

A SZABADAKARAT KÉRDÉSÉHEZ.

— Második és befejező közlemény. —

II.

Ennyit a problema történetirodalmából. A philosophia s a theologia története által felállított theoriák közül melyik mellett foglaljunk állást? Kövessük-e a deterministákat vagy az indeterministákat? A determinismus vagy az indeterminismus részén van-e az igazság, vagy pedig egyik részen sem?

Hogy e kérdésekre megfelelhessünk, a szabadakarat problemájának rendszeres-kritikai megvizsgálását kell előrebocsátanunk. Hogy azonban a problemának végérvényes megoldását nem adhatjuk, az e problemában foglalt nehézségekből első tekintetre is kitetszik. Hiszen vallási téren is *Ritschl*, a göttingai morál-theologus a vallásos függőség s a szabad önelhatározás antinomiájának megoldását «theologiai mesterkérdésnek» declarálta.

Az emberi szabadakarat problémája állandó és központi tárgya volt és lesz a philosophiai gondolkozásnak. A problemák problémája az, a melynek megoldását *Wagner* is «egy új Prometheustól várja, a kinek sikerülend az ég titkait ellesve, a nagy rejtély leplét föllebbenteni». Száz meg száz elvi jelentőségű kérdés és megoldhatlan talány merül itt fel. s a különböző nyelvhasználat az egyes fogalmak tárgyalá-

sánál még megnehezítette a problema lehető megoldását. A legkülönbözőbb disciplínákhoz fordultak itt segítségül a problema újabbkori művelői. Így a psychológiához, mivel itt a lelki élet organumairól: az akarat, értelem és érzelemről van szó; továbbá a physiológiához, mivel a lelki élet a legszerveesebb összefüggésben áll a testi-természeti élet, tehát az individualis szervezeti dispositiók és hajlamok tulajdonsága és sajátosságával; az általános philosophiához, mivel a problema a causalitas törvényét s az ismeretelmélet körét is érinti; a rendszeres theologiához nevezetesen a keresztyén hittanhoz abban a kérdésben: mikép egyeztethető össze az isteni mindenható akarat az emberi akarat részleges vagy teljes szabadságával?, a theologiai és philosophiai ethikához, mivel itt arról van szó, hogy a determinált akarat elmélete nem zárja-e ki az erkölcsi követelmények s az azokkal járó erkölcsi felelősség jogosultságát? s végül a paedagogikához és a jogtudományhoz, mint a hol az ember kiművelésének, illetve büntethetőségének a kérdése a szabadakarat felfogásától van függővé téve. Szóval résztvett a problema megfejtésének nehéz munkájában — hogy *Pauer I.* szép szavait idézzük — «a theologus, történetíró, sociologus és philosophus egyaránt, mindegyik a maga fegyverével, saját tudománytárának nagyobb-kisebb szabású készletével, hogy kivívja a maga igazát, és győzedelmes elveivel egyszermindenkorra végét szakítsa (a legszentebb érdekeinket a legmélyebben érintő) örökös controversiáknak».

A következőkre nézve szükségesnek látszik, hogy az i. v. psychologiai alapfogalmak közül legalább egygyel foglalkozzunk tüzetesebben, s ez a *szabadság* fogalma. Különbséget teszünk physikai, metaphysikai és psychologiai vagy moralis szabadság között, s épen ez utóbbi érdekel itt bennünket. Psychologiai tapasztalati alapon szabadságnak nevezük azt a képességet, a melynél fogva az akarat függetlenül

minden külső okoktól és tényezőktől, kizárólag önerejéből választott s a reflexio által szerzett motivumok szerint határozza el magát, úgy hogy az akaró egyének elhatározását a végrehajtás tehetsége is követi. S mit tesz már most a *determinismus*? Hát megtagadja legalább szélső alakjában az egyén szabadságát, vagyis önelhatározása képességét s a cselekvés okát tisztán az akaratra physikai kényszerűséggel ható külső indokokban látja. Kényszerokról s physikai törvények szabályozó befolyásáról van itt szó, mely alapon az értelmes és erkölcsi akarat ethikai funkcióit megérteni igen bajos. S itt hivatkoznak a deterministák — mint p. o. Schopenhauer — a causalitas törvényére s az elégséges indító ok tételére, a mely szerint e törvény nemcsak a természeti, hanem a szellemi és erkölcsi világra is kiterjed, mi végből a deterministák természetes szövetségesül e törvényszerűséget bizonyító morálstatisztikához is fordultak segítségül.

