

LELKI JELENSÉGEINK ÉS TERMÉSZETÜK

EGY REALISTA LÉLEKTAN TERVEZETE

ÍRTA:

POSCH JENŐ

GYMN. TANÁR

MÁSODIK RÉSZ



BUDAPEST, 1915

PFEIFER FERDINÁND-FÉLE KÖNYVKERESKEDÉS (ZEIDLER TESTVÉREK) KIADÁSA
IV. KOSSUTH LAJOS-UTCA 7.

ÉRZELEM ÉS AKARAT.

I. Az érzelem mint magatartás.

Minden érzelem (pl. szerelem, harag, félelem) valamint ennek-nagyobb fokai, indulat és szenvedély tagadhatatlanul valamelyes, a rendestől különböző magatartásai, viselkedései az embernek a külső világgal s ennek első sorban avval az adatával (tényével, az adatok sorával, ezeknek viszonyaival sat.) szemben, amely az illető érzelmet ; felkeltette. Ha más ember nem veszi is észre rajtunk, hogy bánt valami, hogy „aggódunk”, mi magunk mindig tudjuk a bajunkat, sőt tudjuk azt is, hogy most a rendes „hangulatunktól eltérőleg viselkedünk, azaz megteszünk olyat, amit máskor nem, s kerülünk olyan cselekvésmódot, amelynek máskor nálunk semmi akadályja sem volt.

Hogy az érzelem mennyire viselkedés, illetőleg hogy e két, a köztudatomban még különválasztott kategória mennyire összefolyik, mutatja a többi között az a példa, amikor egyes írók félreérthetetlen cselekvésmódokat a? érzelmek közé soroznak. Így pl. H o r w i c z (II. [2] 327) felhossa a hálátlanság és megbocsátás „érzelmei”,-t ezeknek ellentéte, a hála és boszú érzelmei mellett. A köztudatom is megérzi, mennyivel kevésbé illik a pusztán „érzelem”-nek neve az előbbi, mint az utóbb említett párra, illetőleg hogy az első kettő inkább eljárás mód. Másrészt hogy a boszú is csak magatartás azaz cselekvésmód, kitűnik abból a tagadhatatlan rokonságból, mely a boszú és a jogos visszafizetés meg a büntetés között, ezen pusztán cselekvények és nem többé „érzelmek” között van.

Az érzelmeknek akarás-természetét, illetőleg érzelem- és akaratnak egyazonosságát élénken hangoztatja Brentano, kinél (308-9) egy érdekes példát találhatni olyan, egymásba átmenő érzelmekre, melyeket ép annyi joggal akarásoknak is lehet nevezni. Szerinte nem választófál, hanem successív átmenet van érzelmek és akarás között. Egy néhány más példája (321) arra vonatkozik, hogy a közélet nyelve is kikezdte már e mesterséges választófalat. Ilyen eset, amikor a különben érzelem-jelentésű *piacet* szót használta a maga akaratának megjelölésére a római *senatus*. Hasonló ehhez: *thue, was dir gefällt*. Tegyük hozzá, hogy a magyar „tessék!” csak azt jelenti: „tedd meg.”

Ha az érzelem viselkedés, akkor kétségtelen, hogy m o z d u l a t , illetőleg bizonyos mozdulatok összesége és sorrendje. Itt természete-

sen az a legelső kérdés, vajjon csak és csupán mozdulat-e és nem még valamivel több is? Nincs-e még valami különös járulékra szükség, hogy a mozdulatsorból érzélem legyen?

1.) Az első állítás, mely e kérdésre igenlőleg felel, az a köztudalmi nézet, amely a mozdulatot az érzélem pusztá kísérlő-jének ismeri el és azt hangoztatja, hogy az érzélemet „kifejező, ábrázoló” mozdulatokon kívül vagyis ezek mögött még el kell fogadni magát az érzélemet, egy tisztán leikies állapotot, tovább-elemezhetetlen psychicum-ot, mely az illető mozdulatokat létrehozta, mint belső mozgató erő okozta s mögöttük rejlik.

2.) A másik, realistikusabb beszédű ellenfele a mozdulatos érzélem-elméletnek arra utal, hogy minden érzélemben – márcsak a neve miatt is – valami megéreznivalónak, szóval érzet-elemnek kell lennie a mozgásokon kívül, mert hisz mindenki úgy beszél, hogy haragot, szerelmet, félelmet érzünk, nem pedig „véghezviszünk”. Ez az érzet-elem tisztára izom- avagy közérzet (*Organempfindung*) természetű és nem tévesztendő össze azoknak az érzeteknek valamelyikével, melyek az érzélemkeltő szemléletnek voltak az alkotó részei. így pl. a félelem nem csupán a rettegő embernek taglejtéséből áll, hanem ezeken kívül még egy sajátos, a beleinek táján keletkező érzetből is, amelytől a félelem a nevé, illetőleg érzelmi természetét kapta s amely (bél)érzet *toto coelo* különbözik azoktól a látás-avagy hallásérzetektől, melyek a félelmet keltő tárgy felől érkeztek.

Az 1.) elméletben az olvasó bizonyára ráismer a mi mozdulatos pszichológiánk összes tételeinek közös ellenségére, arra, aki a mi létconstatáló mozdulataink mögött még „magát a képzetet” fogadta el, a figyelő mozdulatok mögött „magát” a figyelmet, „magát” a phantasiát sat. A harcmódunkat is ismeri már az olvasó, mellyel ezen ellenfél, az ideológus psychologia ellen védekezni szoktunk s amely harcmód most is csak az lehet, hogy egyrészt bebizonyíthatatlannak, másrészt meg fölösleges- és céltalannak mutatunk ki minden olyan hypothesis-t, mely a reális adatok, ez esetben a mozdulatok mögött avagy fölött lézengő mystikus létezőket akar velünk elfogadtatni. A realista psychologus a megadott-tal, a reális tényekkel való beér és elvét írta ki a zászlajára; a sakkproblémát annyi kővel igyekszik megoldani, amennyi rendelkezésére áll és nem attól teszi függővé a megoldást, „ha majd még több követ adnak.” Csak egy tekintetben teszünk engedményt ennek az ellenfélnek, abban amiben már fennebb (37-8) a képzeteknél is engedünk, s ez az, hogy elismerjük: valamely érzélemnek qualitativ mivoltát, sajátos „egyéni-

ségét” nem merítik ki azok a és annyi mozdulatok, amennyit az illető érzelemtől megszállott ember szemmel láthatólag véghezvisz, hanem számba kell még venni egy csomó láthatatlan, az egyén testének belsejében lefolyó mozdulatot is. Szóval mi is beszélünk valami láthatatlanról, de nálunk ez a láthatatlan nem psychicum, nem szellemi dolog, hanem csak egy előre észrevétlen mozdulat, tehát szintolyan physicum, mint a makroszkopikus úton megfigyelhető taglejtések. A taglejtések összeségét, melyeket valamely érzelm alkalmazásával végzünk, csak abban az esetben tekinthetjük magával az érzellemmel azonosnak, az érzelmet fedő, vele congruens tényálladéknak, ha a „taglejtés” szót abban a kétségtelenül megengedhető, de a közszokástól eltérő legtágabb értelemben vesszük, amely szerint a taglejtések közé nem csupán a testünk végtagjainak mozdulatait foglaljuk, hanem ezeken kívül még mindama mozdulatokat is, amelyek az érző embernek megszólalását okozzák (a nyelv mint taglejtés, 1. fent 503-5), valamint még mindama mozdulatokat, melyek testének belsejében vasomotorikus innervatio és mirigyműködés alakjában beállanak.

Ha pedig valaki a mozgáselméletünk cáfolatára (itt úgy mint innenb 67) felhossa a színészt, ki az indulatok külső megjelentkezését, taglejtéseit csak másolja, anélkül, hogy „maga az indulat” benne feltámadna, avagy felhossa a hypnotizáltakat, kikben valamely taglejtésnek suggestio útján történt rájuk-erőszakolása nem sokára „magát azt az indulatot” idézi elő, amelynek az a taglejtés megfelelő: akkor mindezt azt feleljük, hogy maga az indulat mindössze abban különbözik az indulat taglejtéseitől, hogy a valódi indulat esetében az indulatkeltő ténycsoportra való reflex visszahatás alakjában, az indulatmásolásnál (színésznél) ellenben csak egy gondolt mintának szándékos utánzása, tehát akarati megerőltetés következtében áll be az illető mozdulatösszeg. (V. ö. fent u. o.) Mi, ha az indulatot mozdulatösszegnek hirdettük, mindenkor természetes és nem mesterséges, szándékos mozdulatösszegnek értettük. A hypnoticusra pedig azt jegyezzük meg, hogy orvosa a „valódi indulat”-nak beállítását nála semmi másból sem constataálhatja, mint ama további magatartásának, nyilatkozatainak, tehát végtére is mozdulatainak összeségéből, miket a ráerőltetett első mozdulat után visz véghez. Tényleg pedig nem több a pusztá képzettársulásnál vagyis egy megpendített mozdulatsor leperdülésénél, ha a medium, minekutána a két kezét vele összetették, most még le is térdepel és elkezd imádkozni.

W u n d t (Ph. Ps.- III. 215) merő *Nebennomente, Begleiterscheinunge*-nek teszi meg az indulattal járó mozdulatokat, s így világos tanújelét adja annak, hogy »^{az} indulat”-ot valamilyen, a testi hatások összegével csak parallel, szóval külön, még pedig „lelki” jelenségnek tartja. Ha pedig (Spr. I. 88-9) ezt a nézetét oda módosítja, hogy maga az indulat és a taglejtése „egy egységes psycho-physikai tény”, akkor mi ebből az állításból azt látjuk, hogy Wundt-ban a modern természettudósnak monistikus érzésé harcra kelt a dualistikus psychologus-tradíciókkal, – olyan harcra, melyet a szerző csak egy erőszakos postulatum-mal tudott önmaga megnyugtására elnyomni, amidőn egységnek kiált ki olyan két jelenséget, *physicum*-ot és *psychicum*-ot, melyeknek mindegyikét a másiktól *toto coelo* különbözönek kell tekintenie. Micsoda „egység” az, amely ennyire különbözö részekből áll?!

A mienkkel egyezik a Fouillée (I. 141-2) felfogása, aki az indulat-kifejező mozdulatokat az indulat folytatásának, felszínre került részének, nem pedig az indulat mellett haladó külön sorozatnak tekinti. Hozzáteszi: *nous ne devons donc pas, comme les anciens psychologues, placer dans deux mondes séparés les changements psychologiques et les mouvements physiologiques où ils se réalisent, où ils se prolongent, où Us s'expriment*. Megjegyzi azt is, hogy a külsőleg észre nem vehető indulatok, ha egyszer megvannak, testünk belsejében okvetlenül okoznak bizonyos változásokat. Ez utóbbiakat Bain (E. W. 5-7) mozgás-tendentiáknak nevezi. Ugyanezekre vagyis a csekély indulat mozdulatos oldalára vonatkozik M ü n s t e r b e r g (443-4)-nek következő helye: *...wir können geradezu voraussetzen, dass es keine einzige Bewertung gibt, die nicht irgendwie die Kontraktionen unserer Muskeln beeinflusst. Mag és auch nur die Betonung eines gesprochenen Wortes, mag és die flüchtigste Bewegung des Auges oder der Finger sein, mag auch nur die Atmung oder der Pulsschlag verändert werden, ja, mag die Wirkung auch erst nach Stunden oder Jahren sich zeigen, niemals kann ein Wertgefühl in uns anklingen, ohne dass in dem System unserer peripheren Körperprocesse eine Aenderung vor sich geht...*

A mozdulatos érzelem-elméletet, melynek megalapítása a James és Lange.C. névéhez fűződik, úgy látszik sarokba szorítja az a W i i n d t (Ph. Ps. II. 272 és III. 236-7) és Z i e h e n (165)-féle megjegyzés, mely szerint bizonyos testi változások valakin meglehetnek anélkül, hogy az illetőre rá lehetne fogni azt az indulatot, melynek azok a változások az elismert tanújelei. Az ilyen ellenvetéssel szemben, amilyenhez hasonlót fennebb (399-403) a képzetekre vonatkozólag is hallottunk, csak arra a már szintén több ízben említett tényre mutatunk rá, hogy a mai physiologia még vajmi távol áll attól, hogy az u. n. lelkiállapotainkat megalkotó ö s s z e s innervatiókat ismerné. Megesküszik-e az a kísérletező, aki a különben indulatjelző mozdulatokat mesterséges úton, az egyén izmainak villamos izgatása útján váltotta ki, – megesküszik-e, kérdem, hogy most valóban mindazokat az innervatiókat idézte elő, melyek valódi indulat esetében az egyénben megvannak? Az indulatot keltő tényálladék egy erőforrás, egy ható ágens, mely épen nem csupán a közvetlen hatásában érezteti erejét, hanem mindazokat az innervatiókat is előidézi, melyeket az adathoz társuló associatióknak nevezünk. Mármost valószínű-e, hogy egy egészen más természetű

ágens, ez a villanyozás, amelyből fakadt érzetek nyilván *sui generis* asszociációkat keltenek,- valószínű-e mondom, hogy ez a mesterséges ágens ugyanazokat a visszahatásokat váltja ki az emberből, mint a természetes indulatforrás? Szerintünk tehát az, hogy efféle mesterséges úton nem lehet indulatot kelteni, csak azt bizonyítja, hogy az indulatkeltő erőforrást nem lehet mással, plane pusztá villanyozással pótolni (v. ö. fent 67-9), de sohasem bizonyítja, hogy az indulat maga más és több volna, mint egy erőforrástól (értsd: adatösszegtől) bennünk kiváltott mozdulatösszeg.

Lange C. részben maga volt az oka annak, hogy módszerét megátámadták, avval nevezetesen, hogy ő az öröm és harag két annyira különböző állapotát (melyeknek t. i. mindegyike az önkényes izmok fokozott innervációját és véredénytágulást mutat egyformán) nem tudja egymástól más *physiologiai* kritérium alapján elválasztani, mint avval (29), hogy a nagy véredények a haragosnak arcán láthatólag megdagadnak és hogy (31) ugyanennél az arcizmok az örvendezőtől különböző módon vannak innerválva. Ezt a különbséget joggal kicsinyelhetni, ha a két érzelmenek jóformán ellenkező mivoltát vesszük számba, és még kevésbé lehet belenyugodni abba (32), hogy „a kérdéses innervációk a haragosnál erősebbek, mint az örvendezőnél,” – hisz van kis harag és nagy öröm is! Lange-nak nyilván az innervációknak nem csupán fokát és az innervationális állapotnak hogy úgy mondjam a keresztmetszetét vagyis ugyanazon pillanatbeli minőségét, állását kellett volna néznie, hanem szemmel tartván minden érzelmenek esemény-természetét, a két érzelmenek időbeli lefolyása módjában kellett volna keresnie a különbségeket. Az örvendező ember nyilván szereti azaz magához vonzza, a haragvó pedig ellöki, eltávolítja magától az érzellem forrását, és Lange-nak épen nem kellett volna félnie, hogy az ideológus pszológiának vizeibe téved, ha arra a körülményre veti a hangsúlyt, hogy a haragos ember a maga innervait tagjait más működésekre használja, mint az örvendező. Az bizonyos, hogy a haragos ember mozdulatainak más céljuk van, mint az örvendezőéinek: amott a megsemmisítés, emitt a mennél teljesebb fentartás és élvezés. Két, különböző célok szolgálatában álló mozdulat mármint első tekintetre is annyira különböző képet mutat, külsőleg, objective annyira más lefolyású, hogy egy minden cél-gondolatoktól mint *psychicum*-októl őrizkedő *physiologus* már maguknak e szemmel látható különbségeknek a leírásával is beérheti. Harag és öröm úgy különbözik egymástól, mint az ellökő és a magához húzó mozdulat vagy akár a rombolás és építés. Ha egyoldalúan csak azt nézem, milyen erősen van innerválva úgy az egyik mint a másik mozdulatot végzőnek karja, persze nem veszem észre azt a kézzelfogható nagy különbséget, amelyik az elhúzás és ellökés ténye, végtére tehát az öröm és harag között van. -- Megjegyzendő, hogy e két érzelmenek *physiologiai* különbségeit Helweg alapján Lehmann (109-111) próbálta szabatosabban meghatározni.

Úgy Lehmann mint Lange hozzászóltak a mesterséges, nevezetesen mérgezés (alkohol, opium, gombaméreg) útján létrehozott indulatokhoz is. Mindakét szerzőnél egyaránt megtalálni azt a nézetet, hogy ilyenkor az indulatot csupán maga a bevett mérge és nem valamely, az értelmi élet terén fölmerült szemlélet vagy gondolat idézte elő. Lange (62-3) kiemeli,

hogy ezek az indulatok teljesen olyan lefolyásúak, mint a rendes úton keletkezettek (tehát nem holmi ál-indulatok; Lehmann [118] is csak megokolatlanoknak [*unmotiviert*] nevezi), hanem igenis olyanok (53 és köv.), amelyek megcáfolják az érzelmeink tiszta psychicum voltát s azt az eddigi nézetet, mely szerint a beálló testi változásokat csakis szellemi okokból lehetne „megérteni.” Ezt a tanítást R i b o t (Gef. 122, 153-4) is elfogadta, amikor az említett mérgeket meg bizonyos betegségeket (szívбай, köszvény, gyomorбай) elismert egy második, a „szemlélet útján ható adatok”-kal egyenlő súlyú érzelemforrásnak. – Mi, bármennyire hozzájárulunk is a Lange végső következtetéséhez, mégis kénytelenek vagyunk arra rámutatni, hogy a megmérgezett embernek „lelki horizontja” nem üresen tátong, hanem ezen is mindenkor felmerülnek olyan kis pontok, t. i. szemléletek, gondolatok, amelyekhez az indulata hozzáfűződik. Aki a kezdődő részegség állapotában boldognak érzi magát s az a „Berserker” (Lange 55), aki a légyölő-gomba élvezete következtében minden semmisségen feldühösödik, mindezek az emberek nem s e m m i n (semmi külső adaton) örülnek illetőleg haragszanak, hanem csak az történt, hogy a mérég a gondolkozáshoz, képzettársuláshoz szükséges innervatiót bennük oly módon változtatta meg, hogy most olyan dolgokon is örülnek és bosszankodnak, melyek máskor a hozzájuk társuló mellékgondolatok következtében semmiféle indulatba sem hozták volna. „Megokolatlan” tehát ez az indulat csak a higgadtan visszapillantó okoskodás számára, de nem magának a megmérgezettnek álláspontjából, még ha ebben tán maradt is annyi gondolkozó képesség, hogy a mostani állapotát a rendestől megkülönböztesse és izgatottságát oktalannak jelentse ki. Szerintünk tehát az i n d u l a t n a k m i n d e n k o r v a n t á r g y a a z a z mindenkor van egy, az illető indulatnak megalakulására szükséges észre-
 revés, még ha teljesen helytelen, pusztá hallucinatio is ez az észre-
 revés. Mi a mesterséges indulatokból csak azt a tanulságot szűrhetjük le, hogy mérgezett, beteg testtel az ember másképen reagál a külső világra, „más színben látja,” mint amikor egészséges. – E nézetünkkel nem ellenkezik a praecordialis félelemnek az a S t ö r r i n g (23-4)-féle magyarázata, mely szerint ezt közvetlenül bizonyos „*organische Faktoren*” váltják ki, és a beteg csak utólag kohol ki a meglévő félelméhez valamelyes, azt szemében megokoló tényálladékokat. Ezeken az „organikus tényezőkön” ugyanis a betegnek megváltozott közérzését, szóval bizonyos testi érzeteket érthetünk (úgy látszik Störri ng [26] is így érti ezeket), olyanokat, melyek a (megokolt) félelemkori bélérzetekhez hasonlítanak; mert hát mi egyébhez társítsa a beteg a maga phantastikus rémlátományait, mint épen érzet-
 hez?

Hogy az érzelme nem „szellemi” állapotok, azt mindenekelőtt az é r z e l e m n e v e k eredeti concret jelentése teszi valószínűvé, illetőleg az a körülmény, hogy a „szellemisség”-üket hangoztató nézet nagyon egyszerűen előállhatott abból, hogy az érzelemnevek concret jelentése feledésbe ment. (V. ö. fent 583-6.) Valamint a „lélek” nem egyéb, mint félreértett „lélekezés”, úgy pl. a „megijedés” sem több, mint elfelejtett „elugrás” (fent 578). Az érzelemnevek ugyan ma

kétségtelenül annak az embernek álláspontjából vannak gondolva, aki megérzi az érzelmeket és nem azéből, aki őket illetőleg „nyilatkozataikat” csupán látja máson. Pl. a „harag” szó hallatára mindenki inkább arra gondol, „milyen is az, mikor é n haragszom?” és nem: „milyen arcot vág, hogyan tesz, a k i haragszik?” De ez, miként az etymologia mutatja, nem mindig volt így (v. ö. fent 574-5), és a nyelvtudomány tanulságainak mellőzése úgy itt mint sok más terén a pszichológiának keményen megboszulta magát, – itt nevezetesen ama „belső tapasztalása”, mysticus érzélem-elméletek alakjában, melyek a fejekben mind máig kísértének és az érzelmet jelentő szók félreértése folytán keletkeztek. A nyelv t. i. az emberek jellemi sajátságait érzelmet kifejező melléknevekkel szokta jelezni, pl. irigy, gőgös, alázatos, félénk ember. Ha mármost az illető psychologusok szótárakban a végére jártak volna a dolognak, könnyen megláthatták volna (fent u. o.), hogy ezek a melléknevek ott, ahol nem egyszerű metaphorák azaz téries concretumokról vett hasonlatok, mindenütt valamilyen cselekvésmódot, magatartást jelentenek, alapján tehát igéből képzett melléknevek, olyanok mint minden más igei eredetű melléknév (pl. harapós), amely t. i. az illető cselekvénynek tartós, szokásos voltát jelzi, aminthogy tartós, szokásos magatartása is valamely embernek az a cselekvésmód, melyet az illető érzelmenév neki tulajdonít. Ebből tehát mindenekelőtt azt tanulhatták volna, hogy a jellemi „sajátságok” nem is sajátságok voltaképpen, hanem bizonyos helyzetekben tanúsított eljárás módjai, döntés-szokásai az illető embernek. A kis-hirdetések lovagjának nem vehetjük rossz néven, ha keres egy „kékszemű, barna hajú, karcsú termetű, finom lelkületű, szerény, házias, vidám kedélyű” sat. leányt, szóval ha egy lélekzetre valódi azaz testi, és jellemi sajátságokat sorol fel; de a psychologustól igenis elvárjuk, hogy u. n. lelki tulajdonságokat ne soroljon fel a qualitasok címe alatt, hanem lássa be ezeknek mint magatartásmódoznak a nyugodt sajátságtól való különbségét. – De még nem jutottunk a végére, sőt most csattanik. Az történt t. i., hogy a nyelv a maga céljaira főnevet kovácsolt ezekből az érzelmes melléknevekből. E főneveknek alakját a mondottak értelmében a „mozgékonyosság”, „rugalmasság” sat. alakú szókkal van jogunk példázni. S mármost mi történt? A psychologus, aki ezt a körülményt számon kívül hagyta, meghökölt, mikor talált olyan szót, mint „kevélység”, „harag” sat. Elnevező, közvetlen létezőt jelölő neveknek nézte, és most következett a fejtörés: megkeresni azt a substratumot, azt a létezőt, amely ezekkel el van nevezve. A régi

psychologia, amely „szellemiekkel dolgozott, nem sokat tépelődött, hanem egyszerűen valami „szellemi sajátság”-nak nevezte ki a büszkeséget, irigységet sat. Nagyobb vesződése volt vele a modern újabb iránynak, melynek egyes képviselői, – 1. lejjebb James, – kínjukban mindenféle, az ember belsejében felkutatott érzeteket ragadtak meg az érzelemnevek substratum-ául.

Minekünk a büszkeség, harag sat. nem több és nem más, mint mindazoknak a mozdulatoknak és kezdődő mozdulatoknak összesége, melyek a büszke, a haragos emberen beállanak. Ha evvel szemben a „szellemi állapotok” híve azt hangoztatja, hogy ő viszont mind e mozdulatoknak közös belső okát, hajtó erejét jelöli meg annak a szellemi állapotnak nevével, melyet „harag”-nak nevez: akkor mi arra utalunk, hogy e mozdulatoknak az oka nem másban, mint a haragot keltő tényálladékban s az azt felfogó embernek szervezetében, valamint egész eddigi fejlettségében s nevezetesen a benne most uralkodó innervationális állapotban (azaz gondolataiban, kívánságaiban) rejlik. (V. ö. Ribot [Gef. I 140-1.) Ezeknek a tényezőknek kiemelésével mindenesetre sokkal érthetőbb okát kaptuk a kérdéses cselekvés-változásnak (az illető érzelemnek), mint amilyet ama „szellemi állapot”-ban kapnánk, melyről el sem tudjuk gondolni, hogyan idézne elő testi változásokat. És azután, ha közelebbről megnézzük ezt a „szellemi” magyarázatot, bizony azt találjuk, hogy az nem egyéb, mint a közélet laikus psychológiájának egyszerű átültetése a tudományba. A közember azt mondja: „azért kiabáltam, csapkodtam, mert elfutott a harag.” Ezt a beszédet a „szellemi” psychology, ki, mint említettük, az etymologiai szótárt nem szereti, minden lelki furdalás nélkül átveszi és a csapkodás sat. okául a „harag” nevezetű tényezőt jelöli meg, amelyet, mivel a realitások között nem találja meg, megtesz „szellemi jelenség”-nek. Evvel szemben egy tudományos magyarázat észreveszi az *idem per idem*-et a közember beszédében, és nem a „harag”-ot tekinti ama haragos viselkedés okának, hanem e „harag”-ban csak ama viselkedéseknek egy összefoglaló nevét látja s most ennek az egész jelenség-compléxusnak kutatja az okát, amelyet, mint említettük, másban nem találhat meg, mint a megharagított embernek egész eddigi fejlődésfokában. – A „szellemi állapotok”-kal dolgozó psychologia itt úgy, mint mindenütt, ahol fellép, magán viseli a naiv kezdetleges gondolkozásmódnak bélyegét, melyet minden téren az a törekvés jellemez, hogy elméssé az oktatás fonalát, ahelyett hogy megoldaná a kérdéseket. Milyen nehéz dolog, mekkora fejtörős munka, sőt ma még kielégítő-

leg meg sem oldható kérdés, szabatosan megállapítani mindazokat a tényezőket, melyek valamely embernek épen most beállott felháborodását létrehozták; és milyen könnyű dolog, mindeme fáradságos kutatások helyett odavetni egy „harag” nevezetű „szellemi jelenség”-et, amely emberünket „megszállotta” és mint *deus ex machina* a maga természetfölötti erejével egy csapásra megcsinálta mindama kérdéses tüneteket.

Az érzelem-nevek rovatára tartozik Wundt-nak (Ph. Ps. III. 220) az a megjegyzése, hogy a nyelvekben aránytalanul több az indulat- mint az érzelem-név – azért, „mivel a köztudatban az indulat él, melyből az érzelmeket úgy szoktuk utólag kihámozni.” (L. Érzelem és gond. c. fej.) Azt hiszem, természetesebb magyarázatot kapunk, ha abból indulunk ki, hogy az indulat csak erősebb, tehát észrevehetőbb érzelem. Olyat is hallunk (221), hogy a nyelvekben általán sokkal több szó van a kellemetlen indulatokra, mintsem a kellemesekre. Wundt (224) számot vet avval a körülménnyel, hogy elnevezések sokasága épen nem mindig vall az elnevezni valóknak is a sokaságára, de mégis azt olvassa ki az említett tényből, hogy csakugyan több a kellemetlen mint a kellemes indulatunk, továbbá, hogy a kellemetlenekre ezeknek tartós utóhatása vonta rá kiváltképen az ember figyelmét és teremtett számukra annyi nevet. Én a kérdéses ténynek (feltéve, hogy csakugyan tény, azaz minden nyelvre áll) e magyarázataiból csupán azt fogadnám el, hogy a kellemetlenség hathatósabb figyelemkeltő ágens az emberi életben, mint a kellemes. A kellemeshez gyorsan hozzászokunk és akkor elmegy a varázsa, a kellemetlenség ellenben folyton foglalkoztat, – többi között abban az irányban, hogy sok mindenféle concret kiinduló pontból megfogalmazott metaphorát alkotunk rája. Amely jelenség nagy szerepet játszik valamely népek gondolkozásában, annak mindig sok a neve. Példa rá a számos r é s z e g s é g - e t és e l v e r é s - t jelentő elnevezés a magyar és annyi más népnyelvben. A sok név tehát annyival kevésbbé bizonyítja az elnevezetteknek (a jelen esetben a kellemetlen indulatoknak) is a sokféleségét, mivel ez a sok név itt alighanem csak az egy és ugyanazon jelenségtől különféle irányban felajzott nép-phantasiának a terméke, - olyan terméke, melyet a stilista utóbb az illető jelenség különböző nuançe-ainak megjelölésére foglalt le.

A szövegben kifejezett gondolatainkat álláspontunk megalapítójánál Lange C.-nál a következő formában találni meg: *Es wird nun hoffentlich einleuchten, dass man... die Sache auf den Kopf stellt, wenn man... sich die Aufgabe stellt, die physiologischen oder pathologischen Wirkungen der einzelnen Affecte auf den Körper zu bestimmen. Die Aufgabestellung ist im Prinzip verkehrt, denn die Gemütsbewegungen sind nicht Kräfte, die ausserhalb des Körpers stehen und ihn beherrschen...* (74) Akinek pedig van érzéke a pszichológiában a kérdések felvetése módja számára, tudván azt, hogy az okos kérdés már fél megoldás, az gyönyörűségét lelheti Lange-nak a következő helyében (50): „Minden érzelem alkalmával találni: 1. egy külső okot, valamely többnyire a hozzáfűződő emlékek útján ható érzéki benyomást és 2. vasomotoricus hatásokat, melyekhez a többi mozdulatzavarok

sat. fűződnek. *Was liegt – folytatja, – zwischen diesen beiden Factoren? oder liegt überhaupt etwas zwischen denselben?*” A választ mi megadtuk fennebb. Itt nem fojthatjuk el azt a megjegyzést, hogy a Lange (53) tettének, amikor az ijedt ember összes testi változásait szétszedve azt kérdi az ideológus psychologustól: „hol marad még ezeken kívül egy ijedtség?” (értsd: egy ilyen nevű psychicum) – ennek a lépésnek valóban nem sokkal kisebb a súlya, mint mikor a csillagász, ki a csillagokat földünkhöz hasonló testeknek és az égboltozatot egy nagy ürességnek mutatta ki, most azt kérdi a megszorult theologustól: „hol van mármost a te mennyországod?!”

Van a Lange-féle elméletnek egy négyéves kis szószólója is, t. i. az a Darwin (0. 214-5) említette fiúcska, ki arra a kérdésre, hogy mit tesz jókedvűnek lenni, azt felelte: „*das heisst lachen, schwatzen und küssen.*”

A (fent 712) 2.) helyen említett elméletnek igaza van abban, hogy az „érzelem” nevű mozdulatsorokat még valami testi- avagy izomérzet-féle is kíséri. Ezt annyival szívesebben elfogadjuk, mivel már *a priori* valószínűnek látszik, hogy mindenütt, ahol mozdulat van, plane sok és erős mozdulat, képződik valami mozgásérzet. De ennek a gondolatnak azt a természetes továbbszövését, amely a közbeszédnek (u. o. idézett) fordulatai alapján é r z e t e t hajlandó csinálni az é r z e l e m b ől, már nem írjuk alá, s még kevésbbé azt az elméletet, mely az illető érzelemnév természetes substratum-ául azt a testi avagy mozgásérzetet jelöli meg, mely azt az érzelmet mi szerintünk kíséri, de az ellenfél szerint egyenesen j e l l e m z i. Ami az említett beszédfordulatot („haragot érez”) illeti, nem láthatunk benne többet, mint egyikét ama sommás és hozzávetőleges kifejezéseknek, amilyenekkel a nyelv mindenféle nehéz leírású helyzetben magán segíteni szokott. Haragot, félelmet sat. é r e z n i igazán nem lehet, hanem lehet megharagudni, lehet félni és lehet a harag és félelem a l k a l m á v a l valamit (igen sokfélét) érezni; de arra vetjük a hangsúlyt, az, amit ilyenkor érzünk, soha sem maga a harag vagy a félelem, hanem egészen más dolgok. Megérezzük mindenekelőtt az illető érzelmet keltő adatot s meg, nem bánom, a saját mozdulatainkat, de: sem e mozdulatoknak, sem a haragkeltő adatnak (sértésnek, ütésnek sat.) nem „harag” a neve!

Uphues (143): *Wir sagen freilich, dass wir Schmerz, Trauer, Vergnügen, Freude, und ebenso dass wir Lust und Unlust fühlen; unter dem Fühlen kann hier wohl nichts als ein Wissen verstanden werden, sicher ist das, was hier als Gegenstand des Fühlens bezeichnet wird, selbst ein Fühlen oder kann wenigstens nicht von letzterem unterschieden oder für sich vorgestellt werden.*

Az az állítás is nagy kérdőjelet érdemel, hogy az illető izomérzet jellemzi magát az érzelmet, azaz hogy minden érzelemnek van egy

egészen sajátságos, csakis nála mutatkozó izomérzete. Meglehet hogy van, és egészen bizonyos dolog, hogy maga az illető indulattól megszállott ember nagyon élesen meg tudja indulatait egymástól különböztetni. Aki haragudott, soha sem fogja elvállalni, hogy az imént nem haragudott, hanem félt. De ennek a tüneménynek megértésére egyáltalán nem szükséges olyan kockázatos föltevéshez fordulni, mint amilyen az a „jellemző izomérzet.” Én, amikor haragudtam, nem azért fogadom el magamról, hogy haragudtam, mert a megfelelő izomérzetemről olvastam le indulatomnak nevét, hanem elfogadom (eredetileg, mint gyermek) egyszerűen azért, mert a többi emberek rám mondták: „te most haragszol, ne haragudj!” (V. ö. fent 586-9). Hogy pedig most, mint felnőtt ember is úgy viselkedtem, amilyen viselkedésemet a nézőim gyermekkoromban haragnak hittak, ezt sem kizárólag valamely izomérzetem útján tudtam meg, hanem mert eljárásaim (hangos beszédem sat.) észrevehető qualitativ érzeteket keltenek bennem. Egy dolgot nem szabad itt felednünk, amelyre (fent u. o.) már szintén kitértünk s ez az, hogy az embernek nem csupán a maga kitört s így qualitativ érzetek alakjában észrevehető indulatairól, de a kitörőfélben lévő, tehát efféle érzeteket még nem keltett indulatairól, érzelmeiről is van tudomása. Ez a készségünk úgy látszik onnan ered, hogy saját érzelmeinknek lefolyása módjával, az együvé tartozó mozdulatok sorával, minőségével már nagyon megbarátkoztunk. Ha valami visszatetsző látvány ér s belőlem mindössze egy elítélő gondolatot vált ki (beh rossz, ostoba dolog ez!), máris elismerem magamról, hogy megharagudtam. Miért? Mert tudom, hogy a helytelenítő ítélet a kezdeté annak a mozdulatsornak, viselkedésmódnak, melynek harag a neve. Voltaképen úgy áll a dolog, hogy a nyelv itt, mint másutt is annyiszor, *praesens* alakjában fejezi ki a *futurum*-ot. Mert én majd csak fogok haragudni azaz kiabálni, lökdödni („ha tovább folyik ez az ostobaság”), azért mondom már most, hogy haragszom. Egyébként ha azon okoskodunk, miért fog rá az ember önmagára olyan indulatot, amelynek az árnyékát sem látja meg rajta a vele beszélő társa („attól félek, hogy holnap eső lesz”, pedig még sokkal komolyabb dolgoktól sem szoktam félni, nem hogy egy kis esőtől), akkor mindenesetre azt is számba kell vennünk, hogy az érzelem-neveknek a közbeszédben sok abusiv használatuk fejlődött. Én nem egy magamon észrevett eső-félelem miatt beszélek úgy, amint idéztük, hanem mert az a szokás, hogy olyankor, mikor valami kellemetlen jövőnek valószínűségéről beszélünk, nem azt mondjuk, „úgy hiszem,

azt gondolom hogy...”, hanem „félek hogy...”, ezzel az elmondandó tartalom kellemetlenségét jóelőre jelezvén. Ez tehát annak a rovatára tartozik, hogy az emberek beszédét nem szabad mindenkor készpénznek venni.

Az „érzelem” (pl. „harag”, „félelem”) nevű „külön létező psychicumok” híve a mi elméletünkkel szemben az érzeteknek, pl. színeknek példájára hivatkozhatik, mondván, hogy valamint a rezgéselmélet, mely a színeknek csak az objectiv oldalát nézi, még nem merítette ki a szín természetét, lévén a vörös egy rezgés-magyarázatokkal utolérhetetlen, csak subjectiv úton megismerhető létező: ugyanolyan módon el kell fogadni azt, hogy az érzelmeknél is van egy, csupán belső tapasztalat útján megismerhető valami, egy állapot, mi a kívül látható mozdulatokat belülről kiegészíti s az illető érzelemnek nevét ép oly kizárólagosan érdemli meg, mint ahogy a „vörös” nevet is csak az a leírhatatlan színérzet és nem a másodpercenként 497 billió aetherrezgés viselheti. „Az érzelem – folytatja – végtére is nem látvány, hanem miként a neve mutatja, valaminek a megérezése. Hogy milyen az a ‚harag’, azt mindenkinek ép úgy maga magán kell kitapasztalnia, mint azt, hogy milyen a ‚vörös\ az ‚édes’ sat. A mozdulatos elmélet szövívője, aki azt képzei, hogy az érzelem természetét a hozzátartozó mozdulatoknak, szóval az érzelem külső oldalának vizsgálatával kimerítette, nem más, mint az a régi módi, Hobbes-forma physikus, akinek chimaera volt minden, ami nem test, mozgás és matematika.”

Lange C. (7) volt az, aki az érzelmi mozdulatokat és az érzetkeltő rezgéseket összehozta, amazoknak ugyanazt a fontosságot tulajdonítván az érzelmek tanulmányozására, mint a rezgéseknek az érzetekére.

Ha valaki egy halottnak látszó ember fülébe belekiabál és az az álhalott erre megmozdul, akkor nagyon hiányos leírását adnók a tényeknek, ha csupán a véghezvitt mozdulatot ismernők el és elmelőznők azt, hogy e kívül-látszó mozgást másrészt, az illető ember részéről kiegészíti az a másik tény, hogy hallószerve hanggá alakította át a belebocsátott légrézgeket, szóval hogy ő hangot hallott azaz érez és épen ez érzése következtében mozdult meg. Itt tehát vagyis általában a m e g é r z é s esetében feltétlenül el kell fogadnunk a külső mozdulatokon kívül még egy másik, úgy mondják „belsőbb” tényt, t. i. épen az érzetteremtés tényét az illető emberben. (V. ö. fent 73-5.) De nem így, ha az embernek öröm, harag vagy bármi más indulat alkalmával mutatott viselkedését nézzük. Az indulatos (értsd:

örvendező, haragvó sat.) ember ugyan kétségtelenül szintén érez valamit, megérzi nevezetesen az indulatkeltő forrás felől reá hármló hatásokat és a saját mozdulatait (mint említettük), érez tehát úgy mint a fenti áthalott különféle kvalitásokat, de ezeken kívül nincs még egy olyan létező, állapot avagy psychicum, mely az ő magatartását belülről kiegészítené, nincs szóval még egy „harag” vagy „öröm” nevezetű tényező, melynek ama magatartások összegéhez hozzá kellene járulnia, hogy a teljes tényálladék kikerüljön. Ismételjük: haragot, örömet, szóval érzelmet avagy indulatot csak átélni lehet, de nem megérezni, mert a megézésnek tárgya mindenkor egészen más, mint maga az illető indulat. – Mi az ellenfelünket egy önámítás rabjának látjuk, amidőn azt képzei, hogy ő közvetlenül meg é r z i azt, amit nevelődése folytán csak t u d maga-magáról, pl. hogy haragszik. Aki mindenáron „érez” haragot, szeretetet, az nem más, mint az a laikus kezdő, aki egy Helmholtz-nak, mikor azon töri a fejét, miről ismerjük meg a tárgyakkal tőlünk való távolság-különbségeit, odaveti: „hisz látom, hogy különböző távolban vannak!” Haragot ép oly kevésbé lehet é r e z n i, mint a távolságot meg sokmindenféle egyébbet közvetlenül látni, de igenis lehet tudni – ezt is, azt is.

Annak az ellenfélnek, ki az ijedség és minden más indulat esetében „egész határozottan a lelkében érez valami változást, nem csak a pusztá testében” – az ilyen vitakozónak L a n g e (52) a tapasztalt orvos jóakarátú mosolyával azt veti oda: senki sem tudhatja, vajjon valamelyik érzete a testében avagy a lelkében keletkezett-e!

