tőle függő újabb philosophusok akarattheoriái közönségesen összeegyeztető elméleteknek tekintetnek, a melyeknek felfogása szerint: az ember mint érzéki lény mindenben alá van vetve a természet törvényeinek, s a reá ható kényszerokoknak s így akarata nem szabad; mint szellemi, eszes természettel bíró lény azonban már egészen más sphaerához tartozik, a melyben a physikai okot és törvényt az akarat «szabad elhatározása» helyet-

tesíti és pedig úgy, hogy az utolsó szó mindig az akaraté marad.

Kant nagy érdeme az újabbkori speculativ ethika történetében abban áll, hogy a szabadság és a szükségképeniség ellentétes fogalmait élesen kiemelte s mint antinomiát kritikailag megvilágította. A problema megoldása céljából különbséget tett a jelenségek világa, vagyis az érzéki világ s a magánvalók világa («Ding an sich»), vagyis az értelmi világ között. S míg a jelenségek világában a szükségképeniség törvénye uralkodik, addig a magánvalók világa, vagyis a szerinte ú. n. intelligibilis világ helye a szabadságnak. Az intelligibilis szabadság s az empirikus szükségképeniség összeköttetésének elméleti beigazolásáról azonban nem, hanem csak gondolatásáról lehet szó. Minden, a mi a világon van és történik, egyszerre úgy a szabadságnak, mint a szükségképeniségnek képezi alapját. Világosabban és határozottabban a gyakorlati ész bírálatában tekinti *Kant* a szabadságot «morálp princípium»-nak, azaz morális vagy gyakorlati problémának. A tapasztalati jellem intelligibilis szabadságának bizonyítéka a lelkiismeret, mint ama belsőkben organizált erkölcsi törvényszék, mely cselekedeteink erkölcsi értéke fölött legfőbb forum gyanánt mond végérvényes ítélet. Isten és a halhatatlanság mellett a szabadság is «a gyakorlati ész postulatuma», mert szabadság nélkül a legfőbb jóval azonos erkölcsi tökéletesség után való törekvés lehetetlen.

Tagadhatatlan, hogy *Kant* ez alapvető gondolataival, mint apriori fogalmakkal az erkölcsiség tisztultabb felfogására törekedett, de hibája az, hogy a tapasztalástól függetlenül, kizárólag a «tiszta ész» fogalmaival, tehát synthetikai apriori tételekkel construalta ethikáját, hogy annak formáját a föltétlen engedelmességet követelő kategorikus imperativusban látta, mely legfőlebb legalitásra és nem moralitásra vezet, s hogy végül «erkölcsstanának összes fogalmai tulajdonképen

a vallási morálból átköleszött fogalmak, philosophiai terminusokkal földiszítve és apriori észfogalmakká graduálva».

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 theologusok közül a hallei *Müller*, a nagy dogmatikus. Fichte szerint az *én*-nek empirikus létezése annak sajátos egyéni ténye, míg Schelling és Müller az egyéniség lényege tekintetében az ú. n. praedeterminismust tanította. Ez azonban nem a problema megoldásával, hanem annak elodázásával és mythologiai gondolatokkal való megnehezítésével azonos.

Ugyanazt a módszert követi *Schopenhauer*. Meghagyja ugyan az intelligibilis szabadságot, a melynek azonban az erkölcsi élet fejlődésére nézve nagyon is problematikus jelentősége van, s így metaphysikai phrasissnál egyébnek aligha vehető. Alapjában véve Schopenhauer tana determinismus a maga legmerevebb és legszélsőbb alakjában. Az összes deterministák közül ő a legkövetkezetesebb gondolkodó, sőt a mi logikája erejét, meggyőző érveit s a különböző ethikai rendszerekről adott bírálatát illeti, sem előtte, sem utána senki vele össze nem hasonlítható, úgy hogy a deterministák valódi typosának mondható. «Az akarat szabadsága» című pályadíjas művében így tette föl a kérdést: lehet-e az akarat szabadságát az öntudattal bebizonyítani? — s felelete az volt, hogy nem. E végből mindenekelőtt tárgyalja a szabadság és az öntudat fogalmi meghatározásait. Háromféle szabadság között tesz különbséget, ú. m.: *a physikai*, mely az összes «materialis» akadályoktól való mentességben áll, továbbá *az intellectualis* szabadság, mely az ismeret és 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 tehet-