Hogy annak a determinismusnak, mely az egyetemes causalitást, törvényességet s a kényszert szentesíti, nemcsak elméleti, hanem főleg gyakorlati jelentősége is van, nem szorul hosszabb magyarázatra. Materialismussá fejlődött az ki, s dogmákként azokat a tételeket állította fel, hogy az ember csak mechanice ható törvényeknek hódol, mindenkor csak a külső körülményeknek és viszonyoknak természetes productuma, úgy hogy cselekedeteiért erkölcsileg felelőssé nem tehető. S ezek a tanok tudományos jellegükből kivetközítelve, aztán a tudósok és műveltek köréből a nép rétegeibe is behatoltak, s bár a természettudomány józan kutatásai rég elfordultak tőlük, egy egész irodalom s még több népszónok lépett azok terjesztésének áldatlan szolgálatába. Különösen társadalmunk alsóbb rétegei képezik e gondolkozásmód tanyáját, a melynek természetes, de egyúttal legveszedelmesebb szövetségese a mai socialdemokratia.

E determinismus ellen a következőket hangsúlyozzuk:

1. A causalitas törvénye épen nem bizonyít az akarat szabadsága ellen, mert a gondolkodás apriori törvénye az, a mely alá a jelenségek összefüggése foglalható ugyan, azonban tapasztalati alapon nem mindenütt beigazolható. Hatása az erkölcsi élet terén csak problematikus, a mint hogy annak érvényét Kant is csak a természet terére terjesztette ki. Egyik főhibája a determinismusnak — mondja helyesen *Wundt* — hogy a mechanikai causalitas fogalmát a szellemi és erkölcsi térre is átviszi, s hogy a benső pszichologiai causalitást, mely az akarat belső motivumain s azok összefüggésén alapul, a physikai ható okok kényszerét szentesítő külső mechanikus causalitással zavarja össze. Szabadság és kénytelenség mégis csak különböző dolog.

2. A determinismus nem magyarázza meg az akarat tényét s a szabadság érzetét, mint az öntudatnak elutasíthatatlan követelményét, mely több-kevesebb világossággal minden emberben így szólal meg: «Der Mensch ist frei und wär' er in Ketten geboren». Az öntudat tényét, bár néha öncsaló-dással is lehet, egyszerűen tagadásba venni mégis csak absurdum volna. E ponton *Zeller*-nek megjegyzései nagyon meggyőzők a determinismussal szemben. Az öntudat mondatja velünk, hogy megtehetjük azt, a mit akarunk.

3. Az akaraterő teljes passivitásának, tehát megkötöttségének feltétele mellett nem lehetne szó az ember erkölcsi felelőségéről, mint a tudatosan és szándékosan véghezvitt cselekedetek következményeinek a cselekvő alanyra való visszahárításáról. Nevezetesen illusoriussá válnék az erkölcsi nevelés és jellemfejlődés, az érzület megváltoztatása s a megtérés, sőt magának a lelkiismeret szózatának sem volna semmi erkölcsi jelentősége. Csakhogy a szellemi életnek eme realitásai sokkal hangosabban emelik föl szavukat, mintsem hogy abstract teoriákkal, még ha logikailag helyesek is, megdönthetők volnának. S plane a lelkiismeretnek ¹/₅ adagonkint a félelem-

ből, deisidaemoniából, előítéletből, hiúságból és megszokottságból való levezetése, mint azt *Schopenhauer* tette «Grundlage der Moral» cz. pályadíjas művében, frivolitását tekintve, a lipcsei Nietzsche pessimistikus szertelenségeire emlékeztet, s épen nem fogadható el azon komoly ethikus által, a ki «alapot» akar adni «a morálnak». A lelkiismeret, bár nevelhető és idomítható, épen nem mesterséges tükre az egyéni moralitásnak, s bár subjectiv erkölcsi substantiánk tükröződik abban vissza, helyeslő vagy kárhóztató szava, mint belső bíróság az emberben, mégis csak biztos mértékül szolgál a cselekedet erkölcsi értéke mellett, s ugyancsak bizonyít egy velünk született erkölcsi törvény és kötelesség tudata és léte mellett.