J a m e s (II. 449) szerint helytelen dolog azt mondani, hogy a külső hatások közvetlenül érzelmet keltenek és csak ez az érzelm kelt a maga részéről bizonyos taglejtés-mozdulatokat, – inkább úgy állván a dolog, hogy a külső hatás közvetlenül az illető mozdulatokat idézi elő (idáig aláírunk mindent) és az érzelm nem egyéb, mint e mozdulatoknak meg é r z é s e (szerintünk helyesen: e mozdulatok összeségének értelme-vesztett neve). *My theory ... is that the bodily changes follow directly the perception of the exciting fact, and that our feeling of the same changes as they occur is the emotion.* – M ü n s t e r b e r g (349) szintén az organ-érzeteink módjára akarja az érzelmeket felfogni, és E x n e r (202) is olyan meghatározásukat adja, mely szerint az érzelm alapján nem más, mint izomérzet. Pontosabban (207): izomérzet plus a mellkasban a vérkeringés-zavaroktól eredt érzet (?) – A mi elméletünk mellett az érzelm-neveknek eredeti mozdulat-értelme szól, a James- és hasonféle nézetek ellen meg a teljes valószínűtlensége annak, hogy olyan subtilis dolgok, milyenek a mozgásérzetek, valaha névhez tudtak volna jutni és továbbá, hogy elménk ezek között annyi különbséget tudott volna találni, amennyi a tényleg nagyszámú érzelm-névnek megalkotását megérteti. – James-nek (II. 450) híres megfordítását: „nem azért sírok, mert szomorú vagyok, hanem azért vagyok

szomorú, mert sírok”, mi is elfogadhatjuk, de nem avval az értelmezéssel: „szomorú vagyok, mert é r z e m sírásomat”, hanem avval: „szomorúnak mondom magamat, mert síró arcomat szomorú (eredetileg „sötét, elborult” l. fent 577) arcnak nevezik az emberek.” Az ugyan kétségtelen, hogy valamiről észre kell vennem és észre is veszem a rajtam beállott testi változást, hogy a megfelelő érzelem-nevet magamra ráruházhassam; de James-nél ott a hiba, hogy azt hiszi, hogy az érzelem maga egy kvalitásként észrevehető létező, valami mozdulat-hagyta csapadék, holott csak annyi az igaz, hogy a k k o r , a m i k o r valamely taglejtésnek (arcmozdulatnak) magunkon kitörését, sőt pusztá készülődését vesszük észre, valljuk a magatartásunkat valamely érzelem-névvel, pl. a „szomorúság” szóval jellemezhetőnek. James a maga conservatismusában, mellyel minden hagyomány-megszentelte pszichikus elemnek létezését igyekezett megőrizni, minden áron substratum-ot igyekezett keríteni a „létező érzelem” számára és *faute de mieux*, elfogadta az illető izomérzetet ilyen substratum-nak, nem gondolván meg, hogy sem egy pusztá izomérzetet, sem ennek az ép oly ártatlan é s z r e v e v é s é t nem illeti meg az illető érzelmnek neve, mely másrészt igen jól ráillik magára arra az egész magatartásunkra mindenestül, amelyet valamely érzelem-forrás kiváltott. Nálunk az érzelem egy (a köztudatomtól) félreértett esemény-összeg, James-nél egy rejték minőség. (S c h w a r z [Hyp. I. 371-6] már Descartes-ban mutatja ki és hibáztatja az érzelmeknek *Sinnesqualität*en alakjában való felfogását.)* Az a körülmény, hogy „semmi sem marad, ha valamely erős érzelmet elképzelve kihagyjuk ennek gondolatából a velejáró testi jelenségek megérzését (II. 451), épenséggel nem a James-féle elméletet bizonyítja, úgy mint szerzője hiszi, hanem legalább is ép annyira a mienket. Azt meg, hogy „testi érzéketlenség esetében egy tisztán értelmi, indulatoktól mentes életet élünk” (452-3) többi között azért sem fogadjuk el, mert ez az értelmi élet szerintünk (l. lejjebb) maga is csupa indulat vagyis külső adat keltette megmozdulás. James (456) ez utóbbi gondolatának, elmélete főtámasztékának védelmében annyira megy, hogy Strümpell-nek anaestetikus betegére, aki a meglepetés-, harag- s több más indulatra igenis képes volt, rámondja azt a valószínűtlenségét: „ez a beteg bizonyára csak a megfelelő taglejtéseket végezte *in cold blood, with no inward feeling*” Ki látott valaha olyan embert, hacsak nem színészt, ki a bosszantásra feltámad, nekimegy az ellenfelének, üt, ver, csapkod maga körül, de „mégsem haragszik!” – James (459) még a praecordialis félelemmel vagyis avval akarja bizonyítani a maga igazát, hogy íme, indulatok, milyen a félelem, *eo ipso* előállottak, mihelyt a megfelelő mozdulatoknak é r z e t e , ha mindjárt minden reális ingerlés nélkül is, beköszönt. Azt feleljük: ha egy különben félelmes objectív adatok keltette innervationális állapot (szívműködés-zavar) ilyen adatok n é l k ü l áll be, akkor magának a félelemnek, a félelmi állapot teljességének beállításához mégis mindig az kell, hogy az illető beteg valami veszélyt képzeljen maga köré, aminthogy ugyan csak képzelnek is maguk köré ilyet ez állapotok rabjai, a melancholikus örültek. Ez a dolog (vagyis hogy phantasiánk a testi érzeteinkhez hozzáillő

* Z i e h e n (165) megjegyzi, hogy az innervatio keltette érzetek legfőljebb színezik az érzelmet, de nem azonosak vele.

képzettömegeket szeret választani) egyébként hasonlít álmainknak ama jelenségéhez, amikor az alvó valamely reális testi érzetéhez, pl. a takaró okozta fulladás-érzethez, olyan phantastikus okot képzel azaz álmodik hozzá, amilyen ezt az érzetet máskülönben szintén elő tudná idézni; pl. azt álmodja, hogy medve ült a mellére, hogy a Dunába esett sat. (V. ö. fent 316 és James-nél [462] is egy hasonló értelmű idézetet.) Hogy egyébként a praecordialis félelemnek pusztá organikus lefolyása módja magában is nyújt elég nyugtalanító tünetet, arra nézve v. ö. K r a f f t-E b i n g (I. 137): *Valószínűséggel felvehető, hogy a praecordialis félelem a szívüiterben valamiképp létrejövő görcsnek kifejezője s így a szívnek vasomotoria neurosisát képezi.* Továbbá (138): *Az átható fájdalom is, mellyel a praecordialis félelem beköszönt, a szívidegfonat érző vagus- és sympathicus-rostjainak izgalma-ként jelezhető...* James (462-3) abban is lát támasztékot az elmélete számára, hogy az indulat maga nő és fogy aszerint, amint szabadjára engedjük avagy elfojtjuk az indulatunkból folyó taglejtéseket. Én ebben a tényálladéknak inkább az embernek következetességre való törekvését vagyis azt látom, hogy külső magatartásával belsejét s belsejével külsejét szereti összhangzásba hozni. A harag indulatában kiabáló hangon kiejtett első szó olyan helyzetet teremt számomra, melyben nevetségessé csak akkor nem válok, ha kiverek a fejből minden békítő szempontot és egy lehetőleg megfélemlítő jelenetet rendezek. S viszont, ha valami külső ok, pl idegenek vagy hölgyek jelenléte belém fojtja a kitörés viszketeget, igyekezni fogok a megbékítő mozzanatokkal lelkem előtt tartani, ismét, hogy félszégbe ne essem, valami önkénytelen indulatjelzéssel sebesültnék ne mutatkozzam és hangulatot ne zavarjak. Annyit látunk tehát, hogy nem a külső mozdulatok fokozzák, illetőleg (visszafojtva) csillapítják az indulatot, hanem úgy áll a dolog, hogy a mozdulatok fokozása meg elnyomása olyan helyzetet teremt az egyén számára, olyan indítékokat szolgáltat neki, melyek őt vagyis akarátát a maga belsőbb innervációinak megfelelő módosítására indítják. Ilyen és hasonló tényeket egyébként minden elmélet tudna a maga javára írni, a maga módjára kimagyarázni; ezek tehát a kívánt irányban nem bizonyítanak semmit.

L a n g e C.-nak elmélete csupán a negatív, a polemikus részében határozott nyelvű. A pozitív oldalon vagyis annak a meghatározásában, hogy mik hát az érzelmek, két kifejezés között ingadozik, még pedig szemlátómást anélkül, hogy szavainak értelmi különbségét észrevenné. Egy helyütt (50) ugyanis olyan nézetért kardoskodik, *dass die Gemütsbewegung ausschliesslich aus den functionellen Störungen in [unserem] Körper besteht*, – amiből a következő lapon már az lesz, hogy az indulat *eine Wahrnehmung der Veränderung in [unserem] Körper ist*. Ez az utóbbi és hozzá hasonló fordulatok vonták azután fejére azt a kétségtelenül jogos S t ö r r i n g (24)-féle ellenvetést, mely szerint az érzelem mégis csak más, mint az illető testi változásoknak megérzése vagy valami complex érzet. Lange ugyanis mint sok egyébbel, úgy annak a felkutatásával is adósnak maradt, hogy mi módon jutnak az indulatok a maguk nevéhez és evel együtt a tudomására az indulatoskodó alanyoknak. – L e h m a n n (66, 121) viszont a második Lange-féle definíciónak áll a pártjára az elsővel szemben, még pedig azért, „mert az érzelmeknek lelki állapot voltát csak úgy lehet meg-

menteni, ha az érzelmet nem az objectív testi változásainkkal, hanem ezeknek észrevezésével azonosítjuk.” Mi minden polémia helyett emlékeztetőül a magunk meghatározását iktatjuk ide, amely úgy szól: az érzelem nem egyéb, mint az a complex (azaz megérzésekből és reális tényekből álló) esemény, amikor valamely szemléleti adatra való visszahatásképpen bizonyos szokatlan magatartás tör ki rajtunk.

Kész gabalyodás, ha valaki Lehmann (277) módjára és James-Lange ellenében az érzelem-szülemlítő physiologiai változássort magát is valami érzelemtől (*primäres Gefühl*) származtatja. Nem érzelem, hanem érzet (*Empfindung*), végtére tehát külső hatás szüli azt a változássort testünkben, amint ezt ama definitója után, mely szerint a *prim. Gef.* nem egyéb, mint (289) *ein Komplex von Vorstellungen, mit welchen Lust oder Unlust verbunden ist* Lehmann is belátná, ha t. i. elszánná magát e *Lust* és *Unlust*-ot magának az érzelmi folyamatnak alkotó részei, tünetei és nem okai közé foglalni. így aztán szépen megszabadulnánk egy Lehmann-tól egészen fölösleges módon bevezetett újabb psychicumtól. – Annak sem látom okát, hogy miért kellene (mint Lehmann [282] hiszi) az indulat alkalmával testünk belsejében végbemenő változásokat n e m-mozdulatos természetűeknek tartani s bennök egyebet látni egy megzavart innervatio következményeinél. – Másrészt meg Lehmann (120) igen helyesen a képzettársulás emlegetésével utasítja vissza azt az ideológus támadást, mely avval igyekszik meglazítani az érzelmelek és megfelelő testi változásaink között a kapcsolatot, hogy íme sok ember sír és nem ujjong az örömeiben; – visszautasítja t. i. avval, hogy a sírónak bizonyára más gondolatokat hozott az eszébe az őt ért szerencse, mint annak, aki ujjong. Ne feledjük: nem maga a külső adat okozza az indulatot, hanem az, ha olyan egyéniségre talál, aki bizonyos „színben” tudja látni az adottat azaz megfelelő dolgokat hozzágondolni. – Lehmann (98-9) még egy igen szellemes módját találta ki ama rögzött ideológus állítás megcáfolásának, mely szerint a megfelelő physiologiai (nevezetesen lélekezés- és vérkeringés-) változások megvannak ugyan bizonyos ingerlő szerek (hideg és meleg víz, édes, keserű folyadékok) hatása alkalmával, „de eme physiologiai változásoknak mint tisztán physikai következményeknek nincsen semmi közük ahhoz a lelki állapothoz, a tetszés- és visszatetszés-, a jó- és rosszulleméthez, melyet a kérdéses szerek az egyénben előidéznek.” Bizonyítékul a dohányzást, ezt a némely embernek kellemetlen, másnak kellemes élvezetet választotta ki és kimutatta, hogy a kísérletkép elszívott szivarka a dohányos emberben a k e l l e m e s , a nem-dohányosnál meg határozottan a k e l l e m e t l e n hatásokra nézve karakterisztikus változássort (légzés- és pulsus-görbét) idézi elő. Ebből a kísérletből kitént, hogy igenis az adatkeltette érzés és nem maga a pusztá adat hozza létre a kérdéses változássort.

R i b o t (Gef. 3) szerint érzelmeinknek végső gyökere a szükségleteinkben és ösztöneinkben, szóval mozdulatainkban rejlik. Az érzelem természetét nézete szerint (6) leghelyesebben a „tendéncia” (mondjuk: ösztön, bizsergés, akaródzás) szó fejezi ki, azért mert ez a szó az érzelmenek úgy a mozdulatos, mint a psychikus mivoltát egyszeribe öleli fel. Az ilyen ösztön pedig nem egyéb, mint a mozdulat kezdete. (Erről bővebben 251 és k. lapokon emlékszik meg.) – Bármennyire helyeslünk is minden kiindulás-tervezetet, mely az érzelmelek mozdulatos természetének kitüntetését célozza, mégsem

tudunk egyetérteni összes érzelmeinknek egy olyan kiszármaztatásával, mely bizonyos alap-ösztönökből indul ki és ilyenekül (254-6) a táplálkozást, az érzékszervek és izmok működtetését, valamint az önfentartási ösztönnek különféle nyilvánulásait (félelem, harag, sympathia), továbbá a játékosztont, kíváncsiságot, önérzetet meg a nemi ösztönt sorolja fel. Először is magához ama kiválasztott alapelemhez, a tendentia-hoz van egy szavunk, az t. i. hogy e fogalomban (minden „mozdulat-kezdet” definitiója mellett is) bizonyos palástolt psychicum vagyis az ideológus álláspontnak tett engedmény rejlik. Ez vagyis Ribot-nak fél-ideologus, nevezetesen Fechner felé hajló gondolkozása kitűnik az olyan helyeiből, mint (228): ... *Gefühlszustinde... sind das psychische Aequivalent gewisser organischer, viszeraler, vasomotorischer und muskulärer Reaktionen*, avagy (488): *die Gemütsbewegung ist die Ursache, die Bewegungen sind die Wirkung*. Ezek mellett másrészt találkoznak amolyan teljesen realista kijelentések is, mint (311) ... *beweist, dass die Gemütsbewegung, ihr Ausdruck und ihre physiologischen Grundlagen nur eins sind*. Ide tartozik az is, hogy Ribot (322) az ösztönről teljesen ugyanolyan meghatározást ad, mint a reflex-mozgásról (*der Instinct ist die angeborene motorische Reaktion auf einen äusseren oder inneren Reiz.*) Kérdjük, minek beszél az ilyen meggyőződésű író a reflexusok mellett még egyáltalán ösztönökről? Ami most magukat a fennebb felhozott alap-ösztönöket illeti, ezeket már azért sem tekinthetjük továbbelmezhetetlen, elemi természetűeknek és az érzelmeink számára okoknak, mert igazában nem egyebek, mint az egyénnek különböző helyzetekben, különféle érzetekkel szemben tanúsított magatartásai, visszahatásai. Sokkal valószínűbb és érthetőbb dolog, hogy az érzelmeink maguk is csak magatartások, eljárások, mintsem az, hogy eljárások b ó 1 keletkeznek. Meg kell gondolni azt is, hogy Ribot-nak említett eljárásai nem már eredetileg és eo ipso, hanem csak azért és akkor jelentkeznek tendenciák azaz akaródzások, ösztönök alakjában, ha a folyamatot megindító érzetek nem nyernek azonnal orvoslást, vagyis ha. a megfelelő, érzetgyógyító mozdulat meg van akadályozva. Bármennyire közönséges dolog is az életviszonyaink kedvezőtlen alakulása folytán, hogy a testi szükségleteink nem találnak azonnal kielégítést (úgy amint talál majdnem mindig a légzés-”ösztön”), mégsem szabad egy olyan psychológiában megállapodnunk, mely az emberi életnek megindulását egy ilyen, számos irányban sóvárgó, epekedő, küzködő nyomorúság nélkül képzelni sem tudja. Tendenciák, ösztönök, erőfeszítések csak a természetes visszahatásmódjaiban meggátolt egyénben mutatkoznak és az a psychologus, aki a többi között mozgás-”ösztön”-t constatai az állaton, mert „íme nem szereti, ha becsukják”, az ilyen psychologus akár egy „szárazra való ösztönt” is tulajdoníthatna a legtöbb emlős állatnak, mert íme, kiúsznak a vízből, ha beledobják. Spencer volt az, aki e nézetünket abban a formában, hogy az öntudatos állapotok a megakadályozott reflexusokból keletkeznek, a legszabatosabban kifejezte (v. ö. fent 428.).

Wundt-nak (Ph. Ps. II. 368) összefoglaló bírálata a James-Lange-Lehmann-féle és hasonló érzelem-elméletekről így szól: *Der Grundmangel der physiologischen Gefühlstheorien überhaupt liegt... darin, dass von ihnen entweder ganz allgemein die Nervenprocesse oder unmittelbare Nebeneigenschaften der centralen Sinneserregungen zu Trägern seelischer Zustände*

gemacht werden, ohne dass man über das Wie dieses Zusammenhangs Rechenschaft gibt. Ez a bíráló nyilván a „létező psychicumok” álláspontján áll, ennyiben tehát a mi elméletünket is éri. Mi egyébként azt a kérdést, hogy fiziologiai folyamatok hogyan hordozhatnak lelki állapotokat, számba vettük ott (fent 583-5), ahol minden efféle „hordozás” -t egy nyelvi félreértés eredményének mondtunk.

Itt álláspontot kell foglalnunk avval a széltében elterjedt nézettel szemben, mely szerint az érzelmek és indulatok befolyanak a gondolkodásunkra, lassítják, gyorsítják az értelmi működésünket, sőt néha egészen meg is szüntetik, mert a nagy indulat „elvakítja” a való tények iránt a tőle megszállott embert. Azt is mondják, hogy az érzelmek „színezik” a gondolkodásunkat, abban az értelemben, hogy aki már egyszer haragszik, mindenféle közönyös jelenséget is ellenséges értelemben magyaráz; valaminthogy a jókedvű olyasmin is kacag, min máskülönben esze ágában sem volna „nevetni. Ezeket a tényeket az ideológus ellenfél annyival készségesebb buzgalommal értékesíti a „létező érzelmek, mint külön psychicum-ok” számára, mennél kevésbé látszik kivihetőnek a felhozott tényeknek az a legközelebb eső kimagyarázása, mely szerint mindezeket a gondolathatásokat az a mozdulatösszeg viszi véghez, amely a realista nézet szerint az érzelmekkel azonos. Hogy a gondolatot egy tőle különböző „érzelem” nevű psychicum módosítja, azt még valahogy el lehet hinni; de hogy a gondolatműködés, amely szerintünk maga is csak magatartás, olyasmitől módosulna, szenvedne, aminek mint nálunk az érzelemnek, szintén csak „magatartás és viselkedés” a definitiója, ezt nem lehet elfogadni.

A mi megoldásunk úgy szól, hogy azt a módosult, lassított-gyorsított, színezett értelmi működést úgy kell tekinteni, mint egyik alkotó részét annak az egész magatartás-complexusnak, mely az illető érzelem (pl. harag, félelem) nevét viseli. Valamint bizonyos taglejtések, úgy a gondolatműködésnek az a rendeshez képest megváltozott formája is egyik tény-eleme, symptomája annak az egész tünetcsoportnak, amelynek pl. „harag” vagy „félelem” a neve. Ha az érzelem nem egyéb, mint az egyénnek valamilyen, a rendeshez képest megváltozott magatartása, akkor semmi nehézségbe sem ütközik az a felfogás, hogy ez az (érzelmes) magatartás a rendestől többi között abban is eltér, hogy az egyén viselkedésének „gondolatműködés” nevű része mutat valamelyes változásokat. Ha pedig az értelmi működés változásait ily módon az egész érzelmi folyamat egyik ki-”egészítő részének tesszük meg, akkor világos dolog, hogy ama válto-

zásoknak okait nem másban szabad keresnünk, mint abban a tényálladékban, mely az egész érzelmi folyamatnak is az előidéző oka volt. Ez pedig nem más, mint maga az érzelmet keltő tárgy. Ha pl. a köznyelv leírása szerint a „lázás érdeklődés”, mellyel valamely látott jelenet vagy tárgy iránt viseltetünk, gyorsítja a gondolkozásunkat, esetleg annyira, hogy a beszédünk hebegésbe megy át, akkor szerintünk nem ez az indulat, hanem egyszerűen maga az érdekes tárgy volt az oka ennek az egész különös magatartásunknak. A tárgynak egyik oldala ingerelt fel engem annyira, hogy most rávonszol, rátörtet engem a másik, ez a harmadik, negyedik oldalának szemlélésére, meggondolására. Mi idézte tehát elő ezt a rohamos vizsgálódásomat? A tárgy maga, – az az asszony, az a két szem, csak azt ne láttam volna, akkor most tudnék aludni! Nem a megütött fönnyereményen érzett „örömem” gyorsítja a gondolkozásomat, hanem az történt, hogy e nyeremény ténye volt én reám olyan többoldalú hatással, hogy most ujjongó, örvendező mozdulatoknak kíséretében folyton újabb és újabb terveket kovácsolok ki magamban. S ezt a felfogást nem lehet visszavetni avval, hogy ugyanilyen nyeremény más, higgadtabb embernek gondolatait nem gyorsítja meg, csak azért, aki tőle indulatba jut, hogy tehát mégis az indulat az, ami a gondolkozás sebességét növeli. Abban a hidegvérű emberben, ki a nyeremény-hirt nyugodtan fogadja, az egész nyeremény-estet más alakban szerepel, más mellékgondolatok kíséretében lép a lelke elé, még pedig más természetű műveltsége és múltja folytán, mint amilyen alakban áll annak a lelke előtt, ki ujjong, ugrál és nem tud hova lenni örömeiben. Mi kerül ki ebből? Az, hogy valamely érzelem összes tünetei (inclusive gondolatmódosulások) számára elégséges oknak a tárgyi adaton kívül még az illető egyén lelkületének (értsd: viselkedő képességének) fejlettségét is el kell fogadnunk. A tárgy idézi elő az indulatot, igaz, de tegyük hozzá: abban az emberben, aki eddigi műveltsége alapján ilyen és ilyen szemekkel nézi a tárgyat. A tárgyi adat mellett tehát nem az adatkeltette indulatom a második, gondolatmódosító tényező, hanem ilyen második tényező az é p l e l k i f e j l e l l s é g e m. (V. ö. fent 718.)

A mi „indulat”-unknak ezt a két tényezőjét megtalálhatni Münsterberg-nél (W. 20) mint minden, „adatra való reakciónk”-nak a két tényezőjét.

Mi nem ok nélkül említünk itt több helyütt gondolat-módosítást annak a tünetnek nevéül, melyet a közkeletű pszichologia legjobban a „gondolat-gyorsítás meg lassítás” nevéen ismer. Azt tart-

juk ugyanis, hogy ama változást, melyet az indulatos ember gondolkozása feltüntet, még idáig nem sikerült a gondolkozás sebessége megváltozásának kimutatni. Nem állítjuk ugyan, hogy ez a sebesség soha módosulást ne szenvedhetne, de úgy látjuk, hogy azok a tények, miket e sebesség-változás példái képen szoktak felhozni, egészen más értelmezést követelnek. Ha a fenti boldog nyereményesnek az agyában „szinte kergetik egymást!” a tervek és légvárac, s ha viszont a bánatsújtotta ember „napokig egyetlen egy okos gondolatra sem tud vergődni”, akkor itt nézetünk szerint csak annyit lehet bebizonyítani, hogy úgy az egyik mint a másik embernek agyát másféle gondolatok mozgatják, mint egy közömbös hangulatú harmadik emberét. Minden, főleg erősebb érzelemnek alkalmával ugyanaz történik, amit fennebb (262) a figyelem eredményéül említettünk, t. i. hogy megváltozik tőle a képzettársulásunk iránya azaz tárgyai. Kétségtelen továbbá, hogy a tervelgetés, melyet a mi nyereményesünk visz véghez, nem egyedül a tárgya miatt más gondolatsor, mint amilyen az, mely a nyugodtan tűnődő embernek halad végig az agyán, de más természetű ez a tervelés azért is, mert a végiggondolása nehezebb, több erőködést, „phantasiát” kíván. Az örömtől illetőleg nyereményétől felajzott ember az erőfeszítés állapotában van, s hozzá képest az egykedvű ember, plane a szárnyaszegett hangulatú a gyengeség, a pihenés óráit éli. De mármost ki bizonyította be, hogy a másodpercenként keresztülvonuló gondolatoknak száma különböző, avagy akár azt is, hogy egyenlő e három embernél? Nincs rá bizonyosság, valaminthogy cáfolat sincs, hogy az egykedvű és szomorú embernek fejében másodpercenként kevesebb fordul meg a maga színtelen, hétköznapi, könnyű gondolataiból, mint ahány terv hagyja el a felizgatottnak agyát. Már pedig sebesség-különbséget bajosan lehetne másból, mint az időegység alatt átvonuló gondolatok számából megállapítani. Aki avval támogatná a „gyorsulását, hogy tervekben azaz összetett képzetekben gondolkozni csakis (a nyugodt emberhez képest) nagyobb számú gondolatnak egyidejű kitermelése esetén lehet, az gondolja meg, hogy összetett képzettömegeket igen gyakran csak valamely elemük képvisel a tudatunkban (fent 599). És végre még valamit: nem ingatja-e meg e gyorsulás-elméletnek hitelét az a körülmény, hogy ama nehezebb fajta gondolatokra, mik a felizgatott embert mozgatják, mindenkor könnyebb visszaemlékezni, mint ama félig öntudatlan közönségesekre, amelyek az egykedvű hangulatainkban keletkeztek. Az izgatott tervelő apróra el tudja mondani, hogy miket gondolt, a közönyös ember a legtöbbször nem tudja; és mert

nem tudja, azt hiszi magáról, hogy egyáltalán nem is jutott az eszébe semmi. Nem csodálhatni, ha ilyen körülmények között az a vélemény fejlődik ki, hogy az izgalom sűrűsíti, értsd gyorsítja a gondolatainkat, szóval kifejlődik egyike azoknak a balhiedelmeknek, melyeket az emberiség többit is szerzett már a „belső tapasztalásából, ezen állítólag „feltétlenül megbízható” ismeretforrásból. – Mi ezek után a gondolatok indulat-okozta gyorsítása és lassítása helyébe a gondolatok helyettesítésének tényét fogjuk iktatni, értvén ezen azt az útszéli igazságot, hogy minden indulat a maga tárgyára köti le figyelmünket, vagyis hogy gondolataink ilyenkor – mások kiküszöbölésével – mind az indulatunk kútforrására vonatkoznak és annak természetéhez igazodnak.

Azt a Lehmann (128-133)-féle állítást, mely szerint nem maga a *sihenikus* indulat gyorsítja s az *asthenikus* lassítja a gondolkozást, hanem mind e változásokat az illető indulatokkal kapcsolatos agyvérbőség illetőleg vérszükség idézi elő, – ezt a nézetet a mondottak értelmében oda fogjuk módosítani, hogy az agyvérbőség olyan fajta erősebb innervatiókra ingerel, amilyenek szükségesek ama nehezebb gondolatokra, amelyekre az egyén utólag tisztán visszaemlékszik, míg ellenben az asthenikus vértelenség állapotában afféle könnyű gondolatok keletkeznek, amelyek jóformán nyomtalanul hagyják el tudatunkat.

Akik bizonyos érzelmeknek pl. a félelemnek gondolatgátló hatását emlegetik, azoknak megmondotta S t ö r ring (411), hogy ezt a hatást az ilyenkor egyoldalúan lefoglalt figyelemnek (szerintünk tudvalevőleg egy innervationalis állapotnak) kell tulajdonítani.

W u n d t (Ph. Ps. III. 210-1) valamint F o u i l l é e (I. 135) ebben az egész kérdésben még a régi felfogást követik.

Ami az indulatnak „gondolat-színező” (1. fent 728) hatását illeti, mi e rossz elnevezéssel megjelölt tényálladékot avval magyaráznék, hogy az indulatos innervatióban rejlő *vis inertiae* nem engedi meg, hogy olyan szellemi folyamatok (meggondolások sat.) találjanak helyet, melyek az eredeti innervatióból kiközlentének. Az indulatos elzárkózik minden kimagyarázás, felfogásmód elől, mely az ő indulatát lelohasztaná, egyszerűen mert az ilyen hirtelen innervatio-változás kényelmetlen és nehéz. Valamint annak, aki súlyos izommunkával van elfoglalva, vasat kovácsol, súlyokat emelget, neheze esik, valamely keze ügyébe került törékeny tárgyat a megfelelő gyöngéd fogással illetni, ép úgy mint *pianissimo* megütni azt az egyetlen hangot, amely beleékelődik egy zongora-passagenak fortissimo-jába: ugyanilyen okból fogja az örvendező, duhaj kedvű visszautasítani azokat a szempontokat, amelyek komolyságra intenek, illetőleg

ezeket észre sem venni, s indulatának vörös szemüvegén keresztül a színtelen, szürke dolgokat is izgató színben látni. (Egy rokon jelenség fent 725.) Itt tehát nem az forog fenn, hogy az egyik rejtelmes psychicum, az „érzelem”, hát a másik psychicum-ra, a „gondolkozásra”, hanem az egész jelenségben, ebben a gondolat-színezésben, az ember kényelmi törekvésének (avagy mondjuk: képessége korlátjainak) egyik esetével van dolgunk. Azt is megjegyezzük, hogy a dolgoknak ebben a felfogásában bizonyos támasztéka rejlik a mi mozdulatos elméletünknek. Mert ha az érzelem valamilyen viselkedés s a gondolat is csak az, akkor el lehet képzelni, hogy egy bizonyos megkezdett viselkedés (az érzelem) a továbbinak (a felmerülendő gondolatoknak) szabja meg az útirányát.

A gondolat-színezés tényét abban a széltében elterjedt formában is szokták kifejezni (pl. Fouillée I. 223), hogy mindenkor a bennünk meglévő alapérzelemtől, mondjuk hangulattól függ az, hogy milyen jelenséghez mit társítunk hozzá, avagy más szóval: érzelmeink kormányozzák a képzetársulásunkat. (V. ö. más szempontból fent 188-9.) Amit fennebb hasonlattal úgy fejeztünk ki, hogy az indulat maga-magát igyekszik fentartani (vis inertiae), abból annyi az igaz, hogy az ember (kényelemből) igyekszik fenttartani a maga indulatát, főleg az elején. E törekvésnek a képzetársulásra való kihatása bizonyára olyan természetű, mint amilyen egy kitűzött gondolkodás-célnak a gondolatok sorakozására való hatása: t. i. nem hogy k i z á r n á a tervünk keretébe nem illő mozzanatoknak észrevételét, hanem az egyén szándékosan igyekszik efféle felmerüléseket mellőzni, illetőleg közülük a céljához illeszkedőket kiszemelni. Tény ugyanis, hogy az indulatos emberre nézve mindig megvan a lehetősége annak, hogy indulatából kizökkenjen, vagyis hogy v a l a m i , valami észrevétele kizökkenitse. E szerint talán szabatosabban úgy kellene beszélnünk, hogy az indulat (ép úgy mint minden feltett szándék, kitűzött cél) nem a képzetársulást, hanem a képzettár s í t ás módját kormányozza. Nagyon szerencsés ötlete Fouillée-nak (I. 228), hogy gondolatainknak ezen önfenntartó s másokat háttérbe szorító küzködését erőnek, akaratnyilvánulásnak veszi: *les idées sont des forces parce qu'elles recouvrent des appétits plus ou moins vagues on précis.*

Ziehen (163) úgy látszik azt a tény, mikor a haragos ember ártatlan dolgokra is haragszik, egytermészeiűnek tartja az „érzettonus eltolódásának” (*Übertragung des Gefühlstones, Irradiation . . .* 153) olyatén eseteivel amikor pl. meggyűlöljük azt a teljesen ártatlan helyiségei, ahol bennünket valamely sérelem ért (152). Mi ez utóbbi tény a közvetett képzetársulás jelenségei közé sorozzuk (1. fent 147-8, 209), az érzettónus eltolódásáról meg lejjebb mondjuk meg a véleményünket.

E helyütt, ahol az érzelemmel mint magatartással foglalkozunk, érzelmeinknek még egy másik sajátására kell ráfordítanunk a figyelmünket, melyet az a legnagyobb mértékben megérdemel. Ez t. i.

érzelmeinknek a rendkívüli plasticitása, simulékonysága, amin azt értjük, hogy érzelmeink (értsd viselkedésünk) az adott helyzethez, úgy a meglévő érzetekhez mint azoknak mindenféle következményeihez rendkívül finoman, mindenféle árnyalatot számbavevő módon hozzá tudnak alkalmazkodni. Ez az alkalmazkodó képesség, az, hogy csekély avagy legalább csekélyeknek látszó külső mozzanatok azonnal rábocsátják a maguk gyöngéden fodrozó fuvallatát az érzelem tükrére, annyival csodálatosabb, mivel számos esetben vagy egyáltalán nem, vagy csak fáradságos pszichológiai elemzéssel lehet kimutatni azt a külső okot, adat-elemet, amelyre az érzelem valamely gyöngéd árnyalatával válaszolt. Egy pár példából talán megértjük egymást. A pszichológusnak nem csekély fáradságába kerül (1. pl. Horwicz II. [2] 280) meghatározni azt a tényösszeséget, melynek az egyénre hatnia kell, hogy szégyenérzet és ne pusztá bánat, megbánás keletkezzék. Nem kívánunk belemenni ezen, egy tüzetes érzelem-tanulmányba tartozó elemzésbe, de arra utalunk, hogy az érdekelt egyén, aki minden válogatás meg habozás nélkül azonnal a helyzethez illő érzellemmel felel azaz viselkedésbe megy át, nyilván megérzi azt a titkos járulékmozzanatot, melynek kiderítése a psychologusnak annyi fáradságába kerül. Úgy látszik, hogy a hozzám tapadó gáncsnak csakugyan hozzám kell tapadnia, szinte szemléletesnek lennie, hogy szégyen és ne egyszerű megbánás, bűnvallomás keletkezzék bennem. Azonkívül meg tán olyan gáncsnak kell lennie, amely az én gyöngeségemnek a jele, nem pedig elbizakodásomnak, a *ὑβρις*-nek. A verekedő parasztleány megbánja a bíróság előtt, hogy borközi állapotban egy kicsit erősebben találta oldalba figyelmeztetni a komáját (ez csak duhajság), de kisül a szeme szégyenében, ha rábizonyul, hogy bevárta, míg a koma végkép elázik és akkor ütötte le (gyáva-ság). Tud-e magának számot adni az a parasztleány, hogy mi tekintetben változtatta meg ez az újabb bizonylat az ellene fenforgó gáncsot, micsoda járulékmozzanat vitte át az eddigi rovodalmas érzését a szégyenkezésbe? Nemcsak hogy ő nem tud, de még a gyakorlott psychologust is zavarba ejtené ez a kérdés. Egy másik példa. Társalgásunk módja, hangja rendkívül finoman alkalmazkodik a velünk beszélőnek magatartásához. Legelső megszólalásából, feleletéből azonnal meglátjuk, milyen fajta emberrel van dolgunk, művelt-e, műveletlen-e, letekint-e mireánk vagy felnéz, egyszóval szeretni való-e vagy nem. De vajjon meg tudjuk-e nevezni azokat a kritériumokat, melyekre ítéletünk támaszkodik? Mindenki tudja, mennyire szükséges feltétele a bensőbb megbarátkozásnak az ugyanazon gon-

dolatvilág, törekvések, életcélok iránti érdeklődés, egyszerűen a világnézetek megegyezése. Mármost érdekes dolog, hogy új ismerősünknek valamely, a mienkkel egyező nézetét mily hamarosan tudjuk osztályozni és felismerni, vajjon állítása ama mélyebb és becsebb nézeteink közül való-e, melyeken a saját világnézetünk nyugszik, avagy pedig ama mellékesebbek közé tartozik-e, amilyenek tucatszámra egyezhetnek két ember között, mégsem lesz belőlük barátság. Villámgyorsan pattan ki belőlünk a legmelegebb szeretet és nagybecsülés érzése egy bizonyos nyilatkozatra, de vajjon meg tudjuk-e mondani, mi okból, micsoda rejtek tartalma következtében becsüljük többre azt az állítást, mint számos a mienkkel egyező mást? Két embernek barátságos beszélgetése, – a kimondott és a csak gondolt de visszatartott mondásoknak egymáshoz való viszonya, – azok az indítékok, amelyek miatt a felvetődő gondolatnak egyik és éppen ezt a részét visszafojtják: ez az egész jelenet annyi tanulságot rejt magában, amennyiből jóformán egy egész érzélem-pszichologia telik ki.

Ma csak annyit tudunk érzelmeink eme plasticitásának felderítésére mondani, hogy ugyanez a jelenség vagyis a világosan meg nem nevezhető mozzanatoknak szabályozó hatása megvan egy másik téren is, t. i. minden gyakorlott mozdulatunk kivételénél. Ha kint a szabadban járkálva egyszerre lejtőnek fordul az utam, kő akad lábam alá avagy síkos helyre jutok, mindannyiszor más-másképpen lépek; de hogyan és micsoda érzetnek hatása alatt, nem tudom.

Ebben az érzelmek általános tulajdonságairól szóló fejezetben felemlítjük azt a W u n d t-féle (Ph. Ps. II. 341-2) nézetet is, mely szerint az egyidejű tudat-tartalmakhoz (érzetek, tárgyak) tartozó érzelmeink mindenkor egy resultans érzelmebe olvadnak össze (érzeteink csak akkor, ha ugyanahhoz a tárgyhoz tartoznak). Ebben a körülményben látja Wundt a hangulataink folyton egységes voltának (*Einheit der Gemütslage*) az okát, és másrészt természetesnek találja ezt az összeolvadást azért, mert érzelmeink – szerinte – egy egységes continuum-ot alkotnak. Sőt Wundt még tovább megy. Szerinte nem pusztán gomolyagba állanak össze az egyidejű érzelmek, hanem bizonyos hierarchia fejlődik ki közöttük, amennyiben az elemi érzelmek kisebb egységekké, ez utóbbiak egymás közt egy felsőbbrendű egységgé s ezek így több fokozaton keresztül végre a *Totalgefühl*-be olvadnak össze. – Micsoda titkos résen keresztül nézett bele Wundt az ember lelkébe, hogy meg tudta látni, amiről a közvetlen tudatunknak sejtelve sincs, t. i. hogy az egyidejű érzelmeink efféle, mondjuk szőlőfürt-alakban fűződnek egymáshoz? Könyve 344-5 lapjain megtaláljuk Wundt titkának a kulcsát, azt t. i. hogy őt a zenei akkordok tetszéséről vallott, szerintünk hibás nézete vitte reá erre a sajátos, mindenféle más tárgyú érzelmekre is kiterjesztett hierarchia-elméletére. Wundt szerint ugyanis a *c e g* akkord keltette érzélem úgy épült fel, hogy a *c*, *e*, *g* egyes hangoknak saját külön

érzelmeik közvetlenül a *c e, e g, c g* hangzatoknak megfelelő resultans érzelmekbe olvadtak össze s e csoportok ismét a teljes *c e g* akkordhoz fűződő végső resultanst, a *Totalgefühl*-t adták ki. (Ezt a, mondjuk eredmény-érzelmét másutt [III., 111] az érzet-tonus mintájára a *ceg* képzet tónusának [*Gefühlston einer Vorstellung*] nevezi.) Volt-e valahol alkalma Wundt-nak a *c e g* akkord keltette érzelmnek ilyen módon összetett voltát egy emberen constatálnia? Nem volt sehol, de igenis tudta azt, hogy a *c e g* akkordnak megfelelő (graphice előállítható) *rezgés-görbe* közvetlenül a *c e, e g* és *c g* akkordoknak rezgés-görbéiből mint componens-ekből alakult ki s hogy ezek a componensek ismét a bennök szereplő egyes hangok rezgés-vonalainak a származékai. Wundt tehát egyszerűen úgy tett, hogy egy a rezgések terén valóban meglévő tényálladékat, a hierarchikus összetevődésnek tényét, átvitte az érzelmek terére anélkül, hogy a közvetlen tapasztalást megkérdezte volna, vajjon igazolja-e ezt az átvitelt, vagyis igaz-e az, hogy az akkord-keltette *érzelem* is olyan összetett, resultans érzelem, mint amilyen összetett *rezgés* az illető akkordnak a rezgése. Mi részünkről nemcsak bebizonyíthatatlannak látjuk a Wundt elméletét, de még nagyon valószínűtlennek is. Aki most első ízben hallja a *c e g* akkordot, még pedig anélkül, hogy a rész-akkordjait meg a *c, e, g* hangokat egyenkint valaha hallotta volna, akinek tehát fogalma sincs arról, hogy összetett hangot hall, vajjon az ilyen zeneileg műveletlen embernek az egészen chaotikus érzelmé is afféle többszörösen összetett jelenség lesz-e, amilyen *e s e t l e g* lehetne azé a zenészé, aki a *c e g* akkordban a részeket felismeri? Ha igaz, hogy a zenei tekintetben műveletlen fül az akkordot csak valami „többé-kevésbé szép, zavaros lármá”-nak fogja fel, akkor igaznak kell lennie annak is, hogy a szabályszerű „akkord-érzelem” nem egyszerűen a megadott hangokból folyik, hanem mindenkor a hangérzetekhez fűződő associációkkal tart lépést. (V. ö. fent 286-94). – Evvel a Wundt-féle tanítással egyébként sajtóságos helyzetben vagyunk. Wundt-nak szemében az érzelem (a köznyelvnek megfelelőleg) sokkal inkább qualitativ azaz érzetszerű jelenség, mintsem afféle motorikus tünet, amilyennek a mi elméletünk hirdeti. Mármost az az érdekes, hogy Wundt a maga szemüvegén keresztül nézván a dolgokat, egy olyan tételt fejezett ki, amely igaz. de a mi álláspontunkból. Ha az olvasó visszaemlékszik, hogy mi több ízben beszéltünk afféle resultans viselkedésekről, innervatio-összegekről, amilyenek mindenféle *totum*-mok felfogása közben ütnek ki rajtunk, s ha továbbra is számba veszi az érzelem-definióinkat, melyből folyólag ezek a resultans viselkedések nem lehetnek mások mint érzelmek: akkor valószínűleg abban fog megállapodni, hogy nekünk semmi jogunk sincs visszahúzódnunk egy olyan elmélettől, mely resultans érzelmeket emleget. Mi azonban azt tartjuk, hogy Wundt-nak resultans érzelméi és a mi resultans viselkedéseink között csak szóbeli egyezés van, nem értelmi, nem valóságos. Wundt-nak az érzelméi – ismétlem – lelki állapotok, az értelmi és akarati jelenségektől *k ü l ö n b ö z ő* psychicum-ok, olyanok, amik sokkal közelebb állanak az érzetekhez, mint a mozdulatokhoz.* Mármost kérdjük, van-e igazi bizonyí-

* Az olyan meghatározások mint (II. 357.): *jedes Gefühl [ist] nicht bloss Reaction des Bewusstseins, sondern Reaction der Apperception auf das einzelne Bewusstseinsergebniss* – amely meghatározásból utóbb (361) plane az lesz, hogy az érzelmeink testi megnyilatkozásai, az

ték arra, hogy az ilyen értelemben vett érzelmek is összeolvadnak? Lehet-e lelki állapotaink dolgában (feltéve, hogy vannak) ilyen összeolvadás-tünetet, resultans-képződést tapasztalni? S nem inkább azt kell-e elfogadnunk, hogy ott ahol valamely *A* lelkiállapot összetettnek látszik, voltaképen az forog fenn, hogy a nyelvnek az *A* megjelölésére van sok synonymája, amelyek mivel mind többé-kevésbé ráillenek az *A*-ra, azt a látszatot kelesztik, hogy *A*-nak megannyi „elemeit” jelölték meg. (Erre még visszatérünk Az érzelmek felosztása c. fej.-ben.) – Egy más helyütt Wundt (III. 200) valamely színdarabnak, egy hatalmas tragoedianak megélvezése után bennünk megmaradt „egységes” érzelemre hivatkozik a bizonyágául annak, hogy az összetett szemléletektől keltett egyes érzelmeink még jobban összeolvadnak egy resultansba, mint az illető szemléletnek objectív részei. Igaz, hogy színi előadások végével a néző valami egységes jelzővel szokta az álláspontját kifejezni („nagyszerű volt, hatalmas, pompás!” sat), olyan, mely nyelvtudásunk szerint valamely egységes érzelmet jelent. De igaz-e, hogy ez a körülmény a nézőben a darab folytán kifejlődött sokféle érzelemnek az összeolvadását bizonyítja? Szerintünk ez a végső érzelem azért keletkezik, mert a darab végével a néző az egésznek szerkezetét, szóval más tényálladékat lát, mint látott az egyes jelenetek közben, ő benne tehát olyan egységes érzelem fog támadni, amelyet egy ilyen bonyodalomnak ilyen kifejlődése kelthet.

1. Az érzelmes magatartás mint mozdulat.

Mindama részletkérdések közül, miket az érzelmekre vonatkozólag felvethetni, nincs egy sem, mely bennünket mozdulatos álláspontunk tekintetéből közelebről érdekelhetne és jobban belekíváncskoznék ebbe, az érzelméről mint magatartásról szóló fejezetbe, mint a taglejtéseknek, általánosabban: az érzelmek hatása alatt véghezvitt mozdulatoknak kérdése.