jük, vagy elmulaszthatjuk, a mit akarunk. A szabadság mindenkor eltávolítása annak a szükségképeninek, a minnek elégéséges indító oka van. Az öntudat nem más, mint az akaró egyénnek önmagáról való tudata. Cselekvésünk az akarástól függ ugyan, a melynek képessége azonban a tudat által be nem bizonyítható. Az öntudat kimondása tehát: tehetem, a mit akarok, mitsem tartalmaz és semmit sem dönt el az akarat szabadsága ügyében, mivel ez kívül esik az ő bíróságán, minthogy az ember és a világ közötti okozatviszonyon alapul, a melynek philosophusunkra nézve döntő apriori jelentősége van. Az ember lelki életének egész mechanismusa, functióinak és jelenségeinek egész sorozata épen nem bizonyít a szabad választás mellett, a miért is a szabadakaratot, mint «tévedést», tagadnunk kell, mivel velleitas még nem voluntással azonos. E tételét Schopenhauer még az empirikus karakternek alapsajátságaiival és jellemző vonásaival akarja beigazolni, a milyenek: 1. hogy a karakter merőben individualis, az egyes embereknél különböző; 2. hogy empirikus, azaz csak az indokaiban jól fölismeret cselekvésekből kiismerhető; 3. hogy állandó és változatlan s ugyanaz marad egész életén át. Csak ismeretei és nézetei változnak, de az ember sohasem változik meg. A jellem változhatatlanságánál fogva a jobbulás és nemesülés köre csak a belátásban áll. Lehetek okosabb, de sohasem jobb és tökéletesebb a jellemakarat tekintetében. Végül hogy a jellem 4. 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. Jellemünket — úgymond — e földi életet megelőző állapotunkban kellett választanunk s e választó tettünk volt egyedül szabados, a miért jellemünket soha meg nem változtathatjuk.

Schopenhauer a charakterről, főleg azonban annak stabilitásáról adott elméletével proclamálta az erkölcsi és szel-

lemi törekvés és életfejlődés hiábavalóságát s ezzel halálos ítéletet mondott az ethika felett. «Az ember sem physikai, sem szellemi, sem erkölcsi életében — úgymond *Pauer Imre* később tárgyalandó jeles művében — nincsen olyan merev stabilismusra, szellemi vagy erkölcsi stagnálásra kárhozthatva, mint a milyen mereven változatlanok Schopenhauernek az az elmélete a karaktert contemplálta.» S így legfeljebb metaphysikai abstractionál egyébnek aligha tekintendő, ha philosophusunk a felelősségről s a morális-intelligibilis szabadság valódiságáról beszél s így érvel: az intelligibilis karakter, vagyis az akarát 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 létet és annak indokait kérlelhetlen szükségképeniséggel követi a cselekvés.

A szabadakarat problémájának újabb művelői közül egy Herbart, Hegel, Voltaire, Moleschott, Hartmann s a theologusok közül Schleiermacher, Vatke és Meyer W. a szigorúbb vagy mérsékeltébb irányú determinismusnak hódolnak. Így *Schleiermacher* az isteni kegyelem elvének hangsúlyozásával a determinismusnak a keresztyén hit szempontjából vallásos fordulatot ad, de a problema pszichologiai oldalát nem érinti. Elismeri azonban az erkölcsi szabadság fogalmának jogosultságát és jelentőségét a bűn és a megtérés tapasztalati tényeinek megítélésében. Hasonlóan *Vatke*, a theologiai hegelianus szerint az isteni kegyelemakarát úgy az egyes ember életében, mint a történeti-socialis világban nem az emberi szabadságon kívül, hanem azon belül és általa valósul. A problema nehézségének megoldását tehát a concret monismus vagy monotheismusban látja. S végül *Meyer*: «Die Wahlfreiheit in ihrer Nichtigkeit dargestellt 1885.» cz. értekezésében nyíltan vallja a determinismust, de egyúttal az embernek a bűnért való

felelősségét, s így «a választó szabadság semmiségéről» szóló merész állításának bizonyítékai nem is annyira azzal végződnek: quod erat demonstrandum, hanem egy szerény, kétségbeesett non liquet-el.