4. Hogy miért teszünk különbséget kis- és nagykorúak s beszámíthatók és be nem számíthatók között, illetve miért bánunk másképen a szellemileg ép, mint a lelkileg beteg emberekkel, arra nézve mitsem felelnek a deterministák. A pozitív jogtan szabályaival is minduntalan elletébe kerülnek. Beszélnek ugyan arról, hogy a vétkest meg kell büntetni, nem ugyan azért, mert bűnös, hanem hogy ismételten ne vétkezzék: hogy megjavíttassék s a társadalmi közrend és közjólét vele szemben biztosíttassék stb., és sokat declamálnak a büntetés megelőző, javító és biztosító céljairól. Azonban közelebbről tekintve a dolgot, érvelésük logikailag és ethikailag egyaránt épen nem találó, sőt a gonosztevőnek megjavítására vonatkozólag egyenesen önnönmagának ellentmondó.

5. A morál- és crimínál-statisztika ú. n. szabályszerűsége hasonlóan nem sokat bizonyít, mivel adataiban ingadozó és sohasem teljes. Anyaghalmazza csak a külső cselekedetekre és sohasem az érületre s az egyén belső motivumaira terjed ki, s végre is csak az erkölcsileg rossz s nem az erkölcsileg jó cselekedetéről referál. Teljes joggal mondja tehát *Wiener*, karlsruhei tanár, hogy senkit sem kényszerít a természeti

törvény vagy valami esetlegesség gonosz cselekedetekre csak azért, hogy a vétkesek száma statisztikailag megállapítható legyen, mely szám végre is csak megközelíthetőleg állapítható meg.

S végül még egy rövid szót a determinismusról a maga *vallásos* jellegében, mely szülte egyrészt a durva szellemtelen fatalismust, másrészt pedig a mélyértelmű praedestinativizmust. Az elsőnek a keresztyén világnézet körében nincsen helye, mert a keresztyénség Istene nem fátum, hanem etikailag ható és gondviselő Isten. A *praedestinatio* tanának kiinduló pontja a mély büntudat, a melynek súlyától és lelkiismereti aggodalmaitól csak az isteni kegyelem menti meg az embert, ki az üdvre s nem a kárhozatra van rendelve, s alapul e tan az embernek az istentől való feltétlen függése érzetén, mint az igaz vallásosság életelemén. Merev Calvin-féle alakjában és végső következményeiben azonban ellentmond az Isten véghetetlen atyai szeretetéről szóló keresztyén alapgondolatnak, s in praxi átvive vagy erkölcsi lazaságra, vagy pedig az akaraterő és önbizalom megbénításával kétségbeesésre vezetne.

S a független, korlátlan, tehát önkényes akaratelvét proclamáló *indeterminismus* bírálata is több hamis gondolat-elemet fog föltüntetni. Nézzük csak őket egyenként:

1. Az indeterminismus nem más, mint «libertas indifferentiae», vagy «liberum arbitrium indifferentiae» tehát az önkénynyel azonos szabadság és teljes erkölcsi közönyösség, vagyis oly fogalom, mely úgy a tapasztalatnak, mint az ember erkölcsi lényegének minden tekintetben ellentmond. E világnézet teljesen ignorálja az ember erkölcsi képességét. Erkölcsileg közönyös abban az értelemben, hogy kénye-kedve szerint mindent akarhat és pusztán tetszése szerint határozhatja el magát pro és contra, sohasem volt, nem is lesz s ne is legyen az ember. Belseje nem tabula rasa, s az erkölcsi

cselekvésről is áll az, hogy «semmitől semmi sem lesz.» Jól mondja *Öttingen* a maga «Morálstatisztikája» végén, hogy: «az indifferentisták és indeterministák széttépik a világnak egész erkölcsi kapcsolatát és a történelem folytonosságát. Az ő Istenök — ha van nekik és vallják létét — az önkény, vagy a közönyös szenvedőlegesség Istene és az ő «libertas»-uk nem egyéb, mint a pelagianusok «libertas indifferentiae»-je. Az ilyen világnézet a gyakorlati való életbe átültetve szétrombolná az egész erkölcsi vilárendet.

2. De nemcsak az erkölcsi cselekvés képessége velünk-született egyéni képesség, hanem a kívülről ható motívumok is adva vannak az egyénnek, a melyek ha nem is eszközlő, de legalább is indító okai a cselekvésnek. Indok nélkül vak az akarat. Tervszerű elhatározást és cselekvést az értelmes és erkölcsi akarat csakis a motívum és a character együttes működésétől várhat. Az egyéni akaratelhatározást a szervezet individualis tehetségei és dispositiói a kívülről ható motívumokkal egyetemben lépten-nyomon determinálják. A speculatív philosophia indeterminisikus etikájának egyik legfőbb tévedése épen erre a pontra vonatkozik. Jól mondja *Öreg J.*, hogy az indifferentistikus szabadakarat mellett jellemről, fejlődésről és megjavulásról szó sem lehet, de már abban téved, a midőn a szabadakarat kérdésének megoldását csakis a természettudományi módszer segítségül vételében látja.