Mi ahhoz ragaszkodunk, hogy a közéletben megállapodott kifejezéseket még philosophiai okokból sem ajánlatos megtárgyítani avagy szűkíteni. Ezért a „taglejtés” szót megtartjuk amaz „ágáló” mozdulatoknak kizárólagos nevéül, miket az ember beszéd- avagy gondolkozás közben a kezével végez; de hozzá tesszük, hogy e mozdulatok nemcsak hogy nem merítik ki mindazoknak a mozdulatoknak összegét, melyekre az érzelem indítja az embert (Lange C. 8-9), hanem minden tekintetben homogének, egytermészetűek is mindama többi érzelmi mozdulatokkal. Milyeneket értsünk itt? Első sorban az arc-

innervatiók, nem egyebek mint *Reflexe des Apperceptionscentrum's*, – mind az ilyen helyek nem hidalják át a mi motorikus és a Wundt-féle psychikus elmélet közötti szakadékot; mert először is e mondások tele vannak psychicum-okkal, másodsor meg mi az érzelmek apperceptióiból, értsd figyelemből való kiszármaztatását annál kevésbé fogadhatnók el, mivel szemünkben az apperceptio ép úgy mint minden cselekvés az „ézelmekének általánosabb címe alá tartozik.

játéknak tényét, továbbá azt, hogy az indulatok a légzésünket, szívverésünket, sőt gyomor- és bélműködéseinket valamint a mirigyekét módosítják. Ez utóbbi mozdulatokat a taglejtésektől valóban semmi más sem különbözteti meg, mint az a tisztán anatómiai tény, hogy taglejtéseinknél olyan izmok jutnak működésbe, melyek egész testrészeinknek szemmel látható eltolódását idézik elő, míg ellenben úgy az arcjátéknál mint a többi említett mozdulatoknál efféle nagyobb mértékű helyzetváltozások nem lépnek fel. Annak a körülménynek sincs pszichológiai tekintetben nagyobb súlya, hogy az arcjáték testünknek felszínén foly le, míg ellenben a bél- és egyéb mozdulatok testünk belsejében történnek. A psychologusra az a tény, hogy az indulat valahol és valami módon, de *m i n d e n k o r* mozgásba hozza izmainkat, illetőleg módosítja ezeknek meglévő mozgásállapotát, – ez az összefoglaló tény mondom sokkal fontosabb, mint az a közéleti megkülönböztetés, vajjon arcunkon avagy egyebütt áll-e be ez a mozdulat, vajjon lehet-e meglátni vagy nem.

Testünk egy összefüggő szervezet, melynek egyik részén beállott módosulások visszahatnak a többire is, úgy hogy el kell fogadnunk, hogy a külső hatások (szemléletek) mindenkor egész testünknek az állapotait (első sorban mozgás-állapotait) változtatják meg, mondanám: hozzák ki a sodrúkból. *L e h m a n n* (76) is ilyesmit említ.

A szoros értelemben vett taglejtést, a kézmozdulatokat, mi is a régi pszichológiával együtt az indulatok és érzelmek valamilyen mellékes részének, hol meglévő, hol elmaradt kíséretének tekinthetjük, más szóval olyasminek, ami még távolról sem azonos magával az indulattal. (De jól megjegyezzük: a taglejtést csak ott szabad hiányzónak tekinteni, ahol kedve sem kerekedett az egyénnek ilyent véghezvinnie, vagyis ahol az érzelemforrás mozgató ereje nem volt akkora, hogy a test belsejében megindult izommozgásokat annak felszínére, a végtagokra kivesse. Ellenben ott, ahol emberünk bármi okból *v i s s z a f o j t o t t a* a taglejtését, igenis kell egy beállott taglejtésről beszélnünk, mert a visszaszorított kézmozdulat – értsd: a mozdulat visszaszorítása – maga is kézmozdulat. (V. ö. fent 30-1.)

Csak az, aki elfogadta az összes érzelmközi mozdulatainknak homogen természetét, mert mind felolvadnak abban az egységes tényben, melyet az érzelemtől megszállott ember valamilyen viselkedésének nevezhetni, – csak az ilyen gondolkozó van feljogosítva, sőt mi több kötelezve arra, hogy most már eme mozdulatok között pszichológiai alapon bizonyos választó vonalat vonjon, észre lehet venni, hogy azok a mozdulatok, melyek az akaratunk hatalma alatt

álló izmokon ütnek ki (tehát a taglejtéseink és némely arcizom-mozdulat), r é s z b e n szándékos természetűek, vagyis azért állottak be, még pedig éppen ebben a bizonyos formában, mert mi emberek úgy akartuk. Ide vagyis a félig szándékos mozdulatok közé tartoznak azok a taglejtéseink, melyekkel a beszédünket, ezt a szintén érzelmi nyilatkozatot kísérjük; sőt ide tartozik, mint tudjuk (fent 546-7.) a beszéd maga is, ez a hangos taglejtés. Ez utóbbiról már megemlékeztünk, külön fejezetben, a tisztán szándékos taglejtések meg nyilván az akarat és nem az érzelem pszichológiájának körébe tartoznak. Ha azonban az érzelmi taglejtések körét az érzelem hatása alatt ö n k é n y t e l e n ü l (sőt tudtunkon kívül) beállott mozdulatokra akarók leszorítani, csakhamar észrevennők, hogy bizony nagyon elmosódik az a határvonal, amellyel a közélet a nem-szándékos mozdulatokat a szánmosaktól inkább el akarja mint el bírja választani. Minden erősebb indulat olyan erős mozdulatokkal jár, melyeket a szándékos erőfeszítés tényeitől alig-alig lehet megkülönböztetni. Úgy állunk tehát, hogy csak a világosan szándékos (= akart) mozdulatokat bírjuk az önkénytelenektől (= reflexusoktól) élesen elkülöníteni, de akad egy egész nagy mozdulat-osztály, amelyben szándékos és önkénytelen elemek kibonyolíthatatlanul összejátszanak. Vannak szóval önkénytelen, vannak szándékos és vannak félig szándékos mozdulataink. Nem éles választó fal, hanem egy skála ékelődik tehát az önkénytelenség és a szándékosság jelenségek köze.

Logikai hibát látok abban a psychologusoknál elég gyakori eljárásban, hogy valahol egy felosztást létesítenek, azután pedig bizonyos eleinte mellőzött körülményeknek latbavetésével kimondják, hogy voltaképp az egyik osztály átmegegy a másikba, a választófal nem szoros (az ismeretes német *fließende Grenze*). Egy fal, amelyik nem szoros, nem fal, hanem fából vas-kerika, amelyet csinálnia nincs joga senkinek, még ha tud is. L e h m a n n (139) is ebbe a hibába esik, amikor szorosan megkülönbözteti az indulatközi mozdulatokat mint „nem határozott tárgyra” irányulókat a mindenkor „határozott célpontra törtető” ösztönszerű mozdulatoktól, – két lappal odébb meg bevallja, hogy tiszta indulatos avagy ösztönszerű mozdulat nincs is a világon.

Jó előre megjegyezzük, hogy a fennebbi keretet nem azért állítottuk fel, mintha részletesen végig akarnók tárgyalni az érzelmi mozdulatokat, hanem mert egy, elvek körül mozgolódó pszichológiának hozzá kell szólnia a felosztás-tervekhez. A részletkérdésekre, illetőleg pontosabban, az érzelmek belső hatásaira vonatkozólag beérjük egy pár irodalmi hivatkozással.

Valamint Lange, úgy Störring (19) is fontosabbnak és jellemzőbbnek tartja az indulatokra nézve azoknak a szív működésre, légzésre,

vérkeringésre sat. való, szóval belső-testi hatását, mint a szoros értelemben vett taglejtéseket. – L e h m a n n (112-3) e belső hatások dolgában a következőket állapította meg: Kellemes benyomások, még pedig úgy intellectualis természetűek, mint pusztá érzetek a test felszínén mutatkozó véredényeket kitágítják, az akarat-kormányozta s legfőképp a légzési izmoknak innervációját fokozzák és valószínűleg a szív működés terjedelmét is növelik. Kellemetlen hatások ellenben az említett véredényeket megsűkítik, az izmok innervációjában zavart okoznak, a test belsejében valószínűleg edény-petyhüdést és a szív működés csökkenését idézik elő. Lange (41-4) állítását, mely szerint mind e zavarokat egy közös ok, t. i. a megváltozott edény működés okozza, ma még bebizonyíthatatlannak jelenti ki. W u n d t (Ph. Ps. II. 271, 283, 298) szerint ép ellenkezőleg a légzészváltozás okozza a vasomotorikus hatásokat és nem megfordítva. Szerinte minden testi folyamat közül a leghívebben a légzés követi a maga csekély módosulásaival az érzelmek változását. Ezt a tényt úgy látszik legelőször Bell vette észre. (V. ö. Darwin [G. 2]) Maga D a r w i n (Q. 69) a szív működést tekinti a legérzékenyebb érzelm-mutatónak. – Azt a közéleti nézetet, mely érzelmeinket a szívünkől származtatja, Cl. B e m a r d pártfogásába vette, mint népies kifejezést az érzelmeink vasomotorikus befolyásának. (Említi R i b o t [Gef. 149]).

F é r é (183) is kimutatja egy néhány, az indulatok jellemzésére használatos kifejezésről, hogy nem pusztá metaphorák, hanem valóságos tényt írnak le. így pl. aki „csak úgy füstölög” a haragjában, annak gyorsított lehelletéből és párologásából valóban bizonyos gőzös köd képződik a szeme előtt. Hasonlóképp, aki ijedtében „elhül,” az csakugyan hideget érez a hajszálereinek összehúzódása következtében. (Ide tartoznak a mi fenti 577-9 „Metonymiá”-ink.) F o u i l l é e (I. 222) is ilyesmit említ. Hogy a „*bitterer Kummer*” szintén nem metaphora, hanem hogy e kifejezés attól a keserű szájjától származik, mely a bánatos ember kiszáradt szájában keletkezik, – ez L a n g e C. (15) állítása. – F é r é továbbá igen nagy gonddal összegyűjtötte indulatainknak mindenféle belső, physiologiai hatásait. Az érdekesebbek közül kiemeljük a következőket: (192): Szoptató asszonynak erős haragtól vagy félelemtől könnyen eláll a teje. Viszont egy ilyen asszonynak, aki már régebben elválasztotta a gyermekét, magától megindult a teje, amikor valahonnan gyerekkialtást hallott. (255-7): Az anyának heves indulatai könnyen megváltoztatják méhmagzatának fekvését, aminek a többi között torz-szület is lehet az eredménye. (213): A herék bármi csekély indulatra felhúzódnak. (193): Erős indulatoknak, főleg ijedségnek, félelemnek, vizelet-hajtó hatásuk van, sőt néha (255) a vizelet vegyi összetételét is megváltoztatják, amennyiben fehérnye-tartalmát megszorítják. Hasonlóképp módosítja a félelem vagy bánat a vérnek szerkezetét is (243), t. i. meghalványítja és más tekintetben is megváltoztatja a vörös vértestecskéket, amiből vérzékenység (a megalvadás elmaradása) keletkezik. (245): A „véres verejték” szintén nem metaphora, mert nagy félelemben bizony megcsik. (193-4): Kellemes érzelmek előmozdítják, kínosak megátolják a nyálképződést. (211-2): Sthenikus indulatok és izgató érzetek domborítják, a fájdalom ellenben lelapítja a szemlencsét, amit a szemben látható tárgyképeknek helyzetváltozásából lehet kikövetkeztetni. (253): Ismeretes az erő-

sebb érzelmeknek, főleg kellemetleneknek a gyomor és máj működésére való befolyása, s az ilyen okokból keletkezett sárgaság meg egyéb betegség. (262): Heves indulatok általában mindenféle betegségre hajlamosítanak, a ragadósakra a többi között azért, mert az indulatokkal járó nagy vízelválasztás felfokozta a vének felszívó képességét. (299): Másrészt ugyan-ezeknek a kellemetlen, kínos indulatoknak, lehetnek kedvező hatásai is testünkre, akkor t. i. amikor bizonyos bajokat meggyógyítanak. Általában tehát az, vajjon hasznos avagy káros-e valamely – bárminő – indulat az egészségi állapotunkra, mindig attól függ, minő állapotban éri az az indulat testünket. Az a félelem, mely a nyavalyatörős meg a vitus-táncban szenvedő embernél felidézi a rohamokat (277, 280), megszünteti a vérfolyást valamint a tengeri betegséget annál, akinek ez a baja (303). A heves harag az egyik emberek alsó állkapcsát ficamította ki (298), de a másoknak viszont a köszvényes fájdalmát szüntette meg (302).

Emlékeztetőül megjegyezzük még, hogy az indulatoknak beísd részeinkre való hatásai közé tartozik ez indulatoknak a hangszalagokra való befolyása is, szóval az emberi nyelvnek keletkezése, amelynek tehát mindenféle csinja-bínját ezen a helyen kellene letárgyalnunk, ha egyéb okok más beosztást nem kívántak volna. Ami pedig az indulatnak a fennebbiek között említett kémiai és egyéb különös hatásait illeti, amelyeket nem lehet innervatio-változásoknak minősíteni, ezekről **felte s s z ü k**, hogy mégis csak valamilyen, a belső részeinkben beállott innervatio-módosulásnak az indirect következményei, szóval hogy az emberi testnek bárminő, indulatközi változásai elérnek a „megváltozott magatartásnak, viselkedésinek a fogalma alatt.

Áttérünk az érzelmeknek külső-testi hatásaira. Hogy azon izmaink közül, amelyek nem vétagokat és nem belső részeket mozgatnak, az indulat csupán az **arc izmait** támadná még, – ez a nézet így nem igaz. Kialakulásába belejátszott az a körülmény, hogy az európai ember ruhában jár, minek következtében az indulatnak a testfelszín egyéb tájaira (hasizmok, sphincter ani sat.) való hatását nem lehet észrevenni; ide járul, hogy a közéleti ember-megfigyelés minden körülmények között főleg arc-megfigyelés szokott lenni. De aki viszont azt állítja, hogy az arc feltűnő nagy számmal tartalmaz az indulattól megmozgatható izmokat, annak nemcsak igaza van, de állítását meg is lehet okolni, avval t. i., hogy az érzékszerveink, mint az indulatnak tárgyi forrásától legelső sorban megilletett részek, tulajdonképpen a fejünkön vannak, még pedig számos izommal körülvéve. Hasonlóképp a légzés-szervünk, ez az érzékeny indulatmérő, is az arcunk táján, a szájban és orrban végződik számos izomnak társaságában.

Az arcizmainkat néma rövidségük és mozgékonyaságuk miatt támadja meg első sorban az érzelem, miként Sp e n c e r (Ps. 497. §.) képzelte, akit W u n d t (Spr. I. 77) avval cáfolt meg, hogy vannak még rövidebb és színioly mozgékony, de az indulatoktól *nem igen* nyugtalanított izmaink is (a kéz- és lábujj-perecek izmai, a csigolya- és bordaközi izmok).

Az érzelem-okozta arcizom-innervatióknak összeségét arcjátéknak, egyes esetekben arckifejezésnek nevezzük. Ebben két elemet kell megkülönböztetni: *a)* azokat a vonásokat, melyeket az indulatforrás (így nevezzük tudvalevőleg az indulatot keltő tárgyi tényálladékot) concret részeinek érzékelése idézett elő és *b)* azokat a vonásokat, miket egyéb tényezők okoztak, nevezetesen az adathoz hozzágondolt múlt tapasztalásaink, fogalmaink, röviden az a mód, az a „szín”, amelyben a concret tényálladékot látjuk. Az *a)* alatti vonások azok, amelyek a részletes és összefoglaló nézés-, hallásból, általán érzékeinknek a tárgy észrevételére legkedvezőbb elhelyezése módjából, ráfeszítéséből keletkeznek. E vonások a maguk összeségében a figyelemnek neve alá tartoznak, és minthogy minden, ami érzelmet kelt, a figyelmünket is magára vonja, tehát teljes valószínűséggel elmondhatjuk, hogy összes arckifejezéseinknek közös tényezője, közös magja a figyelő arc lesz; vagyis a figyelésre szükséges mozdulatoknak, innervatióknak összeségéből akkora rész fog ott szerepelni minden, bármily érzelemtől elfogott arcon, amekkora rész az illető érzelmenek egyéb arcizgató hatásaival együtt physiologiailag megállhat. A haragos ember figyel a haragja, a szerelmes a szerelme tárgyára, és amennyi az ő egész indulatából a figyelem rovatára tartozik, annyi mindenesetre az arcán is nyomot hagy. Ezt a részt vagyis a concret adat (indulatforrás) keltette arcvonásokat persze csak a psychologikus combinatio és nem a határjelekre szorult szemléelő vizsgálódás bírja az érzelmet jellemző többi vonásoktól különválasztani. Az arcvizsgálónak számára a haragos, a megijedt sat. arc végtére is megannyi egységes látvány, melyekben a különböző származású vonásokat nem bírja megkülönböztetni.

Ennek következtében az a feladat-kitűzés, amely egy érzelemelmélet számára a legérdekesebbnek látszik, t. i. az arcjátéknak csupán a fenti *b)* vonásait kutatni, – ez a feladat-kitűzés mondom kivihetetlen. Minthogy tehát mi sem tehetnénk egyebet, mint hogy a különféle érzelem-sugallta arckifejezéseket mint megannyi egységes típust részletes leírásokban bemutatnók, erre meg egyrészt az ilyen tárgyú munkáknak az irodalomban eléggé bőséges száma miatt, másrészt meg e könyvnek psychologiai elvek- és nem részletekre irányuló

célzata következtében úgysem vállalkoznánk: tehát csak az marad hátra, ha az arcjáték tényéhez egyáltalán hozzá akarunk, aminthogy hozzá is kell szólnunk, hogy egy-két érdekesebb arckifejezést kiszemeljünk a tengernyi sok közül, lehetőleg olyanokat, amelyek elvi kérdések fejtegetésére alkalmasabbak. Ilyen a nevetés és sírás jelensége, ez a többiek közül mindenesetre legszembetűnőbb két arckifejezés. Sőt nemcsak legszembetűnőbb, de legkülönösebb is azért, mert úgy a nevetésnek mint a sírásnak valami ellenállhatatlan, mondhatnám görcsös természete van, amennyiben a kitörésüket s még inkább a folytatásukat, ha egyszer megindultak, az akaratumk megfeszítésével sokkal nehezebben tudjuk visszafojtani, mint egyéb arcmozdulatainkat avagy taglejtésünket. E tekintetben talán csak az elpirulás meg-sápadás tüneménye versenyez velök. Valószínűleg ez a körülmény, egy szóval a nevetés és sírás feltűnősége keltette föl irányukban azt a nagyfokú érdeklődést, melyről a rajok vonatkozó (különösen a nevetésnek aesthetikai tárgyát, a komikumot tárgyazó) monographia-irodalomnak terjedelmessége tanúskodik.

a) *A megjelentkezett érzelmeknek két példája: a nevetés (komikum) és sírás.*

I. Az arcjátéknak semelyik tüneményével sem lehet érdemlegesen foglalkozni, hacsak egyszersmind azt a helyzetet, reális körülménytalálkozást, szóval érzelemforrást nem próbáljuk körvonalozni, amely az illető mimikai mozdulatot előidézte. Ez a meggondolás kényszerít minket arra, hogy a nevetésnek egyszerű jelensége helyett a k o m i k u m n a k elméletére terjeszkedjünk ki.

1.) Ahol nagy összecsendülés van, mint amilyen a philosophusoké itt a komikum ténye körül, ott valami baleset történt: beleesett a kútba, a kutatásnak feneketlen kútjába egy nehézke, a „bölcsek köve”, a komikum, amelyet most mindenikük a maga módjára próbál kihúzni. De hiába, az a kő olyan mélyen rejtőzik, hogy, ha egy-egy jobb fogásra megindul is, minduntalan visszaesik. S az eredmény annyi, hogy maguk a munkások válnak komikussá, már t. i. az olyan szellemes sétálónak szemében, amilyen Jean-Paul, aki azt mondta: *das Lächerliche hat von jeher nicht in die Definitionen der Philosophen hineingehen wollen, ausgenommen unwillkürlich.* (Id. Horwicz II [2] 192). Mibennünket is elhozott ama színhelyre a psychologia térségein keresztül vivő utunk s ezért egy-két rándítással már csak pusztá tisztesség kedvéért is hozzájárulunk a nehéz munkához; nem mintha azt képzelnök, hogy a mi kezünk majd diadalmaskodik ott, ahol annyi

emberé kudarcot vallott, hanem mert a fogásainknak talán más tekintetben lesz valami hasznuk.

A kérdés ez: mi a közös vonásuk azoknak az adatoknak, melyek nevetést keltenek? más szóval, kerestetik a komikum definitioja. A komikum az a célba vett különös vad, amely a középpontban rejtőzik, s az a számos definitio, amelyet számára megkísérlettek, nem egyebek, mint a philosophus hajtóknak körei, amelyekkel ama vadat mind szűkebb térre igyekeznek beszorítani, hogy végre rajta-üthessenek. Ha az eddigi definitiókat nézzük, azt látjuk, hogy ezek a hajtókörök mind túlságos tágak, amennyiben olyan jelenségek is beléjük esnek, olyanokat is felölelnek, amelyeknek a komikumhoz nincs semmi közük. Más szóval az a baj, hogy minden definitiora, amelyet a komikumra találtak, fel lehet mutatni egy halom olyan jelenséget, amely a definitiónak megfelel ugyan, de komikus hatást nem kelt.

Az Aristotele s-ére („nem fájó és nem veszélyes hiba vagy rútság”, *το . . . γελοῖόν ἐστίν ἀμάρτημά τι καὶ αἰαχὸς ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν* . . . Poet. 5 r., 1. §.) mindenki felhozhat százféle apró hibát, mondjuk az iskolás fiúként a leckefelmondás közben, amelyekben semmi nevetni való sincs. Avval a definitióval szemben, hogy „a komikum egy megsemmisült, nagy várakozás” (ilyen módon szokták a K a n t-félét idézni, 1. lejjebb), találni száz olyan füstbe ment várakozást, amelyen senki sem nevet, pl. amikor a szépen indult vetést elveri a jég. A sokaktól pártolt contrast-elméletre sem mondhatunk jobbat; elég olyan contrastot található, pl. a nap és éj váltakozását, általában az ellentétes érzet-qualitások szemléletét, amely a nevető izmainkat teljes nyugton hagyja. (Több példa Bain [E. W. 257]-ben.)

Nem az a bajuk ezeknek a definitióknak, hogy olyan sajátságot tulajdonítanak a nevetést keltő tárgynak, amely valóban nem sajátsága, hanem a baj ott van, hogy még mind a felsoroltakon kívül egyéb tulajdonságai is vannak e tárgynak, amelyeket a psychologusok nem fedeztek fel. Hogy ott, ahol komikum van, valami „nem fájó hiba” rejlik, ez ép annyira igaz, mint amennyire igaz az is, hogy a komikus tárgyakban ellentét (okosság és dőreség) lappang, s amennyire igaz, hogy a komikumot megélvező embernek nagyobbra, komolyabbra irányult várakozását valami silányság teszi csúffá. A philosophusok tehát sok jót mondtak a komikumról, a komikum körül, de nem ölelték fel egészen, – a kő mindannyiszor meglódult, de kislíkt és ismét visszazogott.

Aki sikeresebb haditerven okoskodik, annak a következő elvi gondolatokban kell megállapodnia. Minden nevetés valami physiologiai

folyamat, testünkön beállott concret változás. Ennek következtében csak olyan komikum-magyarázatoknak lehet sikerre kilátásuk, amelyek a nevető ember elé tárult szemléleteknek physiologiai vonatkozásait, hatásait nézik, azaz felkutatják, hogy mi úton-módon hat egy ilyen és ilyen szemlélet (tapasztalás, elbeszélés) a szemlélőnek éppen azon izmaira, amelyek a nevetés alkalmával jutnak működésbe. Mindazokat a definitiókat, melyek a nevetető tárgynak csupán az objectív vonásait kutatják vagyis csak azt keresik, hogy milyen reális viszony forog fenn ama complex tényálladéknak egyes elemei között, amely tényálladék nevetést kelt, – az ilyen definitiókat mind avval a kérdéssel lehet sarokba szorítani: de hát miért éppen nevetést és nem köhögést, reszketést avagy sírást támaszt az a te ilyen meg amolyan, mondjuk „contrast-ot feltüntető” érzelemforrásod?

Ugyanezt kérde Spenser (Ess. II. 452-3) is a contrast- meg a Hobbes-féle diadal-elmélet híveitől (- „minden nevető diadalmaskodik egy nálánál gyöngébb ellenfélén”, 1. lejjebb).

Ne a képzeteknek, gondolatoknak a külső világ felé fordult felszínén azaz világtükröztető tartalmán úszkáljon tehát a psychologus, hanem szálljon le ama képzeteknek az emberi izmokba, hashártyába, légzésünkbe leereszkedő gyökeréig, ha elfogadható magyarázatot akar adni.

Egy másik elv a következő: fia valamely érzelmet, magatartást, amilyen a komikum élvezete is, bizonyos szemléleteken és gondolatokon kívül (amilyenek a komikus látványok, elbeszélések, viccek) [= A] még valamilyen concret folyamat vagy érzet (ilyen a csiklandás) [= B] is elő tud idézni, akkor a psychologusnak mindig meg kell néznie, nincs-e valamilyen összefüggés e két érzelemforrás, A és B között, nem lehet-e az egyiket a másikra visszavinni, avagy legalább ez érzelemforrásoknak valamilyen közös tényezőjét megtalálni. Ez a meggondolás a következő két útválasztás elé állítja a psychologusokat: I. Minden komikus tárgyban (= A) csiklandás (= B) rejlik, azaz A olyan eszközökkel éri el a nevető izmok megmozdulását, amilyenekkel eléri a B. Eredmény: minden komikum egy „szellemi” csiklandás; szellemi eszközökkel azaz gondolataink és látványaink felől is meg lehet bennünket csiklandani és ilyen csiklandozást végez rajtunk minden jó vicc. – A másik lehetőség épp az ellenkező és így szól: II. A csiklandás maga is azért nevetet, mert komikum rejlik benne. A concretum-ot (= B) itt nem sikerül úgy mint egyebütt az abstractum (= A magyarázójául, gyökeréül szerepeltetni, mert ki-

sül, hogy a kérdéses B , a csiklandás, maga is bizonyos abstractum, t. i. a komikum alakjában hat. Erről az álláspontról tehát a csiklandás nem volna egyéb, mint egy pusztá kézzel, a bőrünkön véghezvitt vicc, ha tetszik, egy „börvicc.” – Még egy harmadik megoldás is kínálkozik, annak az elvnek alakjában, hogy sem a csiklandást komikumra, sem emezt amarra mindenestül visszavinni nem lehet, hanem III. meg kell keresni azt a rejtek M közös tényezőt, amely úgy a csiklandás, mint a komikum-ok esetében a nevetést kiváltja. Minekelőtte azonban ennek az M -nek kutatásába belemennénk, jó lesz meggondolni, hogy ott, ahol úgy „szellemi” ($= A$) mint concret adatok ($= B$) váltanak ki egy bizonyos magatartást ($= p$), két eset lehetséges, *a*) Vagy az történik, hogy a B ok egészen más útonmódon éri el a p eredményt, mint elérte A . *b*) Vagy pedig az forog fenn, hogy az A azért tudott egy a B -ével egyező p eredményt előidézni, mert A csak egy gondolt B volt. Az *a*) esetre például az szolgálhat, amikor én valamely embernek vagy állatnak tőlem való eltávolodását ($= p$) el tudom érni, avval, hogy a végtagjait mozgató akarátára (innerváló képességébe hatok ($= A$), és elérem avval is, hogy az illető állatot vagy embert ellököm magamtól ($= B$). A *b*) esetre példa: amikor a nyálnak szánkban való összegyülemlését ($i=p$) elő lehet idézni úgy is, hogy citromba, harapunk ($= B$) és úgy is, hogy egy citromba harapásra gondolunk ($= A$). Senkinek sem fog eszébe jutni, hogy az *a*) esetben az A és B -között közös tényezőkel keressen vagyis elhigye, hogy egy élő-lénynek szándékos helyváltoztatása, a járás, olyan módon jön létre, mint a passiv ellökés iolytán beálló elmozdulás, amelyet akármicsoda fatuskón is végre fehet hajtani. A fizikai ellökés ténye a járás létrejöttére semmiféle magyarázatul sem szolgálhat; a kettőnek egymáshoz semmi köze. De viszont aki azt állítja, hogy a *b*) esetben annyira-mennyire megérti a p -nek bekövetkeztét A -ból, az helyesen beszél, mert elmondhatni: az A azért idézi elő p -t, mert az illető ember most minden tekintetben úgy tesz, mintha B (a citrom) hatna reá. Nem mondhatjuk ugyan, hogy igazán és alaposan megértjük, miért hat egy gondolt helyzet ($= A$) az egyénre ép úgy, mint a megfelelő valóság ($= B$), de azt elismeri mindenki, hogy A sohasem bírná előidézni p -t, ha regebben és már többször a B nem idézte volna elő. Szóval ebben a *b*) esetünkben a p eredményt előidéző két oknak, A - és B -nek igenis van egymáshoz közük, és az A ok működése módjának kutatásánál mindig kell és fogunk is a B -nek hatására hivatkozni.

Mármost az a kérdés, vajjon a komikum és a csiklandás esete

az *a*) avagy a *b*) rovatra tartozik-e? Más szóval: aki valamely viccen nevet, azért nevet-e, mert azt a viccet csiklandásnak találja, illetőleg mert a vicc alkalmával mindenkor és kényszerűleg a megcsiklandoztatásra gondol? (= *b*) eset). Avagy inkább azt kell-e mondanunk: a viccnek a csiklandáshoz nincs semmi köze, mert a csiklandás csak egy másik, durva eszköz, amellyel szintén nevetést lehet elérni. (= *a*) eset). Más ilyen példa is akad. A szégyen tudvalevőleg a vért kergeti az arcunkba és a belehelt amylnitratum (Darwin, Q. 331) szintén. Van-e, aki azt higye, hogy a szégyenkező ember azért pirul el, mert szégyenkezni annyi, mint amylnhalatiora gondolni? Mi abban állapodunk meg, hogy a komikum-nak hatás módját a csiklandáséból megmagyarázni, avagy mondjuk az elsőt az utóbbira holmi közös tényezőnek közvetítésével visszavezetni nem lehet. És ettől annyival is inkább fogunk őrizkedni, mivel sokkal helyesebbnek tartjuk ama (fent) II. alatti nézetet, amely a csiklandásnak nevetető hatását nem tisztán physikai, hanem u. n. „szellemi” okokban, mondjuk valami komikum-ban keresi. (Erről lejjebb.)

Amióta Helmholtz-nak (Ph. O.-783-793) sikerült a fényesség tünényét a *Wettstreit der Sehfelder* cím alatt ismeretes hypothesisal megfejtenie, azóta ez a *Wettstreit* (magyarul talán „vecsenyváltakozás” avagy „érzet-váltakozás”) a psychologusoknál nagy népszerűségre vergődött, úgy hogy sok mindenféle, iüáig nem értett lelki fejlemény (pl. a contrast-tünetek) kimagyarázása végett efféle érzet-váltakozásokhoz folyamodtak. Így tett H e c k e r (80-1) is, kinél a komikum (*das Wesen des Lächerlichen*) nem egyéb, mint *ein beschteurächter Wettstreit-dvr Gefühle, d. h.... ein schnelles Hin- und Herschwansceh zwischen tust und Unlust...* Ő arról van meggyőződve, hogy a komikum-nak illetén feltüntetetésével sikerült a komikum és a csiklandás ténye közötti ürt áthidalnia (82-3), már t. i. a komikum jelenségeiben a csiklandást jellemző intermittens hatásmódot, gyors érzet-váltakozást kimutatnia. A vicc-ben az *imaginairén intensiven Kitzel*-t egyébként már P i d e r i t (26) is megkereste.

Ha a csiklandás ténye ilyképen csalódást hozott számunkra, mert nem segítségnek bizonyult a komikum-definióink számára, hanem újabb problémának, – akkor kérdés, nem fordulhatunk-e jobb reménységgel a nevetésnek egy másik concret kútforrása felé, s ez az a tény, hogy a t e s t i j ó l é t e t élvező ember is nevetni, legalább mosolyogni szokott.”

Olyan messzire nem mernék elmenni, mint S p e n c e r (Ess. II. 458), aki tekintettel a nevetésnek bizonyos beteges, legalább is ideges formáira, azt állítja, hogy általában m i n d e n f é l e erős érzés nevetésbe megy át

Ismeretes, hogy minden kínos helyzetből való megszabadulás, fáradtságnak, nyomorúságnak megszűnése, sőt az is, ha hirtelen kellemesebbre fordul az eddigi, nem is kellemetlen helyzetünk (pl. mikor langyos fürdővízbe lépünk), – mindez az örömrészletében mosolygást azaz gyöngye nevetést vált ki belőlünk. – Az efféle nevetés-okkal (= C) úgy látszik jobban járunk, mint a csiklandással. Látnivaló ugyanis, hogy a jólétnek, illetőleg fokozott jólétnek az érzése, amelyet a C források telepítenek belénk, előkerülhet az A-féle forrásokból is azaz a komikus jelenségekből, s így benne, ebben a jólétben megtaláltuk volna azt az M közös tényezőt, amelyet fennebb a csiklandás és a komikum között hiába kerestünk. Nem lehet tagadni, hogy örül, aki valamely viccet avagy a komikumnak bármi más faját megélvezi. Szintén örül az is, akit kellemes testi érzetek lepnek meg. Egyszermind úgy az egyik mint a másik ember nevet, legalább is mosolyog.

Ez a megdölgölés azt a legelső épületkövet adja kezünkbe a komikum definíciója számára: minden komikus tárgynak olyannak kell lennie, amely a szemlélőnek jólétét fokozza. A komikumot az emberi élvezetek között kell keresni, s most csak az a kérdés: miféle élvezet, minek következtében kellemes a komikum?

Minekélőtte ezt kutatók, megragadjuk azt az itt kínálkozó szálát, mely a komikum-ot a fiziologiába segít bekapcsolni. Minden jólét-érzés, sőt általában minden érzelem (fent 739 Wundt) első sorban a légzésünk módjára hat, és a nevetésről tudjuk, hogy alapjában nem egyéb, mint egy a köhögéshez hasonló illetőleg olyan légzés mód, mely egy hosszabb belélegzésen kezdődik és egyes lökésekben, elaprózva hajtja ki a felgyűjtött levegőt.

A nevető ember arcizmainak különös állását, nevezetesen a szája szélének felhúzását kétségtelenül ez a megváltozott légzés mód idézte elő. Hecker (18) szerint a szánkát ilyenkor a belélegzés megkönnyítése végett húzzuk széjjel. – P i d e r i t (24) úgy látszik a rekesz-izmot tartja úgy a nevetésnél mint a sírásnál a közvetlenül (valamely képzelt jó vagy rossz érzéstől) megatott résznek. A nevetés alkalmával a rekesz-izom apránkint elemyed (*eine ruckweise Erschlaffung*), míg a síráskor szint ilyen módon összéb húzódik.

A légzésnek az a két szakasza maga is útmutatóul szolgál az ilyen légzést kiváltó érzelmekre vonatkozólag. A hosszú belélegzés a munkához készülődő erőgyűjtésnek felel meg, az elaprózott kilégzés meg ennek a felgyűjtött erőkészletnek, feszültségnek kiadása, a megszabadulás, megkönnyebbülés, pihenés. (V. ö. Darwin, G.

240). Ez jól egyezik avval a körülménnyel, hogy az örömet s evvel egyúttal nevetést keltő jólét-érzés valami megkönnyebbülésnek tűnik fel egy megelőző nyomasztóbb állapothoz képest. (Sully CR.] 64). Mert jól meg kell jegyeznünk: nem egy elszigetelt, megelőzőktől független állapot (ilyen nincs is a világon) kelt örömet, hanem mindenkor az állapotváltozás, az átmenet vagyis az új állapotnak a régihez való viszonya. (Lehmann 303). Nem a meleg szobában hosszabb ideje tartózkodó ember, hanem a fagyos hidegből a melegbe belépő vándor avagy legalább is az, aki a fagyoskodására visszagondol, fog boldog mosolygó arcot ölteni. A komikus tárgyaknál tehát ugyanazt a két phasist lehet megkülönböztetni, mint a légzésnél: egy komoly indulást, munka-hangulatot és egy játszi befejezést. Minden adoma valami komolyan veendő helyzetnek elbeszélésén kezdődik, egy épenséggel nem nevetető tényálladéknak a megismertetésén. Ezt a részt, az expositiót, elnevezhetnők az adoma hexameter-ének, már t. i. ha a vicceket distichonok-hoz hasonlítjuk, amelyeknek a pentameter-ében, az adoma végében, következik be a csattanó, a „kilégzés” jelszava. Minden viccet el lehet rontani, nevetető mivoltából kivetköztetni, ha csupán az adoma végében szereplő eseményt avagy nyilatkozatot mondjuk el, a puszta pentameter-t, előző hexameter nélkül. „Egy paraszt fahasá-bokkal hajigálta meg a feleségét;” ezen nincs mit nevetni, ez nem vicc, csak parasztság. De hát nem is úgy volt, hanem az a paraszt betegen feküdt a szobájában és egy nagy rakás fa volt az ágya mellé felhalmozva. Mikor a látogatója kérdi, minek az a sok fa, azt feleli: „a feleségem süket; ha híni akarom, mindig feléje hajintok egy darabot.” Senki sem tagadja, hogy most ez a fahajintás-história, – főleg a „Fliegende Blätter” nyelvén elmondva, ahonnan vettem, – egészen világos komikum, még pedig a vaskosabbak fajtájából való.

Ott tartunk tehát, hogy valamint az ember rendes légzésének két szakasza, úgy még inkább a nevetést jellemző hosszú belégzés és elaprózott kilégzés olyan viszonyban vannak egymással, mint izomfeszültség és elernyedés, munka és pihenés, „nehéz” és „könnyű”, komolyság és játék. Nagyon hiányosan írná le valamely embernek a belső, lelki életét születésétől fogva haláláig az a psychologus, aki csupán azokat a képzeteket mondaná el, – feltéve, hogy ismerné, – amelyek emberünket élete minden egyes pillanatában foglalkoztatták. Mert a képzetek „tartalma” mellett ott van még az a tény, hogy összes gondolatainkat, működéseinket, mint

valami alaphang, a komolyságnak (feszültségnek, figyelemnek) illetőleg a játszi ernyedtségnek állapotai kísérik. Az ember nem csupán *a*-ra meg *b*-re gondol, *a*-t vagy *b*-t cselekszik, hanem mindezeket vagy komolyan vagy csak játékos hangulatban gondolja illetőleg cselekszi. A feszültség és ernyedés, a „nehéz” és „könnyű” végigvonul az egész életünkön és egymással, bár nem egyenlő időközökben, váltakozik. (V. ö. fent 228). Ez már magában is elég útmutatás arra, hogy a komikum velejét ne a nyújtott képzetek, szemléletek tartalmában, hanem e képzetkísérő feszültség-állapotokban keressük. Az ember nem attól nevet, hogy ilyen és ilyen sajátsága (mondjuk: contrast-ot feltüntető) gondolatokat hallott, hanem nevet, mert ezek a gondolatok őt az ernyedés, a megkönnyebbülés állapotába hozták.

E megjegyzéssel egyébként legkevésbé sem akartuk kétségbe vonni azt a Sully (R. 75-6)-tól kiemelt fontos elvet, hogy a nevetés beállításának okát, amely mindenkor valami érzelemben illetőleg innervációs állapotban rejlik, jól meg kell különböztetni a nevetés tárgyától, a komikus tárgyaknak közös sajátságától. Más kérdés az, hogy miért, mint az, hogy mi nek, min nevetünk.

Itt mellékesen megjegyezhetjük, hogy az a kérdés, mitől megy át az ember a komolyság, a feszültség állapotába, – milyen természetű az a tárgy, amelynek ránk-hatása okvetlenül elkomolyít, – ez a kérdés legalább is annyi kutatást érdemel, mint az a másik, melynek akkora irodalma nőtt, t. i. hogy mi visz át bennünket a nevetésbe, a komolyságból a játékba. A megoldás körülbelül úgy fog hangzani: a legkomolyabb és eredetileg tán egyetlen komoly dolog rám nézve az, ami a „bőrörmre megy”, ami megtámad, ami fájdalmat okoz. Az elkomolyító „nehéz” munkának tehát valamilyen rokonságban kell lennie a fájdalom-keltő hatásokkal. Mindezekért talán a megijedést tekinthetnők a derült nevetés igazi, visszájának. {és nem, mint rendszeren szokták, a sírást), mert valamint a nevető megkönnyebbülést egy váratlanul beálló „játék” idézi elő, úgy a megijedő embernek figyelmi feszültségét egy hirtelen felmerült (néha csak képzelt) veszély okozza, vagyis az, ami az ő számára a legkomolyabb dolog.

Spencer (Ess. II. 464) szerint a csodálat, mint kicsiről nagy dologra áttért szemlélés, volna a nevetésnek igazi ellenlábasa.

Valamint Sully (R. 135-142), úgy Bain (E. W. 259-61) is a munka és játék váltakozásának tényébe igyekeznek a komikumot bekapcsolni. Rokon gondolat a Freud (116)-é is: *Die Lust, die [der Witz] erzeugt, ... können wir alle Male von Ersparung an psychischem Aufwand ableiten...*

A lelki derültség pihenés-természetének ez a belátása azonban könnyen arra a hibás megállapodásra csábíthatja a psychologust hogy komikus mindenkor az a tárgy, amelynek felfogása pihenést hoz a munkával megerőltetett ember számára. Ha ez igaz volna, akkor minden, munkánkat zavaró szórakoztató benyomás nevetést keltene. Igyekeznünk kell tehát, a komikus tárgyat szorosabban körülhatárolni, azaz megkeresni e tárgyknak azt a közös tulajdonságát, amelyen tulaj donkép nevetünk.

Sully (R. 75-6) igen helyesen rámutatott arra, hogy a „nevetség” jelzővel a tárgyknak valamilyen rajtuklévő sajátosságát jelöli meg a közember, egy olyanfélét, amilyen az is (ezt hasonlatkép mondja): ez a tárgy ehető, amaz nem.