A determinismus további követői az újabbkori német ethikusok sorában *Wagner Á.*: *Die Gesetzmässigkeit in den scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen*» (1864.) cz. munkájával, mely az önkényeseknek látszó emberi cselekvések törvényszerűségét hirdetve úgyszólván «codificatiója a társadalmi jelenségek törvényszerűségének»; továbbá a lipcsei *Drobisch*: «*Die moralische Statistik und die Willensfreiheit*» (1867.) cz. munkájával, a melyben hasonlóan vallja a társadalmi törvényszerűség elvét, és kimutatja, hogy az emberi cselekedetek okai legnagyobb részt a társadalmi állapotokban és életviszonyokban rejlenek, a mennyiben a társadalom összes tagjai között erkölcsi solidaritás létezik; s végül *Öttingen* a theologus és morálistatiztikus, ki «*Morálistatiztikájában*» — bár egyébként a törvényszerűség és a szabadság összeegyeztetésére törekszik — ugyancsak a törvényszerűséget és a rendet tünteti föl az egészséges morál szükségképi feltételének.

A determinismus, és pedig physikai alakjának híve a francziák közül *Quetelet*, a társadalmi természettan megalapítója, a ki az egyetemes törvényszerűséget vallja a szabadság ellenében, azt tanítván, hogy az emberiség nagyban és egészben ellentállhatatlan természeti törvények szerint él és mozog, s így az akaratot épen olyan kényszerokok alá foglalja, mint a minők a mechanice ható physikai okok. Továbbá az okszerűség egyetemes törvényének, tehát a deterministikus irányzatnak híve az angolok közül *Buckle*, *Stuart Mill* és *Spencer H.*, kik az önkényes akaratszabadság metaphysikai elméletével szemben az angol tudomány gyakorlati szellemének megfelelőleg az egyetemes törvényszerűséget vitatják, mint olyat, mely nélkül társadalmi existenciáról, törvényhozás-

ról és kormányzásról szó sem lehet. Deterministikus álláspontjukon kimutatták a szabadakarat tanának képtelenségét s úgy az észszel mint a tapasztalattal való összeegyeztethetlenségét.

Az *indeterministikus* szabadakarat elméletének hívei, bár módosított alakban: *Lotze*, *Trendelenburg*, *Zeller*, s a theologusok közül *Martensen*, *Ritschl* és *Kaftan*, s a francziáknál *Legoy* s az ő követői.

Így *Zeller* «Die Freiheit des menschlichen Willens» (1846.) cz. jeles értekezésében problémánk nehézségének kritikai megvizsgálása után a szabadakaratot választó szabadságnak («Wahlfreiheit»), vagyis a szabadság és szükségképeniség egymásba való átmenetének, közelebbről: a relativ szabadság s a relativ szükségképeniség összeköttetésének mondja. A választó szabadságot az öntudat s az egyén ama képessége szükségképeni feltételének mondja, a mely szerint az kétféle lehetőség közül szabadon választhat. Híres definitiója a szabadakaratról így hangzik: «. *Wahlfreiheit*, welche auch die physische oder formale heissen mag, sofern sie zunächst nur die natürliche Fähigkeit ausdrückt, sich unabhängig von jeder absoluten Nothwendigkeit zu bestimmen. Die Thätigkeit des freien Willens ist weder durch die äusseren Umstände, noch durch innere Beschaffenheit und seine früheren Thätigkeiten überhaupt, also durch nichts ausser der jeweiligen Willensentscheidung selbst schlechthin bestimmt, so dass kein einzelner Willensakt in allen Beziehungen das nothwendige Product aus irgend welchen inneren oder äusseren Factoren sei».

Inkább szellemesen, mint kritikailag helyesen foglalkozik a problema nehézségeinek megoldásával *Martensen*, a midőn «ethiká»-jában Schopenhauer ama tételével: «A milyen vagy, úgy cselekszel», hasonló nyomatékkal szembeállítja ama másikat: «a mint cselekszel, ilyenné leszel». S ugyanígy vitatja

a megtért, vagyis az erkölcsi törvény érvényét és kötelező jellegét elismerő ember életében a positiv szabadság valóságát a liberum arbitriummal egyetemben *Kaftan*, a moralizáló theologus is, «Wesen der Religion» cz. művében.