3. A paedagogia tapasztalatai és törekvéseivel szemben sem igazságos az indeterminismus elmélete, a midőn minden egyes cselekvést tisztán a szabadakaratból eredőnek mondja, minden következő cselekedetben egy-egy új teremtési tény> lát, s teljesen tagadásba veszi a korábbi és későbbi cselekedetek szoros összefüggését. Hiszen minden józan nevelés, oktatás és jellemképzés az egyes akaratelhatározások és cselekedetek összefüggésén, korábban elsajátított alapismereteken, korábbi kellemes vagy kellemetlen érzéseken s a multak emlé-

kein alapul. A választószabadság elismerése mellett is fogjuk mondhatni *Martensennel*, hogy a minduntalan ismétlődő választás új meg új tartalmat kölcsönöz az akaratnak, az akarat önönmagának adja jellegét és alapvonásait, úgy, hogy az ember nem más, mint az önönmagát folyton characterizáló természet. S szépen mondja *Pauer I.*, hogy a szervezeti tehetségek és dispositiók fejlődéstörvényének az ember akarat- és jellemélete is alá van vetve, mi mellett a meghamisítatlan tapasztalás, s a morál- és criminálstatisztika is bizonyít.

Az indeterminismus *theologiai* alakja az őskeresztyén-ség *pelagianismusa* s a múlt század *rationalismusa*. Jogosult mindkét irányznak a törekvése a vallás erkölcsi oldalának a megóvásában, de kölcsönösen félreismerik a bűn lényegét és tapasztalati hatalmát, optimistikus módon idealizálják az emberi természetet, mibe sem veszik, sőt egyenesen sértik az Isten s a Megváltó közösségétől elszakadt ember nyomorúságának vallásos eszméjét s végül az ujjászületés és a megváltás keresztyén tanát kimozdítják a ker. hittan körében elfoglalt központi állásából.

Hátra van még, hogy a determinismus és indeterminismus elméletének igaz gondolatelemeit összefoglaljuk s ezzel kritikai és pszichologiai fejtegetéseinknek eredményét összegezzük.

A *determinismus* elméletének igazsága főleg három pontban tűnik ki:

1. Létének természetes feltételeit egy ember sem tagadhatja meg. Jellemátalakulás csak a szervezet átalakulása útján jöhet létre. Egyéni szervezeti alkatát vagy ethikai dispositióját, vérmérsékletét, érzelmeit, vágyait vagy indulatait nem változtathatja, mint a ruhát. Azután az egyénnek természetes sajátságai is, a mint azok haza, nép és család által is vannak befolyásolva, mozgásban tartják az akaratelhatá-

rozást és a cselekvést, s általában a főbb indokok, a mint azok a testi szervezetben, a szellemi functiókban, a kedvező vagy kedvezőtlen társadalmi viszonyokban rejlenek, igen nagy mértékben hatnak az egyén akaratára és cselekvésére. Testi egészség, szellemi épség és morális társadalmi állás itt a fődolog. Helyes tehát az a tétel, hogy *agere sequitur esse*, s *Martensen* méltán hasonlítja az embernek maradandó erkölcsi alapjellegét és habitusát azzal a tervezettel, a melyet még csak követ a fejlődés, átalakulás és a kivitel. Nemzedékről nemzedékre tökéletesedik vagy visszafejlődik az organisatio s vele a karakter s a szellemi élet általában.

2 Ép oly elhatározó befolyással vannak az ember későbbi cselekvéseire ama természetes különféle testi és szellemi, külső és belső benyomások, a melyeknek szellemi és testi fejlődésében egyaránt ki van téve minduntalan. Így a klíma, a táplálék, a ruházat, a nevelés és oktatás, a házi környezet s a socialis viszonyok. Az oeconomia és nemzetgazdasági miseriák a család és a társadalom részéről, nagyban befolyásolják az egyén gondolkozását és cselekvését, s egy jó vagy rossz családnak vagy iskolának behatásai a felnőtt ifjúságnál később is félreismerhetlenül észlelhetők. Aztán igen sok függ az államis és az egyháztól is, hogy mily mértékben hirdeti és honosítja meg a tudományt, az erkölcsiséget és az emberszeretet erényét. S fontos dolog erkölcsi szempontból az értelem kiművelése, mert számos tett nem jönne létre sohasem. ha minden elhatározást az indokok és viszonyok higgadtabb megfontolása s a végrehajtandó tett következményeinek előleges megállapítása előzne meg. E szerint az ember eredeti dispositiójában s az ő hatalma körén kívül eső befolyásokban rejlik oka annak a mindinkább erősödő alaptulajdonságnak, mely jelentékenyen befolyásolja az ember cselekvését, s gyakran nemcsak az egyes egyéneknek, hanem egész népköröknek erkölcsi depravatiójára vezet. Igaz tehát az a tétel: «a milyen