Első tekintetre meglátni, hogy a komikus elbeszélésekben sőt látványokban is mindig valami e m b e r szerepel, az embernek viselt dolgai avagy sajátosságai. A komikum birodalma emberi eseményeken és vonásokon nyugszik; pusztá természeti folyamatok és tárgyak kívül esnek ezen a birodalmon. Azon, amit az anya-természet cselekszik, pl. a növekedés és elhalás tényén, a folyók folyásán, a csillagok járásán, a vegyületek megalakulásán sat. sat. soha sincs mit nevetni, de bámulni és gyönyörködni való van annál több. A szép- és rútnak fogalma, ez a másik két esztetikai fogalom tehát nem olyan válogatós, mint a komikum. Szép és rút van a holt természetben is bőven elég, de a komikumnak emberi társadalom kell. Komikus ásvány vagy növény nincs a világon és az állatok közül is csak azok bírnak bennünket megnevetetni, amelyeknek magatartását a mienkhez hasonlónak érezzük, szóval amelyeket anthropomorphikusan szoktunk felfogni. (Ezt észrevette Schopenhauer II. 114.) Bogáron, pókon még bizonyára nem nevetett senki, de kutyán vagy majmon igen. Mi ebből azt szűrjük le, hogy a komikum valami emberközi dolog, emberek között beálló, emberekre vonatkozó fejlemény, tehát olyan, mint akár a jog, az erkölcs vagy a nyelv, amik szintén csak emberi társadalomban fejlődhetek és nem a Robinsonok szigetén. Annak a fonákságnak, „veszélytelen hibá”-nak, amely nevetet, valami ember hibájának kell lennie avagy legalább is emberi vonatkozású jelenségnek. Ez utóbbit azért jegyezzük meg, mert valaki, aki elfogadta tőlünk a „sohasem komikus” természeti tárgyakat, rámutathat arra a bolt ablakába kitett cylinder-kalapra, amelyen piros kakastoll ékeskedik és evvel minden járó-kelőt megnevetet. A cylinder-kalap ipartárgy és az ilyenekről készségesen elismerjük, hogy

kelhetnek nevetést. És miért keltene? Azért, mert azt a tárgyat „olyan bolondosra csinálták.” Minden fonákul megcsinált ipartermékben a mesterének ügyetlensége tükröződik, – ezért lehetnek komikusak. Mi mai emberek már a priori más szemmel nézzük az emberi készítményeket, mint a természet alkotásait, de – elismerem – anélkül, hogy a csinálót és csinálását minden egyes esetben hozzágondolnók. A mesterre való vonatkoztatás mintegy a háttérben settenkedik tudatunknak és nem másban, mint csupán abban a kritikus nézőmódban nyilvánul, amelynek számára a tárgynak minden hibája elkövetett hibává lesz, „ügyetlenség”-gé növi ki magát, ha nem is épen „ügyetlen mester”-ré. Hozzáteesszük, hogy aki valami fura növésű fán vagy más növényen tud nevetni, az sem objectív szemmel, hanem a csak haszonra fogékony vásárlónak „polgári” szemévei nézte azt a növényt.

Sully (R. 82) szerint a természeti tárgyak akkor nevetségesek, [*s'ils*] *sembtent copier des difformités humaines*. – A komikumnak ezt a társadalmi származását Sully-n (79) kívül Bergson (R. 4-8) is hangoztatta. Bain (E. W. 257-263) a komikum-nak illetén eredetét legalább megéreztte, amikor azt mondta: *The occasion of the Ludicrous is the Degradation of some person or interest possessing dignity, in circumstances that excite no other strong emotion*. Ez a theoria egyébként szemlátomást a Hobbes-f éléből indul ki, melyet Bain-nek idézetéből ide iktatunk: *Laughter is a sudden glory arising from sudden conception of some eminency in ourselves, by comparison with the infirmity of others, or with our own formerly*.

Ezentúl már nem azt kérdezzük: „mi a komikum?”, hanem: „ki a komikus?” – és erre azt feleljük: „a felsült, az ügyetlennek mutatkozó, a valahogy de csekély mértékben megbüntettetett ember.” Evvel egyáltalán nem azt mondtuk, hogy aki a komikum-on nevet, mindenkor a komikum előidézőjét, áldozatát neveti ki azaz gúnyolja. Mi csak annyit állítunk, hogy a kinevetett fonák s á g maga emberi eredetű; a nevetéssel tehát tényleg a szerzője, az áldozat van találva, de anélkül, hogy a nevető ezt minden egyes esetben akarta volna. Egy emberi eseményen nevetni épséggel nem annyi, mint az illető esemény szereplőjét kinevetni. Csak maga az érzékeny áldozat tekinti a felkeltett kacajokat a testére irányzott nyilaknak; a vígkedvű néző közönség mindössze az eseményen mulatott, azaz tud mulatni, még ha nem akar is gúnyolni.

A *Verlachenswert* és *Belachenswert* közötti különbségre rámutat Kraepelin (Phil. Stud. II. 337).

Még egy lépéssel beljebb megyünk, kérdvén, hogy embertársunknak miféle hibái keltenek nevetést, mert hát a „kisebb”, „nem veszélyes” jelzők nagyon határozatlanok. Azt mondanók, hogy ama hibának az ember törekvésmódja, cselekvései, szóval magatartása, az u. n. *vie de relation* táján kellett kivirulnia. Csakis olyanféle hibákról lehet szó, mint egy ügyetlen mozdulat, nyilatkozat, egy felsült törekvés, és semmiesetre sem pusztá természeti fogyatkozásokról, kisebb-nagyobb betegségekről. Nevetséges a felsülés, egy váratlan, bár csekély bajnak a szerzése. Aki pedig számos testi fogyatkozásnak tényleg nevetséges mivoltára fog rámutatni és arra figyelmeztet bennünket, hogy ehelyütt a nevetésnek összes tényleges tárgyait kell kutatnunk s nem csupán a nevetésre méltókat és illendőket, – az ilyen ellenvetést talán meg fogja nyugtatni az az érdekes B e r g s o n (R. 24)-féle észrevétel, mely szerint a testi fogyatkozások közül azok keltenek nevetést, amelyek első tekintetre ügyetlen pózoknak látszanak.

Azt is ki kell emelnünk, hogy minden komikum látvány, általában tapasztalás, és nem elkövetés, *tett* A komikum-ot az élvezi, az nevet, aki másnak a felsülését látja, de nem maga az áldozat, aki elkövette. A komikum az a teremtmény, amelynek létrehozatalát nem érzi meg a saját alkotója. Például a naivitásnak komikus hatásaira kell gondolni. A naiv gyermek a maga eljárását, nyilatkozatait, mik a felnőtteket megkacagtatják, egészen természetes, magától értetődő eljárásoknak érzi és csodálkozik, hogy „mi is azon a nevetni való?!” Voltakép minden (eredeti) komikum az áldozatának naivitásából fakad, mert ha ez nevetségesnek találta volna a maga cselekvését, mást választott volna. (A mi fentebbi parasztunk is meg van arról győződve, hogy a fahajigálás egy egészen helyes és célszerű csengetyű-pótlék.) Megállapodunk tehát abban, hogy ama bizonyos „csekély” hiba csak mint látvány, mint idegen baj „csekély” és neveltet, nem pedig mint a saját bajunk. Mert mihelyt a hibát észrevesszük magunkon, mindjárt „nagy baj”-já növi ki magát a szemünkben.

Ez áttereli az okoskodásunkat arra, hogy minden nevetés voltaképp egy fajta hozzászólás a más ember dolgához, bemutatkozásához; bizonyos fajta beszéd, megítélés. A hangossága is bizonyára ebből fejlett ki. Sajátságos dolog, hogy a magányban olvasott legjobb viccek is ritkán s jóformán csak akkor csálnak ki belőlünk hangos nevetést, amikor társaságban képzeljük magunkat. A nevetés valószínűleg azért hangos, amiért az emberi beszéd is ilyen,

vagyis hogy embertársunk meghallja. Minthogy nesztelenül is lehet igen jókat nevetni, ezért valószínűnek tartom, hogy a hangos nevetést a megszokásunk teremtette vagyis az az észrevétel, hogy a nevetés segítségével egyszeribe tudtára tudjuk adni embertársunknak a viselkedéséről való ítéletünket. Ha a nevetés valami beszédféle, akkor íme egy újabb támasztéka annak a nézetnek, hogy a komikum-ot ép úgy mint a nyelvet magát a társadalom teremtette meg. Az a szaggatott „ha-ha-ha!” nem értelmetlen indulatszó többé a kikacagott ember fülében, hanem egy nem is nagyon burkolt metaphorája annak a kellemetlenül értelmes mondatnak: „te bizony nagy számár voltál, öcsém!” Hogy a kellemes testi érzetektől csak mosoly, a komikum élvezetéből meg sokkal erősebb nevetés keletkezik, ez is valószínűleg összefügg avval, hogy a komikus jelenségeket, mint emberektől származó dolgot meg kellett ítélni, beszédalakú nyilatkozattal hozzászólni, míg ellenben testi állapotjavulásokért a legtöbbször nincs kinek hálát adnunk. Egyébként van olyan ideges, igen heves és hangos nevetés is, mely egy hosszas nyomasztó állapottól való felszabadulásnak kíséretében jelenik meg (nevető görcs a bányából kiszabadított embereknel, egy túlerőltetett szellemi munka végében sat.) – A nevetést ez a beszédszerű, értesítő természete alkalmassá tette arra, hogy szándékosan is véghezvitessék, még pedig a derűtség érzése nélkül és csak azért, hogy a másik félnek kicsinylésünket adjuk tudtára (gúnyos nevetés. *Sardonius risus*).

A nevetésnek ezt az ítélet-természetét méltatta *Bergson* (R. 2(3. 200), amikor az élet mindenféle természetellenességeinek (a *raideur*-ök, 1. lejjebb) javító eszközét látta benne. *Sully* még egyéb érdemeket is tulajdonít a nevetésnek a társadalom evolutio-jában. Az ezekről szóló egész 9-ik fejezetét összevonhatta volna ebbe a mondatba: a nevetésnek annyi és olyanféle haszna van, mint egy helytelenítő ítélet kiejtésének. *Schopenhauer* (II. 115) ama nyilatkozatában, hogy úgy a nevetésre, mint a beszédre általános fogalmakat alkotó képesség szükséges, benne rejlik, hogy ő a nevetésnek beszéd-természetét megérezte.

Ugyané helyütt szólhatunk hozzá ahhoz a *Darwin* (G. 233)-féle kérdéshez is, vajjon a nevetés a mosolygásból fejlődött-e, avagy ez amabból. *Darwin* az utóbbi nézetet pártolja; de ha igaz, hogy minden nevetésben, mint nagyobbfokú innervatióban, az erőködésnek van bizonyos része, akkor kétségtelen, hogy a mosolygás nem csökevénye, hanem csírja a nevetésnek. *Mantegazza* (95) szerint ez a két érzelmi nyilatkozat egymástól függetlenül, azaz mindenikük más-más érzelemből fejlődött. De az a nála és másoknál is megolvasható tény, hogy a kis gyermeknél később jelentkezik a nevetés mint a mosolygás, a mi nézetünket javallja. – Valaki talán avval

támogatja a mosolygásnak csökevény voltát, hogy íme, a műveltebb, tehát fejlettebb emberben pusztá mosolygást kelt az olyan látvány, amelyet a paraszt szélesszájú nevetéssel fogad. Erre azt feleljük: a szellemi fejlettség itt nem azt cselekedte, hogy a nevető képességet pusztá mosolygásra való képességgé csökkentette, hanem mindössze azt idézte elő, hogy az a fejlettebb ember másféle azaz méltóbb tárgyak számára tartja fenn a maga, teljes épségben megmaradt nevető képességét, mint amilyen tárgyakon nevet a paraszt. Sully (R. 152-6) érdekes adatokkal bizonyítja a nevetésnek fokonként történt megtanulását, amelyet már Darwin is (214: ... *Übung notwendig ist*) valószínűnek tartott.

A komikum-ot megélvező ember észreveszi azt a bajt, fura helyzetet, amelybe a komikus alany beléesett. Azt is kimondhatjuk, hogy ennek a fura helyzetnek, bemutatkozásnak valami bűnhődésszerű szerzeménynek („megjárta”!) kell lennie, mert pl. egy rosszul végzett munka, ahol a munkás a maga hibája következtében nem szenved (egy elhibázott összeadás, rosszul eljátszott zenedarab), nem kelt nevetést, legföllebb gúnyosat azaz szándékosat, nem őszintét.

Talán ebből lehet megérteni azt, hogy az anyanyelvünkben idegenektől elkövetett hibákat komikusaknak érezzük, ellenben nem nevetünk akkor, ha valaki olyan nyelv ellen vét, amelyet magunk is csak elméletileg, bár egészen jól tudunk. Ha a német összezavarja a magyar tárgyas meg tárgyatlan ragozást, alig álljuk nevetés nélkül; de nem hiszem, hogy egész Magyarországon akadna olyan latin tudós, aki ép ilyen igazán és őszintén tudna nevetni, ha valamelyik tanuló „*magnus (pro: magnum) animal*”-féléket mond. Mi ennek az oka? Aki anyanyelvünkön szólal meg, azt mintegy a honfitársunknak tekintjük és beszédhibáit a „magától értetődő” közdivattól való eltérésnek, fura különködésnek érezzük. Ellenben a latinnal küzködő tanuló egy munkahangulatban lévő, fáradozó ember a tudósnak szemében, olyan amilyen ő maga is volt a fiatalabb éveiben; ezért a tanuló hibáiban csak a megsértett nyelvszabályt s nem a felrúgott közdivatot látja. Ide iktatjuk Sully (R. 222)-nak következő megjegyzését: *Rien peut-être ne montre mieux qu'une façon incorrecte de parler une langue ce qu'il y a de comique dans la violation d'une coutume parfaitement uniforme.*

Nem az objectív, az elkövetett hibának szemléletéből keletkezik tehát a komikum, – hibákat nyugodtan szokás constatalni vagy bosszankodni rajtuk, – hanem a komikum ott van, ahol az a hiba bizonyos árnyékot vet az elkövetőre, mintegy hozzátapad. A befejezett cselekvénynek úgyszólván emberi tulajdonsággá kell átalakulnia, valami „-ság -ség”-gé, hogy nevetessünk rajta. Erre vall a „nevetés-és” melléknév is; nevetés ott van, ahol valami nevetéses mutatkozik, s tegyük hozzá: ahol valaki valamilyen inkább gáncsolni mint helyeselni való színben bemutatkozik. Hogy pedig az ilyen baleset a nézőben örömrzést s evvel nevetést keltsen, arra az

kell, hogy az az eset bizonyos felszínes, csak a külső oldalát meglátó felfogásban részesüljön, azaz olyanban, amikor a néző az áldozatnak baj-érzésébe nem képzelődik bele. Ez magyarázza meg, hogy miért helytelen, de egyszersmind hogy micsoda alapja is van annak a-, állításnak, mely a nevetést keltő bajokat kicsinyeknek és veszélyteleneknek minősíti. Nem az idegen bajnak, bűnhődésnek nagysága, a mérete a fontos itt, hanem az, hogy amolyan felszínes, az áldozatnak szenvedés-érzetét mellőző módon le h e s s e n felfogni. Nyilvánvaló, hogy erre csupán a kisebb, a „nem fájó és nem veszélyes” bajok alkalmasak, mert a nagyoknál és veszélyesekeknél az áldozat sokkal észrevehetőbben mutatja ki a szenvedését, semhogy a nézőnek sajnálkozása elmaradhasson. Durva lelkű, felszínes felfogáshoz szokott egyének tudvalevőleg egészen komoly balesetek láttára is nevetnek. Hogy pedig ez a külsőséges, az idegen bajnak csupán az „érdekes újság”-át meglátó felfogásmód milyen hihetetlen arányokat tud ölteni, arra ott van az az eset (valami útleírásból, Sully [R. 214] is felhossa), hogy bizonyos afrikai népek, amikor a folyó közepén fuldokló embert látnak, kicsődülnek a partra és nagyokat nevetnek annak a szegény küzködőnek különös, görcsös mozdulatain; mentenie esze ágába se jut senkinek.

Valamint némely vegyi szernek, mérgeknek mivoltát abból az elemméregből lehet megítélni, mely amannak hatását megsemmisíti, olyképen a komikum érzésének természetét is az a másik érzélem mutatja ki, mely ha feltámad, meghal a komikum. Ez pedig első sorban a részvét, a szánalom érzése. Következőleg: a nevetőben nincs szánalom, tehát van felszínes, a bajnak csak a külsejét néző gondolkozásmód. Egyéb, távolabb eső érzések is elfojthatják a komikum hatását, általában mindazok, melyek az adat-keltette megpihenésünket zavarják, mert újabb feszültséget okoznak. Ilyen lehet pl. annak a szándékosságnak észrevétele, hogy tréfálkozó társunk a megnevetetésünkre utazik sat. (*man merkt die Absicht und man wird verstimmt* – Goethe). Nem szabad azonban feledni, hogy a tréfákon unatkozó ember is megérzi a bennük rejlő komikum-ot valami halvány nevető gerjedelem alakjában és csak az történik, hogy ő ezt a gerjedelmet a feltámadó kritikájával csírájába fojtja. A nevetés elmaradásának más oka is lehet, az t. i., hogy a néző vagy hallgató egyáltalában nem lát semmi fonákságot az adott esetben, még pedig vagy azért, mert nem érti meg az adomának rejtett célzásait, vagy pedig, mert nem szerezte meg azokat az ismereteket, amelyeknek alapján az adott eset fonákságnak mutatkozik. A néger egészen

komolyan tud nézni egy frakkba bujtatott magyar nadrágos alakot, egyszerűen mert nem tudja, hogy frakkhoz magyar nadrág nem illik. Ha a nyelvmester nem nevet valamelyik fiúnak hibás kiejtésén, ennek más oka van, mint annak, hogy a fiúnak saját pajtásai nem nevetnek a hibán. A nevetés még a leggyermekiesebb formáiban is egy tudomány- (legalább is tudomás)-eredetű érzelm, s ilyen akkor is, ha rossz azaz hiányos tudomásból keletkezett (pl. mikor a paraszt, aki legelőször hall automobilról, nevet az olyan „ostobaság”-on, hogy ló nélkül is járhat szekér).

A fennebbiekkal talán elhárítottuk azt a szemrehányást, hogy mi a komikum-ot mindenütt a nevetetővel azonosítjuk, „holott valami lehet komikus akkor is, ha nem nevetet.” Igenis lehet, de ilyenkor teljes tudatában vagyunk annak, hogy azt az adatot azért nevezzük komikusnak, mert nevetésre ingerel, a nevetéshez köze van, ha mindjárt maga a nevetés különféle okokból elmaradhat. – N o r w i c z (II. [2] 192) a keserű, metsző vicceket (Hamlet nyilatkozatait az édesanyjáról) hozza fel annak bizonyosságául, hogy a vicc nem okvetlenül komikus természetű. Horwicz (191) igen helyesen a viccnek találó, a szöveget fejen találó mivoltában keresi hatásának titkát. (*Der Witz ist... der Superlativ des Treffenden und Schlagenden: er ist das Treffendste und Schlagendste, was über den Gegenstand gesagt werden kann, er ist die treffendste und schlagendste Form dieses bestimmten Gedankens.*) Nos hát, ami a szöveget fejen találja, az okvetlenül örömet s evvel együtt nevetést is kelt. Ahol tehát a vicc nem komikus, mint a Hamlet-éi, ott a hozzátársuló sötét mellékgondolatok fojtják el a komikus hatást. – H o r w i c z (195) továbbá arra utal, hogy a komikum-nak a nevetés kizárólagosabb tartozéka, mint az örömnék, lévén ez utóbbinak még egyéb izommozgató nyilvánulásai is (ugrálás, kiabálás sat.). Azt hiszem a komikum érzelmének az imént említett „tudományos” eredete megadja ennek a körülménynek is a magyarázatát. Ha a komikus jelenséget a nézőnek szellemi fejlettsége (értsd: tudásai) juttatják tulajdonképpen az érzelmeltő erejéhez, akkor közeleső dolognak látszik, hogy ez az érzelm a néző organismusának csak azt a részét innerválja, amely az értelmi működéseket szokta kísérni, t. i. a beszélő és légző szerveket.

Avval a kijelentésünkkel, hogy a komikum-ot megélvező ember az adatnak felszínén siklik el, benne mindössze a feltűnő különösséget látja meg, szóval a német *Einfühlung-gu* ellenkező lelki állapotban van, – evvel a kijelentéssel talán elejét vettük annak a megrovásnak, hogy mi, midőn az objectív komikum-ot balesetnek, a nevető hangulatát meg örömnék definiáltuk, voltaképp egy gonosz, kárörvendő alakot csináltunk minden derült lelkű nevetőből. A mi nevetőnkben nincs káröröm épen azért, mert nincs benne *Einfühlung*, a rosszakaratú, kaján nevetőben meg igenis van: azért nevet, mert elképzeli, átéli az ellensége szenvedését.

Kraepelin (Phil. Stud. II. 334)-nek is van egy hasonló megjegyzése.

Ezekután megállapodunk a következő meghatározásban: A komikumot élvezőnek nevetése nem egyéb, mint egy indulathang alakú, örvendező hozzászólás a más embernek olyan magaszerezte balesetéhez, amelyben a nevető csak a szokásostól eltérő jelenséget látja meg. A nevető ember örül és „beszél”. Azt „mondja”: beh jó ilyen rosszat látni! Magát az ilyen rosszat meg komikus-nak nevezi. Talán mondanunk sem kell, hogy ezt a „rossz”-at, „baleset”-et itt a legtágabb értelmében vesszük, értvén rajta olyan baleseteket is, amikor a másik fél mindössze a tévedés, feltűnőség sat. bűnébe esett.

Aki híját érzi e definíciónkban a „hirtelenség” jelzőjének, mely számos komikum-elméletben benn szerepel („a komolyságnak és vidámságnak hirtelen kell váltakoznia, a fonákságnak hirtelen felmerülnie, hogy nevetés keletkezhessek”), az ilyen bíráló fogadja el azt a nézetünket, hogy a kérdéses jelzőt félreértés juttatta belé azokba a komikum-definíciókba, amelyekben benn van. Egyáltalán nem bírom elismerni, hogy vicceket meg fonákságokat annyival gyorsabban ért meg az ember, mint komoly közleményeket; magában véve sem valószínű, hogy képzetfűzőgető, összehasonlító tehetségünk gyorsabban működne akkor, amikor tréfás adatok kerültek elébe, mint amikor komoly tárgyak. Hirtelenségről itt valószínűleg azért beszélnek a psychologusok, mert váratlan ság-ot (a vicc-pointhe váratlanságá-t) akarnak mondani. Másrészt lehetséges, hogy a hirtelenség látszatát az keltette, hogy komoly feszültségünknek játsszi elernyedésbe való átmenetele tréfák, viccek felfogása esetében oly módon történik, hogy egy és ugyanaz az adat, tényállaladék kelti fel ezt a két hangulatot; ugyanaz a dolog tűnik fel utóbb fonákságnak, amely et eleinte komolyan veendőnek néztünk. Nem az a fontos, hogy a két hangulat, feszültség és pihenés gyorsan váltakozzék (hisz akkor a lassúbb felfogású ember sohasem nevetethetne), hanem az szükséges, hogy ne két különböző, hanem egy és ugyanaz az adat, annak két különböző oldala okozza azt a feszültség-változást bennünk. A nehéz számtani műtét közben meglátott és elszórakoztató emberi arckép egyáltalán nem komikus; mert itt két egymástól független tárgykör van. De amikor a fenti adoma elején a parasztnak fahajigálását komoly, sőt bosszús tartalmú jelenetnek képzeljük és most azt halljuk, hogy ugyanez a jelenet csak „csengetés” akart lenni, – az a komikum.

Hogy a komikum-nak okvetlenül meglepetésnek kellene lennie, ezt Sully (R. 119, 131) is tagadja.

A mi definícióinkban a Sully (R. 36, 68) elméletéből, továbbá a Darwin (G. 200)- és Horwicz (II. [2] 194-8)-éből benne van a nevetésnek az a felfogása, amely első sorban a jólét- és boldogságnak kifejezőjét látja benne. Ugyanevvel implicite hozzájárultunk a Sully-féle fejtegetésnek ahhoz az alap gondolatához (1. lejjebb), mely a nevetésnek játékhangulatát a komikum-nak játssi természetét ragadja meg. Evvel tehát közvetve felöleltük a Kant-féle „semmivé lett várakozás”-t is. Az Aristoteles meghatározásából benne van a mienkben a „csekély hiba” s így a Hobbes-féléből a diadalmas öröme az annak, aki a hibát észreveszi. A „felszínes felfogás” nem egyéb, mint némi továbbvitele annak a szélteben (pl. Spencer Ess. II. 462) elterjedt nézetnek, hogy a szánalom meg a mélyebb gondolkodás előli a komikum-ot. Végre az, amit a nevetésnek „hozzászólás” természetéről mondtunk, körülbelül megegyezik Bergson-nak fent (753) már megemlített gondolatával. – A philosophok általában arra törekcsenek, hogy a nevetető jelenségek összes fajait abba az egy fogalomba szorítsák be, melyet maguknak a komikum mibenlétéről megalkottak. így pl. az egyik szerzőnél minden komikum valami ellentét, a másiknál mindenik csak játék, a harmadiknál hibás subsumptio sat. A mi meghatározásunk e fogalmaknak mindegyikéből vesz fel elemeket vagyis arra törekszik, hogy a meglévő komikum-definícióknak mindegyikében rejltő helyes alap gondolatot felölelje. Míg tehát e definícióknak harcias célzat vagyis az rejlik a természetükben, hogy egymást kölcsönösen cáfolják, addig a mi meghatározásunk inkább valamennyiüket egy bizonyos szempontból helyeseknek látja.

Bergson-nak szellemes elméletén az a törekvés vonul végig, hogy hogyan lehetne a komikum-nak összes fajait és módjait a *raideur* fogalmába beleszorítani vagyis kimutatni, hogy minden komikum abból keletkezik, ha valahol a természetes simulékonyságot, a helyzethez illeszkedést valami élettelen merevség, gépiesség zavarja meg. Természetet várunk és gépet kapunk, organikus alkalmazkodást óhajtunk és megrögzött csökönyösséget találunk, – ez az a formula, amelybe Bergson (R. 50) nagy leleményességgel bele próbálja szorítani mindazokat a jeleneteket, melyekben komikum rejltőzik. Azt hiszem, az Aristoteles-féle „csekély hiba” jobban beválik efféle általános, összefoglaló fogalomnak, mint az olyan specifikus, szorosan körülírt hiba, amilyennel Bergson akar boldogulni. Ha Bergson (R. 142) erre azt feleli: nem a csekélysege teszi a hibát nevetségessé, hanem a benne rejlt *insociabilité* vagyis *raideur*, akkor mi rámutathatunk arra, hogy épen a legnagyobb hibák és bűnök az igazán insociabilisak. – Bírálhatunk leginkább azok az igazán erőszakos, tényeket elcsavaró kimagyarázás-kísérletei igazolják, amikor teszem azt a félénkségeért kinevetett emberben a *raideur*-t ott találja (53), hogy a félénket a szelleme helyett a teste tartja pórázon. A Molière orvosain, kik azt hiszik, hogy a közönség az ő kedvéért van a világon, azért nevetünk (55), mert automatáknak érezzük őket. A szóisméltés azért komikus (73-4), mert gépszerűséget látunk benne; a láncolatot balesetek sora azért (81-3), mert a gyermekszobában egymásra

dült ólomkatonákra emlékeztetnek; a különös coincidentiák az emberi életben azért keltenek derűtséget (91-2), mert szabályos összetalálkozásuk csak mechanikai berendezéseknél szoktak előfordulni. Mechanikus szabályszerűséget látunk ott is, ahol valamely folyamat épen a saját kiinduló pontjába tér vissza. Ilyesmit veszünk észre a megcsalt csalón és a meglopott tolvajon, ezért nevetünk rajtuk (90, 96). Aki egy metaforikus kifejezést szó szerinti azaz concreten értelemben vesz, az avval kelt nevetést, hogy az anyagiasat tehát merevet belezavarta a szellemibe (116-7). – Ilyeneknek láttára azt mondjuk, kitelik Bergson-tól, hogy még a cirkusz-clown-nak túlságos élénk mozdulataiban is, amelyekre ez elmélettel szemben S u 11 y (R. 7) hivatkozik, megtalálja a *raideur*-t Bergson voltaképp úgy tett, hogy a maga találékony francia eszének műhelyében az életnek komikus alakjaiból még komikusabbakat faragott, amikor dróton rángatott bábukát csinált belőlük. A tévedése ott van, hogy azt hiszi, a közember is ezeket a Bergson-féle bábukát látja meg bennök, amikor nevet rajtuk.

Az az annyit hangoztatott és annyit cáfolt nézet, mely szerint a komikum-ot valami c o n t r a s t idézi elő, bizonyára helyes abban az értelemben, hogy a vicc csattanójának bekövetkezése előtti innervatióknak, idegállapotunk más természetű, mint amilyen az az állapot, melyet a vicc-pontnak megértése telepít belénk. Sőt ez a két állapot egymással ellentétes, mert úgy viszonylanak egymáshoz, mint feszültség és ernyedés. (B a i n E. W. 261). Mások más mozzanatokban keresték ezt a komikum-ban megsejdtített contrastot, pl. kellemes és kellemetlen érzelmekben, okosság- és ostobaságban sat., amiről H o r w i c z (II. [2] 198-200) is nyilatkozik. G r o o s (M. 297-8) a contrast-ot abban látja, hogy a komikus adatot eleinte komolyan vesszük, vele érzekedünk, utóbb azonban, mihelyt felismertük, ellene fordulunk, felrúgjuk.

A Kant-féle definitio (Urt. 200: *das Lachen ist ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts*) sokkal jobb és közelebb is esik a mai pozitívista elméletekhez, mint szavainak hiányos értelmezése és torz idézések miatt hinni szokták. Kant megérdemli, hogy nem egészen szabatos kifejezéseire hozzáértsek azt a gondolatot, amely szemlátomást a nyelvén van. Ki kell emelni, hogy Kant sehoh sem mond „n agy várakozás”-t, amit ideológus gondolkozásnak lehetne értelmezni, hanem „f e s z ü 11 várakozás”-t, amivel az idevaló helyes azaz physiologus kifejezést, az „erős innervatio”-t már nagyon megközelítette. Kant továbbá nagy súlyt vet a maga *in nichts verwandeln* szavára és külön megjegyzi, hogy ennek más az értelme mint annak, hogy a várt dolog helyett az ellenkezője érkezik. (201). Ez a kijelentés már egymagában megsemmisít egy csomó példát, melyet a cáfolatára felhoztak, azt is, amely fent (743) nálunk szerepel. – Egyébként el kell ismerni, hogy ez a *nichts* nem jól választott szó; mert akár a komikus adoma pointe-jére, a megnevetető tényálladékra vonatkoztatjuk, akár pedig a megértő nevetőnek lelkiállapotára, egyikre sem illik rá igazán, mert egyik sem *nichts*, hanem v a l a m i amit meg kell nevezni. De hát Kant e szóval nyilván a komikum-nak játszi természetét, a nevetető adatnak súlytalan játék-voltát akarta megjelölni, – vagyis azt, aminek nyílt kifejezéséért ma a Bain-eket és Sully-kat dicsérjük. Ha még

számba vesszük, hogy Kant nagyon erősen kihangsúlyozta a leírt lelki változásoknak fiziologiái vonatkozását (persze a maga módjára; szerinte *eine wechselseitige Anspannung und Loslassung der elastischen Teile unse^rer Eingeweide* történik a nevetésnél, 202-3), akkor igazán önkénytelonak szük az a kérdés, hol is hát az a nagy haladás, amit a komikum megértésében Kant óta tettünk?! – Sully (R. 116-120) bírálata igazságos ugyan ott, ahol Kant szavainak (a „várakozás”-nak) cáfolatába bocsátkozik, de nem méltányos ott, ahol e szavak mögött nem látja meg a Kant szándékát. Hogy Kant egy tisztára intellectualista elméletet adott volna, olyat amilyenek „a contrast- illetóleg incongruentia-elméletek, melyek csupán a képzeteknek objectív viszonyában keresik a komikum forrását és a nézőnek érzelmi állapotáival nem törődnek, – ez az állítás beleütközik a fennebbi Kant-mutatványokba.

Amilyen keveset látott meg Sully Kantban, olyan sokat olvasott belé szerintünk Aristoteles-be akkor (R. 111), amikor Aristotelesnek „nem fájó hibá”-jában a Bain-féle degradatiós elmélet (fent 751) csiráját látta. Mi egy kissé erőszakosnak találjuk Sully-nak azt az osztályozását, mely szerint az Aristoteles-, Hobbes- és Bain-féle elméletek egy csoportba, t. i. a „degradatio” jelszavába tartoznának (110-5). – A Schopenhauer (L 101)-féle tanítást (*Das Lachen entsteht jedesmal aus nichts Anderem, als aus der plötzlich wahrgenommenen Incongruenz zwischen einem Begriff und den realen Objecten, die durch ihn, in irgend einer Beziehung, gedacht worden waren, und es ist selbst eben nur der Ausdruck dieser Incongruenz.*), mely az Aristotelesétől csak abban különbözik, hogy megmondja, miféle lelki processus (t. i. hibás subsumptio) segítségével követtetik el az a „hiba”, melyről Aristoteles beszél, – ezt a „Kant-éval rokon” (!), tisztára intellectualista elméletet Sully sokkal nagyobb joggal sorolhatta volna az Aristoteles-féle mellé, mint a Bain-ét. Egyébként később (V. 185) Schopenhauer is physiologus beszédre törekedett.

A Schopenhauer-féle valamint a fenti (746) Hecker-féle elméletnek világos nyomait mutatja a Kraepelin (Phil. Stud. II. 361) definitiója, mely a contrast-elméleteknek iránygondolatához és nyelvezetéhez szegödött és így szól: *derjenige unerwartete intellectuelle Contrast [wirkt komisch], der in uns einen Widerstreit aesthetischer, ethischer oder logischer Gefühle mit Vorwiegen der Lust erweckt.* (Az „intell. Contr.”-ról adott magyarázatában [132] megtalálni a Schopenhauer-féle nyomokat.)

Spencer (Ess. II. 461-2) szerint nevetető hatása annak a szemleletnek van, amely nem bír bennünk olyan gondolatokat, érzelmeket avagy cselekvésmódot kelteni, amelyek a bennünk felgyülemlett ideg-energiát, feszültséget kellóképen levezethetnék. A nevetés mintegy az a szelep, az a csatorna, amelyen keresztül, illetóleg az az alak, amelyben kitávozik belőlünk az az idegerő, amely nem bírt az említett három lelki folyamatnak valamelyikévé átalakulni és ilyen formában hagyni el a szervezetünket. – Ezt az elméletet nyilván a nevetést meggátló körülményeknek (l. fent 755-6) számbavétele sugalmazta, amelyekre a szerző hivatkozik is. Kielégítőnek ezt az elméletet nem tartjuk, azért, mert jóformán nem ad többet, mint hogy az ismeretes idegcsatornás nyelvezeten fejezi ki azt a magától

értetődő igazságot: nevetés ott keletkezik, ahol más valami állapot (gondolat, érzelem, cselekvés) nem bír beállani.

Mi a saját definíciókat analitikus úton, a nevetés tárgyainak s a tőlük érintett ember lelki állapotának elemzéséből nyertük. Hogy ezt a tárgyalást még ki kell egészíteni egy másikkal, olyannal, mely a nevetésnek fejlődése menetét tekinti, ez kitűnik akkor, ha a fenti definitio után most már a komikum osztályozását keressük. Ekkor ugyanis azt találjuk, hogy definíciókból a nevetésnek számos igen közönséges alkalma kirekedt, avagy legalább is nem könnyen illeszkedik belé.

Tény, hogy nem csupán azokat a helyzeteket érezzük komikusoknak, amelyekben egy szereplőnek (*F*) az ő saját, jóhiszemű naivitásából fakadt „hibá”-jával van dolgunk, azaz olyan szereplésével, sajátosságával, melyet közvetlenül mi a nézők (*H*) találunk fonákságnak. Ezeken az eseteken kívül vannak még olyanok is, amikor a nevetésünk egy harmadik egyénnek (*G*) közreműködése következtében áll be vagyis azért, mert *G* az *F*-nek eljárását (és *F* lehet egy képzelt egyén is, illetőleg egy pusztá nyilatkozat, eljárás!), melyben *H* egyáltalán nem látott semmi kivetőt, fonákságnak tüntette fel, vulgo: az *F*-et megrézfálta, falhoz szorította. Ide tartozik tehát minden irónia* és satira vagyis a komikumnak azok a forrásai, ahol épenséggel nem csupán egy *F*-nek fonákságain, hanem inkább *G*-nek ama szellemességén nevetünk, amellyel *F*-ből komikus alakot csinálnia sikerült. Ilyen esetekben tehát a nevetésnek két kútforrását kell megkülönböztetnünk: az első mindenestre *G*-nek a látott diadala, melyet *F*-nek rovására aratott, amikor ennek látszólag elég erős páncéljába sikerült a maga nyilat belelőnie. Az ezen való nevetés nyilván az örömmel nevetése, amely közvetlenül a *G*-nek győzelmét akarja jutalmazni. A másik kútforrása a nevetésnek maga az áldozat, az *F*, aki most, minekutána – bár mesterségesen – hibás, fonák alaknak van feltüntetve, a mi (*H*) szemünkben is többé-kevésbé annak mutatkozik. Ez a nevetés már inkább a gyöngeségen való nevetés. E kétféle nevetést megkülönböztethetni avval, hogy a *H* most az *F* ala k o n nevet, de nem a *G* egyéne, hanem *G*-n e k, illetőleg megjegyzése n e k. Aki nevetésével jutalmazza a szellemes satirát, sohasem annak szerzőjét tartja komikus alaknak, hanem legfőlőbb

* A humorral, melyet „elég helytelenül” (Schopenhauer II. 118-9) az irónia synonymájának szokás venni, e fejezetben nem lesz dolgunk, mert a humor nem is annyira érzelem, mint egyéni tulajdonság, magas fejlődésfok. Mondhatni, hogy a humor, miként a neve 13 mutatja, nem egyéb, mint folyékony, már t. i. nevetésbe felolvasztott életfilozófia.

vele együtt az áldozatot. „Éljen Molière, mert csakugyan fonák egy figura az a Sganarelle meg Tartuffe!” – így szól a színházi közönség kritikája. Magától értetődik, hogy a *H* szemlélő a maga nevetésének két kútforrását nem bírja egymástól szétválasztani, hanem hogy úgy mondjam „egységes” nevetéssel jutalmazza az előtte lefolyt egységes jelenetet. Az u. n. szellemességeken, találó ötleteken való nevetéseink egytől egyig mind olyanok, amelyek sokkal inkább a sikernek, a szerző „derék legény”-ségének szólnak, semmint az eltalált áldozat kudarcának; inkább tapsok, semmint füttyök. A *G* a maga megjegyzésével, mellyel *H*-t pártjára vonta (*die Lacher auf seine Seite ziehen*), most ennek a *H*-nak szolgáltatott olyan fegyvert a kezébe, mellyel akár ő is (*H*) leütheti az *F*-et. A *H* nem él ugyan e hatalmával, értsd: nem azonosítja magát *G*-nek megjegyzésével annyira, hogy elismerné, hogy *F* csakugyan rászolgált a „kiszervezésre”; de mivel látja, hogy *F*-et a falhoz szorítani lehet, most a maga saját fegyvertárának is a meggyarapodását látja; tanult valamit, erőgyarapodást érez és ennek örül, ezért nevet. A nevető „kibicel” a győztes birkózónak s ezért maga is belsőleg győzőnek érzi magát.

Az *absichtsvolle* és *absichtslose Komik*-mk különbözőségére ráutal Kraepelin (Phil. Stud. II. 140).

Innen áttérhetünk arra az esetre, amikor *G* és *N* egy és ugyanaz a személy, vagyis amikor mindössze az történik, hogy valaki egy embertársát (*F*) ok nélkül kifigurázza, ingerkedik vele. El lehet mondani, hogy evvel az esettel hatalmunkba kerítettük a nevetésnek egyik legősibb, a gyermekszobában keresendő forrását, azt, amelyből a felsőbb, az „irodalmi” komikum-on való nevetésünk táplálkozik. Ha igaz, hogy a nevetés az örömnak kifejezése és ha igaz, hogy a nevető ember „diadalmaskodik”, akkor valószínű, hogy a nevetésnek legősibb alkalmá nem egy másokon észrevett, csupán tudomásul szolgáló gyengeség volt, hanem inkább az történt, hogy *N* az *F*-et először „gyengé”-vé, fonákká tette és azután vagy aközben nevetett rajta. A gyermeknek azt a kacaját, mely egy fura viselkedésű vagy beszédű pajtásának szól, mindenesetre megelőzte az a nevetése, amikor neki sikerült a pajtásnak hátára váratlanul egy jót ráhúznia. Evvel nem hazudtoltuk meg azt a tételünket, hogy a nevetés valami tapasztalt emberi gyöngeségre vonatkozik; csak kiegészítettük avval, hogy a legelső alkalmat, amikor efféle gyöngeségen nevethet, a gyermek nem kívülről kapta készen, hanem maga csinálta magának. Mi a valószínűbb feltevés, az-e, hogy a gyermek (*II*) akkor tréfálja

meg legelőször valamelyik társát (*F*), amikor már volt alkalma nevetnie azon a kudarcon, melyet *F* egy harmadik embertől, a *G*-től szenvedett? Vagy pedig- inkább azt mondjuk, (és minden gyermekismerő csakis ezt mondhatja): a gyermeknek sohasem kellett a hancúrozást, az ingerkedést tanulnia, hanem legfőlőbb ennek valami újabb módját. Amilyen bizonyos, hogy a gyermekszoba örömei, a játékos küzdelmek a nevetésnek sokkal korábbi rugói voltak, mint a látott naivitások meg fonákságok, oly annyira ajánlatosnak érezzük a fenti definíciókat kiegészíteni avval, hogy az idegen fonákság nevető örömet azért kelt, mert minden előttünk „gyengé”-nek bemutatkozó ember egy általunk legyőzött avagy legalább is legyőzhető embernek látszik. (Ez az alapján Hobbes-féle gondolat egyébként a mi definíciónknak sorai között is ott lappang, miként fennebb 758 már megjegyeztük; mert fonákságon nevetni annyi, mint valamit fonáknak látni, tehát nem olyan fonáknak, szóval erősebbnek lenni. Új gondolat – Sully [139-141]-féle – itt mindössze a gyermekszobára való hivatkozás.)

Elmondhatni, hogy az a nevetés, mellyel *N* az *F*-nek saját, spon-tán fonákságát, pl. valami ügyetlen nyilatkozatát kíséri, csak csekély töredékrésze annak a nevetésnek, mellyel *N* az *F*-nek szereplését fogadná akkor, ha neki (*H*) magának sikerült volna *F*-et ebbe a balesetbe belesodornia, arra az ügyetlen mondásra rávennie. Elmen-jünk-e odáig, hogy: „minden látott fonákságon azért nevetünk, mert eszünkbe jut, mekkorát nevetnénk még ezen, ha mink magunk lennénk az imposztora annak a balesetnek”?! Ez nyilván nem igaz, ilyen mellékgondolatunk nincs. De az igenis valószínű, hogy a látott fonákság fölébreszti bennünk a volt gyereket. Megvan a volt gyermekjátékainkból a saját erőérzetünk s megvan a kudarcot vallott pajtás. Csoda-e, ha most úgy teszünk, mintha mink szorítottuk volna őt a falhoz vagyis nevetünk? Azt kimondhatjuk: a látott fonákságon nevető ember úgy tesz, mintha ő idézte volna elő, hogy az áldozat most a fonákságnak, gyengeségnek színében mutatkozzék. De hozzá kell tennünk: csak a nevetésalkal-makat egybevető psychologus látja ezt a hasonlóságot („úgy tesz”) s nem maga a nevető érzi magát minden egyes esetben imposztornak.