Döntőleg hatottak a mi problémánk nehézségeinek megvilágítására és lehető megoldására azok a kutatások, a melyeket *Wundt*, a lipcei psychologus tett a maga «ethiká»-jában (1887.), a melyeket követett az általa alapított physiologiai iskola s nálunk praecisebb «ethikai» értelmezéssel *Pauer* Imre. Wundt az eddigelé ismertetett irányzatok közül egyikhez sem csatlakozott, a mennyiben azokon s az összeegyeztetősynkretistikus elméleteken is sok kifogásolni valót talált. Mint maga mondja, *a psychologiai determinismus* álláspontján áll, mely nélkül sem psychológiáról, sem pedig általában szellemi tudományról szó sem lehet. Elveti tehát a hagyományos indeterminismus elméletét s annak liberum arbitriumát, és pedig nemcsak logikai és psychologiai, hanem egyúttal ethikai és vallásos okokból. A liberum arbitrium — így érvel — megsemmisíti a szabadságot és felelősséget, utat, ajtót nyit az absolut esetlegességnek s elvezet az erkölcsi világrend megtagadására, erkölcsi egoismusra és vallási indifferentismusra. Az eddigi irányzatoknak alaphibáját a causalitás hamis felfogásában, nevezetesen a physikai vagy mechanikus és a psychikai causalitás azonosításában, illetve fölcserelésében találja. A physikai causalitás tere a természet s nem a szellem világa. A szellemi élet terén helye van *a psychologiai causalitásnak*, mely benső determinatióra vezet. Wundt felfogása szerint az ember *szabadon* cselekszik akkor, ha ezt a benső causalitást követi, mely viszont az értelem és a character, mint velünkszületett eredeti tehetség további fejlődése által van determinálva.

A szabadakarat problémájához egymástól függetlenül két magyar philosophusunk is szólott, és pedig *Öreg J.* «Erköl-

csiség szabadakarat nélkül» (1887.), és *Pauer* I. «Az ethikai determinismus elmélete» (1890.) cz. művében. Örömmel constatáljuk e tényt szegényes philosophiai irodalmunkban.

Öreg empirikus moralista s közelebbről híve annak az utilitarismusnak, mely «a hasznosság» vagy «a legnagyobb boldogság elvét» teszi legfőbb erkölcsi szabályul. S hogy annál nyomósabban érveljen, maga helyett *Stuart Millt* és *Bain Sándort*, korunk e két leghírveesebb angol utilitaristáját szólaltatja meg, s velük magyarázza meg, hogy a hasznosság elve alkalmas és helyes erkölcsi főelv. Kifejezi pedig ezt Stuart Mill szavaival ekként: «Cselekedeteink azon arányban helyesek, a mily arányban előmozdítják a boldogságot, s azon arányban helytelenek, a mily arányban a boldogság ellenkezőjét mozdítják elő. Boldogság alatt egyenesen a gyönyörézetet és a fájdalomtól való mentességet, boldogtalanság alatt pedig a fájdalom érzését és a gyönyör nélkülözését kell értenünk».

Műve második, harmadik és negyedik fejezetében, a czimnek megfelelőleg, «a kötött akarat elméletével» foglalkozik. Szerinte «a szabadakaratot sem elméleti okokkal igazolni nem lehet, sem gyakorlati szükségessége ki nem mutatható»; míg ezzel szemben «a kötött akarat tantételét úgy az akarat elmélete, mint az erkölcsi statisztika adatai igazolják, sőt ezenfelül még gyakorlati eljárásainknak is legbiztosabb alapja». Az utolsó fejezetben aztán a kötött akarat elméletének az ethikában való alkalmazását fejti ki, s kimutatja, hogy a kötött akarat összefér az erény és a bűn fogalmával, illetőleg még a felelősséget és a büntetés jogosultságát is igazolja a kötött akarat alapján. «Szabadakarat mellett jellemről, erényről és megjavulásról» szó sem lehet.

E tételekből kitetszik, hogy Öreg J. a merev determinismus híve, annak a determinismusnak, mely az akaratnak nemcsak korlátoltságát tanítja, hanem teljes megkötöttségét hirdeti, tehát oly akarat hívének vallja magát, melyet a