vagy, így cselekszel», mely gondolat Jézusnál így található: «minden jó fa jó gyümölcsöket terem, a megveszett fa pedig rossz gyümölcsöket terem . . .» «Vajjon szednek-e a tövisről szőlőt, vagy a bojtorjánról figét?»

3. Ezen az alapon az is helyes, hogy az emberben, mennél közelebről ismerjük, van valami kiszámítható, a melynél fogva az anya fiának s a tanító tanítványának viseletét egyik vagy másik situatióban megközelíthető biztonsággal előre is meghatározhatja. Ezt az igazságot *Schiller* poesise így fejezte ki:

«Hab ich des Menschen
Kern erst untersucht,
So kenn ich auch sein
Wollen und sein Handeln.»

Sok igaz van tehát abban, hogy a nemzés befolyásolja a morális és immoralis hajlamok kifejlődését, hogy igen sok apáinktól vagy anyáinktól szállott át örökségképen, s hogy az ember nagyrészt ethikai tekintetben is a szülők, dajka, hely, idő, levegő, fény stb. behatásának összege. «Bizonyára — mondja találóa *Öttingen* — Schiller és Shakespeare, Mozart és Beethoven költők, illetőleg zenészek voltak már a bölcsőben; és Raphael festő leendett kezek nélkül is.» De megvan annak az igaz mozzanatnak a relativitása, sőt árnyoldala is. Az emberi cselekvést nemcsak az eredeti dispositio és a korábbi benyomások, hanem még más cselekvések is befolyásolják. Bizonyos irányban való folytonos akaratelhatározás szinte állandó szokássá, sőt szükségességgé válhatik az embernél a jóban és rosszban egyaránt. Így az iszákos ember állapota, ki pedig szabadnak tudja magát akkor, ha poharát ajkaihoz viszi, épen nem szabad, sőt a legnyomorúságosabb szolgaság, rosszabb mint a fegyencznek állapota, ki személyes szabadságától lett megfosztva. Sok öngyilkosról is constatálható, hogy a külső viszonyok kényszerhatalma alatt kétségbe-

esésből, tehát a döntő pillanatban önkénytelenül követte el rettenetes tettét, és igen gyakran igazolja be az élet az Írásnak ama szavát, hogy «a ki bünt cselekszik, a bűnnek szolgálja az». Csakhogy a szolgaság s a teljes akaratnélküliség eme állapotát a relative szabad akaratelhatározások egész sora előzi meg, a melyeknek kényszerítő hatalma majdnem törvényszerűen fokozódik addig a pontig, a midőn az egyén szabadságának factora csaknem a nullfokra redukálódott. Ép azért az a tétel: «a milyen vagy, így cselekszel» — szükségképen kiegészítendő ama másikkal: «a mint cselekszel, ilyené lélsz!» Absolut determinismusról tehát az akarat teljes megkötöttsége értelmében szólni mégsem lehet, de igenis arról az ethikai determinismusról, a mely az akaratot a physiologiai, psychologiai és socialis tényezők összehatása alá foglalja.

A relativ *indeterminismus* mellett szól:

1. Csakis az magyarázhatja meg az embernek tudatát a szabadságról, a melynek a költő szava ily szépen adott kifejezést: szabad az ember, még ha bilincsekkel is született. A szabadságérzet megvan s reális nagyság az az ember szellemi életében, a melyet meg nem dönthet az a felületes dogmatikai állítás, a mely szerint az csak képzeletünk tárgyát képezheti.