Valamint embereken, úgy persze emberi alkotásokon is lehet fonákságot találni, ha az ember kellő buzgalommal keresi és akarja (*calumniare audacter...*), – többi között a legemberibb alkotáson, a nyelven. Így keletkeznek, természetesen csak az érettebb elmében, a nyelvi viccek (kétértelműségek, szójátékok), melyek a nyelvnek valamiféle furcsaságán alapszanak,

pl. szavainak, mondatainak kétértelműségén, néha csak azon, hogy két-értelműeknek lehet őket feltüntetni. A vicc szerzője ezt a felfedezését gyakorlatilag alkalmazza valamely gondolat kifejezésére s az így kinyert abszurd értelemben mintegy *ad oculos* kimutatja a nyelvnek, hova jut az ember, ha szigorúan az ő törvényeihez tartja magát. – Kitűnő megjegyzés az a Kraepelin (Phil. Stud. II. 147)-féle, hogy a nyelvi vicceket az emberi elme voltaképpen nem csinálja, hanem megtalálja, rájuk bukkanik. (*Nicht wir sind és... eigentlich, die den Witz machen, sondern »die Sprache macht ihn«; wir entdecken ihn nur.*) A viccek keletkezésének kérdéséhez tartozik az is, hogy a vicceknek, még pedig úgy a nyelveknek, mint bizonyára a többinek is a komoly eleje (a „hexameter”, [fent 748] a talalós-kérdés alakúaknál a kérdés) legutoljára alakul meg a vicc szerzőjének fejében, és nem egyéb, mint egy a vicc pointe-jéhez hozzáfűzött közönséges következtetés. Maradjunk eme Kraepelin (146)-féle példánál: *Wessen Hand war grösser, Schiller's oder Goethe's? Antwort: Goethe's, denn Schiller's Handschuh geht nicht über Goethe's Faust.* Ez a vicc valószínűleg úgy képződött, hogy a szerzője a Goethe „Faust”-járól többször olyan dicséretet hallott, hogy „és geht nichts darüber!” Most a „Faust” és a „darübergehert” szópár eszébe hozhatta, hogy ezeknek másik azaz concret értelmük is egymás mellé illik s nevezetesen a kesztyű-felhúzásnál szerepel. Ez tehát nem ráfogás a nyelvre, hanem a vicc-szerzőnek a nyelven megejtett felfedezése. Erről a felfedezésről aztán könnyen eszébe juthatott a Goethe-vel amúgy is annyiszor együtt emlegetett Schiller-nek „a kesztyű” című költeménye. Mikor így meg volt maga a kétértelmű mondat (a fenti *Antwort*), nem kellett egyéb, mint ennek concret értelméből azt a nagyon közönséges következtetést levonni: „akinek a kesztyűje nem megy rá a másiknak kezére, annak kisebb a keze.” Ez a gondolat rejlik benne a vicc-eleji kérdésben. A szerzőt mint látni egy folytonos gondolatláncolat viszi át a vicce magjáról annak az előadáshoz szükséges bekezdésére, a fogós kérdésre. Ellenben annak, akinek ezt a kérdést feladják, a fordított gondolatmenetet kellene megtennie, szóval felfelé kapaszkodnia azon a meredeken, amelyen a szerzőt a képzettársulásnak vezető lánc egészen kényelmesen hozta lefelé. Nem csoda, ha fogós kérdésű vicceket sokkal könnyebb csinálni mint megoldani.

Minden szellemességeken, ötleteken való, mondjuk egy szóval minden „irodalmi nevetés” alkalmával megismétlődik egy gyermekkori fogócska-játéknak az egész hangulata, a körülményei; illetőleg a nevetés (az őszinte és nem célzatos) csak akkor áll be, ha megismétlődik. A játékos diadal abban különbözik a komolytól, hogy a játékos győző mindenkor a pártjára áll a legyőzöttnek, vele érezkedik, örül, hogy amaz neki a győzelmes érzésre alkalmat adott. Az irodalmi nevetés is mindenkor egy előttünk Sympathikus elleniének, legalább is egy szeretni való kudarcnak szól, Hisz a nevető a saját nevetését úgy érzi, mint felszabadulást egy megelőző feszültség alól, sőt maga is segít magát felszabadítani. A komoly ember az orthodox;

aki nevet, az a liberális, sőt forradalmár, aki megragadja az önfel-szabadításra a füle hallatára és szeme láttára megadott jelszót. Az ami megadja ezt a jelszót, ami őt felhívja a rend és komolyság jármának lerázására, nem egyéb mint a komikus jelenet. A komikum az a felhívás keringőre, amelynek annyival könnyebb Katót táncra vinnie, minél játékosabb gyerek ez a Kató. – Minthogy pedig a diadalézés keletkezésére éppen az ellenfél kudarca, ez a rajta látott „hiba” kell s nem az ellenfél maga, ennek következtében érthető, ha a nevetésünk olyan furaságokra, szokatlanságokra is beáll, amelyeknek elkövetőjét nem ismerjük, illetőleg nem gondoljuk hozzá. Ilyenek mind azok az esetek, amikor a gyermek valamely különös hangzású szón, egy furá képen, eseményen nevet és nem azon az emberen, aki ezeket elkövette. A mi rendhez szokott társadalmunkban maga a személytelen szokatlanság és rendetlenség is már nevetető erőre tett szert. A gyermek az ilyen rendetlenséget játszi természetűnek, játéknak érzi, mert lát valami önfel-szabadítást a rend és szabály törvénye alól. Az ilyen események mintegy személytelen játékok, játszások amik a külső világban megindulnak s amikben ő a maga örvendő hangulatával azonnal résztvesz. örül, hogy legalább valami játszik, ha nem is valaki, és „valaki”-nek, partner-nek beáll ő a maga nevetésével. És a felnőtt ember? Nos ez a nagy gyerek is még annyira szereti a játékot, hogy elég neki egy olyan nyilatkozatot olvasnia, mely benne a kritikusnak diadalérzetét felkelti, – és azonnal elkezd játszani annak a furá mondásnak láthatatlan elkövetőjével azaz nevetni. Valamint egy tudósok között folyó irodalmi vita nem egyéb, mint finomodott formában való megismétlődése két ősvadallat ama küzdelmének, amelyben a fognak, patának és karomnak volt dolga, úgy az irodalmi nevetés sem egyéb, mint a gondolatvilágra átterelődött gyermekkori fogócska, amelyben az erősebb kézből „jobbat tudó” ész lett és a legyűrt pajtásnak a helyét holmi elfinomodott „-ság-ség”-ek (furaságok, naivságok) foglalják el. Ezek után a fenti definíciókat avval egészítjük ki, hogy az őszinte, nem-célzatos nevetés mindenütt ahol előfordul nem egyéb, mint az erősebb játékosnak nevetése, azé, aki a partit e-t megnyerte.

Ennek a „nevetés – játék” elméletnek az újabb pszichológiában több gazdája van; a mi fejtegetésünk legjobban megegyezik a Sully-éval.

Kérdés, elértük-e a gyermekkori hancúrozás tényében minden nevetésnek legősibb kútforrását, legelső jelentkezését? A gyermek-

ismerő tudja, hogy nem. Az a gyermek, amelyiknek már van annyi ereje, hogy ingerkedjék valamelyik pajtásával, azelőtt is nevetett. Min? A szemeláttára véghezvitt gyors, elaprózott mozdulatokon, a surranáson, ellebbenésen sat. A pólyás babának többször egymásután ráfűjnek az arcára: nevét; csörgőjét vagy valami tarka rongyot tógáznak a szeme előtt: nevet. Ezekről a nevetésekről senki sem mondhatja, hogy máris valami komikum iránti érzék idézte volna elő vagyis az, hogy az a csecsemő gyermek holmi furaságnak, rendtelenségnek fogná fel azt a mozdulatot. Van is annak rendről fogalma! Eljutottunk volna tehát a nevetésnek legegységesebb tárgyához s ezzel bizonyára a komikum érzelmének is a legelső csirájához. Ha most még ennek a nevetésnek az eredetén is okoskodunk, kénytelenek vagyunk, de máigazán a ködben tapogatózásnak aggasztó érzésével, az emberi nem határán túlmenni, vissza a kutyáig és macskáig, amelyeknek, mint talán minden emlős állatnak, nagy kedvök telik abban, hogy a szemök láttára gyorsan mozgó tárgyakat elfogják. A látott gyors mozgásnak nagy izgató hatása van az állatra, még pedig úgy látszik örvendező és nem bosszankodó érzést kelt benne. Tény legalább, hogy a fiatal macska maga löki el a lábával a cérnagombolyagot, hogy legyen minek utána szaladnia. Az emberi gyermekben úgy látszik ezt az innervációt helyettesíti az a másik, amely a légzés-szerveiben folyik le és nevetésben nyilvánul. Az állat mozgékonyabb mint az ember: utána veti magát az egész testével a gördülő golyónak, az elsurranó papírfoszlánynak. Viszont a beszédre született emberi gyermeknek talán a beszélő és légző szervei azok a részei, amelyek ilyenkor legkönnyebben innerválódnak, illetőleg amelyekkel egy látott gyors mozgást a legkönnyebben bír utánaoznani. Mert talán azt is szabad mondanunk, hogy a nevetőnek elaprózott kilégzése nem egyéb, mint a sebesen mozgó tárgy haladásának egy Sympathikus utánzása annak a testrésznek segítségével, amely a gyermeknél abban a zsenge életkorban efféle gyors, szakadozott mozgásra egyáltalán képes. Mindenesetre könnyebb dolog, a kilégzésnek meg-megszakításával követni és utánaozni az elsurranó tárgyat, mint kézzel utána kapni és elfogni.

Ha ennek a hypothesis-nek ködös mezejéről visszatérünk a fejlődő gyermeknek ismertebb világába, azt találjuk, hogy feltűnő sok a gyors, elaprózott mozdulat a gyermek nevetésének legelső tárgyai között. Micsoda nagy gaudium is valami az utcán végiggördülő kalap, egy a széltől felkapott lepedő sat.! Sőt tovább mehetünk - a hangokra, ezen szintén igen korai nevetés-tárgyakra, megjegyez-

vén, hogy hangok közül is elsősorban a tremolázók, a többszörösen elaprózottak keltenek derűtséget; a vékony hangú üvegsörömpölések és nem a mély bűgások. Ha továbbá azokat a szokat vizsgáljuk, amelyeken a fiatal gyerek olyan nagy kedvvel tud is, szokott is nevetni, szintén azt találjuk, hogy sok közöttük az elaprózott, szakaszos hangzású. Sully (R. 194) említi, micsoda jókat tudott nevetni egy harmadfél éves kis lány az örökzöldnek angol nevén: *periwinkle*. A reduplicált, plane a többszörösen reduplicált szóknak, valamint a szóismétlésnek furcsaságát a felnőtt ember is érzi.

És itt talán újra felhozhatjuk a csiklandást, a gyenge bőrérítéseknek e gyors váltakozását, felvetvén azt a kérdést, vajjon nem lehet-e a csiklandást is olyan okból nevetető hatásának tekinteni, amilyen okból a szemmel látott avagy a füllel felfogott gyors mozdulatok nevettetnek? Ha valaki azt hangoztatja, hogy a csiklandás alkalmával az egyes bőrérítéseket nem külön fogjuk fel, hanem a successív hatásukból egy egységes új érzet keletkezik s csak maga ez az új érzet az igazi nevetető: akkor erre a mindenesetre helyes megfigyelésre megjegyezzük, hogy a gyors szem- valamint fülhatások alkalmával is nem egyenként fogjuk fel a keletkező érzeteket, hanem az érzetek összességét, magát az egész mozgásjelenetet mint egységet nevetjük. Itt is tehát valami egységes érzet alakul ki a nevetés elejébe, persze nem bőrérzet, hanem látás- illetve hallásérzet.

A csiklandás érzése hasonló, de mégis különbözik a viszketés érzésétől, amely utóbbiban a szűrés megégetés érzésének gyöngébb fokai rejtőznek. A bizsergés érzése, pl. ha tollúval megpiszkáljuk a fülünkben vagy orrunkban lévő szőrszalakat, szintén nem igazi csiklandás (az orrunkba ért tollú tudvalevőleg könnyezésre és nem nevetésre ingerel). A bizsergés körülbelül megegyezik a „libabőr” keletkezését jellemző érzéssel, a berzenkedéssel, mellyel ép ezért a csiklandását is egybevetették. (Pl. K ü l p e 153).

W u n d t (Ph. Ps. II. 4) szerint a csiklandás a csekély tapintásérzetek tovaerjeszkedéséből s az ilyenformán felkeltett együttérzésekből (*Mit-empfindungen*) keletkezik. Úgy látszik, erre az állításra őt a megcsiklandozott egyén széleskörű, sokféle megmozdulása csábította.

N o r w i c z (II. [2] 197)-nak példáiból (aruncra szállt légy) kitűnik, hogy összezavarja a csiklandás érzését a viszketésével s csak ezért vonja kétségbe, hogy a csiklandás okvetlenül nevetésre ingerel.

A „csiklandás” és „gyors-mozdulat”-féle rokonság mindenesetre csábító; csábít t. i. arra az állításra, hogy a megcsiklandozott gyermek a maga nevetésével Sympathikus módon utánozza azt a gyors hatás-sorozatot, melyet apró bőrérítések alakjában kap. Mi

ezt a nézetet csupán felvetjük, de azért nem ennek, hanem annak a másíknak verjük a vasát, amely a csiklandásnak eredeti, immanens nevetető hatását hirdeti, és csak ebben a tekintetben lát rokonságot a csiklandás és a fent említett gyors mozgások között.

Az az ellenvetés – amelyet Sully (R. 47-59)-nak értékes fejtegetéseiből értelmezhetne ki valaki, – hogy a csiklandás kizárólag akkor nevetet, ha játékot csinálnak belőle azaz játssi módon megtámadják vele a védekező gyermeket: ez az ellenvetés nem állhat meg. Annyi az igaz belőle, hogy a csiklandásból lehet játékot csinálni s hogy az ilyenkor keletkező nevetésben magának az egész játékos helyzetnek, hangulatnak is van része. Hogy idegeneknek csiklandás-kísérleteire a gyermek nem nevetéssel reagál, hanem félve visszahúzódik tőlük (eml. Sully), ez sem szól a csiklandásnak immanens nevetető ereje ellen, hanem azt bizonyítja, hogy a gyermeknek ilyenkor is kétségtelenül felébredt nevető kedvét csírájába fojtotta a szokatlan kísérlettől feltámadt félelemérzés. Végre az, hogy csupán a más kezétől (baráti kéztől!) s nem a saját magunkétól származó csiklandás nevetet, - ez az ismeretes körülmény szintén nem az ellenfél állítását támogatja, hanem a mi „csiklandás-gyors mozdulat”-féle rokonságunkat; mert a látott gyors mozdulatok közül is csak azok nevetetik meg a gyermeket, miket idegen kéz hajtott végre s nem amiket a maga kezével végzett.

A mai ember persze hajlandó azt mondani, hogy a csiklandás ez érzésnek különössége, az ilyen fajta bőrérítésnek szokatlansága miatt nevetet. De mit szólnak ahhoz, hogy a gyermek már körülbelül a két hónapos korától fogva fogékony a csiklandásra? (Sully R. 152-4). Volt-e ennek annyi mindenféle bőryomás-érzete, mint a felnőttnek, hogy a csiklandást különösnek, a sorból kirívónak találhassa? – K ü l p e (153) szerint a csiklandásban a *komische Situation* az igazán nevetető, holott ez a műtét magában véve semmivel sem komikusabb, mint pl. a pulsusunk kitapogatása, a szívhangok kihallgatása sat. E x n e r (214) szerint a megcsiklandozott ember a saját viselkedésén nevet, azon az ellentétben, amely az érintés ártatlansága és a maga nagy rúg-kapálása között van. Azt feleljük: az ilyesmin legfőllebb a néző illetőleg a csiklandozó nevet, nem pedig a szenvedő fél, aki különben is többnyire előbb nevet, mintsem védekezik.

Megállapodunk tehát ebben: a csiklandás *eo ipso* azaz közvetlenül kelt nevetést; hogy miért, arra nézve a fenti hypothesis ad egy próba-magyarázatot. De fontos dolog azt is megállapítani, hogy a csiklandást nem lehet valakin úgy végrehajtani, hogy a szenvedő fél részéről bizonyos intellectualis, gondolati elemek, megítélések ne fűződjenek a puszta érzethez. Senki sem bírja magát úgy megcsiklandoztatni, hogy csupán annyit és akkorát nevéssen, amennyit maga az érzet csalt ki belőle. Minden megcsiklandozott ember okvetlenül tréfás hangulatba zökkenik bele, furcsaságnak, játéknak fogja fel „a helyzetet”, a nevetésében tehát benne van a játszónak neve-

tése is. Ezért igaz, de csakis ennyi az igaz abból, hogy minden csiklandás egy „bőrvice” (fent 745).

Megmondottuk (fent 746), hogy a csiklandás jelenségét nem lehet a komikum-rejtély kulcsának tekinteni. De viszont meg keli adni, hogy a csiklandás ténye mint a megnevetetésnek egyik primitív eszköze a többi mellett, ezekkel együtt jó kiinduláspontot szolgáltat az értelmes okú nevetések megfejtésére.

Ha igaz, hogy a gyors mozdulat mint utánzásra ingerlő örvendetes látvány a nevető izmainkat kerülgeti, akkor valószínű, hogy a saját gyors testmozgásaink és a nevetésünk között is lesz bizonyos összefüggés. Hisz elmondhatni, hogy a nevetés maga is gyors testmozgás, már t. i. testünknek egy részéé, a rekeszizomé. A saját gyors mozdulatunk mindenkor egy e r e d m é n y e s cselekvény és saját eredményeink *eo ipso* örömet, jólét-érzést, tehát nevetést keltenek bennünk, mely legfőllebb akkor marad el, ha ama gyors mozdulat fárasztó volt. Mármost mi egyéb a gyermekeknek egymás közötti hancúrozása, mint első sorban olyan gyors mozgás, mely valami eredményre, a pajtás elfogására sat. törekszik. Hogy ezt nevetés követi, a mondottak után egészen természetes dolog. A mozgástól előkészített és eredményétől kiváltott nevetés most átszarmazik, illetőleg csak átértetődik a legyőzött pajtásra magára; ő t nevetem, mert az ő e s e t e az én diadalom. Minthogy pedig efféle győztes-érzetem keletkezik ott is, ahol nem az izomerőm és ügyességem, hanem a jobbat tudó kritikám előtt nem tud megállani egy embernek az eljárása, sőt csak maga egy *in abstracto* gondolt eljárás: tehát a nevetés ilyen esetekben is be fog állani, feltéve természetesen, hogy megvannak a nevetésnek mindama feltételei, amelyek egy gyermekkori játék alkalmával szerepeltek, t. i. jóakarát a gyöngébb fél irányában, hibájának ártatlansága sat. Oda jutunk ki, amit már fennebb mondottunk: az értelmi okokból nevető ember („irodalmi nevető”), aki a jobbat-tudásával győzedelmeskedik, - tehát végtére is amaz innervatiók összeségével, amelyek ezt a jobban-tudó állapotát kiadják, - az ilyen ember úgy tesz, m i n t h a a végtagjainak innervatiója folytán győzött volna.

Elmondhatjuk: a nevetés beállítására egy győzedelmes innervatio kell. Az, hogy ez az innervatio az „anyag” avagy a „szellemi” téren végzett-e munkát, a nevetés bekövetkezésére nézve közömbös dolog. (Itt nem álljuk szó nélkül a következő észrevételt: Ha az ösztönszerű magatartásokban nyilvánuló emberi természet maga szakasztott úgy viselkedik az egyik mint a másik győzelem alkalma-

val, szóval ennyire közömbös ama győzelemnek anyagi avagy szellemi mivolta iránt: akkor kérdés, nem ingatja-e meg ez a tény nagyon erősen azt az ideológus tanítást, mely a testi és szellemi munkát, anyagi és szellemi világot *toto coelo* különbözőnek hirdeti, s viszont nem támogatja-e ugyanez a tény nagyon jól a mi nézetünket, amikor az összes u. n. szellemi folyamatokból innervatiókat csináltunk?!)

Ha a nevetésnek legegységesebb alkalmául a gyors mozdulatot fogadjuk el, akkor úgy látszik ebből a kiindulópontból egy folytonos fejlődésnek (itt csak kipontozott) egyenes vonalában feljutunk a nevetésnek legelvontabb tárgyáig, a viccek és szellemeskedésekig, – mindenkor annak a gondolatnak vezető fonalán, hogy a nevetés valami örvendetes erőnyilatkozat, felszaporodott erőnek a kiadása.

A nevetés-okok egységesítésével vesződő psychologust azonban megakasztja a következő közbeszólás: „Mi haszna annak, ha te a nyakatekert észjárásoddal rokonságot tudsz rábizonyítani olyan két nevetés-alkalomra, amikor pl. egy fura ruházat és egy embernek ilyen vagy amolyan sarokba-szorítása kelt nevetést? Mi haszna az ilyen philosophus mesterkedésnek, amikor tény, hogy reális értéke az egyenlősítés kísérletének csak akkor volna, ha nem csupán a philosophus, hanem maga a nevető ember érezné ama két nevetés-alkalmat rokonnak vagyis ha azt találná: ‚egy fura ruházattal embert látni olyan érzés, mint mikor valakit falhoz szorítanak.‘ Mármost ki mondhatja, hogy a nevető ember csakugyan érez efféle rokonságot, azaz hogy ilyen gondolatai támadnak?!” – Ezt az intést el kell fogadni, mert annak a veszélynek lépten-nyomon ki van téve a psychologue, hogy rendszernek ugyan rendszer, amit csinált, de nincs reális alapja. A jelen esetre vonatkozólag annyit mondhatunk, hogy olyan nevetés-alkalmak között iparkodtunk rokonságot kimutatni, ahol a nevető maga, ha talán nem érzi is a hasonlóságot, de észrevehetné, ha saját maga gondolkoznék a nevetése alkalmain. Aki meg nem gondolkozik rajtuk, az két olyan nevetésforrást is heterogenum-nak fog érezni, amelyek között az összefüggés világos. A vadembernek az iránytű nevetéses, mert kicsi, a zongora meg azért, mert ugrálnak a kalapácai (Sully [R. 217-8] példái). Hogy ezekben közösen csak a játékszert látja, arról annak a négernek fogalma sincs. A psychologusnak van joga a közember tudalmán túljárnia; igaz, hogy ez veszedelmes jog, amely könnyen a lidércek hónába visz. Meglehet, hogy már mink is ott járunk és hogy igaza van Sully (142)-nak, aki azt tartja, hogy a nevetésnek három különböző, „egyelőre” (143) még nem egyesíthető kútforrása van, t. i. valami kellemes újságnak észrevétele, a játékkedv és a korlátoktól való szabadulás. R i b o t (Gef. 441) is ilyenformán vélekedik.

2.) A fenti (757) definíciókkal megépítettük s a toldalékával (765) még meg is erősítettük azt a hidat, melynek célja átszállítani a komikum jelenségeit a megértő elménkbe. Következik e hídnak a

teherpróbája. Ennek két szakasza van; először is megpróbáljuk a hidra felhordani a komikum-nak azon eseteiben rejlő gátköveket, miket a definitio látszólag elfelejtett beépíteni azaz felölelni; azután pedig megejtjük az u. n. ellenpróbát, amikor t. i. azt nézzük, komikus-e *eo ipso* minden jelenet, amelyben megvannak azok az ingerdientíák, miket a definitio felsorol.

Ha körülnézünk a komikum széles mezején, két aggasztóbb eseten akad meg a szemünk. Az egyik az utánzás ténye, a másik a nemi dolgokra vonatkozó vicc. Kérdés, alája férnek-e definiciónknak? Ami az utánzás komikumát illeti, ki kell emelnünk jó előre azt, hogy a sikerült utánzás (és csakis erről érdemes szólnunk) magában véve még nem komikus hatású, hanem akárhányszor bámulatot kelt. Gondoljunk a képzőművészet keletkezésének régi elméletére, mely a természetutánzásnak jelszavát hangoztatta, – bizonyára nem azért, hogy a művészet összes alkotásait nevetségeseknek kiáltsa ki. Ha tehát az utánzás csak bizonyos körülmények között komikus, akkor világos dolog, hogy nem maga az utánzás ténye, hanem az az egész helyzet, melyben az utánzás szerepelt, hordja magán a komikum bélyegét. És mikor hordja? Akkor, amikor az utánzás kifigurázás kedvéért történt, azaz ha van egy „gyöngye alak”, aki nem veszi észre, hogy céltáblául szolgál másnak, és van egy jókedvű bohó, aki amazon diadalt arat. Más szóval, az utánzás akkor nevetet, ha a játék feltételeinek keretében marad. Itt persze még az a kérdés, miért tekinti az áldozat magát és a nézőközönség őt kigúnyoltnak akkor, amikor egy bohó valamelyik eljárását utánozza? Hisz az utánzás történetik tiszteletből is a követendő szép példa irányában. Világos dolog, hogy olyan esetekben, amikor az utánzás az áldozatnak valamelyik félszégére, csekély hibájára irányul, (pl. különös kiejtésére, merev taglejtésére), mindössze az történik, hogy a bohó, ki azt a hibát és csakis azt megismétli, evvel reávonja a közönség figyelmét, amely különben talán elsiklott volna a hibán. A bohónak szúrós mutató újjá a pelengérré kiállított áldozatnak épen arra a makulájára igazítja rá a közönség szemét és igazítja rá még biztosabban, ha a hibát nem élethű, hanem túlzott formában mutatja be (a caricatura). A bohó a maga eljárásával tehát rásegíti a közönséget ama felsőbb-séges kritikára az áldozat irányában, amely kritika most az áldozatban meglátja a „gyöngye alak”-ot s így beáll a nevetés, melynek egy töredékrésze a bohónak, ennek az ügyes útmutatónak sikereit is jutalmazza. – De nem lehet tagadni, hogy az olyan utánzatok is komikus hatásúak, amelyeknek tárgya nem félszég. Ha egy bohó vala-

mely közkedveltségű kiváló szónokot, színészt élethű másolatban mutat be, bizton számíthat a nevető tapsokra. A nevetést itt egyrészt az a szokatlan furaság kelti: két ember és mégis egy és ugyanaz a megjelenés; másrészt meg a nevetésben itt úgy mint az előbbi esetben van része a bohó sikerein való örömnünknek. Hogy pedig a feltevésünk szerint „hibátlan” áldozat maga, sőt a közönség is az utánzásban minden körülmények között gúnyt érez, ez valószínűleg azért van, mert az utánzás rendesen fonákságokat szokott célba venni. Az áldozat olyat érez, hogy vele most úgy tesznek, mintha hibát követett volna el; megbüntetik ok nélkül.

A nemi dolgokra vonatkozó vicceket az ellenfél avval a megjegyzéssel hozhatná fel a definíciónk cáfolatára, hogy a nemi jelenségekben, mint egyáltalán mindenben, ami természetes, semmiféle fonákság sincs. Ezt aláírjuk, de hozzátesszük, hogy a nemi dolgokat az emberiség a tilalom fátyolával vonta be – ő tudja miért; aki ezt a fátyolt kíméletes módon fellebbenti, az játszik. A trágár beszédnek közönsége e tilalomnak vaskos lábú felrúgóóján nevet, míg ellenben az a nevetés, mely a nemi vonatkozású szellemes vicceket kíséri, inkább az örömnök nevetése, mellyel a kiejtés-tilalommal ingerkedő szerzőnek ügyességét jutalmazzuk, akinek sikerült azt a tilos árucikket olyan jól beburkolnia, hogy az erkölcs sorompóján fináncodó tilalomnak ellenére mégis becsempészte a hallgatóság fülébe. Ha pedig ez a „nem szabad!”-alakú erkölcstörvény megszemélyesedik abban a fiatal nőben, akinek ilyen viccet mondanak s ki a virágcsokorba rejtett nyíl ellen nem bír védekezni, akkor a „játék-partie” amaz abstract finánc helyett egy olyan „áldozat”-ra tett szert, kinek szeretetreméltó zavara most még a szerelem és jóakarát örömhangjaival is színezi a feltámadó nevetést.

Csak annyi követ hordtunk fel a teherpróbára, amennyit közelben találtunk; a többiek felkeresését rábizzuk a definíciónk bírálójára és ezzel áttérünk a második, súlyosabb vizsgálatra, azt nézván, megbírij a-e definíciónk a megfordítást. Nem messze kell mennünk, hogy példát találjunk akár garmada számra, amikor valaki (v. ö. fent 757) a „szokásostól eltérő jelenség”-nek nézi „a más ember magaszerezte balesetét” és sem játékos, sem nevető kedve nem kerekedik. Ki nevet pl. azon az embertársán, aki náthát szerzett olyan hideg fürdőben, melyet ő maga és minden többi ismerőse kibírt? Egészen hiába palástolgatnék, – be kell vallanunk, hogy definíciónk ezt a második teherpróbát nem bírja meg, hanem alatta tarthatatlanul összeroskad. Ha pedig az olvasó majd nekünk támad, hogy minek

fárasztottuk őt egy olyan „híd”-nak megépítésével, melyet a végében magunk is gyöngéllünk és a szeme láttára felrobbantunk, – akkor először is megismételjük, amit már fennebb (742-3) mondtunk, hogy *t i nem valami* új csalhatatlan találmány adta kezünkbe a tollat. Fej-tegetésünkkel, most bevalljuk, nem akartunk egyebet, mint a magunk módjára bemutatni, megismételni az okoskodás menetének azt az átlagos formáját, amelyet a modern gondolkozóknál a komikumra vonatkozólag találni. Most pedig, egyszersmind a csalódott olvasó kárpótlására is, egy elvi kijelentést kell tennünk, melyre nagyobb súlyt vetünk, mint az egész definíciókra és levezetésére,

A komikum-ot meghatározni annyit tesz, mint megállapítani, hogy micsoda különös sajtáságuk van azoknak a tárgyakkal és eseményeknek, amelyek nevetést keltenek, és milyen sajtáságú az az emberi lelkiállapot, mely a nevetés beálltát közvetlenül megelőzi és kíséri. „*A m i k o r n e v e t ű n k*, akkor egy ilyen és ilyen tárgyat ilyen és ilyen módon (állapotban) fogtunk fel” – íme az általános vázlata minden komikum-definíciónak. Mármost az a baj, hogy kifejezéseink, melyek a pszichológiában rendelkezésünkre állanak, az úgynevezett lelki jelentésű szók, egytől-egyig olyan tág értelműek, hogy sok mindenféle, egymástól nagyon is különböző állapotra ugyanazt a szót vagyunk kénytelenek ráruházni. Mennyi mindenféle módja és foka van pl. a szeretetnek, gyűlöletnek, csodálatnak; mégis mindeniket egy és ugyanazon néven nevezzük és az íróknak nincs módjában, e fokok közül valamelyiket olyan szabatosan körülírni, hogy csak az az egy célbavett állapot értődjék. Hasonlóképpen, hogy a mi definíciónk szavaira térjünk, „a szokásostól eltérő jelenségének avagy „érdekes eset”-nek találni, illetőleg csupán „külsőleg, felszínesen felfogni” valamely idegen balesetet nagyon sokféleképpen lehet; azok a lelki állapotok, amikor az „érdekes eset” gondolata keletkezik a nézőben, távolról sem egyformák. Száz mindenféle mellékgondolattal lehet valamit „érdekes baleset”-nek tekinteni, és a psychologusnak nem adatott meg, hogy ez „érdekes baleset”-gondolatnak éppen azt a formáját jelölje, mely a nevetést pattantja ki. – És még valamit. Az összes komikum-definíciók, miket ismerünk, általános nyelven vannak tartva és azt mondják el, hogy az emberek általában milyen szellemi állapotban és micsoda tárgyakon szoktak nevetni. De világos dolog, hogy az ilyen általánosságoknál sokkal többet érne egy olyan részletes kutatás, mely annak megállapítására törekednék, hogy egy bizonyos ember. Nagy Péter és Kis Pál, milyen természetű adalékoknak milyen módú

felfogása alkalmával szokott nevetni ma és nevetett a gyermekkorában. A komikum-definíciók azért mind rosszak a mienkkel együtt, mert nem egyéniek, hanem általánosak; nem inductiv kutatásból épültek fel, hanem speculatióból. Amelyik psychologus meg avval védi a maga ideológus definkióját valamely ellenébe felhozott, nem-nevetető esettel szemben, hogy „ebben az esetben” csak bizonyos közbelépett, ilyen meg amolyan képzet, mellékkörülmény „akadályozta meg a nevetést”, az ilyen psychologus eszünkbe hozza az afrikai esőcsinálót, kinek a bűbájos hókusz-pókusza szintén „csalhatatlan, csak épen most akadályozta meg egy gonosz daemon a hatását.” Egy igazi komikum-elméletre kizárólag az egyes, megnevetett egyének lelki állapotának vizsgálatán keresztül lehetne eljutni, vagyis olyan tényezőknek számbavételével, melyekhez a psychologus ma és bizonyára még sokáig hozzáférni nem tud. Kellene ismerünk nevezetesen az illetőnek azt az egész állapotát azaz összes gondolatait, vágyait, törekvéseit (a nekik megfelelő innervatiós állapotot), mely a nevetést közvetlenül megelőzte és azután megfigyelünk, hogy a vicc-pointe-nek bekövetkeztekor hogyan módosul ez az egész lelki tartalom, illetőleg innervationalis egyensúly. Mit bír megvalósítani mind e követelményekből a mai psychologus? Önmagát kénytelen megtenni a kutatás tárgyává, hogy valamiféle lelkiállapothoz egyáltalán hozzáférhessen. És ekkor mit lát? Legföllebb azt, hogy micsoda közös vonásuk volt az őt megnevetető tárgyakkal és hogy miféle, más alkalommal is megvolt lelki állapotához hasonlótt az az állapota, mely a nevetést közvetlenül megelőzte. Én azt látom, hogy nevetésem tárgyai emberi fonáságok és hogy én, amikor ilyeneket látok, örülök. Többet nem tudok magamon észrevenni, akárhogy erőködöm; nevezetesen nem bírom felfedezni azt, hogy egy ilyen, tehát egészen specialis tárgyú örömből (amelynek íme nincs külön neve!) micsoda járulékos tényező segítségével keletkezik olyan inger, amely engem ép oly ellenállhatatlanul megnevetet, mint amilyen ellenállhatatlan a köhögésem, ha a torkomon akadt valami. Csak negativitásokkal bírom kifizetni az olvasót, t. i. hogy milyen érzés n i n c s bennem ilyenkor (pl. szájalom sat.) Avval ne áltassa magát senki, hogy a komikum játékos természetének ma annyifelől hirdetett felismerésével tán megszereztük a komikumnak ama pontosabb kritériumát, melyet keresünk. Ha azt mondom: „nevetek akkor, ha játékos hangulatba jutok”, akkor voltaképp csak kicseréltem a kérdésünket evvel a nem kevésbé nehézzel: „mitől és milyen subjectiv feltételek esetében kezdek játszani?” A játékra kiterjeszkedő ko-

mikum-fejtegetéseknek annyi a hasznuk, hogy megéreztetik a játék és komikum között lévő, mély gyökerű rokonságot, de egyáltalán nem szolgáltatják kezünkbe azt a mozzanatot, amelynek ottlétekor okvetlenül beáll a nevetés, no vagy ha tetszik, a játszás.

És van, létezik egy ilyen mozzanat, egy mélyebb fekvésű kritérium; nem pusztán önámítás. Sőt úgy látszik pszichológiai kifejezésekkel, mai módszerekkel is többé-kevésbé hozzá lehetne férni – ha lehetne! Ugyanis ha lehetőleg részletesen visszagondolkozunk abba a helyzetbe, melyben valamely furcsaság minket erősen megnevettetett, holott ma nem találunk rajta semmi nevetni valót: egy pillanatig sem fogunk kételkedni, hogy ma más színben látjuk azt a dolgot; szinte csodálkozunk, hogyan lehetett ilyesmin akkorát nevetni: „hisz nem is volt olyan ostoba, ami az az ember mondott”, „szegény csak félreértette” stb. Kétségtelen, hogy így nem gondolkoztunk akkoriban, amikor harsogó kacajjal jutalmaztuk a kérdéses jelenetet. Hogyan gondolkoztunk hát, mi a pozitív kifejezésekben tartott neve annak a „szín”-nek, amelyben a dolgot látnom kell, hogy okvetlenül nevessek rajta? Ma kétségtelenül az a körülmény is megakadályozza nevetésünket, hogy már egyszer neveltünk azon a histórián. Ez összefügg a nevetés tartósságának kérdésével, avval a ténnyel, hogy a különböző „jóságú” (!) vicceken hosszabb-rövidebb ideig nevetünk. Itt az a látszat keletkezik az emberben, hogy minden komikus dolgon annyi ideig kell nevetni, amíg az ember teljesen meg nem emésztette, beleolvasztotta a lelki tárházába. A nevetés valami szellemi elintézésnek látszik, amelyet annyi ideig kell folytatni, míg el nem ért egy bizonyos célpontot; de mi ez a célpont? Itt tehát van, rejtőzik egy kincs, az a titkos kritérium; a látszatok lidérce fölötté táncol, elárulja, de nem engedi megragadnunk!

Aki azt tartja, hogy Kraepelin (Phil. Stud. II. 350-7) fedezte fel ezt a titkos kritériumot, a nevetésnek ellenállhatatlan ingerét a drasztikum-nak képében („a finomabb fajta komikum csak derűtséget kelt, de igazi nevetést a drasztikus komikum”), az vegye számba, hogy Kraepelin a draszticum-ról nem tud mást, mint affajta psychologus nyelvű magyarázatot adni, mely szerint a draszticum nem egyéb, mint valami nagyobb foka, erősebb hatásmódja a komikum-ot megalkotó tényezőknek (szerinte első sorban a contrast-nak). Kraepelin-nek e különben értékes megfigyelése tehát a mi kérdésünkre nem jövedelmez többet, mint egy olyan kijelentés, hogy a nevetést nem a komikus, hanem a nagyon komikus dolgok keltik.

Azt akartuk kifejezni, hogy a komikum-definiciók nem a szerzőik hibájából, hanem sokkal mélyebb okból, t. i. a ma lehetséges psy-

chológiai módszerek elégtelensége folytán szenvednek hajótörést. Szenvednek nevezetesen ugyanazon a sziklán, amelyen megfeneklik a psychologusoknak az a másik törekvése: valamely cselekvénynek az impulsus-ból történt beállását pontról-pontra, ugrás nélkül leírni. Ne feledjük, hogy a nevetés végtére is valami emberi cselekvény, még pedig sem nem pusztá reflexus (ez esetben a nevetés tárgyának meghatározása után nem kellene még külön lelki állapotot, hangulatot keresni, amelyben a nevetés beállhat), sem nem amolyan „szabad akarati” cselekvény, amilyen egy helytelenítő ítéletnek kiejtése. Ha minden más téren kénytelenek vagyunk bevallani, hogy mindössze a megtörtént cselekvést s egy tőle talán negyedik-ötödik helyre eső lelki állapotot (a megelőző vágyat, akaródzást, ingert) bírjuk megragadni, szóval olyan állapotot, amelynek ottlétekor még mindig el is maradhat a kérdéses cselekedet, – ha tehát kénytelenek vagyunk elismerni, hogy nem bírjuk felfedezni azt a pszichikai illetőleg physiologiai mozzanatot, melynek az akaródzáshoz, az ingerlő érzethez még hozzá kell járulnia, hogy a tett visszatarthatatlanul bekövetkezzék: akkor ne csodálkozzunk, hogy erre a felfedezésre egy concret cselekvény esetében, a nevetésnél, szintén nem vagyunk képesek. A komikum-definiók csődje nem egy újabb kudarcunk a többi (sok!) mellé a pszichologiai téren, hanem ugyanannak a tudatlanságunknak következménye, mely az emberi cselekvények keletkezése (lejobb majd úgy mondjuk: a szabad-akarat problémájának megoldása) körül ránk nehezedik.

Akik a komikum kérdését valami egészen különös *crux psychologorum*-nak tekintik, nem veszik észre, hogy ők, a bírálók, a komikum-definiók irányában sokkal szigorúbb követelményekkel lépnek fel, mint amilyeneket ama számos más pszichologiai magyarázatokkal szemben támasztanak, amelyekben megnyugosznak. Aki beéri avval, ha a cselekvéseket ösztönökből, az emlékezést érzetnyomokból, a képzettársulást emlék-kiegészülésből magyarázzák, szóval aki elfogadhatóknak, sőt tanulságosaknak találja azokat a megfejtésmódokat, melyek a szokásos psychologus-jargon-on vannak tartva: az ilyen bíráló a komikum magyarázójától mégis egy teljesen szabatos, „megfordítható” definiíót követel; nem éri be avval, ha ez kimutatja a komikum-nak, ez organikus vegyüléknek alkotó elemeit, hanem azt kívánja, hogy most már ez elemekből csinálja is meg azt a vegyü-
 iéket. Még pedig kívánja annak tudomása nélkül, hogy ennek lehetőségére le gal á b b is az kellene, hogy a derültség érzelmének a komolyságából való kifejlődését pontról-pontra be lehessen mutatni.

A bíráló tehát a komikum psychologusától a keletkezésnek egy olyan részletes leírását követeli, amilyen követelést egyetlen más pszichikai fejleménnyel szemben sem támasztott. Nem azt akartuk ebből kihozni: „nyugodjunk belé a mai tökéletlen komikum-magyarzatokba”, hanem inkább azt kiélezni, hogy egyéb tárgyú pszichológiai fejtegetésekkel szemben se legyünk engedékenyebbek, hanem egyenlő, még pedig szigorú mértékkel mérjünk minden téren. Amelyik pszichológus még szónokol, oktat és felsőbbes mosollyal „megért”, azt nem szorongatták meg eléggé; csak ahol elhallgat, ott érzi a problémák igazi súlyát. Ezt pedig meg kell vele éreztetni – nem csupán a komikum-nál!

Végső eredményünk ez: a komikum-ot nem tudjuk megfejteni, mert a keletkezésnek mikéntjét semelyik téren sem értjük. Soha se áltassuk magunkat: mi pszichológusok a vaskos kötetjeinkben csak annyit tudunk megmondani, miféle természetű reális adatok keltenek bizonyos lelki állapotokat és, nyelvismeretünknel fogva, közelebből meg tudjuk határozni, más hasonlóktól elkülöníteni azt a lelki állapotot, amely keletkezett. De hogy hogyan keletkezett, azt egyetlen állapotra vonatkozólag sem bírjuk kideríteni. Hogyan működik az a mechanizmus bennünk, amely bizonyos gondolatokat tudatunkba emel, nem tudjuk (fent 197); hogyan keletkeznek a phantasia alkotásai, az új gondolatok, nem tudjuk (fent 339 sk.); hogyan áll be a figyelem és ereje folytán egy keresett emlék, nem tudjuk (fent 264 sk.). Nos és hogyan keletkezik a nevető derütség érzelme, ezt ép oly kevéssé tudjuk, mint ahogy más érzelmeknél, pl. a harag- és félelemnél is legfőlebb a beállásuk körülményeit mondhatjuk meg. Valamely állapotnak vagy más jelenségnek keletkezését megérteni annyi, mint tisztán meglátni mindazokat a közép-tagokat, melyek a kérdéses eredményt az előtte levő jelenségtől elválasztják. Ennek a feladatnak itt az érzelmek terén még olyan megközelítő megoldására sem vagyunk képesek, mint amennyire valamely organismusnak az embrió-ból való keletkezését értjük. Az állatfejlődés terén legalább egy néhány, sőt nem is kevés közép-tagot tudott a tudomány az embrió és a megszületett állat közé iktatni (az anyaméhbeli fejlődésnek ma ismeretes különböző stádiumait); de a harag és nem-harag, a félelem és nem-félelem s a komikum és nem-komikum közé egyetlen egy átvezető tagot, középállapotot sem bírnak ékelni.