motivumok nemcsak befolyásolnak, hanem teljesen megkötnek, sőt kényszerítenek. Már pedig *ilyen* determinizmussal, a mely szerint ok, törvény és kényszer uralkodik az egész természetben, tehát az erkölcsi világban is, s így physikainak mondható, az erkölcsi élet alaptényeit kielégítőleg meg nem fejthetjük. A mely elmélet az akaratban csak az erősebb indoknak physikai kénytelenséggel és gépiesen engedő eszközt lát, még akkor sem fogja akaratunkat természeti erőnél többnek tarthatni, ha — mint szerző teszi — oly gondosan megkülönbözteti «az akarat belső indító okait a külsőtől». Igenis, természeti akaratunkat egész lényünk physiologiai és psychologiai szerkezetének milyensége nagyban befolyásolja; de erkölcsi akaratunk minőségét első sorban *erkölcsi természetünk* minősége szabja meg. Vérmérséklet, öröklött hajlamok, velünkszületett dispositiók, szóval a velünkötött erkölcsi képességek és készségek elvitázhatlanul a legerőteljesebb determinans tényezők akaratirányzatunk és egész jellemünk kiképződésében. S aztán utilitarismusa csak feltételes erkölcsi jót tanít s nem ismer és hirdet absolut becsű jót.

Ép azért fejtegetéseiben következetesebb s eredményében ethikaibb jellegű *Pauer I. «Ethikai determinismusa»*. Ez elmélet «tudományos hitvallása» így hangzik: «A moralitas és immoralitas szorosán össze van növe egész substantiánkkal, egyéni physikai és szellemi organisatiókkal és mélyen benn gyökerezik az emberi társadalmi viszonyok szülte factorok: az állami institutiók, család, egyházi intézmények és egyes physikai befolyások által, habár hosszabb idő alatt, de mégis módosítható organsatióban. E tényezők közbejöttével alakul és fejlődik a karakter, mint a moralitas egyik alapfeltétele, a minthogy ők szolgáltatják az indító okokat, motivumokat is, a moralitas másik alapföltételét, melyek a karaktert tette ingerlik. Minden erkölcsi cselekedet pedig az ilymódon *ethikailag determinált* (a karakter és motivum determinatiója alatt

álló) akarat eredménye». Ez alapon sem az indeterminismusnak, mely korlátlan szabadakaratról beszél, sem a lényegében azonos synkretismusnak, sem pedig a fizikai determinismusnak, mely az akaratot a mechanice ható fizikai kényszerokok nyüge alá hajtja, nincsen igaza az akarat kérdésében, hanem csak az ethikai determinismusnak, a melynek rendszerébe a valódi moralitas, az erkölcsi felelősség és beszámítás, ethikai erény és véték, s az erkölcsi törvény és kötelesség fogalmai egészen természetesen beilleszthetők. Végül cselekedeteink erkölcsi értékének legbiztosabbmértékét Schopenhauer «részvét»-ével és Öreg utilitarismusával szemben Pauer a keresztyén felebaráti szeretet indokához közelálló önzetlenségben, mint a moralitas legjellemezőbb alapvonásában látja. Érveinek meggyőző ereje s élénk és szép előadása kedves és tanulságos olvasmányává teszik «az ethikai determinismus elméletét», ha mindjárt egynémely bírálati megjegyzésével (p. o. Kant ethikájáról, a lelkiismeretről) egyet nem érthetünk.

Dr. Szlávik Mátyás.

PARLAMENTI REFORM.*

— Negyedik és befejező közlemény. —

VII. Érdekképvisélet.

A socialis és gazdasági bajok, melyek a társadalom egy-egy osztályára nehezülnek, tették emlegetté újabban az érdekképvisélet szükségességét, hogy az illető társadalmi érdekkör ily úton a parlamentben szószólókkal bírjon. A választási törvények revisiója alkalmából mindinkább felszínre kerül az eszme, vagyis a képviselet ama rendszere, melynél az életmód, hivatás és ennél fogva az érdekek azonossága által egybekapcsolt szűkebb közületek az országos képviselők választásánál önállóan figyelembevételnek.¹ Így szóban volt a belga alkotmány revisiójánál és az osztrák választói törvény napirenden levő újjáalkotása szintén bevonja e kérdést a tudomány actualis jelentőségű kérdései sorába. Mindezekről függetlenül azonban az érdekképvisélet eszméje már régebb idő óta képezi a tudomány egyik vitás kérdését.

¹ Képviselői tisztük jellegén, önként érhetőleg, a míg nemcsak egyes osztályok érdekeinek, hanem az egyetemes érdekeknek képviselőjére hivatvák, mi változás sem esik. Az 1819. december 7-iki pátenst által életbeléptetett hannoveri képviselői rendi, illetve érdekképviselői alapult, de azért nem tekinthető a régi Landstände-k megújításának, miután a nép összes érdekeinek képviselőjére volt hivatva.

* L. az Athenaeum IV. évf. 2., 3., 4. sz.