2. A relativ indeterminismus által feltételezett szabadságot, vagyis az emberi szellemnek azt a tehetségét, a melynél fogva az önmaga által választott s a reflexióból eredő motívumok szerint minden külső indoktól és akadályoktól menten határozhatja el magát, bizonyítja a lelkiismeret is, mint az ember önálló, eredeti erkölcsi itélő tehetsége a maga megvesztegetlen dicsérő és vádoló funkcióiival. Hogy azonban ezzel a belső causalitás által determinált szabadsággal egyszerűs mind a választó szabadság, a liberum arbitrium is meg volna adva, vagyis a szabadság mint absolut függetlenség és korlátatlanság, a melynél fogva az egyén ugyanabban a

situációban tisztán formailag tekintve két egymással ellentétes vagy legalább is különböző cselekedetet akarhat és tehet kénye-kedve szerint föltétlenül, mindenesetre nyílt kérdése az indeterministikus etikának, a melyre inkább nemmel mint igennel felelünk.

3. Csakis az önelhatározás lehetőségének feltétele alapján szólhatunk a beszámításról s az erkölcsi felelősségről s ezzel a büntető eljárás jogosultságáról. Az erkölcsi cselekedet tudatos és szándékos jellegét az embernél mégsem tagadhatjuk. Lehet, hogy csak kis mértékben oka az ő cselekedetének, de mégis csak oka annak. Az a vétkes, ki igen gyakran hajlandó a maga ártatlanságára hivatkozni, komoly önvizsgálat s lelkiismeretének megkérdése után mégis csak kénytelen lesz bevallani, hogy meg volt neki adva a lehetőség másképen is cselekedetni. A socialis állapotok is, legyenek azok jók vagy rosszak, nem csupán a kényszerokok és körülmények, hanem egyszersmind az egyesek egyéni öntevékenységének, activ vagy passiv viselkedésének a következményei. Teljes erővel vissza kell tehát utasítanunk a materialistikus-socialistikus világnézetnek dogmaként hirdetett ama tételét, a mely szerint csakis a körülmények alakítják át az embert és a socialis viszonyokat.

4. Csakis a moralis szabadság alapján követelhetjük meg az embertől az erkölcsi törekvést s a bűn elleni küzdelmet, mi nélkül egész erkölcsi lényege illusoriussá válnék.

S még egy rövid szót az ú. n. *közvetítő* vagy összeegyeztető elméletekről.

A Kant által felállított ú. n. összeegyeztető elmélet, a mely a szabadságot az ú. n. «intelligibilis character»-be helyezi, s az embert egyrészt mint a természeti causalitás alá tartozó érzéki lényt («Glied der Sinnenwelt») másrészt pedig az érzékieken felülemelkedő intelligibilis lényt («Vernunftwesen») vizsgálja, nem igen oldja meg a szabadakarat

problemáját, mivel ez az elmélet *Wundt* szavaival élve: «eine hinter den Gegensätzen verschanzte Vereinigung von Widersprüchen, die durch die merkwürdige Lehre gekrönt wird, dass in dem Willen das Intelligible selbst phänomenal wird.» Joggal mondja tehát *Pfleiderer*, a berlini vallásphilosophus a maga etikájában: «Auch bei Kant bleibt das Verhältniss des intelligiblen (freien) und empirischen (nothwendigen) Charakters infolge seines allgemeinen Dualismus zwischen Ideal- und Erscheinungswelt dunkel und schwankend; ihre richtige Deutung dürfte darauf hinauskommen, dass der Mensch insofern frei ist, als er die Möglichkeit hat, gegenüber allem empirischen, zeitlich und zufällig bestimmten Begehren sich selbst durch Reflexion auf die überzeitliche Wahrheit seines Vernunftwesens nach den hieraus geschöpften Zweckgedanken zu bestimmen». S a mi végül *Schopenhauer* tanát az intelligibilis szabadságról illeti, úgy — bármennyire is hirdeti, hogy problema összes nehézségeit megoldotta — a változhatatlan jellemről szóló tana tekintetében nem más, mint metafizikai phrasis és philosophiai műremek, a mely a mennyire szellemes, annyira hasznavehetetlen a philosophiai és theologiai etikában egyaránt.

Fejtegetéseinknek eredményeként a relativ determinismus s a relativ indeterminismus igaz s tapasztalatilag is értékesíthető gondolatelemeinek összeegyeztetését s helyes viszonyba hozatalát valljuk, a mivel azonban a tiszta észnek a szabadság és a szükségképeniség közötti Kant által felmutatott antinomiáját még el nem odáztuk s az el sem is odázható. Minden egyes cselekedetnek van egy természeti s egy szellemi észszerű (tisztán idealis motivumok alatt álló) oldala, ha mindjárt empirikus vizsgálódásunk által e két oldal egymástól tisztán el sem is különíthető. Erkölcsileg és tapasztalatszerűleg tehát kötelezve vagyunk arra, hogy összeegyeztessük a természeti külső szükségképeniséget a szabad önelhatározás-

sal, s valljuk a kettőnek egymásba átmenő kölcsönhatását annak egymásutánjával szemben.