Evvél a kissé hosszúra nyúlt komikum-fejtegetéssel egyrészt karpótolni akartuk az olvasót a többi érzelmeknek ama nagyon sommás

tárgyalásáért, melyre kényszerülünk; másrészt meg akartuk Sze-rezni magunknak a továbbiak számára azokat az értékes útmutató-sokat, pszichologiai tanulságokat, amiket csakis egy érzelmenek behatódott kutatásával lehet megnyerni. Ilyenek a következők:

1. Ahol concretumok (érzetek) és abstractumok (beszédek) ugyanolyan érzelmet támasztanak, ott sohasem szabad az abstractum-nak érzelmekeltő erejét abból magyarázni, hogy valamilyen érzelmekeltő concretum mindenestül benne rejlik mint képzelet abban az abstractumban. Nem igaz, hogy a szidalom egy képzelt ütés és nem igaz, hogy a vicc egy képzelt csiklandás. A közös tényezőt kiemelésnek az a módszere, melyhez fennebb (744 sk.) fordultunk, abban leli jogcímét, hogy az egyén a maga karakteristikus érzelmi nyilatkozatával a különböző természetű (t. i. concret és abstract) adatoknak csak egy bizonyos oldalára reagál. A nevető nem minden szaván nevet a viccnek, nem minden egyes mozdulatán a cirkusz-clown-nak, hanem azon a valamin, (pointe-en), amit magának az egész jelenetből kivont.

2. Abstract érzelemforrások, értsd: beszédek esetében az az egységes képzet („jelzős főnév”, fent 545, 613) szüli az érzelmet, mely mint végső eredmény, mint „értelem” kikerül a mondatból. A meg nem értett beszédek ugyan szintén keltenek érzelmet, t. i. unalmat, bosszankodást, de az ilyen érzelmenek szülőoka az a kudarc volt, melynek az észrevétele mint egységes végeredmény megalakult a hallgatóban a maga sikertelen értelmezés-kísérletei folytán.

3. A komikum tágas mezeje s nevezetesen az a tény, hogy a nevetés beállása annyi mindenféle, nehezen összekereshető körülménynek találkozásához van kötve, – ez a tény a legmeggyőzőbb bizonyítékául szolgálhat ama fennebbi (732-4) észrevételünknek, mely az érzelmelek plasticitásáról szólt. Micsoda kényes, válogatós egy szervezetnek mutatkozik be az az emberi idegrendszer, amely egy egységes reactióval, a nevetéssel tud ráfelelni az olyan sokelemű, complex tényálladéokra, amilyenek a komikus helyzet bizonyult előttünk! Micsoda finom érzékenység, az alkalmazkodó tapintatnak mekkora készsége mutatkozik pl. abban, hogy csupán az anyanyelvünk ellen elkövetett hibákon nevetünk, másokon nem (fent 754). Sőt az a látszat keletkezik, hogy az ösztönszerűleg működő ideges természetünk okosabb, érzékenyebb, mint minden philosophusa a világnak. Ha valamely adott esetben csak egyike marad is el a komikum hatás mindama feltételeinek, miket a philosophusok nagy ügyel-bajjal szoktak összekeresheni, mindjárt megérzi a hiányt ez az ideges ter-

mészetünk, – mert íme a várt nevetés elmarad; holott a philosophus a maga definitiójának hiányát, azt ami belőle elmaradt, távolról sem veszi észre. Micsoda nagy kinnal hámozzuk ki mi psychologusok azt a bizonyos közös tényezőt a nevetésnek ezernyi forrásaiból, és íme, az ideges természetünk nagyobb logikus mint mi mindannyian: a kellő alkalommal mindannyiszor megszólamló egységes nevetésével mintegy tanújelét adja annak, hogy azt a közös tényezőt megtalálta, legalább is megéri. Persze az a tanulság belőle: amit maga a természet az ösztön útjain és eszközeivel könnyű szerrel hoz létre, azt az ember az értelmes szándékosság nehéz járású útján csak nagy kinnal, sőt akkor sem bírja megcsinálni. Ha gyomrunk akkor kezdene emésztetni, amikor már megértettük az emésztés menetét, régen éhen veszünk volna; és ha csak akkor tudnánk nevetni, amikor az eszünk már megtalálta a komikus dolgok közös tényezőjét, soha senki még nevető arcot nem látott volna.

4. Az ugyanazon érzelmet keltő tárgyvilági kútforrások a szellemi fejlődésünk arányában változnak, egyszerűbbek helyett egyre összetettebbeket látunk; ellenben az érzelem megnyilatkozásának módja meglehetősen állandónak marad. A felnőtt ember (*E*) körülbelül ugyan úgy nevet, mint a gyermek (*e*), de korántsem ugyanakkor, nem ugyanazon a tárgyon. Ami a gyermeknek a Paprika Jancsi (*t*), az a felnőtt embernek egy szellemes vicc (*T*). Talán kimondhatni: ugyanaz az érzelem a különböző fejlődésfokú embereknél akkor áll be, ha az illető érzelem-forrás az egyik esetben *u g y a n o l y a n v i s z o n y b a n* állott a felfogó egyéniség egész lelkületéhez, mint amilyen viszonyban volt a másik esetben. E szerint az egyforma érzelemnek „feltét-egyenlete” ilyen esetekben így szólna: $E: T = e: t$.

5. A szándékosan véghezvitt (erőltetett) érzelmi mozdulatok olyan alkalmakkor szoktak szerepelni, hogy ebből ki lehet olvasni az illető mozdulatok ösztönszerű (nem erőltetett) beállásának feltételeit. Az erőltetett nevetés egyfelől a sértés-szándékú kicsinylés céljaira szolgál, másrészt meg ott van mint hazug cégére egy nem létező örömrzetnek a feszes társaságokban. Következik: az eredeti és őszinte nevetés az örömrzetnek és valami kicsinylésnek volt a kifejezője. (Tudjuk a fennebbiekből.) Ezt az útmutatást talán más érzelmek kútforrásának kiderítésére is lehet alkalmazni.

6. Ha szövegünkben a nevetéstől több helyütt megkülönböztettük a nevetést keltő é r z e l m e t, a derültséget, ezt mindig úgy értettük, hogy a felszínre került érzelmetől azaz látható mozdulattól meg lehet különböztetni e mozdulatnak a test belsejében kezdődő szakaszát. A

derültség tehát ép úgy merő innervatio, mint maga a nevetés. Hasonlót mondhatni egyéb érzelmi nyilatkozatokra is.

*

*

*

II. A sírást keltő tényezőknek kimutatása sokkal kevesebb fejtörésbe kerül, mint a nevetés érzelmforrásának megállapítása. A sírás, mint tudjuk, a fájdalomnak, még pedig a nagyfokú – már t. i. az egyéntől nagynak érzett – fájdalomnak a kísérője. Ha tehát nem a fájdalom pusztá tényében, hanem annak fokában lappang a „megrikató” erő, akkor útmutatást nyertünk arra, hogy azt az erőt a sírást előidéző tényálladéknak csak egyik oldalában, t. i. leigázó, bennünket elnyomó hatalmában kell keresnünk, az érzetnek olyan nagyságában, amelyen nem bírjuk magunkat túltenni, nem bírunk föléje kerekedni, ahol megszűnik bennünk a kritikusként élesszemű viselkedése és kitör a visszafojtott állat. Ha áll az, hogy nem magán a fájdalomon, hanem azon sírok, „amihez képest én gyöngé vagyok, amivel szemben gyöngé a páncélom”, akkor megértjük, hogy miért indíthatnak bennünket sírásra olyan tényálladékok is (szemléletek meg ezekről szóló hírek), amelyek nem igazi azaz testi fájdalmak, de életterveinket, céljainkat keresztezik, épületeinket romba döntik. Amit nem bírok kivédeni, aminek támadó erejével szemben nincs visszalökő ellengondolatom, ahol cserben hagy a leleményességem, amellyel a támadásra visszaütő kártyával felelhetnék, ahol nem akad semmim, amivel a csapásnak élet tompíthatnám: ott beáll a legyöngülés állapota, s az erős férfiból síró gyermek lesz. Ha pusztán maga a fájdalom, annak hogy úgy mondjam kvalitatív része, azaz a merő fájdalom-tény volna az, ami sírásra indít, akkor nem lehetne megérteni, hogyan léphet fel e reakció egy olyan adatnak, az u. n. szellemi csapásoknak esetében, melyeknek a fájdalom-qualitással semmiféle közös találkozó pontjuk sincs. Ellenben ha az a megrikató erő a fájdalomnak egy bizonyos melléksajátságában lappang, abban t. i. hogy az embert leverni, tehetetlen foglyául ejteni képes, akkor beláthatni, hogy a sírás miért áll be olyan esetekben, ahol mint a szellemi csapásoknál, a fájdalomnak tisztán eme melléksajátsága valósult meg és maga a fájdalom (mert ismétlem, csak a testi az igazi fájdalom) hiányzik. Akit valami nagy szellemi csapás ért, az úgy tesz, mintha igazán „csapás”, testi nagy ütés érte volna, – de csak azért tud úgy tenni, mert a testi fájdalom esetében is kizárólag ennek az ő ellenálló erejéhez való aránytalansága váltotta ki a sírást. A szellemi bánatok is nem azért hordják a fájdalom nevét („lelki fájdalom”), mert tán a kvalitatív oldaluk megegyeznék a testi fájdaloméval, hanem

mert a szellemi csapások olyan hatalmat tudnak gyakorolni felettünk, mint a fájdalom. Tehát jól megértsük egymást: nem azért sír az anya a gyermeke halálán, általán minden ember valami nagy bánalmán, mert ezt a sorscsapást valamely testi fájdalomhoz hasonlónak találja, hanem úgy a testi, mint a szellemi baj esetében azért sír, mert a sírás a leigázott, a tehetetlen embernek természetes magatartása.

Vajjon nem érteti-e meg ez az elmélet azt a tényt is, hogy nem csupán sajnálatos, de nagy mértékben örvendetes, nevezetesen lelkesítő tényálladékoknak is van sírásra ingerlő erejük? A „nagyon szép” abban egyezik a „nagyon szomorú” dologgal, hogy lefegyverzi a kritikust, hogy belefójt minden „de”- és „hanem”-et, amellyel mintegy objectív madártávlatba helyezi magával szemben a műalkotást. Van a szépségnek, tökéletességnek s vele szemben a helyeslő hozzájárulásunknak egy olyan foka, amikor már nem bírunk ülve maradni a kritikus nézőnek zsöllyeszékében, hanem elemi erővel kitör belőlünk az az ösztön, hogy együtt csináljuk a dolgot a szereplő megalkotóval, hogy feladjuk minden önálló saját személyiségünket és neki engedjük át a vezetésünket. „Uram vagy és mesterem, és én a te szegény, engedelmes tanítványod!” – ez az a hangulat, s ezek azok a sajnós, ritka pillanatok, amikor az öröm és lelkesedés váltja ki belőlünk sírás alakjában azt a reakciót, melyet a köztudalom a bánat tartozékának ismer, – és kiváltja világos tanú jeléül annak, hogy nem a megbántott, hanem a tehetetlen, a saját gyengeségét bármilyen okból megérező ember az, aki sír: „Légy erős, légy férfi!” – evvel vigasztalják az, ellágyult siránkozót.

Miért sír a gyermek és az asszony sokkal könnyebben mint a férfi? Mert az élet bajaival szemben a csekélyebb műveltségük folytán nem áll annyi ellensúlyozó, a támadás erejét tompító gondolat a rendelkezésükre, mint a férfinak. Akinek szerényebb méretű az arzenálja, kevesebb a fegyvere, az előbb kénytelen feladni a küzdelmet, mint az az erős, akinek készletében még mindig akad ellenszer, a vágásra vágás, ütésre ütés. Ez azonban nem azt jelenti, hogy ugyanazon lelki csapásra az asszonynál beálló s a férfinál elmaradó sírás mindenkor a férfi nagyobb műveltségének volna a jele; lehet baromi érzéketlenség is, ami nem véteti vele észre a balesetnek ama vonatkozásait, oldalait, melyek finomabb műveltségű nejeinek szemét könnyzaporba borítják. Mi csak azt állítottuk, hogy a bajnak minden oldalát egyaránt észreévő két egyéniség közül az, aki sírva fakad, nem rendelkezik avval a gondolat-tartalékkal, amelynek segítségével a másik fél ellent tud állani az ellágyulásnak.

Ez a felfogásunk a sírás indítékairól megegyezik a Bain (E. W.) elméletével, kinél a sírásnak bármi okú jelentkezése nem egyéb, mint (129): *the outlet of weakness and passivity...* és (130): *...the remission and renunciation of active energy.*

Nekünk egyébként erről a sírás-elméletünkről semmivel sem nagyobb a véleményünk, mint a fenti komikum-definíciónkról, s ismét magunk akarjuk a kezébe szolgáltatni az olvasónak a csákányt, amellyel épületünket kikezdheti. Kiszolgáltatjuk pedig annak a megjegyzésnek alakjában, hogy nagyon sok esete van az életben az önmegadásnak, a szárnyaszegett kudarc-érzetnek, amikor mindenféle sírás elmarad. Eszerint tehát a kudarc-érzethez még egy bizonyos tényezőnek kell hozzájárulnia, mely a sírást kiváltja, s melyet a mi fejtegetésünk ép oly kevéssé derített ki, mint fent (775) a nevetésnél ama másik „mozzanat”-ot. Rámutathatunk ugyan arra, hogy a kudarc tényleg más, mint a kudarc érzete, s hogy mi csupán ez utóbbihoz fűztük a sírást, jól tudván, hogy a legyőzetésnek pusztá ténye még épenséggel nem elégséges a könnyzilipjeink megeresztésére. De elméletünket ez a csekély érdeme még nem menti meg. A német a sírva fakadt gyermekre azt mondja: *és geht ihm zu Herzen.* E szólásból az a lelki tanulság hámlik ki, hogy a csapás csak abban az esetben fog sírást kiváltani, ha az egyén megtalálta benne az ellágyító vonást, oldalt, vonatkozást, – úgy aminthogy nevetni is csak azon fog, amit nevetető színben (fent u. o.) lát. Tehát kérdés: miben áll az a viszony, amelybe a szenvedett csapásnak az egyén egész gondolat-tökéjével lépnie kell, hogy sírásra indítson? Erre a kérdésre mi nem feleltünk meg, mert nem is tudunk megfelelni.

Valamint nem ismerjük azt a, hogy úgy mondjam pszichológiai jelszót, amelyre a sírás mechanizmusa megindul, ép oly kevéssé ismerjük e mechanizmus működése módjának részleteit, nevezetesen azt a kapcsolatot, mely a könnyhullatás és a síró arc egyéb innervációi között fenforog. A könnyhullatás kíséri a sírást, de nem azonos vele. Csak azt a könnyezést lehet sírásnak nevezni, melyet néma könnymirigyekre történt közvetlen, érzetalakú ráhatások (torma szaga, szembe hullott homokszem) idéztek elő, hanem előidézett az az ismeretlen ingerlésmód, mely a kudarc érzetétől indul ki. A nevető arcnak innervációját közvetlenül a nevető ember légzése módjából, illetőleg a nevetető tárgynak a légzőszervekre való hatásából sikerült kimagyarázni (fent 747). De a síró arcnak sajátos innervációját (első sorban a könnymirigyek fokozott működését, továbbá a szájnylásnak a négyszögletes alakra törekvését [Darwin, G. 1523, úgyszintén a

jellemző homlokráncot) mindezt kérdés, vajjon van-e jogunk a légzésnek ama különös megváltozásából származtatnunk, mely a síró embert jellemzi és amely nagyobb fokain a zokogásba megy át. Hogy a zokogáson, ezen a hirtelen, apránként való belégzésen (a fordított nevetés!) kezdődik a sírásnak egész processusa, szóval hogy a meghódolásnak nevezett innervatio első sorban a légzésnek e megváltozott módjában jelentkezik, ezt az önmegfigyelés teszi valószínűvé, és a physiologia talán kideríthetné, hogy e légzés-zavarból hogyan keletkezik olyan hatás, amely a könyimirigyek működését gyorsítja. Akik viszont a könyimirigyek megindulását tartják a bevezető jelenségnek és a zokogó légzésmódot nem a könyezés okának, hanem következményének tekintik, azoknak nézetét úgy látszik az a körülmény pártolja, hogy az orrjáratokba került könyeink közvetlenül egy sűrűbb s nevezetesen a könyeik felszívására törekvő, tehát zokogás-szerű belégzésre ingerelnek.

Azt a P i d e r i t (25)-féle gondolatot, hogy a könyimirigyet egyszerűen a fájdalmas hatástól izgatott agynak pusztán közelsége hozza működésbe (tehát a könyezés egy merőben gépies együttmozgás, irradiatio-jelenség!) – ezt a gondolatot sokkal elfogadhatóbb formában kifejezte D a r w i n (G. 175), azt mondván, hogy a könyezés megvédi a szemet a sírásközi agyvértolulással ellen, szóval védekező intézkedése a természetnek. Ennek bizonyosságául a többi között arra hivatkozik (165-6), hogy bizonyos nem fájdalmas, de ugyancsak agyvérbőséggel járó folyamatok, amilyen az erős nevetés, köhögés, ásítás és ökröndözés szintén könyezésre ingerelnek. – W u n d t (Ph. Is. III. 288) feltevése szerint a sírás (*der Thränenerguss... als eine Wirkung leidvoller Gesichtsvorstellungen*) nem volna egyéb, mint a szembe hullott porszem ellen védekező eljárásnak az átvitele, átszármaztatása más, a szemet érő kellemetlen benyomásokra, s innen még tovább, mindenféle búsító képzetekre, lelki fájdalmakra. Ha elfogadjuk is azt az elvet, hogy egy eredetileg látványokkal szemben megokolt eljárás átvihető, alkalmazásba vehető a nem-látványoknál is, azaz hogy egy kellemes vagy kellemetlen g o n d o l a t kelthet olyan testi reactiót, mint egy kellemes, kellemetlen t á r g y, – de a jelen esetben az a baj, hogy ami r ő l az az átvitel történt volna, n e m látvány, egyáltalán nem is szemlélet, hanem mindössze a szemben keletkezett tapintás-érzet. Semmiféle tanújele sincs annak, hogy az ember a maga kellemetlen látványait eredetileg valami, a szemét sértő porszemhez, sőt ennek pusztán alkalmatlanságához fogta volna fel hasonlónak.

L a n g e C.-nak érdekes elmélete szerint a sírás nem egyéb, mint fáradtság (16-7) folytán, esetleg talán újabb innervációval (84) történt hirtelen kitágulása azoknak a véredényeknek, melyeket a bánkódás erősen összeszorított. A sírásközi légzés-zavarokat (sóhajtás, zokogás) ő ama fullasztó érzés leküzdésének tekinti, amely érzés a vékony tüdőreink összehúzódása s a tüdőnek így beállott vértelensége folytán keletkezett.

Ezt az elméletet L e h m a n n (310) visszautasítja azért, mert felnőtteknél a sírás, ha testi fájdalmakra egyáltalán, hát éppen ezeknek emelkedésekor, tehát az edényzűkület phasisában áll be.

b) A szorosabb értelemben vett taglejtések és beállásuknak okai.

Az indulatot csak fokozni kell, hogy testünknek mind több és több izmát ejtse látható módon hatalmába.

A sorrendet, amelyben egy és ugyanaz a, de erősödő indulat a testünknek különféle részeire áterjed, M a n t e g a z z a (219) így állapítja meg: arc, nyak, kar és kéz, derék, lábszár és lábfej, és végre a nagy Sympathikus idegtől innervait belső részek. – A W u n d t (Spr. I. 94-6)-féle sorrend kevésbé részletes, de mindenesetre jobb, hogy a belső szerveink innervációját nem a sorozat végére teszi, mintha ezek csupán az indulat legmagasabb fokait kísérik, hanem külön csoportba foglalja. (Megjegyzendő, hogy a „fok” szót csak egyelőre használjuk, rövidség kedvéért. A reflexus és akarat... című fejezetben majd mással helyettesítjük.)

Végtagjainknak indulatkozta megmozgatására vagyis a szorosabb értelemben vett taglejtésekre vonatkozólag tudjuk azt, hogy az indulat magasabb fokain olyan mozdulatok is esnek meg ö n k é n y t e l e n ü l, amilyenek a higgadt emberen csak szándékosan, célszerű elhatározás következtében állhatnának be. A haragos ember pl. akkorát csap az asztalra, amelyet higgadt korában legfőllebb valami beverni való szögre ütne rá. Evvel összefügg az, hogy kézmozdulataink közül azokat, melyeket az „akarat” (saját szándékunk) hozott létre, és azokat, melyek csupán az indulat folyományai, annál bajosabb egymástól elválasztani, minél erősebb indulatról van szó. Minden erős indulat áthajlik az akarat birodalmába, a szándékos cselekvésébe; az erősen felindult ember valami nyomatékos eredményű cselekvényre törtet.

Mínthogy az indulatot, főleg a fokozódót többnyire beszéd, ez utóbbit meg taglejtések kísérik, tehát most önkénytelenül e beszéd-kísérő taglejtések kínálkoznak fel a tárgyalásunkra. Ezek ép úgy össze vannak téve szándékos és nem-szándékos mozdulatokból, mint a beszédünk maga ösztönszerű és akarattól szabályozott elemekből (fent 546-7). E taglejtéseinkről tehát ugyanannyi joggal lehet az „Akarat” mint az „Érzelem” címe alatt megemlékeznünk, mínthogy arra, hogy összes taglejtéseinkben az ösztönszerű vagyis az „Érzelem” fejezetbe tartozó részt az akaratitól megkülönböztessük, ez idő szerint úgysem vagyunk képesek.

P i d e r i t (27, 30) ezt úgy fejezte ki, hogy taglejtéseink vagy valamely képzelt tárgyra vonatkoznak (mimikai – érzelmi taglejtések), vagy ezt a képzelt tárgyat utánozni (lerajzolni, felmutatni) törekszenek (akarati - pantomimikai taglejtések).

Értekes megjegyzés az a M a n t e g a z z a (177)-féle, hogy taglejtéseink nem csupán kísérik és mint mellékbeszéd, a görög choros módjára értelmezik beszédünket, de egyszersmind a beszéd rhythmusát is követik, a beszéd szüneteit jelzik. Ebből az következik, hogy taglejtéseinknek egy részét voltaképp zenei szempontból kell felfogni azaz számukra nem a beszéd értelmében, hanem a hangsor folyása módjában kell magyarázatot keresni.

A nyelv egy hangos taglejtés-sorozat és a taglejtés nem egyéb, mint néma indulatszó. Ha ez a tudomás vagyis taglejtéseink és nyelvünk pszichologiai rokonságának tudata nem újkori vívmány, hanem régibb ismeret volna, akkor azokat a széleskörű vitákat, melyek nyelvünknek *φύσει* avagy *Most* való eredete körül folytak, bizonyára kiterjesztették volna a taglejtéseinkre is. Tényleg ezekre vonatkozólag ép úgy fel lehet vetni azt a kérdést, amellyel a nyelv eredetét kérdezték: vajjon egy bizonyos, mondjuk *A* taglejtéssel azért kísérjük-e az *a* indulatot, mert (*φύσει*) úgy vagyunk alkotva, hogy ő-nak éppen *A* a természetes reflexusa, – vagy pedig, mert megállapodtunk az iránt (*φέσει*), hogy *a* érzelmre mindig *A* mozdulattal fogunk felelni. A taglejtések a psychologusnak semmi nehézséget sem okoznának, ha minden egyes mozdulatunkhoz, melyet beszédközben véghezviszünk, lehetne találni olyan concret érzetet, mely azt, mint pusztá reflexust(*φύσει*) kiváltja; vagy pedig másrészt, ha igaz volna, hogy mind ezeket a mozdulatokat szándékosan és célzatosan (*θέσει*) hajtottuk végre. A mozdulat beálltára vonatkozó ok-kutatásunk ugyanis, legalább egyelőre, teljesen megnyugodhatik, ha vagy azt a választ kapja, hogy az illető mozdulat beállott, mert volt egy olyan érzet, melynek ez a mozdulat az organismusunk természete szerint megfelelő reflexusa, – vagy pedig, ha az a mozdulat beállott, mert én akartam. Tény azonban, hogy taglejtéseink egy nagy része ilyen kényelmes magyarázatot nem tűr. Az, aki heves vita közben valamely elvont értelmű állítását, pl. politikai nézetét bizonyozza rá öklével az asztalra, sem nem tette fel magában, hogy az asztalt fogja verni (minek is tervelt volna ki ilyet?), sem pedig a karjában nem kelthetett, az az abstract tétel afféle csiklandó érzést, mely ilyen karmozdulatokat vonna maga után. Az ilyen taglejtéseket *metaphorikus* avagy közvetett taglejtéseknek nevezhetjük, megkülönböztetésül ama concret avagy közvetlen taglejtésektől, melyeket (mint pl. az érdekes

szemlélettől származó arckifejezést, továbbá a tárgy körvonalait megjelölő kézmozdulatot) közvetlenül a szemlélettől szinte reflexus alakjában kiváltott mozdulatoknak kell tekinteni. Ez utóbbiak bennünket itt tovább nem érdekelnek.

Fouillée (I. 141) Diderot-ból idézi ezt a mondást: „*Tout geste est une métaphore*”, ahol csak a „*tout*” nem igaz.

Nagyon érdekes és mindenesetre sokkal több pusztá hasonlatnál R i b o t (Gef. 164)-nak az a megjegyzése, hogy felsőbbrendű („elvont” forrású) indulatainknak taglejtései a primitív indulatokéihoz olyan viszonyban vannak, mint valamely szónak mai elvont, metaphorikus jelentése e szónak az eredeti, concret jelentéséhez. Elménknak metaphorizáló hajlandósága tényleg nem csupán a nyelvi téren mutatkozik, hanem a taglejtéseken is - annyival természetesebben, mivel a taglejtés is nyelv, a nyelv meg taglejtés.

Aki megbarátkozott avval, hogy taglejtéseinket egy a hangos beszédünket kísérő néma melléknyelvnek kell tekinteni, az talán elfogadja tőlünk azt a kissé furcsa hangzású állítást, hogy a metaphorikus taglejtésnek szintűgy mint a szóbeli metaphorikus kifejezésnek van etymonja. A szóbeli metaphorának etymon-ja az a concret jelentés, amely benne rejlik és amelyből kialakult; a metaphorikus taglejtésnek meg az etymon-ja az a concret érzet avagy szemlélet, amely az illető taglejtést közvetlenül kiváltani képes. Ennek a szóbeli metaphorának „megvet” a végső gyökere vagyis etymon-ja a „hajítás, dobás”; eredetileg sárröggel vagy kövel, utóbb csak metaphorikusan azaz gondolatban „vetettük meg” azt, akit nem becsültünk. Másrészt a „bánom is én!” vállvonogató taglejtésének az etymonja az a helyzet, amikor valamely kellemetlen terhet a vállunkról le akarunk rázni. A metaphorákban vagyis allegorikusán beszélő ember olyan szókat használ, mint ha concret dolgokról akarna szólni; a metaphorikus taglejtéseket végző ember meg úgy cselekszik, mint ha valamelyes, a keze ügyébe eső concret tárgyakkal kellene elbánnia. Nem könnyű dolog, minden egyes metaphorikus jelentésű szóhoz megtalálni ama concret magot, amely körül, és azt a módot, ahogy az a metaphora kikristályosodott; hasonlóképp nem a legkönnyebb dolog, minden metaphorikus taglejtésnek megmagyarázni az eredetét, vagyis megértetni, mi tette alkalmassá az eredeti concret, közvetlen taglejtést (pl. a vállamat nyomkodó teher lerázását) e mostani metaphorikus (a „bánom is én!”) szerepére.

A metaphorikus taglejtések példájául hadd válasszuk ki a magyarázó taglejtést vagyis azt, amikor a magyarázó,

előadó ember a két kezét fölfelé fordított tenyérrel és kinyújtott ujjakkal lefelé mozgatja, mintha valami concret tárgyat tálon akarna bemutatni. Kérdjük: mi indíthatta a beszélőt arra, hogy a maga elvont tételét (pl. ezt a nemzetgazdaságit: „a kereset és kínálat egyensúlya teremti meg a népek gazdaságában a jólétet”) efféle kitaláló mozdulatokkal kísérje? Nos hát az indíthatta, hogy a maga tételét valamilyen concret, tálon kínálható dologhoz hasonlónak akarja feltüntetni. Igen ám, de honnan e távoleső hasonlat? és mi az oka, hogy éppen a nekibuzdulás heve, a fokozódó indulat váltja ki leginkább ezt a taglejtést, holott tény, hogy az ilyen szellemes, mert távoleső hasonlatnak kigondolása nyugodt szemlélődő hangulatot kíván?! És aztán, ha az előadó valami tálon bemutatható dologhoz kívánja hasonlónak feltüntetni a maga elvont igazságát, miért nem mondja ki ezt szóval? mi veszi rá egy ilyen sikerült hasonlatnak az elhallgatására, siket-néma nyelven, pusztá kézmozdulattal való megjelölésére? miért rejtegeti véka alá a világot?

Ha ezeken tépelődünk, avval a lehetőséggel is számot kell vetnünk, hogy talán csak a hallgató közönségnek fejében keletkezik a kérdéses hasonlat; hogy csakis ez, a közönség, látja hasonlónak az előadó kéznyújtogatását valami tálon-kínáláshoz, de magának a beszélőnek esze ágában sincs a tételét oda-kínálható tárgyhoz hasonlítani. Avagy mondhatjuk-e, hogy aki „úgy áll, mintha nyársot nyelt volna”, azért áll úgy, mert meg akarja mutatni, hogyan tenne ő, ha csakugyan nyársot nyelt volna? És ezt a lehetőséget, vagyis hogy az a concret taglejtés-etymon, a tálon-kínálás, csakis a beszélőt-szemlélőnek a fejében van meg, ezt a feltevést nagy mértékben valószínűvé teszi az a körülmény, hogy az az előadó valóban egészen ártatlannak érzi magát a kérdéses hasonlat kitalálásában. A nehézség tehát ott van, hogy a szóban forgó s mondhatjuk mindenféle metaphorikus kézmozdulatnak beállása pszichologiailag csak akkor érthető, ha maga a beszélő és nem csupán egy kívül álló személy gondol a megfelelő hasonlatra, de viszont ez az ötlet, ez a kínálás-hasonlat sokkal könnyebben kitelik a szónokot nézőtől, mint magától a szónoktól.

Ne feledjük, hogy minden indulatban megvan az a nismus, az az irányzat, hogy valami célszerű, hasznot hajtó cselekedetbe menjen át, olyanba, amely már nem pusztá „taglejtés”. Ha megharagítanak és én ökölbe szorítom a kezemet, mérges tekintetet vetek támadómra, rákiáltok sat., ez még mind pusztá taglejtés. De ha haragom felfokozódik és én az illetőnek nekimegyek és elverem, ez már nem

taglejtés, hanem célszerű, t. i. eredményes cselekedet. Ugyanígy aki fél, annak reszketése, összezsugorodása, hideg verejtéke még mind puszta indulatkeltette taglejtés; de ha félelme tárgyától elszalad és elrejtőzik, ez már több, t. i. célszerű intézkedés. – Ezt a körülményt számbavéve mondhatjuk, hogy minden indulatközt magatartásunkat két szempontból kell nézni. E taglejtések t. i. egyrészt az indulatot keltő tárgynak, tényálladéknak a beszélőre való hatását fejezik ki azaz e hatásnak egyszerű reflexusai, másrészt meg e taglejtésekre a beszélőnek a közönségre gyakorló hatása is befoly. A mi nemzetgazdász előadónknak szándéka az, hogy egy igazságot fogadtasson el hallgatóival; erre törtet, összes beszédei és mozdulatai csakis ezt célozzák, azt a helyeslő egyetértést t. i., melyet beszéde végétől vár. Ama kitálaló mozdulatával valamit jelezni akar, valamit közölni, s hogy mit, azt megtaláljuk, ha meggondoljuk, hogy ama kézmozdulat nem az előadás bármely szakaszában, hanem ott szokott beállni, ahova egy „hisz világos, belátja mindenki, itt van e!” kifejezés illik. Szóval nem is annyira az előadó tartja hasonlónak a maga tételét valamely tálon kínálható tárgyhoz, mint inkább hasonlónak akarja jelezni ennek „világos”-ságát egy előttünk kiterített objectuméhoz – épen azért, mert érzi, hogy neki magának azt a tételét a puszta szóbeli úton nem sikerült olyan világossá tennie. Minden beszédközi taglejtés nem egyéb, mint egy megpótlás a bizonyos eredményre törekvő, de ennek elérésére elégtelen szóbeli erőködésünknek. Az az igazság, melyet egy értelmes, kellő készütségű hallgatóság puszta említésre elfogad, talán semmi efféle taglejtést sem vált ki az előadóból; de kivált ugyanez az igazság ugyanebből az előadóból akkor, ha nehéz felfogású, szórakozott avagy ellenszegülő hallgatósággal van dolga.

Mantegazza (165) megjegyzi, hogy a gyanakvás (*dé fiance*) érzelmének magában véve csekély, alig észrevehető mimikája tetemesen fokozódik, nevezetesen mindenféle erőltetett derék-, szemforgatásokba. Megy át, mihelyt a gyanúkat közöljük valakivel. Hozzátesszük: ezt a két dolgot nem is lehet összehasonlítani, épen mivel a beszélőnek egészen más cél lebeg a szeme előtt, mint a hallgatag gyanakvónak.

Még egyet. Fontos dolog, hogy jól megkülönböztessük a megszokott taglejtéseket a még meg nem szokottaktól; vagyis annak a hangulatát, aki valamely taglejtést legelső ízben visz véghez, azétól, aki azt szokásból cselekszi. Nagy hiba, mert tényhamisítás volna, ha

ez utóbbinak, a szokás rabjának ugyanazon indító okokat tulajdonítanék, mint annak, ki azt a taglejtést első ízben alkalmazza. A mi szónokunk is valószínűleg nem abban a pillanatban találta ki az említett kézmozdulatot s a hozzá szükséges hasonlatot, amikor elibénk állott. A társaságban való összes szerepléseinket, barátainkkal való beszélgetésünket csakúgy, mint a hivatalos működésünköt egyetlen egy, többé-kevésbé rejtett, nem mindig tisztán tudatos gondolat kormányozza és sugalmazza, t. i. magunkat ellenállások legyőzésével kitüntetni, felülkerekedni, „derék legény”-nek mutatkozni. Nemcsak a politikai debatter, de még a turbékoló szerelmes is a maga erős oldaláról igyekszik bemutatni magát; és ha ez a törekvés az élemedett korú tudósnek nyugodt modorán nem látszik meg olyan nyilvánvalóképen, mint az iskola porából alig kiszabadult fiatal törtetőn, de azért abban a tudósban is megvan a *Wille zur Macht*, – csak-hogy már eltalálta ama finom szálakat, melyeknél fogva az emberiséget csekélyebb erő kifejtéssel is hathatósan kormányozni lehet. Egyike e szálaknak volt az is, melyet a mi szónokunk megragadott – az említett taglejtésével, mert hisz ez a taglejtés is csak arra való, hogy a maga nézetének igájába szorítsa a hallgatóságát. Az ember minden magatartását, mely valaha előnyösnek bizonyult, megjegyzi: adott esetben, amikor ismét afféle ellenállást kell legyőznie, előszedi és elő tudja szedni anélkül, hogy ama magatartásának lehetőségéhez szükséges gondolat-találmányokat újra meg kellene ejtenie. Egyébként ne feledjük, hogy az ember számos taglejtését nem is a bennök rejlő hasonlatnak segítségével maga találta fel, hanem egyszerűen más egyénekről nézte le, olyanokról, akik neki „imponálnak” avagy valaha imponáltak annyira, hogy elsajátítani igyekezett a modorukat. Az ember a maga győzelmi törekvésében nem válogatós; ott veszi az eszközöket ahol találja; ha a saját leleményességéből nem telik, lemásolja az idegen mintát – a mi szónokunk talán azt a tanárát, akin az említett mozdulatot gyermekkorában megbámulta. Itt megjegyezném, hogy mai gyermekeink (főleg a jobb családból valók) beszédközi taglejtéseinek egy nagy része sokkal intelligensebb, semhogy az illető gyermek kitalálhatta azaz önmagában meglévő indítékokból megalkothatta volna. Fiaink egyszerűen az apáik ruháját veszik fel, hogy nagyobb mutassanak. Nem ellenvetés, hogy az utánzott taglejtés mindig lerí az emberről, hogy tehát az effélék mindössze egy kis szigetet alkotnak a taglejtések tágas birodalmában. Nem rí le, hanem egészen természetesnek látszik, mihelyt megszokta az illető, és senki

sem tudja, hogy amit „természet”-nek lát, „második természetbe avagy első. (Valamint hogy senki sem tudja, mekkora majom lakik még benne; mert bizonyos dolog, hogy eljárásainak legnagyobb részét nem feltalálta, hanem utánzásból szerezte az ember.) Taglejtéseink e tekintetben is egy színvonalon állanak a nyelvnek ma már közkeletű, megfakult metaphoráival; valami szellemes ember kitalálta őket s napjainkban az utánzás révén minden gyerek használja, azt sem tudván, mit mond, milyen szellemes gondolat rejlik az eljárásában.

W u n d t (Ph. Ps. III. 285) megjegyzi, hogy az összes taglejtéseink eredetileg önkény telének; később azután embertársainkra való tekintettel szándékosan elnyomjuk egy részöket (a művelt embernek a paraszéhoz képest sokkal discretebb taglejtései), másokat viszont akarattal előidézünk (a szalonbeli kényszer-mosoly).

Azt a megfigyelést, melyet mi fennebb a „taglejtés etymon-ja” segítségével fejeztünk ki, P i d e r i t (27) abban a formában tette meg, hogy „minden érzelmi mozdulat valamely képzelt é r z e t re, illetőleg tárgyra vonatkozik.” Más szóval, ha mégolyan elvont képzetek mozgatják is lelkünket és szolgálnak érzelmeinknek kútforrásául, az érzelmi nyilatkozataink, már t. i. a taglejtéseink és arcjátékunk mindenkor olyan lesz, mintha közvetlenül valamilyen concret érzet vagy szemlélet váltotta volna ki őket; a szerelem az édesnek, a bánat a keserűnek arckifejezésével jár (18-20), kellemes gondolatoknál a szemünket tágra nyitjuk, mint valami kellemes világosság számára, kellemetlen gondolatoknál összeráncoljuk, sat. (50, 54). Evvel Piderit a legfontosabb és legtanulságosabb jelenséget emelte ki, melyet taglejtéseink illetőleg érzelmeink terén egyáltalán észre lehet venni. De e jelenségnek magyarázatával, hogy t. i. mi az oka, hogy elvont „szellemi” érzelemforrásoknak a testmozgató hatása megegyezik a concret érzelemforrásokéval, meg sem próbálkozott.

M a n t e g a z z a (87) az utóbbi jelenségre a „mimikai synonymák” sikerült elnevezését alkalmazza, ilyen mimikai synonymáknak tekintvén mindama lelkiállapotokat, amelyek minden különbözőségük mellett is egyforma taglejtésben, arckifejezésben nyilatkoznak. Mantegazza egy meglehetősen – talán túlságos – hosszú sorát állította össze a mimikai synonymáknak, amelyek közül megemlíti a következő párokat: a szerelem érzelme és a jó szag érzete, a megvetés és a bűz érzete, értelmi öröme és látásélvezetek, a félelem és a hidegség érzete sat.

A Piderit-féle megfigyelést D a r w i n (G. passim, pl. 314-5) úgy fejezte ki, hogy az érzelmi taglejtéseket eredetileg-hasznos mozdulatoknak kell tekinteni (értsd: célszerűek voltak avval a concret adattal szemben, mely e mozdulatokat legelsőbb kiváltotta). Mikor aztán e mozdulatok nemzedékről-nemzedékre átöröklődtek, az történt, hogy az *associatio* átvitte őket az alkalmazásba vétette velünk más, az eredeti mozdulatnemző érzethez hasonló tényekre. így pl. ha az állati ősrünk a szemfogát vicsorgatta az ellenfelére, vagyis mutogatta neki azt a fegyverét, amellyel őt megtámadni készült (= célszerű mozdulat), akkor a későkori

utód, ki ama mozdulat-öszönt örökbe kapta, az *associatio* következtében már olyankor is fogja a szemfogát egy kicsit mutogatni azaz a felső ajkát emelgetni, amikor mindössze a gúny, lenézés, megvetés érzelme keletkezett benne (258). A mai embernek megvető arckifejezése tehát nem egyéb, mint állati ősenek a szemfog-vicsorgatása, enyhített kiadásban. (Mantegazza [144] ezt kétségbe vonja.) Ribot (Gef. 160)-nak teljes igaza van, amikor az érzelem-magyarázatnak ezt a módszerét elégtelennek minősíti és hibáztatja, hogy Darwin az efféle „átvitel”-nek a lehetőségét még problémának sem érezte. – Darwin észrevette, hogy marad elég taglejtésünk, melyet ennek az associatióval megpótoltszerűség elvnek segítségével nem lehet megérteni. Ilyen pl. ő szerinte (275-8) a habozó, határozatlan embernek sajátságos állása, amikor mindkét vállát felhúzza és a kezeit kitarja. Az efféle mozdulatok számára Darwin az *ellentét*-nek azt a sajátságos elvét állította fel, mely szerint egy bizonyos (*b*) taglejtést csupán csak azért viszünk véghez, mivel mostani hangulatunkat (*B*) ellentétesnek *érezzük* avval az *A* hangulattal, amelynek a *b*-vel ellenkező irányú *a* taglejtés felel meg. A határozatlan, töprengő ember tehát azért húzza fel a vállát, mert az elszánt ember leeresztve tartja. Darwinnak ezt a contrast-principiumát Wundt (Ph. Ps. III. 295) joggal nevezi *ein offener Notbehelf*-nek, ráutalván arra, hogy mindenféle taglejtésnek, akár egyezik akár ellenkezik a hozzátartozó lelkiállapot más állapotokkal, direct vagyis az illető lelkiállapot természetében rejlő okának kell lennie.

A Darwin-féle „associatio” Lehmann (297)-nél is szerepel ott, ahol egyszerűen az associatio-nak tulajdonítja azokat a gyors mozdulatokat, miket a kis gyermek (kit effélékre eredetileg csak a kellemes meleg és jólakás érzete indítottak) valamely nem-testi érzet okozta örömmel (a hallott zongorajátéknak) hatása alatt végez. Meggondolta-e Lehmann, hogy evvel a magyarázattal azt a merész és ugyancsak távoleső hasonlatot adta a gyermek szájába: „ha zongoráznak, az olyan, mintha fürdőbe ültetnének”?!