S hogyan áll a dolog a «választó szabadság» képessé-
gével, a németek ú. n. «*Wahlfreiheit*»-jével? Van-e az ember-
nek liberum arbitrium? Hát ez volna tulajdonképpen a döntő
kérdés a szabadakarat problémájának tisztán elméleti és
pszichológiai tárgyalásánál. De bármilyen dicséretes törekvé-
sekkel találkozunk is az újabb ethikusoknál a választó sza-
badság valósága tekintetében, bennünket azok meg nem
győzhettek, mert szerintünk is nagyobb szolgálatot teszünk
az emberiségnek azzal, ha alapját az ember szellemi-érzéki
természetében s támaszait a belső és külső, egyéni és tár-
sadalmi motivumok sorozatában keressük, mintha indetermi-
nistikus alapon egész erkölcsi életünket a képzelt szabad-
akarat önkényes műve gyanánt tekintjük. S aztán a szabadság
ethikai megvizsgálását és elismerését korántsem alterálja az,
ha tagadjuk az ú. n. választó szabadságot, a németeknek eme
sokat vitatott speculativ-metaphysikai problémáját.

* * *

Elméletileg tekintve a szabadakarat kérdése csakugyan
egy problema, a melyekkel ugyancsak bővelkedik a természeti
és a szellemi élet összefüggésével foglalkozó tudomány álta-
lában véve. A tudomány szempontjából tekintve a szabadság
és pedig úgy az alaki (mint választó szabadság), mint a mo-
rális szabadság ugyan lehetséges, el sem is vitatható, de be-
nem bizonyítható s ad oculos nem demonstrálható.

Hogyan tekintsük már most az akarat szabadságát gya-
korlatilag s különösen az *ethika* álláspontján, s általában
megvizsgálható-e az erkölcsi élet szempontjából? A legtöbb
ethikai rendszerekben a pszichológiai részben, az ethika pro-
legomeniái között szerepel a mi kérdésünk, s tudva vagy

tudatlanul, beigazolva vagy csak állítva, tényleg adott valóságnak tekintik azt. S tényleg az ethika nem kerülheti el a valóságot, mert hiszen a szabadsággal áll vagy esik az. Gyakorlati ethikai szempontból a szabadság nemcsak lehetséges, hanem való igaz. «Ihre *Möglichkeit* im Verhältniss zur Nothwendigkeit ist Problem der theoretischen Philosophie, ihre *Wirklichkeit* Gegenstand der Ethik» — mondja helyesen *Ffeiderer*. De melyik szabadságról van itt szó? Bizonyára nem a metaphysikai szabadságról, mely az akaratra ható okok akadályait nem ismeri, sem pedig a physikai vagy formális szabadságról, vagyis arról a formai képességről, a mely két ellentétes motívum közül kénye-kedve szerint szabadon választhat, hanem igenis a *moralis* szabadságról, az észszerű motívumok szerinti egyéni önelhatározás képességéről. Ez a szabadság az emberrel csak mint készség s nem mint kifejelett nagyság vagy donum superadditum veleszületett, inkább gyakorlati életfeladatnak, mint adománynak veendő, a melynek tehát «a világ zajában» az erkölcsi küzdelem próbáin át kell még csak megvalósulnia. «Der Mensch ist nicht frei, er soll erst frei werden» — mondja helyesen a német ethika. Ez a szabadság az életnek egyetlen pillanatában sem abszolút vagy elveszthetetlen tulajdona az embernek, sőt inkább újból meg újból kell utána törekednünk s élettartalommal gazdagítanunk, úgy hogy itt is áll az Írás ama szava: «Minden adatik annak, a kinek vagyon, a kinek pedig nincsen, még a mije vagyon is, elvétetik tőle». Elérhető és fejleszthető e szabadság az isteni és emberi nevelői behatások, az akaraterő folytonos gyakorlása, a belátás kiművelése s a kedélyi élet nemesítése, tehát az egész szellemi élet józan ápolása és folytonos képzése által. Ethikai tárgyánál fogva az észszerűen és céltudatosan cselekvő szellemnek a természeti-érzéki élet feletti uralmában áll e szabadság, és pedig úgy a világ, mint az egyén életében. Célja tehát a természeti élet positiv ethikai