Mantegazza (76) Darwin-nak elveit a következő kettővel akarja helyettesíteni: *a*) taglej téseinknek egy részét pusztán önvédelemből vagyis azért hajtjuk végre, mert a megmozdulásunk levezeti az izgatottságunknak káros erejét (70); *b*) vannak ezeken kívül Sympathikus azaz olyan taglejtéseink is, melyek csak azért állottak be, mert a mozgás-inger valamely közvetlenül megtámadott testrészünkéről erre a másik testrészre áterjedt. – Ez utóbbi taglejtéseknek körét Mantegazza mindenesetre túlságosan nagyra szabta, amikor olyan mozdulatokat is „sympathia”-val akar magyarázni (79), melyeknek sokkal közvetlenebb okát lehet találni. Ha pl. az az ember, aki valamit hevesen tagadni akar, nemcsak a fejével, hanem még a kezével sőt a lábával is végez elutasító mozdulatokat, akkor mi ezt az összetett mozdulatot nem az eredeti fej mozdulatoknak kézre-lábra való áterjedéséből fogjuk megérteni, hanem egyszerűen abból, hogy az illető ember lehetőleg világosan akarja kifejezni a maga tagadását. – Darwin-nak „ellentét” és principiuma ellen Mantegazza is felszólalt, de én azokat a kísérleteket, melyekkel a hasznosak közé igyekszik vonni (78) egyes olyan taglejtéseket, miket Darwin, mivel bennök hasznot nem látott, az ellentét elvéből akart

megérteni – ezeket a kísérleteket mondom egyáltalán nem találok sikerülteknek. Mantegazza szerint pl. a zokogás azért hasznos mozdulat, mert részvétet támaszt irányunkban, a félelemkori reszketés meg azért, mert meleget kelt. Mi mindenben ne lehetne ilyen okoskodással hasznot kimutatni Ziehen-nél is akad ilyesféle. Ő ugyan nem mondja, hogy az indultatos hadonászó azért mozgolódik, hogy az érzelmét lássák, de fogalmazását (238: *Alle Alisdrucksbewegungen haben gemein, dass sie einen motorischen Ausschlag des psychischen Prozesses darstellen, dessen wesentlicher Effekt iediglich darin besteht, diesen psychischen Prozess körperlich' zu zeigen*) én ép oly kevéssé tartom szerencsésnek, mint tartanék egy olyat, hogy az én köhögésem arra való, hogy az emberek a gégekatharrhus-omról tudomást szerezzenek. Darwin (G. 364-5) jól mondotta, hogy taglejtéseink elárulják ugyan az indulatainkat, de nem az az eredeti céljuk, hogy kifejezzék.

A mimikai synonymák tényében (hogy mi is átvegyük e rövid megjelölést) fontos tanulságok rejlenek az elvont dolgok (abstracta-k) természetére és gondolat-rendszerünkben való szereplésére vonatkozólag. Az a nemzetgazdasági tétel, melyet a mi fenti előadónk tálon akar bemutatni, nem tárgy ugyan, nem concretum, de ha őbenne, az előadóban, ez abstract tárgyról való beszéd a concret tárgymutatásnak taglejtését váltja ki, ez mégis csak arra vall, hogy a beszélő mintegy érzi a maga abstractáinak concret eredetét, illetőleg, hogy a természete őt visszavonzza ahhoz a concret világhoz, melyből minden abstractio kiindult. Arra ugyan nincs jogunk, hogy kimondjuk: „minden elvont tárgyú érzélem abból a concret érzetből keletkezett, melynek taglejtése azt az elvontat kíséri (pl. a megvetés érzelme a bűz megérzéséből, a félelem a hidegnek érzéséből)”, sőt meg kell maradnunk amellett, hogy az a concretum, melyre a taglejtés utal, merő hasonlatnak van előrán-dítva. De épen, hogy ezt a hasonlatot sikerültnek találja az előadónak közönsége, ez arra mutat, hogy valami objectív egyezést, közös vonást vesz észre úgy ő maga mint a közönség az illető abstract tétel és egy kézzel bemutatható concretum között. Az a tétel megérdemli szemünkben azt a taglejtést, mert „csak-ugyan” olyan „világos” (érthető), mint egy „kézen fekvő” dolog. – Ha a hangnyelvünk mégoly magasra fel tud is repülni az elvonások világába, de a taglejtés-nyelvünk mindenkor materialistának marad. Érdekes jelenség, hogy röpke hangnyelvünket, mely a maga elvont, allegorikus szóalkotásaival és mondatformáival már-már azt a hitet keleszti, hogy elménk a szilárd földön túl tud emelkedni és egy légiesebb médiumban megtelepedni, – hogy ezt a hangnyel-

vünket, mondom, ezt a finom sopran-t mindenkor mint valami vas-kosabb bassus-alaphang kíséri a taglejtéseinknek concret nyelve, mely örökké csak rámutat, megfog, húz, tól, lök, emel (képzelt tárgyakat), szóval mást mint concret, földies dolgot nem ismer. A hangunkkal tudunk röpülni, fel a „szellemiek” légies birodalmába, de hogy ez nem igazi röpülés, hanem pusztá látszat, mutatják a taglejtő izmaink, melyek ahol megszólalnak, váltig csak földnyelven tudnak beszélni.

Végső megállapodásunk a következő: Az az állítás, hogy concret adatok és pusztá gondolatok (hallott beszédek) ugyanolyan érzelmi magatartást váltanak ki, nem szabatos beszéd; mert annak a két embernek, kiknek egyike valami testi insultusért, másika pedig egy becsületsértő szidalomért haragszik meg, az innervationalis állapota nem minden tekintetben egyezik. Különbözik nevezetesen azon a ponton, ahova a kétféle adatnak a felfogása esik: egy ütést elszenvedni egészen más innervatio, mint egy ócsárló beszédet megérteni. A megegyezés csak a két embernek az adatfelfogás után bekövetkező magatartásában van. Ez az egyezés (vagyis ftoogy indulatunk ép olyan symptomák közt nyilatkozik meg, ha concretum, mint ha abstractum keltette fel) akkor érthető, ha minden ilyen ösztönszerű mozdulatot valamilyen célszerű cselekvésmód e l e j é n e k fogunk fel. A bántalomért viszonttámadás jár, ez ilyenkor a célszerű cselekedet; valaminthogy a veszedelemtől el kell rejtőzni, hogy utói ne érhessen. Mármost nem volna semmi haszna, – első tekintetre legalább így látja az ember, – ha a viszonttámadást más módon hajtaná végre, hogyha szóbeli volt a sértés, mint amikor tetteges volt. Igaz ugyan, hogy egy szóbeli sértéshez más módú visszatörülés illik, mint egy tettegeshez; de az első pillanatban, amikor még csak az ösztönök és nem a meg-gondolás mozgatja izmainkat, ezt a finom megkülönböztetést nem bírjuk megtenni. A visszatörülés módja csak ott fog differenciálódni, azaz más alakot öltetni az egyik, mint a másik esetben, ahol az első indulatroham lelohad és tervszerű cselekvésnek ad helyet. A meg-ütött fél vissza fog ütni, de a szóval megbántott talán valami más viszonzáshoz fordul. Ösztönszerű mozdulataink (és minden taglejtés ilyen!) kizárólag a concretumok irányában célszerű magatartásra vannak begyakorolva: a haragos embernek ösztönszerű innervatioja arra alkalmas, hogy üssön, rúgjon, harapjon. No vagy más Példa: A félelem mozdulatai az összezsugorodásra mennek vissza. Ez célszerű, hasznos mozdulat avval az ellenféllel szemben, aki a

testemet akarja megtámadni, de nem célszerű, sőt értelmetlen mozdulat akkor, amikor a testemnek nincs mitől tartania, pl. mikor az anya félti a fa tetején mászkáló fiát. Tény azonban, hogy ennek az anyának ösztönszerű természete nem bírja ezt a különböztetést megtenni, és az egyik esetben tulajdon ugyanazok a mozdulatok (a vérerek összehúzódása sat.) fognak rajta kitörni, mint a másikban.

A dolog tehát így áll: más adat a szemlélő részéről más reakciót is kíván; egy concret érzet más milyet, mint egy beszédből kihámló képzet. Ez a saját természetéhez illő reactionmód annak az adatnak ki is jut ott, ahol a reagáló személy már az első izgalmból felocsúdott és értelmes módon szabályozza a magatartását. De az első pillanatban (= ösztönszerűleg) a szemlélő csak olyan módon tud reagálni, mintha csupa concret hatások érték volna azaz olyanok, amilyenek az emberi nem életében a legrégibbek voltak. Az ütés régibb módja a sértésnek, mint a becsület-támadó szidalom. Ezért az ember haragjának ösztönszerű megnyilatkozása olyan alakot öltött, mintha ütest akarna viszonzni. Az az innervatio, mely valami finomabb sértésnek visszatörlesztésére célszerű, már nem ösztönszerűleg, hanem válogatás alapján áll be. – Nekünk a concret érzelemforrások hatása alatt másképp kellene viselkednünk, mint az abstract-ok alatt, – de nem bírunk. Mi csak egyféle módon tudunk haragudni, egyféleképpen örülni, félni sat. (nem szólva arról, hogy különböző erősen), – de tudunk igenis többféle módon támadni, többféleképp hálálkodni, óvakodni (= tervszerű eljárások). A tervszerű cselekedeteink terén, amelyekbe az indulat átmegegy, megvan az a tárgyhoz illeszkedő viselet-módosítás, melynek az ösztönszerű cselekvéseink- vagyis indulatainknál híj járt látjuk.

Ez a magyarázat azonban még kiegészítésre szorul. Ha *A* concretum (az ütés) egy *a* indulatos magatartásra indít, akkor nem bármilyen, hanem csak egy bizonyos fajta *B* abstractum fogja az embert ugyanarra az *a* magatartásra ingerelni. Az az ember, aki az ütésre ösztönszerűleg felháborodik, nem akármilyen, hanem épen a sértő beszédre fog megharagudni, – nyilvános jeléül annak, hogy ő, a sértett fél, érez valami hasonlóságot a két megtámadtatás között. A két esetben egyforma magatartásunk tehát nem csupán egy természeti fogyatkozásunk, amelyről nem tehetünk, hanem értelmes igazolható eljárás is. Van alapja, jogcíme annak, hogy egyformán viselkedünk a két különböző esetben s ez több, mint egy megbocsátani való gyengeség. (A mimikai synonymák ténye épen ezt fejezi ki.) Ennek következtében helyesnek kell elismerni azt a

kutatás-módszert, mely bizonyos közös tényezőket, az *a* reakciót kiváltókat, keres az *A* és *B* között. S ezeket nem is olyan nehéz megtalálni, ha feltesszük, hogy nem az *A* concretumnak kvalitatív része, hanem ennek hogy úgy mondjam a következményei, az egyéniség természetes céljaihoz való viszonya váltja ki az *a* reakciót. *A* és *B*, egy ütés és egy szidalmazás, már t. i. ezeknek kvalitatív tartalma között igazán semmiféle közös tényező sincs, de mindakét hatás megegyezik abban, hogy általuk a szenvedő fél megkárosítottnak érzi magát. Az elszenvedett ütés ép úgy keresztezi az egyéniségnek jólétre irányuló természetes törekvését, mint a szóbeli szidalom. Az az egyén, aki *B*-re felháborodik, nyilván felfogta a *B* beszéd tartalmát, hozzáviszonyította a maga természetes törekvéseihez s észrevette ezeknek megtámadtatását. Mi kell tehát arra, hogy egy *B* abstractum ugyanolyan *a* reakciót váltson ki és nevezetesen ugyanolyan gyorsan, mint az *A* concretum? Keil egy fejlett egyéniség, mely a *B*-nek összes következményeit, vonatkozásait olyan sebesen át tudja tekinteni, mint amilyen sebesen az *A* kiváltja az *a* ellenhatást. Az *A* egymagában, reflexus alakjában pattantja ki az *a* reakciót, a *B* ezt az *a*-t nem így, hanem ama felfogó, minősítő, megítélő gondolkozásnak közbelépése következtében hozza létre, amelynek segítségével a megtámadott fél azt a *B*-t épen megkárosításnak látja.

Talán kimondhatni, hogy nemcsak ebben a harag-példában, de a mimikai synonymák összes eseteiben megáll az az elv, hogy az ember az elvont *B* érzelemforrásnak tartalmát (értsd: azt az egységes képzetet, melyet magának a *B* beszéd értelmé képen kihüvelyezett) ugyanolyan viszonyban érzi a saját maga természetes törekvéseihez, mint amilyen viszonyban van e törekvésekhez a concret *A*. Az a tényálladék, melyet egy *B* beszédből kihámoztam, s mely bennem „édes örömet”, vagyis az édes íznek megfelelő viselkedést kelt, – ez a tényálladék olyan viszonyban van az én természetes törekvéseimhez, mint valami édes íz. Sat. E szóval ugyan még csak nagyon határozatlanul jelöltük meg azt a közös tényezőt, melyre fennebb rámutattunk, de gondolja meg az olvasó, hogy az a feladat állott előttünk, kimutatni, miben jogos és miben nem jogos az egyénnek az az eljárása, hogy *B*-re úgy reagál, mint az *A*-ra. A mi emberünknek mentsége is meg vétke is, hogy hasonlókkal úgy bánik, mintha egyenlők volnának. Ő azt mondja: „*B*-vel szabad úgy tennem, mint az *A*-val, mert hisz hasonlók.” A pszichology meg azt feleli: „*B*-vel nem szabad úgy tenned, mint az *A*-val,

minthogy csak hasonlók, de nem egyenlők.” Tény mármost, hogy mindakét félnek van igaza s ebben áll épen a mimikai synonymák problémája! (V. ö. az egészhez fent 778-80).

Érezzük, hogy mennyire ide illik James (II. 484)-nek a mondása: Taglejtéseink egy részének az okát értjük, más részéét sejtjük, egy harmadik részének az okát meg nem is sejtjük.

Minthogy itt példaképen a harag megnyilatkozásának módját emlegettük, ezért ez indulatról pótlólag megjegyezzük, hogy Lehmann (316) szerint a harag indulatát törekvéseinknek egy olyan megakasztója váltja ki, melyen meglátszik, hogy nem szükségszerű s a természet rendjéből folyik, hanem „szándékosság vetette utunkba.” Nyilvánvaló, hogy ez az utóbbi körülmény (az idézőjel alatti) csakis a bosszankodás későbbi formáinál vagyis az olyan gyermeknél működhetik közre, ki a szándékosságot már észre tudja venni. Lehmann-nak e toldalékot annyival inkább el kellett volna hagynia, mivel ő maga is (318) számba veszi a bosszankodásnak olyan jelentkezéseit (azt, mikor egy idáig mindig sikerült kéz-műfogásom most „nem akar” sikerülni), mikor az indulatot bizonyára nem personificatio előzi meg. – Én azt hiszem, hogy ez utóbbi esetekre való tekintettel a „bosszantó tényálladék”-ot általánosabban úgy kellene meghatározni, hogy ez az indulat vagyis az azt jellemző erő kifejtés mindazon akadályainknál áll be, amik első tekintetre ilyen módon legyőzhetőeknek látszanak. Hisz tény, hogy a haragkitörésektől s így lassankint a harag-éztől is az embert ép ez indulat haszontalanságának tapasztalata, a vele vallott kudarcok megbénító érzése tudja leginkább leszoktatni. Magát azt a Lehmann szerint harag-gátló gondolatot is, hogy az illető „akadály a természet rendjéből folyik”,! egy ilyen tapasztalásból vagyis haragunknak hiábavalóságából tanuljuk meg. – Az olvasó észre fogja venni, hogy e nézetünk jól hozzáülk ahhoz, hogy minden indulatkitöréssel a k a r u n k v a l a m i t (fent 784).

Ri bot (Gef. 56. sk.)-nak az a tanítása, hogy a testi és a lelki fájdalom (szomorúság, bánat sat.) teljesen egyenlő állapotok avval az egy különbséggel, hogy az elsőt valóságos érzetek, az utóbbit pedig képzetek idézik elő, ez a nagyjában helyes tanítás még sok megoldatlan kérdést hagy hátra, nem is szólva arról, hogy szerintünk a testi fájdalom (1. lejjebb a „fájdalom” c. fej.) már érzet-voltánál fogva is különbözik az említett lelki állapotoktól. Nem elég ráutalni a két állapotnak állítólagos egyenlőségére, hanem ki kell emelni azt, hogy a lelki fájdalmat előidéző „képzet” erre a hatására csak azért képes, mert egy olyan tényálladékot ölel fel, amely tényálladék... (e mondatot az olvasó fejezze be a fent [795-6] mondotak alapján.) – Lange C.-nak (13 sk.) a lelki fájdalom (*Kummer*) külső képéről adott bő leírásából (melynek rövid összefoglalása ez: az önkényes izmok innervatiójának csökkenése és a vasomotorikusoknak edényszűkítő görcse) nem tűnik ki és a szerző nem is kutatta, hogy vajjon ez az innervationalis állapot megegyezik-e avval, melyet valamely fizikai fájdalom idéz elő bennünk. Azt hiszem, ilyen egyezés nélkül nem lehet a testi és a lelki fájdalom állapotainak egyenlőségéről beszélni.

Az érzelmi taglejtésekről szóló magyarázatokban, különösen Darwin óta, nagy szerepet játszik az öröklés elmélete. Akik a taglejtéseket, általában az indulatközi magatartásunk egész módját egyszerűen az öröklés eredményének hirdetik, egy tág jelentésű „szónak nagy lepedőjével leborítanak egy csomó érdekes részletkérdést és a többi között épen arra nem felelnek meg, hogy hogyan képzelik ez esetben az átöröklés tényének lefolyását. Ha kétségtelen, hogy az ember a szüleitől örökölte a teste alkotását, nedveinek chemiai összetételét, vagyis egy oly felszerelésű testet, mely ilyen és ilyen érzet-hatásokra matematikai biztossággal (ha ezt ki tudnók mutatni!) csakis ilyen és ilyen reflex-mozdulatokkal felelhet, ha tehát elmondhatjuk, hogy ily értelemben vagyis közvetett módon az ember a maga reflexusait a szüleitől örökölte: még nagy kérdés, vajjon örököltnek szabad-e nevezni s nem sokkal helyesebb-e, minden egyes esetben az utánzás avagy önálló régibb feltalálás eredményének tekinteni olyan a szüleinkével közös magatartás-módjainkat, miket nem valamely concret érzetre visszaható reflexus alakjában, hanem egy olyan bonyolult állapotnak hatása alatt tanúsítunk, amilyen az indulat, ez az úgy érzeti (egyéni tapasztalati) mint emlékezeti és célratörő akarati elemekből összetett folyamat. Vajjon az, ki az egyedül üdvözítő „öröklés” szóban látja minden pszichologiai nehézségnek kulcsát, számot vetett-e magával, hogy mit tesz voltaképen egy mo z d u l a t o t örökölni, mit örököl valóban és igazán az, akiről azt mondjuk, hogy valamely mozdulatot örökölt? Ha avval fizetnek ki bennünket, hogy mindenkor csak az illető mozdulatra való „hajlam” (Ribot [Atör. 20] „az ösztön”) az öröklés tárgya, akkor kérjük, szíveskedjék nekünk ezen kissé kétes mert mystikus színezetű papírbankót a concret beszédnek reális ércpénzére felváltani, megmondván, hogy mi hát ez a hajlam vagy ösztön, mit képzelnek rajta? Énnekem a hajlam (pl. a-homlok-ráncolásra való hajlandóság) nem egyéb, mint egy olyan, más emberekéétől különböző t e s t s z e r k e z e t, mely mellett az a mozdulat már olyan kis ingerlésekre is beáll, amilyenekre az ilyen „hajlam” nélkül született, szóval más testalkotású embereknél még nem áll be. Aki a fiúnak az apához hasonló öröm- avagy haragközi magatartását az öröklés azaz mondjuk e hajlam folyományának adja ki, az a mi kérdésünket, hogy „miképen jutott a fiú e viselkedéséhez, mikép alakult meg rajta?” kurtán-furcsán avval a válaszzal intézi el: „úgy van alkotva, olyannak született, hogy az említett indulatok alkalmával csakis így meg így tud tenni.” Az ilyen

psychologus szemelláthatólag és emeljük ki, minden jogalap nélkül a reflexusok osztályába vonja az összes érzelmi taglejtéseinket, mert csakis ezekre, a reflexusokra, nézve kell beérnünk, legalább egyelőre, az olyan kérdésvágó felelettel, hogy testalkotásunk folyományai. Aki az érzelmelekben meglévő akarás-elemnek szerepét, taglejtéseinknek törekvés-természetét ennyire félreismeri, miért nem terjeszti ki ezt a maga öröklés-elméletét egyéb, egészen nyilvánvaló akarás-eredményekre, szóval az összes kultúrvívmányainkra is? Miért nem magyarázza ki pl. a gót építési stílus keletkezésének az okát abból, hogy az illető népeknek „hajlamuk volt” az ilyen stílus alkalmazására, mert „úgy voltak alkotva”, hogy más mint ilyen külsejű épületekben nem tudtak gyönyörködni?! Evvel aztán sutba dobhatnánk minden pszichológiai okoskodást, mert kezünkben a varázsvessző, mely minden fejtöréstől megment. A jártaabb olvasó fel fogja ismerni az ilyen, hajlamokkal dolgozó érzelme-theoriáknak a méltán elavult tehetség-elmélettel való rokonságát. Hogyan lehet elhinni, hogy az az ember, ki a járásképeséget, ezt az annyiszor ismételt és már szinte reflexus-szerű cselekvést sem bírja a szüleitől örökbe kapni, hanem megtanulni kénytelen, – hogy ez az ember mondom, a szüleinek bizonyos, csak néha beálló indulatokban felvett magatartását (pl. a haragos fogvicsoritást) lcapja örökségül?

Münsterberg (W. 54): *Es wäre... ganz unberechtigt anzunehmen, dass moralische Ideen oder derlei vererbt und gezüchtet werden können. Ein Bewusstseinsinhalt vererbt sich überhaupt nicht, sondern es vererbt sich ein materieller Apparat, der bei gewissen Reizen gewisse Bewegungen auslöst.*

Félreértés elhárítására azonban meg kell jegyezni, hogy az öröklés-elmélet ellen a pszichológiában, ép úgy mint a tehetség-theoria ellen csakis oly módon, oly célzattal és szempontból szabad és akartunk itt küzdeni, mint egy olyan felelet ellen, mely a kért felvilágosítás helyett valami nem kért magától-értetődőséggel fizet ki minket. Mi egy pillanatig sem vonjuk kétségbe, hogy aki matematikai felfedezéseket tesz, abban megvan amaz erők, feltételek összesége (rövid szóval: tehetség), mely egy ilyen felfedezéshez szükséges. Hűségesen elismerjük, hogy testünknek veleszületett reflexusai mint lényeges, mellőzhetetlen tényezők lépnek be azoknak az okoknak sorába, amelyeknek összesége egy bizonyos indulatos magatartásunkat idézi elő; tehát betű szerint elfogadjuk, hogy ha más testi szervezetünk, más reflexusaink volnának, akkor az

összes érzelmi taglejtéseink, sőt a külső világgal szemben tanúsított viselkedésünknek egész módja, azaz úgy ösztönszerű mint szándékos viselkedésünk megváltoznék. Sőt belemegyünk ebbe az analógiába is: *V a l a m i n t* abban a körülményben, hogy milyenek alakul ki valamely szemléletünk, nem csupán e szemlélet tárgyi elemeinek (az adatnak), de annak is van része, hogy kicsoda azaz milyen felszerelésű szervezet nézi azt az adatot (= a Kant tanítása): úgy abban a másik tényben, hogy milyenek alakul ki valamely érzelmes magatartásunk, szintén nem kizárólag az életben megejtett tapasztalatainknak van részük, hanem annak a körülménynek is, hogy ezeket a tapasztalatokat épen egy ilyen és ilyen s nem másféle visszahatásmódokra képesített organismus szerezte. – A mi küzdelmünk mindössze az öröklés-elmélet ama dogmatista szabású híveinek szól, akik az „öröklés” jelszóval elintéztettek hiszik az érzelmszopsychologia összes nehézségeit s akik nekünk, kik mintegy egy számtani művelet eredményét kérdezzük, válasz helyett magát a kijelölt, de végrehajthatlan műveletet vetik oda, egy magától-értetődőséggel fizetnek ki bennünket ott, ahol mi valamely historikus tény lefolyásának részleteit keressük. Én tehát teljes joggal megismételhetem a magam letorkolt kérdését az öröklés-hívővel szemben: mondd meg, hogyan keletkezik az én – elfogadom – öröklött reflexusaimból és szintén öröklött izomerömből, valamint az én, téled mellőzött tapasztalás-émlékeimből az a fogvicsoritás, mely haragomban beáll rajtam?! Hogy mennyire hajlandó a pszopsychologiai elemzéshez nem szokott olvasóközönség álmagyarázatok igazi felvilágosításnak elfogadni, az mutatja, hogy sokan, talán maga Darwin is azt hiszik, értik valamely taglejtésünknek a beállása-módját, mihelyt számbaveszik, hogy a m a j o m-ösünk is hasonlóképp cselekedett. Az ilyen magyarázat szemlátomást nem egyéb, mint a kérdésnek átutalása, eltolása egy más térre, amelyen ép olyan megfejtetlennek marad. Mert bármennyire igaz is, hogy szervezetünk s ennek következtében a reflexusaink megegyeznek a majoméval, mégis csak arra szolgálhat e rokonságnak felismerése, hogy a kérdéses tüneménynek úgy az egyik mint a másik esetben hasonló megoldását keressük, – de hát igenis keressük! E két magyarázatnak, mint mondám, az embernek a majomhoz való rokonsága következtében hasonló alakot kell öltenie, hasonló sőt azonos tényezőkre, működő erőkre hivatkoznia; de a majom-ös eljárására való pusztá rámutatás nem egyéb, mint az alkalmatlankodó gyermeknek elcsitítása, kinek kérdésére, hogy mitől mozog a locomotív, az apja

odaveti: hát attól, amitől a gőzhajó! Nem felvilágosítást, megoldást kapunk mi a rokonaink és őseink számbavételéből azokra a kérdésekre, melyekkel valamely psychikus jelenség beállításának okát keressük, hanem csak módot szerzünk arra, hogy a kérdéses jelenség előfordulásának egész terét áttekinthessük és azt minden formájában megvizsgálhassuk.

Hadd mutassuk be egy néhány példával az öröklés-hívó psychologusok eszjárását. – E x n e r (339-340) szerint az éjtszakától való gyermekies félelemnek az az oka, hogy „régiben a sötétség mindenütt veszélyeztette a közbiztosságot.” Mintha bizony ma másképp állanánk e tekintetben és a sötétben való mozgolódás ma is nem rejtene magában elég mindenféle veszélyt az ember számára, ki a mozdulatait látványokhoz szokta válogatni. Ez utóbbit Exner is elismeri s ezért kérjük, miért nem éri be e félelem kimagyarázásában azokkal a tényezőkkel, melyek a mai emberre és ma hatnak?

A félelem érzelmére vonatkozik az is, hogy P r e y e r (120-5) és R i b o t (Gef. 270-2) szerint az a félelem, melyet úgy a gyermekben mint az állatban az ismeretlen, szokatlan dolgok keltenek, v e l ü n k született, – mert íme, most olyasmitől fél az a gyermek, ami őt sohasem bántotta. Talán említenem sem kell, hogy „velünk született” a. m., „öröklött”, hogy tehát a mi álláspontunk híve semmiféle velünk született érzelmeket (ép oly kevésbé, mint ismereteket) sem fogadhat el. A kérdéses félelemre vonatkozólag csak annyit, hogy az ismeretlen dolog pusztán óvatosságból is kelthet félelmet, mert „hátha valami rossz, valami ellenség ez az X, Y dolog?” Egy ilyen kútforrású félelemhez mindössze az a föltevés kívántatnék, hogy a gyermek a neki szokatlan dolgokat (másokat) már egyszer bajt, fájdalmat okozóknak találta. Félelmének még egyéb oka is lehet, az t. i. hogy az ismeretlent valami kitapasztalt veszedelmeshez hasonlónak látja (még ha nem is az). Hogy a rettegő magatartás egy közvetlenül a szokatlan adattól kelteit reflexus volna, ezt azért nem fogadnám el mert először is nem minden állat és gyermek fél a szokatlantól és nem is mindenféle szokatlantól (1. Preyer u. o.), másodszer meg, mert a szokatlanságot nem lehet érzetnek tekinteni, – már pedig reflexusokat csak érzetek váltanak ki.

S c h n e i d e r (62) szerint a mai fiú azért szeret madárfészket kiszedni, lepkére meg bogárra vadászni, mert vadember őseinknek ezekre a dolgokra mint élelmi szerekre volt szükségük. Mintha bizony egy tarka, szállodogáló rovar meg egy rejtek madárfészek magában véve is nem volna eléggé érdekes és vonzó a gyermek számára!

James (II. 479) S p e n c e r (Ps. 498 §.)-ből idézi és méltán felkiáltójellel kíséri azt az állítást, hogy mainapság a haragos ember azért húzza szét az orrlyukát, mert őse, a majom amikor benn tartotta a fogát az ellensége testében, lélekzet-vétel végett volt kénytelen kitágítani az orrát.

A nagy termelőktől egyébként meg kell különböztetni a kisboltosokat és Darwin-tói a fél-psychologus fél-természettudós epi-

gonokat Darwin-nak az érzelmekre vonatkozó vázlatos, de nagyvonalú concepciója megérdemel tőlünk annyi belemélyedést, hogy észrevegyük az öröklésnek önála pusztá secundair, segédfogalom szerepét. Ha Darwin-mak e műve mögé háttérül odagondoljuk az Ő nagy természettudós munkáit, akkor körülbelül a következő analógia alakjában hámlik ki számunkra az az alapgondolat, mely az érzelmekről szóló könyvét sugalmazta. V a l a m i n t az állati szervezetnek hiányosan kifejlődött részei (pl. a belső szemszöglet hárttyája, a férfi emlői, az emberi hátgerinc farknyúlványa) nem pusztá furcsaságok, „kinövéssek,” és v a l a m i n t az állati eredetű kövületek nem „a természet játékaik”, hanem értékes régi szervezeteknek maradványai (a kövületek egy kihalt faunának, ama hiányos testrészek meg állati őseink megfelelő tökéletesebb organum-ainak csökevényei): o l y m ó d o n azok a mozdulatok, melyek érzelmeink alkalmával látszólag oktanul állnak be rajtunk, nem pusztá hiábavalóságok, hanem régibb idők célszerű mozdulatainak a maradék tanújelei. A ma kinövésnek látszó csökevény valaha hasznavehető organum volt, és a ma oktalanságnak látszó taglejtés valamikor célszerű mozdulat volt. Ez az a gondolat, melyet Darwin az öröklésre való hivatkozás nélkül nem tudott keresztülvinni, valószínűleg ismét azért, mert a háttérből a természettudós analógia vetette rá árnyékát a gondolatszövedékére. Meglehet, hogy így okoskodott: „Az állat a maga csökevényes organumát örökbe kapta; így kapta örökbe az ember is a maga „csökevényes” (ma értelmetlen) érzelmi mozdulatát.”

Hogy minden érzelem alkalmával akarunk valamit, s hogy minden érzelem egy megkezdődő akarati cselekvés, ennek a nagybecsű S p e n c e r (Ps. 213. §.)-féle eszmének szálait nem szabad kiengednünk a kezünkől, és világos dolog, hogy ama Darwin-féle gondolat teljesen beleillik ez utóbbinak keretébe. Ha igaz, hogy az érzelem mint egész egy megkezdődő cselekvény, akkor valószínű, hogy az érzelmet jellemző rész-mozdulatok szintén nem egyebek, mint megannyi kis rész-cselekvénynek a megkezdései. Mármost kérjük, vajjon csak akkor maradhat-e célszerű mozdulatnak valamely indulatközi taglejtés, ha a számára feltételezünk valami öröklött hajlandóságot arra a világosan célszerű, akarati cselekvényre, mely ama mozdulat teljesebb formájának tűnik fel? Pédából, a fogvicsorításából, jobban megértjük egymást. Kérem, vajjon csak akkor mutatkozik-e célszerű mozdulatnak a gúnyos érzésű ember féloldali ajakfelhúzása, ha feltesszük, hogy ebben az emberben örök-

lött marakodó ösztön lakozik s hogy ez az ajakmozdulat nem egyéb, mint valami vázlatos, elnagyolt végrehajtása, mintegy kijelölése a harapás műtétének? Csak akkor marad-e célszerűnek a mi emberünk (*E*) ajakmozdulata, ha feltesszük, hogy őbenne most az ellenfelével (*F*) szemben a marakodó ösztöne támadt fel azért, mert „associatio folytán” az *F*-et hasonlónak érzi egy megmarni valóhoz (*G*), s hogy az igazi marás helyett e műveletnek az a vázlatos formája épen azért áll be, mert csak hasonlónak (távolról hasonlónak) érzi az *F*-et egy olyan *G*-hez, melyet az ő (*E*) állati ősei valamikor megmártak volna! – Nem hiszem, hogy e leírással kicsaptam volna a Darwin gondolkodásának medréből, hanem talán jobban kiéleztem azokat a valószínűtlenségeket, melyek e gondolat-complexusnak hátterében lappanganak. Itt most kifejezhetjük Darwin-nal szemben azt az elvet, hogy valamely mai mimikus mozdulatunk nem csupán úgy szűnik meg értelmetlen furcsaságnak, természet szeszélyének lenni, hogyha ez a mozdulat egy régibb célratoró, akart cselekvésnek a töredékrésze, de célszerű, érthető jelenségnek tűnik fel akkor is, ha az ember testének azt az erőállapotát tartja fenn, amelyre szüksége van, hogy a személy a maga kitűzött célját elérje; valaminthogy célszerű akkor is, ha az egyénnek szeme előtt lebegő célt valahogy másodsorban, mint egy eszköznek az eszköze segíti elérni. A féloldali gúnyos ajakfelhúzás szerintünk nem egyéb, mint az a mosoly, mellyel *E* ember a maga kicsinylését adja *F*-nek tudtára, – a fele orcájával azért, nehogy jóakaratnak nézze az *F* ezt a mosolygást. Más érzelmi mozdulatokról, mint pl. az érszűkülés- meg tágulásról a félelem és harag állapotában azt fogjuk vallani, hogy nem egyebek mint közvetett következményei annak a körülménynek, hogy testünk valamely kivételes ingerlésnek hatása alatt áll, egy olyannak, mely mellett csakis ilyen kivételes testi viselkedés alakjában folytatódhatik az élet. Egy mozdulat mindenkor érthető, „elfogadható” jelenség, ha a természet, értsd: az ember-physiologia terén van neki szerepe, s nem szükséges, hogy épen a mi célok után szaladgáló munkásságunk tagja legyen. – Hogy lehetséges-e egy olyan testalkotást örökölnünk, amelyen őseinknek akart cselekvényei könnyebben állanak be, mint önáluk, – vagy amint mondják, lehet-e amaz ősi mozdulatokra való „hajlam”-ot örökölni, – ezt nem tudjuk. De elvül tűzzük ki, hogy efféle mysticum-okhoz, általában az egyén életét megelőző korszakokhoz az érzelem-psychológiában nem szabad fordulni mindaddig, ameddig magának az egyénnek életében akadnak tényezők, melyek valamely kérdéses mozdulatnak beálltát megmagyarázzák.

Ilyen tényezők lehetnek, mint mondám, először is mindama sokszor rejtek szándékok, melyek az egyént a maga indulatkifejezéseinél (tudtán kívül is, mert megszokásból) vezetik; másodsor meg ide tartozik a mi egész physiologiai mechanizmusunk, mely bizonyos mozdulatokat egyszerűen azért hoz létre, mert a gépezet eredeti berendezése s a ráhatások következtében nem maradhatnak el, - hogy miért nem, nem tudjuk.

Mi egyébként tisztán látjuk e támadó fegyvereink korlátjait is; tudjuk, hogy csak elvi okokkal küzdöttünk az öröklés-theoria ellen, de egyáltalán nem c á f o l t u k meg. L e h m a n n (285) annak az alapelvnek elfogadásától várja az öröklés-elmélet visszaszorítását, hogy az indulatok minden egyes emberben lassankint fejlődnek. Ha indulat-kifejlődésen azt értjük, hogy a gyermekben successive jelentkeznek azok az indulatok, miket a felnőtten tapasztalunk és továbbá, hogy a már elért indulatok (pl. a harag) eleinte még nem abban a formában lépnek fel, amelyben később, - akkor evvel a ténnyel és ennyivel Darwin is számolt. Az öröklélmélet megcáfolva csak akkor volna, ha mi, az ellenfelei meg tudnók tenni azt, aminek lehetőségét az örökléshívő tagadja, t. i. az összes érzelmi taglejtéseket az egyénre ható érzetektől és meglévő testi szervezetéből kielégítőleg k i m a g y a r á z n i, - ezzel kimutatván, hogy amaz összes okok sorában, melyek valamely egyén egy bizonyos mozdulatát létrehozták, az a körülmény, hogy e mozdulatot már az illetőnek ősei is véghezvitték, nem szerepel. Ma még messze vagyunk e céltól s ezért be kell vallanunk, hogy a legerősebb fegyverünk az öröklés-theoria ellen nem erősebb, mint az az elv: ne fordulj *deus ex machina*-khoz, az ősök szokásaihoz ott, ahol a tudomány mai fokán és mai tényezőkből még nem értesz meg valamely taglejtést! - Érdekes egyébként, hogy Lehmann (295) egyes érzelmi jelenségeket, - pl. hogy a csecsemő a kellemes melegnek érzetere a s z e m é t nyitja ki tágra és kellemetlenségekre (304) becsukja, - egészen az öröklés-elmélet módjára magyarázza ki, t. i. abból, hogy őseinket többnyire a szemők felől érték kellemes benyomások (?), miért is az ilyenek és a szemizmok között „erős átörökíthető associatio” alakult ki.

J a m e s (II. 483) és F o u i l l é e (I. 144-6) Darwin-nal szemben inkább az öröklött testi szövetekben, szóval a physiologiai mechanizmusban keresik az okát a legtöbb olyan taglejtésnek, miket (mint pl. a harag- és félelemkori reszketést) az öröklés-elmélet a selectio-nak tulajdonított, illetőleg a hasznosságukból akart megérteni.

L a n g e C. (86-7) azt mondja, hogy az öröklés-elmélet hátráltatta indulatainknak beható physiologiai elemzését, az egyetlen célravezető módszert.

E helyütt a „dispositio” fogalmának, a „hajlam” e közeli rokonának kell egy kissé a szeme közé néznünk, (v. ö. fent 468-9), mint-hogy ez a fogalom is az öröklés-elmélet kíséretében, sőt védőpajzsa gyanánt szokott megjelenni. Ismeretes dolog, hogy a „dispositio”-t

nem csupán a taglejtések magyarázatára szokták használni, hanem az u. n. szellemi tehetségekre is; nemcsak bizonyos mozdulatokra, pl. alvásközi fogcsikorgatásra irányuló hajlamokról beszélnek, hanem a zenére, mennyiségtanra sat. való velünk született dispositióról (ez esetben „tehetség”-ről) is. Fogalmunknak ez utóbbi szerepléskörét, még ha kitérés árán is, meg kell tárgyalnunk, jó előre megjegyezvén, hogy a mi álláspontunkból, mely az embernek összes viselkedéseit mozdulatoknak, mondhatni taglejtéseknek minősíti, ez a kitérés a taglejtésekről a szellemi tehetségek kérdésére nem olyan nagy. aminőnek a közkeletű psychologia híve érzi.

Semmi kifogásunk sem lehetne a dispositio fogalma ellen, ha csupán etymologiai értelmében vennék e szót, értvén rajta testünk alkotásának, nevezetesen idegrendszerünknek egy olyan „elrendezésiét, szerkezetét, mely bizonyos életműködéseknek lehetőségére, sőt könnyű, gyors beállítására szükséges. Tény azonban, hogy psychikai értelmet is ragasztanak e szóhoz, melyet talán holmi ösztönnnek, rejtek sóvárgásnak, kibontakozó törekvésnek vagy efféle mysticum-nak lehet leírni. E kétértelműséggel azután „annak a nem nagyon loyalis harcmódnak a nyereségeit szerzik meg maguknak, hogy a műszavuk egyik oldalát ért vágásokat a szónak másik, sértetetlen oldalával foghatják fel. – Hogy az összes életműködéseink a belépésüket megelőző időben valami elfojtott vágyakozás alakjában jelentkeznenek bennünk (pl. hogy a méhmagzat vágyakoznék a légzésre), ez így nem igaz s legfőlegb egyes esetekre vonatkozólag áll sőt ott is különös psychikai oka van, mint pl. a nemi ösztönnél. Ha pedig nem igaz, hogy az *a* működésre „hajlamosított” *A* ember mindenkor *v á g y a k o z i k* erre az *a* működésre (vágyakozik akkor, ha legalább is a hírét hallotta), akkor kérdés, miben különbözik az *A* minden más embertársától, *B*-től, *C*-től? Abban, hogy önála az *a* reactio sokkal csekélyebb külső izgalmakra is, szóval könnyebben áll be, mint *B*-nel és *C*-nél. Mármost a „dispositio” avagy „velünk született tehetség” híve e tényálladéknak magyarázatát közvetlenül és kizárólag az *A*-nak agyszerkezetében keresi, mondván, hogy az ilyen embernek agya (tágabban: testi szervezete) valami tekintetben különbözik másokétól, még pedig bizonyára olyan berendezésű, amilyen berendezés az *a* működésnek könnyebb beállításához szükséges. Hogy az idegrendszernek finomabb szerkezetében az emberek között vannak különbségek, ahhoz kétség sem fér, s mai hiányos tudományunk mellett is van jogunk arra az állításra, hogy teljesen és minden tekintetben megegyező idegrendszer nincs kettő sem a

világon. Az a logika is kétségtelenül helyes, hogy annak a könnyebb a működésnek, amely különbségül mutatkozik az *A* és *B*, *C* emberek között, a lehetősége alapját nem a három testi szervezetnek abban és annyi részében kell keresni, amennyi egymással megegyezik, hanem keresni kell abban, amiben az *A* szervezet a *B*- és *C*-től különbözik. – Nem is annyira abban van a „dispositio” híveinek tévedése, amit állítanak, mint inkább abban, amit mellőznek. Mellőzik nevezetesen azokat a különbségeket, melyek az emberekre ható külső benyomásoknak minősége és mennyisége tekintetében fennforognak. Csakis ez a mellőzés terelte a dispositio hívét arra az agy-physiologus területre, amelyen magát a finomabb agy-anatomia fejletlensége következtében sikeresen el tudja sáncolni, mert hát senkisémet tudja rábizonyítani, hogy egy *a*-t előmozdító *JC* szerkezeti különbség nincsen az *A* agyban. E módszerrel azonban egyrészt magamagát fosztja meg azoktól a felvilágosításoktól, melyek a psychologus útirány felől kínálkoznak, másrészt meg az a nagy ismeretlenekkel (*x*-ekkel) való dobálódzás afféle óhatatlan elconcretizálások és téves hiedelmek kifejlődése alakjában bosszulta meg magát, amilyen az, hogy mindenféle tudomány, művészet és ügyesség számára vannak külön, csupán azokat szolgáló szerveink az agyunkban. Az elképzelhetetlen minéműségű *x*-szerkezetekből így lett lassankint az a megnyugtatóbb mert vastkosabb agydudorodás, mely a Gall-féle és rokon-érzésű elméletekből élénk dudorodik.

A dispositio ködös fogalma positivista szabású íróknál is széltében szerepel. így E x n e r (334) e szónak segítségével jelöli meg lelki sajátságainknak szerinte átörökölhető részét, nevezetesen azt, hogy bizonyos érzetek az utódnál éppen olyan visszahatásokat váltanak ki, mint az elődjénél. – M ü n s t e r b e r g (209) a Kant-féle *apriori* helyébe iktatja a dispositiót (Spencer, Ps. 208. §. módjára), azt tanítván, hogy pl. a causalis gondolkozásunk agy-szervezetünknek erre való dispositiójában leli magyarázatát. Evvel azután a „dispositio” ugyanarra a régi értelmére jutott volna vissza, amelyben Leibniz (I. k. 5. §., 20. §.) használta, aki a fogalmainknak szerinte velünk született részét értette rajta.