átalakulása, s nem az asketikus önsanyargatás, az érzéki természet előlése, az asketikus exaltált fanatismus szülte morál, vagy a buddhista — Schopenhauer-féle akarat és világ megtagadása értelmében. Ez ethikai szabadság lényege abban áll, hogy nála nem a kívülről ható, hanem a szellemi világból merített észszerű és ideális motivumok a döntők, mi mellett a nevelés, a tanítás s az elvszerű életszabályok megszerzése gyökeresen hat e szabadság kifejlődésére és megszilárdítására. Minden egyes cselekedet kihat a karakterre s befolyásolja a következőket, tehát gyümölcse és magva egyaránt az erkölcsileg jó vagy rossz cselekedeteknek. «Nicht das natürliche Freisein, sondern das sittliche Freiverden» tehát tárgya az ethikának.

Keresztyén-ethikai felfogás szerint a valódi szabadság, bármilyen paradoxnak lássék is, a legnagyobb megkötöttség. A valódi szabadság itt az erkölcsi jó iránti teljes önodaadásban áll, s miután Jézus szerint az erkölcsi jó kizárólagos forrása és tartalma az Isten, ennyiben a szabadság az isteni kegyelemakarat feltétlen gyermeki követésével azonos. A keresztyén erkölcsstan nemcsak feltételes erkölcsi jót tanít, hanem ismer és hirdet *absolut* jót s ez az *Isten*; az erkölcsi rosszat nemcsak «a jó hiányának vagy alsóbb fokának» hirdeti, hanem a jótól különböző dolognak; ismer örök és változhatatlan rendet és erkölcsi törvényt, a melyet nem a társadalom hoz létre, hanem a mely szerint és felé fejlődni a társadalomnak s az azt alkotó emberiségnek kötelessége; erkölcsi főelvül nem «a legnagyobb boldogság», nem is a «hasznosság» elvét tűzi, mint a melyekben a leplezett önzés morálja rejtőzködik, hanem épen a legnagyobb önmegtagadást igénylő istenfiúságot, illetőleg az ebből folyó végtelen szeretetet. A valódi szabadság épen Pál apostol felfogása szerint «a keresztyén ember szabadsága», a melynél fogva az ember «ura minden dolognak» a hit által, és szolgáló

testvére minden dolognak a szeretet által. Specifikus keresztyén felfogás szerint igazán szabad az az ember, a ki az apostollal azt tartja: «Tudok pedig megaláztatni, tudok bővölködni is, mindenütt és mindenekben megtanítottam, mind a bővölködéssre, mind a szűkölködéssre. Mindent cselekedhetem a Krisztus által, ki engemet megerősít». Igazán szabaddá lesz az az ember, ki az Isten iránti feltétlen önodaadásában a neki adott összes képességeit a hű sáfár módjára gyümölcsözte s a fokozatos tökéletesedés útján az erkölcsi tökéletesség felé halad. E szabadság útját jelzi *az evangélium* ekképen: «Az igazság szabadokká tésszen titeket», s «ha a Fiú megszabadít titeket, bizonynyal szabadosok lesztek . . .»; «mert az Úr ama lélek: a hol pedig az Úrnak lelke vagyon, ott vagyon a szabadság».

Dr. Szlávik Mátyás.

A KORONAŐRI INTÉZMÉNY A MAGYAR ALKOTMÁNYBAN.

— Első közlemény. —

I.

A szent korona tana.

Azt, hogy Magyarország apostoli szent koronájának hű megőrzésére kezdettől fogva, de különösen a XV. századon innen, a király és nemzet, illetve törvényhozása kiváló gondot fordított és hogy a koronaőri méltóság nagy horderejű alkotmányjogi jelentőséget nyert, azon államjogi elméletbe foglalt magasztos jogrendszer eredményezte, melyet *a szent korona tana* alatt ismerünk.

E tan nem valami vértelen színű theoria, melyre később a gyakorlat jól-rosszul épít, nem is törvényhozási alkotás, mely valamely concret eset alkalmából jön létre, nem codificatori lángelme szüleménye, melyet egy újabb kor változott viszonyai sürgetnek, hanem egy sajátos nemzeti genius őseréje által teremtett oly felséges jogállapotnak elmélete, mely századok hagyományán épült fel. «*Usus me genuit, mater peperit memoria*».¹

A nagy keretet, melybe később egy évezred viharai-
val daczolni erős jogrendszer beilleszkedik, már őseinknek
vérrel pecsételt ős-szerződése alkotta meg a honfoglalás elő-
estéjén. A kor, mely a jogrendszer határozott és tiszta for-

¹ Afran. apud Gell. 13. cap. VIII.