L e h m a n n (320), aki igyekszik, de saját vallomása szerint sem képes mindenütt *zz* öröklés elméletét a maga „associatio és fejlődés” jel-szavú tanításával helyettesíteni, az „öröklött dispositio”-t avval igyekszik visszaszorítani, „hogy az érzelmek terén mindössze taglejtés-f o k o z ó hatást tulajdonít neki: ...*die Erblichkeit [hat bei den emotionellen Bewegungen] wohl keine andere Bedeutung, als dass das Individuum durch dieselbe disponiert wird, seinen Affekten in gewissen Richtungen verhältnismässig kräftigen Ausdruck zu geben*. Nyilván ő sem látja meg a dispositio fogalmának elmosódott határozatlanságát s azt, hogy e fogalomnak segítségével csak álmagyarázatokhoz lehet jutni.

A mi eljárásunk ez: Hogy van-e különbség és milyen van az *A* és a *B* agya között, azt nem tudjuk és nem is kérdezzük. De hogy van különbség e két emberre ható és születésüktől fogva hatott környezeti benyomások között, ez minden kétségen felül bizonyos. Bizonyos továbbá az is, hogy az embernek életműködéseit, nevezetesen mozgása módját az érzetei azaz a benyomásai, valamint a hozzájuk csatlakozó emlékei azaz múlt benyomásai ugratják ki. Hogy ki mire határozza el magát, milyen cselekvésirányt, magatartást vállal, abban az dönt, hogy milyen helyzetet, adat-összeget lát maga körül és hogy milyen színben látja ezt a helyzetet, azaz hogy miket tud az adatokhoz hozzágondolni. Ez az utóbbi mozzanat meg tisztára attól függ, hogy kinek micsoda múlt tapasztalatai állanak rendelkezésére, szóval milyen életen ment keresztül. Tehát kérjük, miért ne elégednénk meg egyelőre, az agy-physiologia fejlettebb korszakáig, az emberek viselkedésének és elért sikereinek egy olyatén magyarázatával, mely tisztán csakis a *milieu*-re. hivatkozik, vagyis a megvolt benyomás-sorozatban, szóval az ember ellenőrizhetetlen nevelődésében keresi a rejtély kulcsát. (V. ö. fent 337.)

Ribot (Átör. 70)-ben ezt olvassuk: „...az értelmesség oly működés, melynek szerve az agy; az agy átörökölhető, mint minden más szerv...; a működés örökölhető a szervvel együtt; tehát az értelmesség az aggyal átörökölhető.” Ha Ribot számot adott volna magának arról, micsoda összetett, ezernyi ezer egyéni eljárásmodot felölelő tünemény az, melyet ő az „értelmesség” szavával takar le, s nevezetesen ha meggondolta volna, mennyire magatartás, tehát tapasztalatoktól kiváltott működésmód az, ami e „-ság -ség”-és név alatt pusztá tulajdonságnak látszik, akkor valószínűleg ép oly lelkesen az egyéni tapasztalás-összeget hirdette volna az értelmesség kútforrásának, mint most az agyörökséget.

Jól megértjük egymást: a nevelés azoknak a benyomásoknak összesége, miket szülők és tanítók szándékosan, nevelési célzattal bocsátanak rá a gyermek lelkére; ellenben a nevelődés amaz összes ráhatásokból kerül ki, melyeknek a gyermek az életében úgy véletlenül mint szándékosan ki volt téve. Ilyen szélesebb értelemben értette a „nevelés” szót bizonyára azoknak a gondolkozóknak egy része, akik a „veleszületett tehetség”-elmélettel szemben az ember nevelésében keresték a későbbi egész élete folyásának okát. Világos dolog, hogy a mi nézetünket nem lehet lecáfolni avval, amivel a nevelés-hívókat cáfolták, t. i., hogy „mennyi sok ember ment keresztül ugyanazon a nevelésrendszeren, mégis csak néhányából lett kiváló ember, plane igen

gyakran azokból, kik vajmi hiányos nevelésben részesültek.” A nevelése lehet egyforma két embernek, de nem a nevelődése, vagyis az ugyanazon életkorig tapasztalt benyomásainak minősége és sorrendje. Mennél közelebről (a kulisszák mögül) ismeri valaki az iskolai „ügykezelésinek, a tanítási „üzeminek, a „tanterv”-csináló, -változtató és -végrehajtó hivataloskodásnak, a fegyelmező és vizsgázó ténykedésnek, szóval az egész hivatalos értelemben vett „nevelésinek belső minéműségét és alakulását, annál őszintébb szívvvel fog osztozni azokban a kicsinylő véleményekben, melyek mind ezt a nagy nekibuzdulást (és, néha bizony, nem-buzgólkodást) az ifjúság jellemének megalakulására meglehetősen hatástalan, értéktelen dolognak tekintik, csak annak örülvén, hogy (helyesebben ha) ezek annyira hatástalanok, illetőleg hogy az emberi lélek, úgy mint a jóféle panama-kalap, kiheveri még azokat az otromba insultusokat és félrebecsülő megháborításokat is, amilyenek a „nevelés” címmel mai nap-ság úgy mint régente takaródzani szoktak.

Itt eszünkbe jut R i b o t (Átör. 372-3), ki azt mondja, hogy a nevelés csak szürke, középserű egyéniségekre hat, hülyékre és lángeszűekre nem!

Nem szabad feledni, hogy a nevelés címe alatt összefoglalt ráhatások, ha mégannyi időt foglal is le maga számára az iskola, vajmi csekély töredékrészét teszik mindazoknak a befolyásoknak, melyek a gyermeki lelket egyáltalán és mindenfelől érik, valamint, hogy ezek az iskolai tapasztalatok annyira nem jellem-m e g a l a p í t ó természetűek, hogy inkább maguk is alá vannak vetve mindama gondolatok, nézetek felszívó, megemésztő hatásának, amiket a gyermek az iskolába belépéséig, szóval az iskolán kívül és nélküle szerzett. Azonban az is félreérti a mi nevelődés-elvünket, aki azt olvassa ki belőle, hogy c s u p á n az iskolán kívül szerzett tapasztalatok alakítják meg a gyermek jellemét azaz későbbi élete módját. Nem ezt mondtuk, hanem azt, hogy a jellem megalakítása az összes, a gyermekre ható és hatott benyomásoknak a műve, sőt megengedjük, hogy még az iskolai nevelésnek is van benne része. Ez a nevelődés-elmélet annyira nem új dolog, hogy voltaképp nem egyéb, mint pszichológiai térre való átvitele annak a köztudalmi igazságnak, mely szerint a múltban dől «1, a múltban praeformálódik a jelen és a jövő. Amit egy ember cselekedni fog, szóval amilyen életet fog élni, az abból kerül ki, hogy már idáig is mit látott, érzett, cselekedett. Ezt tagadni annyi, mint a cselek vényeinél alól a biztos pszichológiai alapot kirúgni;

annyi mint leszakítani az elhatározásainkat arról a láncról, amely őket őrzéseinkhez, ezeket meg a nyert benyomásainkhoz fűzi.

Ez a nézetünk, mely az egyénre ható környezeti befolyásokban keresi az egyén mindenféle későbbeni magatartásának okát, természetesen kizárólag azokra a magatartásokra, mozdulatokra vonatkozik, amelyeket nem lehet egyszerű reflexusoknak minősíteni. Mert azt az elvet, hogy a reflex-mozgást sehol sem tanulta az ember meg az állat, illetőleg, hogy már születésekor bizonyos számú kész, tehát öröklött reflexusoknak van a birtokában, – ezt az elvet megtámadni nem szabad; hisz e reflexusok már olyan zsenge életkorban jelentkeznek, amikor az egyénnek még alkalmá és képessége sem lett volna az illető mozdulatot valamely mintáról lenéznie azaz utánzásból megtanulnia. Ép ezért a fennebbi fejtegetésünk első sorban ama tanítások ellen fordul, amelyek az ember későbbkori viselkedéseinek azt a részét is az öröklésből akarják megmagyarázni, amely rész a választott élethivatásával függ össze, tehát ég-föld távolságban van holmi reflexustól; avagy mondjuk érthetőbben, elítéljük azt az elméletet, mely a született matematikusokban, zenészekben, festőkben sat. hisz, és nevezetesen azt tanítja, hogy ahol a fiú ugyanabban a foglalkozásmódban jeleskedik, amelyben apja is kiváló sikereket ért el, az történt volna, hogy a fiú az atyjának „tehetségét örökölte.” Valamint mi a specialis, egyes szakkörökről elnevezett tehetségekben nem hiszünk, úgy még kevésbé hiszünk abban, hogy ez a chimaerikus valami átöröklődne.

Az olyan spiritualista állítás ellenében, hogy „ami erkölcsi tulajdonsát: a testi tényezőktől függ, az átörökölhető, de ami a lélektől függ, az nem”, Ribot (Átör. 179-180) teljes joggal hivatkozik az összes lelki működéseinknek testi alapjára. De minket, kiknek a „lélektől függő” egyéni jellemvonások nem egyebek, mint az egyéni tapasztalatoktól bennünk megalapított eljárás módok, ez az ellenvetés nem cáfol.

Hogy a zenész, festő, technikus sat. családoknak keletkezését az öröklésnek kényelmes elve helyett egy más, nevezetesen a környezeti hatásokra hivatkozó elvnek segítségével magyarázzuk, erre feljogosít bennünket az az érdekes körülmény, hogy túlnyomólag azok a foglalkozásmódok „maradnak a családban” azaz szállnak át apáról fiúra, amelyek valamiféle, a gyermek érdeklődését vonzó külsőségek kíséretében folynak le. Miért magyaráznók ki pl. a sokat emlegetett Bach családnak zenész „hajlamát” (vagyis azt, hogy annyi sok tagja lett muzsikussá) az öröklésből, mikor tény, hogy az a kis fiú, ki folyton hallja az apját muzsikálni, könnyen kedvet kan

a zenére és ha apja még helyesen vezeti is, természetes úton, minden titokzatos praedestinatio nélkül juthat el a művészet legmagosabb fokáig, hozzávévén még azt, hogy az egy bizonyos téren elért siker és félsiker fokozza az ezen irányú szorgalmat, vagyis más foglalkozásoktól elvonja az embert.

Nagyon érdekes, hogy Ribot (Atör. 75-92)-nak Galton-ból átvett nagyszámú öröklés-példái majd mind csupa művész-, természetvizsgáló-, meg katona-esetek, szóval olyan apai foglalkozások, miknek termékeit, lefolyásuk módját a gyermek is meg tudja élvezni. Miért ne akarna a festő apának fia festő lenni, mikor látja, hogy az apja milyen szép képeket csinál? Avagy a katonatisztnak fia hogyan szeretne valamikor olyan szép uniformist meg kardot hordani, mint a papája! De nem igen látok Ribot-nál olyan bizonyítékot, hogy a kiváló jogász apának fia örökölte volna a jogász hajlamot. Azt hiszem, egy jogász tehetségű, egy „született jogász” kis fiút Ribot is lehetetlen csodabogárnak tartana. Persze mert az a jogász apa, ha mégolyan országos jelentőségű működést visz is véghez, nem mutatkozik be a gyermeke előtt olyan módon, hogy e gyermekben a jogtudomány iránt érdeklődés keletkezhetnék. A művész, katona, sőt a technikus és természettudós apának diadalait a gyermeke meg tudja élvezni, mert működésük bizonyos szemléletes külső eredményekkel jár együtt; de a jogász mindössze ír, olvas az asztala mellett, bizonyos hivatalokba jár be sat. ami bizony a gyerek szemében elég szürke dolog. Meg vagyok róla győződve, hogy ha minálunk is behoznák a bírói uniformist, de valami szépet, kackiásat ám, akkor valamely jövő század Ribot-ja találna egy halom példát az „öröklött jogász-hajlam”-ra, a „családban maradt jogász-tehetség”-re.

A lelki átöröklés kérdéséről egyébként Ribot már sokkal óvatosabb hangon beszél egy későbbi munkájában (Gef. 247).

Wundt (Ph. Ps. III. 641-2) azt mondja, hogy szellemi tehetségek öröklése „nem bizonyítható”. Jó ellenvetés, hogy az öröklés-elmélet hívei azokat a nagyszámú eseteket, amikor kiváló tehetségű apáknak közönséges fiaik voltak és megfordítva, kifeledik a számadásukból. Wundt a külön, specifikus talentumok helyett a kedélyi sajátságokat (*allgemeine Richtungen ... des Gemüths, also Temperamente und Charaktere*) tekinti átöröklhetőeknek. Csak azt jegyezzük meg erre, hogy a „kedély”, a „temperamentum” meg a „character”, ép úgy mint az „ész” vagy „elme” amaz elconcretizálások, értsd kritikátlan fogalomalkotások közül való, amilyenekben egy letűnt psychologia egy csomó elemzetlen lelki folyamatot, működésmódot gyúrt együvé!

Darwin-nak elméletéből hívei több magyarázatot akartajukiolvasni, mint amennyire ő maga magát képesnek érezte. Ezért jók az olyan figyelemzetetések, milyen a Hauptmann-é (370), mely szerint a selectio-elmélettel a hasznos testi meg lelki sajátságoknak csak az elterjedését lehet kimagyarázni, de az első fellépésüket, ha egyáltalán, hát csakis physiologia-, chemia meg physika segítségével lehet megérteni.

Az öröklésnek nativista elve a psychológiában nem csupán az érzelmi taglejtésekre és szellemi tehetségeinkre vonatkozólag szere-

pel, hanem a jellem-m e g a l a k u l á s kérdésénél is. A laikus köztudalom, első sorban a szülőké, a gyermeknek mindama lelki sajátságainál, amelyeknek megalakulását ő, a szülő, meggátolni avagy módosítani nem képes, a gyermeknek „veleszületett természet”-re szokott hivatkozni. Az a gyermek, amelyik pl. minden apró kellemetlenségért éktelen haragra lobban, egyszerűen „haragosnak született”, „olyan a temperamentuma”, mert hát ezt a hirtelen haragot „senkitől sem látta és nem is lehet róla leszoktatni.” Innen azok az ismeretes (Schopenhauer-tói III. 432. pártolt) elvek, hogy a gyermek „a characterét magával hozza a világra”, a nevelés meg úgyahogy csak lecsiszolja. Elfeledik, amit már fennebb mondtunk, hogy a gyermeknek érzelmi kitörései, valamint általában mindenféle helyzetben tanúsított viselkedése mindenkor attól függ, hogy milyen színben látja azt a helyzetet, függ tehát képzettársulásának sajátságos irányától azaz egy olyan tényezőtől, melyet csakis a gyermeknek véletlen múlt tapasztalatai befolyásolnak, de a szülői kéz erre nem képes. Nincs az a paedagogusa a világnak, aki olyan fokig ki tudná szabályozni növendéke eszejárását, hogy egy bizonyos helyzetet épen abban a színben lásson, amelyben ő, a mester, kívánja azaz hogy egy pillanatban épen az és ne több jusson az eszébe, mint amit a mester akar az eszébe juttatni. A gyermeki jellem megalakulásának módja valóban egy hozzáférhetetlen folyamat, de csak azért ilyen, mert a gyermek lelkére mindenünnen rázúduló benyomásoknak minőségét és sorrendjét a paedagogus nem bírja a kezében tartani, a legapróbb (s itt igen fontos!) részletekig kormányozni, hanem legfőlebb öregjéből-nagyjából tudja szabályozni. Mi tehát teljesen elismerjük a character nevelhetetlenségéről szóló nézetet, de e körülményt nem a character velünk-született mivoltának tulajdonítjuk,, hanem annak, hogy minden nevelés egy óhatatlanul felszínes processus, olyan, amely akar, de nem tud a gyermeki egyéniségnek legvelejéig elhatolni, oda ahol a jövő magatartások kialakulnak. Mindezek után, ha egyformán fontolóra vesszük azt is, amit az egyén jelen lelkületének a múlt-tapasztalataitól való függéséről mondtunk, meg azt is, amit az öröklött testi szervezetről el kellett ismernünk, a következőkben fogunk megállapodni. Annak az álláspontnak ellenében, mely bizonyos jelen lelkületet (azaz valamely határozott foglalkozásmódra való kedvet, továbbá bizonyos érzelmeknek characteristikus beállását, valamint ez érzelmek megnyilatkozásának módját, a taglejtéseket sat.) így egészben velünk született hozománynak tekint, – ennek ellenében mindenkor a nevelődésnek

fent körvonalozott elvét kell hangoztatni. De viszont az utóbbi elvnek védelmében nem szabad annyira menni, hogy az embernek eme lelkületében, tehát akart működéseiben is, semmi olyast el ne ismer-nénk, ami örökség. Mennél igazabb, hogy minden akart működés egy complexum, amelyben a reflexusainknak van tetemes részök, mennél igazabb, hogy „más testi szervezet, más akarás, más munka”, annál bizonyosabb, hogy csak annak a psychológiának lehet sikerre kilátása, amely a nevelődés-szolgáltatta épületköveket, az egyéni tapasztalatokat, nem ismét más tapasztalatokra *in infinitum*, hanem egy testi szervezetnek természet-adta szilárd törzsére építi rá akkor, amikor a lelki fejleményeink kimagyarázására törekszik.

Mennél tágasabb szerepköre van a psychológiában az öröklés elvének, annál kíméletesebben kell vele bánni. E szavunk az öröklés híveinek (pí. Schneider, Preyer) arra a módszerére vonatkozik, amikor nagy leleményességgel úgy igyekeznek mindenféle psychologiai kérdést megformulálni, hogy mindenütt valami öröklésre tudjanak benne hivatkozni, egy szerzett részt egy öröklöttel szembevetni, ők mintegy azok a matematikusok, akik abban mesterkednek, hogy minden algebrai kifejezést egy reális és egy imaginair (mondjuk: mysticus) tényezőre sikerüljön felbontaniok. Ezt a műfogást meg lehet cselekedni, de a psychologiai belátásunk nem sokat nyer vele, minthogy a megértésre törekvő embernek mindig az lesz a kérdése, hogyan, milyen fokokon keresztül alakult meg a kérdéses lelki fejle-mény, a „reális tényező.” Ennek a kérdésnek kutatásától az öröklés-hívőt a maga szerencsésen megejtett lelete, az öröklött rész, rendesen elvonja. - Az ethikai kérdéseknél E x n e r (348-9) cselekedte meg ezt a szétbontást, mondván, hogy ethikai ítéleteink (melyik cselekvény jó, melyik rossz) ugyan a tanulás eredményei, de az a körülmény, hogy emberi cselekedetek a nézőben e g y á l t a l á n keltenek helyeslést avagy felháborodást, nem szerzett sajáttság, hanem velünk született. Evvel rokon az a R i b o t (Átör. 367)-féle kijelentés, hogy a jó szeretetének és a rossz gyűlöletének f o k á t (a „hibázásra való képesség”-et) örökbe kaptuk. Némi leleményességgel ezt a módszert toldítani is lehet és az összes psychologiai themákra kiterjeszteni, azt kérdezvén pl. az ö n t u d a t problémájánál: honnan van az, hogy egyáltalán fejlődik az embernél olyasmi, amit öntudatnak szokás nevezni? - no vagy az á l t a l á n o s f o g a l m a k kérdésénél: honnan van az, hogy egyáltalán tudunk hasonlóságokat észrevenni sat. Ha a psychiologiai kérdésekben a megfeythető részt (úgy-ahogy!) megfeytjük, az mindig többet er, mint ha csupán rámutatunk egy megfeyt h e t ő és egy megfeythetetlen részre, erre az örökségre.

Végül még egy pillantást vetünk az öröklés-elméletnek az állat-psy-chológiában való szereplésére. Ama nagyszámú, laikustól bajosan ellen-örizhető példával szemben, miket G r o o s (Th. 31-9) hoz fel az öröklött ösztönök vagyis nem-tanult ö s s z e t e t t mozdulatok támogatására, mi ama kijelentés mögé sáncoljuk el magunkat, hogy a mai természettudós nem ismeri még eléggé az állat cselekvés-motívumait és nem tudja, micsoda köz-

vetlen érzések váltják ki az állatnál valamely összetett („öntudatlanul célszerű”) mozdulatnak, pl. a fészekrakásnak, sejtépítésnek, begubózkodásnak minden egyes lépését.

2. Az érzelmek viszonya a gondolatokhoz és az érzetekhez.

a) *Érzelem és gondolat.*

Az olvasó bizonyára észrevette, hogy a mi érzelem-definiciónk (fent 711), mely szerint az érzelem semmi egyéb, mint az adattól a szemlélődben kiváltott mozdulatok összege, – hogy ez a definiciónk mondom teljesen megegyezik avval, melyet (fent 404-5) a szemlélésről illetőleg a képzelésről, szóval a tisztán értelmi folyamatokról adtunk. Evvel kifejeztük azt, hogy az u. n. *é r t e l m i* és az *é r z e l m i* *a k t u s a i n k* között alapjában nincs különbség, tegyük hozzá, nincs qualitativ, hanem van mindössze fokkülönbség. Az értelmi folyamatok, gondolások, miket a tény-constatálások összefoglaló neve alá lehet foglalni, szerintünk alapjában épen olyan módon, de kevésbé rohamosan, hevesen folynak le, mint azok az aktusok, melyeket a köztudatom érzelmeknek, indulatoknak nevez. A mi szemünkben épen ezért az értelmi folyamatok egyszerűen az érzelmek közé tartoznak, mert nem egyebek, mint hogy úgy mondjam kihűlt, hevüket vesztett, csekély fokú érzelmek. Csakis heveségüknek e csekélysége miatt és mivel csak elemzés árán lehet észrevenni az értelmi folyamataink és érzelmeink lefolyása módjának az egyezését, – ezért történt az, hogy a köztudalom más kategóriába sorozta a gondolatokat, Ítéleteket, következtetéseket, szóval az értelmi folyamatokat, mint az érzelmeinket. Ennek a különválasztásnak szerintünk mindössze annyi a jogosultsága, mint pl. a közember hőosztályozásainak, amikor t. i. a „meleg”-gel szemben megkülönböztet „hideg”-et, mint annak az „ellenkező”-jét – egyszerűen mivel nem veszi észre a folytonosságot, az átmenetet a kettő között, azt, hogy a hideg csak csekélyebb meleg. Minekünk az értelmi működés (a gondolat, ítélet, tényconstatálás sat.) nem egyéb, mint a „hideg” azaz a „kihűlt” zónája annak a hő-skálának, melynek felsőbb, a köztudatomtól is „meleg”-nek ítélt részein a „heves” indulatok és szenvedélyek trónolnak. Ami fenti érzelem-definiciónk (711: „...a rendestől különböző magatartásai, viselkedései...”) engedett ennek a közéleti szokásnak, nem mintha a „rendes” és „nem-rendes” magatartást mi is alapos oknak tartanok az olyan szétválasztásokra, me-

lyek a rendes magatartásokat más kategóriába (nevezetesen az értelemébe) sorozzák, mint a nem-rendeseket; mi evvel a definíciókkal inkább jóelőre azt akartuk kitüntetni, hogy az értelmi és érzelmi folyamatoknak egymástól való elválasztására nincs nagyobb és mélyebb ok, mint amilyen egy rendes jelenségnek egy nem rendestől, egy csekélyebb foknak egy erősebbtől való elkülönítését megengedi. Ezt az első tekintetre allegorikus és erőltetett kimagyarázást az értelmi folyamatok bármelyik példájának kielemezése valószínűbbé fogja tenni. Hogyan folyik le az az aktus, melyet a köztudalom valami száraz, tény-constatáló ítéletnek tekint, pl. ez: „ezt az ásványt amott, a faluvégi hegyoldalban lehet találni?” Mindenekelőtt egészen bizonyos dolog, hogy a tárgyoknak és tulajdonságaiknak constatálását mibennünk az érdeklődés érzelmé kíséri, sőt nem egyszer megindítja. Akit semmi sem érdekel, az semmiről sem fog tudomást szerezni. Ha kisebb-nagyobb fokú érdeklődés rejtőzik mindenik tény-constatáló ítéletünkben, akkor evvel máris megrögzítettük az értelmi folyamatoknak legalább egyik érzelmi elemét, az érzelmek felé átvezető szálát. Ha pedig az ellenfél ezt a mi érdeklődés-érzelmünket netán csupa száraz gondolatra, feltevésre igyekeznék felbontani azaz érzelem-természetét tagadná, akkor mi talán az érdeklődésnek várakozás, meglepetés sat. fajta azaz világosan érzelmi elemekre mutathatunk rá. Az érdeklődést a például választott esetben, mikor egy teljes eszű, modern embernek ítéletéről van szó, az illető ásványnak nem a pusztá külseje, ragyogása, hanem mélyebb okok keltették; pl. ez ásványnak hasznossága vagy plane új volta, az hogy a beszélőnek ásvány-tudományát valamiképen gyarapítja esetleg megcáfolja, no vagy, hogy ez ásvány lelő helyének megállapításával egy vele beszélő más embernek lehet szolgálatot tenni sat. Elfogadjuk szóval (még pedig azért, hogy egy lehetőleg nehéz, nézetünknek kevésbé kedvező esettel birkózzunk meg), hogy meglehetősen szövevényes természetű, nem magán az illető ásványon tapadó körülmények idézték elő emberünkben azt a megszólamlásra indító érdeklődést, hanem előidéztek olyan mozzanatok, melyek az illető ásványhoz fűződő gondolatláncolatnak valami távolabbi tagjára esnek. S most azt kérjük, vajjon megszűnik-e é r z e l e m f o r r á s n a k lenni az az adat, amely csak ilyen közvetett úton azaz valamely távoleső következményének számbavételével kelt érzelmet (érdeklődést)? És maga az a fölkeltett lelki folyamat kevésbé érzelem-azért, mert nem egyenesen a pusztá adat, hanem az adatnak következményei (más, képzelt adatok) támasztották? Aki még habozik,

gondoljon arra a kétségtelen érzelmi jelenetre, amikor valamely csípős megjegyzés, közvetett célzás, azaz ártatlannak látszó, de fulánkot rejtegető mondás vált ki haragot avagy szégyenkezést az embertársában. Sőt ha jól megnézzük a dolgot, be kell vallanunk, hogy vajmi ritkák azok az esetek, amikor igazán maga a merő adat a saját erejéből kelt érzelmet. A szóbeli nyilatkozatoknak mindegyike pl. csakis a szavaknak értelmezése azaz vonatkoztatása folytán válhatik érzelemforrássá, sőt az adatnak esztétikai szépsége (az ami több mint kellemes) is olyasmí, ami – azt tartják – az adathoz történt hozzágondolások, az adat értelmezése nélkül (e szókra lejjebb visszatérünk!) nem állhat be. Eredményünk: az a lelki folyamat, melyet valamely adat a hozzáképzelte következményei segítségével támaszt, bátran lehet érzelmi természetű.

A második lépés példánkban az, hogy emberünk érdeklődésből valamit cselekszik, azt t. i. hogy ítéletet mond ki. A pusztá érdeklődés nem maradt meg benne, hanem az említette megszólamlásban tört ki. Ez a kitörés nem kevésbé érzelmi nyilatkozat azért, mert szabályozott formában, egy elfogadott nyelvnek és nem értelmetlen indulathangoknak alakjában történik. Avagy tán nem érzélem többé az a harag, amely örült toporzékolás helyett mindössze egy éles pillantásban avagy metsző megjegyzésben, szóval nevelés-szabályozta mederben folyik le? Taglejtést annyira agyonszabályozni, hogy megszűnjék legalább is a velejében érzelmi nyilatkozatnak lenni, sohasem lehet. Továbbá, ha mégoly kevés igazi taglejtéssel kíséri is emberünk az észrevételét, nem maradhat el az, hogy érdeklődésének tárgyára legalább rá ne nézzen, s ez mint tudjuk, szintén csak taglejtés.

Az érzélem hatása alatt beálló és szabályozott taglejtés-soroknak csak két esetben ismerek összefoglaló nevét; az egyik a „tánc” szó, a másik a „mondat” vagyis a szabályozott nyelvletés-sor. Ez utóbbinak az a formája, mikor az egyén a nyelvi mozdulatokat csak pedzi, de becsületesen, hangot adó módon nem végzi el, neveztetik gondolatnak (- pusztá önmagában való beszéd, *bei sich sprechen*); ellenben nem neveztetik sehogysem, legfőllebb nyegleségnek az olyan mai divatú franciánégyes vagy csárdás, amelynek lépéseit a blazirt ifjú amúgy tessék-lássék módra csoszogja végig.

Az érdekes, vonzó tárgy és a vonzás hatása alatt történt megmozdulás (taglejtés, megszólalás) tehát megvan a mi szerény, szürke ásvány-esetünkben, szóval megvannak mindazok az alkotó részek, amelyek megvannak bármely kétségtelen érzélemnek, pl. a legheve-

sebb szerelemnek pillanataiban, amikor az imádó földre borul hölgyének szépsége előtt. Furcsa dolog persze, ezt a száraz ásvány-történetet a tomboló indulatoknak ezen avagy más esetével összehasonlítani, azt a kődarabot egy szerető szépséges nővel s az említett ítéletet egy udvarlónak kitérésével. De ha az ilyen egybevetésnek nincs más célja, mint egyfelől hűségesen elismerni a két eset közötti tetemes fok-különbséget, másfelől meg rámutatni arra, hogy a fok-különbségen kívül másmilyen azaz kvalitatív különbség a két lelki jelenet között, már t. i. *qua* é r z e l m e k között nincsen, akkor az ilyen egybeállítás ép olyan jogosnak kell tekinteni, mint azokat a paradox együvéfoglalásokat, amikor a macskát és az orosz lányt, a leydeni palack szikráját és a villámot sorozza a tudomány egy-ugyanazon osztályba. Félre ne értsen az olvasó! Nem azt mondjuk, hogy az érdeklődés (az ásvány iránt!) egy csekély fokú szerelem, avagy a szerelem nem más, mint nagyfokú érdeklődés. Csupán annyit állítottunk, hogy az a bármi csekély érdeklődés és bánni nagy szerelem nem egyebek, mint érzelmek, azaz lefolyásuk módja beleillik abba a legáltalánosabb keretbe, amelyet minden érzelmi processusnál megtalálunk: van egy v a l a m i l y e n , é r z e l m e t - k e l t ő tárgy, és vannak e tárgytól kiváltott v a l a m i l y e n mozdulatok. Van itt néhány pont, amelyen fenn lehet akadni. Az első az, hogy értelmi működéseinknek mindenkor a meglévő adat lehető pontos, hű felölelése, eszünkben való visszatükröztetése a c é l j o k , - amit érzelmeinkről nemcsak hogy nem lehet állítani, de kérdés, vajjon egyáltalán szabad-e ezeknek célokat tulajdonítanunk. E szerint úgy látszik, hogy az a világ-felölelő célzat és nem a pusztán „csekélyebb hevedés” választja el az értelmi folyamatainkat az érzelmeinktől. – Erre megjegyezzük, hogy aki célok és célzatok alapján különbözteti meg az értelmi működéseinket az érzelmeinktől, az voltaképp nem értelmi, hanem akarati jelenségeket választott el tőlük, mert minden cél vagy célzat az akarat körébe tartozik. Az akarral s avval, ami az érzelmeinktől megkülönbözteti, majd alább foglalkozunk s ezért egyelőre annyit jegyezzük meg, hogy az említett világfelölelő célzat és hűségre való t ö r e k v é s n é l k ü l is lehet teljesen értelmes ítéleteket kimondani. A dolog természete hozza magával, hogy az ilyen óvatosság, tudatos igyekezet csakis ott áll be, ahol szükség van rá, vagyis ahol az adatok olyanok, hogy hibás minősítésük avagy tökéletlen felölelésük közel esik. Egy világos, félreérthetetlen adat és ennek szintén félreérthetetlen tulajdonságai, ha érdekesek, minden további törekvés nélkül is ítélezésre csábítják a nézőt. Ez pedig evvel

a constatálással egyszerűen a maga érdeklődésének akart eleget tenni és nem „világot tükröztetni.” Azt is jó lesz meggondolni, hogy egy ilyen világábrázoló szándék, még ahol megvan is, csak úgy fejlődhetett ki, hogy magát ezt a világábrázolást érdekesnek érezték. S végre: micsoda korai életéveinkben ejtünk már ki értelmes ítéleteket, s micsoda kész eszű tudósnak kell lennie annak, aki hűségre, megbízhatóságra törekszik az ítéleteiben!

Z i e h e n-nél (239) is előkad az a közhely, hogy a beszéd az érzeinket és képzeinket fejezi ki (*ausdrücken*), egyéb érzelmi mozdulataink (pl. nevetés, sírás) meg csupán az érzelmeinket. Ez a megkülönböztetés a beszédnek csupán a mai rendeltetését nézi s nem egyszersmind a keletkezése módját, szóval meglehetősen felszínes megfigyelésekre támaszkodik. Voltaképpen az érzelmeket ép oly kevésbé lehet és szükséges k i f e j e z n i , mint az érzeteket és gondolatot. Hanem azt igenis meg lehet tenni, hogy úgy az érzelmeinek, mint a gondolatnak és érzetnek hatása alatt bizonyos mozdulatokat végezzünk, melyekből más ember e l k é p z e l h e t i , hogy miféle állapotban vagyunk.

Az a szokásos megkülönböztetése az érzelmi állapotoknak az értelmi működésektől, mely szerint ez utóbbiak valami tárgyra vonatkoznak rá (Uphues 142: ... *Beziehung auf einen Gegenstand...*), amazok pedig nem, szemlátomást rossz azért, mert úgy az egyik mint a másik fajta állapotokat mindenkor tárgyak, illetőleg qualitativ adatok keltik fel, tehát igenis *Beziehung*-ban vannak ilyenekkel. Valamint t u d n i nem lehet másképp, mint v a l a m i t , úgy ö r ü l n i sem lehet másképp, mint v a l a m i n avagy legalább is valaminek következtében. Uphues-nak a köztudalommal megegyezőleg mindössze annyit lett volna szabad mondania, hogy az érzelmi állapotoknál az illető tárgy csakis mint felkeltő o k szerepel, az értelmiéknél ellenben az a tárgy az illető ismereti állapotok (emlékezések, képzettársulások, ítéletek) beállásának nemcsak okául, hanem a megismerésre törekvő ember számára c é l p o n t u l , ítéleteinek irányítójául is szolgál. Uphues (143) szerint csakis akkor és az által képződik vonatkozás (*Beziehung*) a tárgyak és érzelmeink között, hogy ez utóbbiakhoz ismereti állapotok szoktak hozzávegyülni.

Avval a ténnyel, hogy érzelmeinket szint úgy mint a képzeteket mindenkor külső helyzetek, hatások keltik fel, a Wundt-Lehmann-féle psychologia is leszámolt s abban a fogalmazásban állapodott meg, hogy érzelmeink soha önállóan, hanem mindenkor értelmi folyamatok kíséretében jelennek meg (*Lust und Unlust sind stets an intellektuelle Zustände geknüpft* – L e h m a n n 16). Az ilyen előterjesztés nyílt kérdésnek hagyja érzelmeinknek ezt az állítólag önállóan voltát, amely annyival is különösebbnek tűnik fel, mivel az említett psychologia az érzelmeiket a képzetekkel egyenlő vívású, értékű és súlyú lelki elemeknek kívánja tekinteni. (Másképp meg a képzeteket sokkal függetlenebbeknek hirdeti az érzelmeiktől, mint ezeket amazoktól: „vannak semleges, színtelen képzeink” 1. lejjebb). Mi azt hisszük, hogy a tényekkel jobban egyező nézet kerül ki abból a feltevésünkben, mely szerint a képzetek az érzelmeiktől lényegileg nem különböz-

nek, maguk is csak bizonyos fajta érzelmek azaz tárgyeltette innervation A „képzet” nevű innervatio miszerintünk jóformán csak belsőbb azaz olyan, mely még meglehetősen távol áll attól, hogy a test peripheriájára törjön ki azaz látható cselekvésbe menjen át; ellenben azok az állapotok, miket érzelmeknek szokás nevezni, sokkal közelebb állanak a kitöréshez, a látható izomműködéshez. Ha pedig így az érzelmet mintegy a „képzet” nevű innervationalis állapot folytatásának, fokozódásának tekintjük, akkor jobban megértjük a fent említett együttjárás jelenségét; mert végtére is természetes dolog, hogy a nagy innervatio (= érzelem) a kicsiből (= képzet) keletkezik, alkalmas adatok hatása esetében. Minden harag, melyet valami sérelmen, minden öröm, melyet valami szerencsén érzünk, az első, de igazán legelső pillanatban nem volt több, mint a külső adatnak, ránkhatásnak pusztá szemlélete, (értsd: egy szemlélés nevű érzelmi magatartás). Először meg kellett hallanom és értenem a sértő szót s csak azután haragudhatok rajta. Azt meg tán mondanom sem kell, hogy az érzelmeket és gondolatokat egytermészetűeknek tekinteni nem annyi, mint az egyik csoportot a másiktól „leszámaztatni”, már t. i. abban az értelemben, amelyben L e h m a n n (22 ... *die Gefühlstöne... aus den intellectuellen Zuständen ableiten*) veszi e szót, kinek ahhoz a megjegyzéséhez, hogy képzetekből sohasem lehet érzelmeket szerkeszteni, készségesen hozzájárulunk. Mert definitio útján juttatni valakit az öröm (*Lust*) ismeretére, aki ilyet még sohasem érzett, csakugyan lehetetlenség.

Rokon ellenvetés az előbbivel, hogy már az a körülmény is ráutasít bennünket az érzelmi és értelmi folyamatok különválasztására, hogy csupán az értelmieknek s nem az érzelmieknek szól az a törvény: „minden megnyilatkozásod a valósággal megegyező legyen!” Senkinek sem jut eszébe, az indulatnak bárminő kitöréseitől, a taglejtésektől, hanghordozástól sat. azt kívánni, hogy a maguk forrásával, az indulateltető tárggyal megegyezők legyenek, sőt e kívánságnak nem is volna semmi értelme! – Ez utóbbit készségesen aláírjuk, de hozzátesszük a következőt: A valósággal-megegyezésnek, a helyes constataciónak, ítéleteink állandó igazságának követelménye nem egyéb, mint intés arra, hogy az érdekes tárgytól közvetlenül kiváltott magatartásaink még legtöbbször bizonyos szabályozásra szorulnak, szorulnak azért, mert az illusio, a tévedés, szóval az adattal szemben helytelen magatartásnak veszélye minden bokorból rásandít az ítélkezőre. Annak az ítélkezőnek eljárása, aki nehéz körülmények között vagyis amikor közel esik az illusio veszélye, megmarad a helyes úton, az igaz ítéletnek szűk mesgyéjén, – az ilyen ítélkezőnek eljárása, elfogadjuk, több mint egy pusztá adateltette reflexus, több mint az indulatnak legközvetlenebb megnyilatkozása, de csak annyiban több, hogy szabályozott taglejtés, tehát egyvívású pl. a művelt embernek örvendező, bosszankodó

viselkedéseivel, amelyek a jóízlés és nevelés parancsolta korlátok között maradnak. Az „igazság” törvénye, mely az ellenfél szeriní csupán az értelmi működésekre vonatkozik, a legrövidebb kivonatában így szól: „Olyan magatartást végy fel az adatokkal szemben, amelyet később módosítanod ne kelljen!” Nos, és az indulatokra vonatkozó „jó nevelés törvénye” mit kíván? „Úgy viselkedjél, hogy viseleteden később javítanod ne kelljen!” Aki az igazság törvényét egy az egyén eljárására, nyilatkozataira sat. rárakott féknek, szabályozónak tekinti, az megtalálja e törvénynek rokonait az ethikai meg egyéb törvényekben. (V. ö. fent 506-7).

Ennek a pontnak kapcsán kitérhetünk arra az ellenvetésre is, hogy a pusztá tény-constatálás és azt kifejező Ítéleteink még épen-séggel nem merítik ki az összes értelmi működéseinket. Ha tán érzelem is a constatóló adatkövetés, kérdés vajjon érzelem-e a képzet-társulás ténye, a figyelem, a phantasia működése, a következtetés sat.? – Mi elismerjük, hogy mindeme folyamatokban, sőt magában az egyszerű tényleíró ítéletben is valami akarati elem rejlik, melynek a belevegyülése kelti azt a látszatot, hogy az említett folyamatok nem férnek az é r z e l e m fogalma alá. De hogy vajjon az, amit akaratsnak nevezünk, nem szintén érzelem-e, illetőleg micsoda viszonyban van az érzelemmel, ez későbbi kérdés, melyhez majd az akarat tárgyalásánál fogunk hozzászólni. Egyelőre tehát függőben hagyjuk, hogy vajjon értelmi működéseink közül azok, amelyekben az a l k o t á s ténye rejlik, szint'olyan érzelem-természetűek-e, mint az értelmi működéseknek közös prototypusa, a tényleíró constatólás.

Programmul azonban ide iktatjuk J a m e s-nek (II. 634) következő mondását: *The conceiving or theorizing faculty works exclusively for the sake of ends that do not exist at all in the world of the impressions received by way of our senses, but are set by our emotional and practical subjectivity.*

Bergson (D. I. 21) a figyelemre vonatkozólag igen helyesen okoskodik, mikor azt mondja, hogy a n a g y figyelem nem egyéb mint nagy indulat (*émotion*), olyan, mely egyéb indulatoktól pl. a haragtól csak abban különbözik, hogy más a célja.

A fő-ok egyébként, amiért a köztudatom vonakodik az értelmi működéseket érzelmi jelenségeknek elfogadni, az, hogy az emberi ész úgy tekintjük, mint a világról kimondható igaz ítéleteknek, szóval az objectív igazságoknak foglalatját, letéteményesét. Az egészen bizonyos dolog, hogy egy objectív igazság, tehát egy tény-álladék, sohanapján sem érzelem, még kevésbbé taglejtés, s így az az emberi erő, amely a „foglalatja ezeknek az igazságoknak, nem

lehet pusztá érzelmeket termelő tehetség. De viszont az is igaz, hogy maga az objectív igazság, maga a világtény egészen más dolog, mint a világténynek az a megtalálása, megszemlélése és kifejezése, melyet az eszünk véghezvisz. Az emberi ész, már t. i. amit így szokás nevezni, csakoly kevésbé tartalmazza az objectív igazságokat, mint ahogy az emberi agyvelő sem tartalmaz képzeteket. Közeleső észrevétel, hogy az az észjárás, mely az objectív igazságok számára férőhelyet csinál az emberi értelemből, nem más mint ugyanaz az észjárás, amely agysejtjeinket teleültette tárgy-képecskékkal. Tudni kell, hogy ha az objectív igazságok, értsd: a tényálladékok és nehezen hozzáférhető, legelvontabb tényálladékok (világtörvények) számára letéteményest keresünk, ilyennek egyes-egyedül maga a világ válik be, mert ez tartalmazza azokat az adatokat, amiknek viszonyai az elvont tudományos tételekben ki vannak fejezve, nem pedig az emberi elme, amely mindössze is felkapaszkodik hozzájuk.

Még azt az igazságot sincs joga az embernek az esze birtokául, subjectív tartalmául lobogtatnia, amelyet phantasiája segítségével „maga talált ki”, amilyenek a tudománynak összes elvont tételei. Mert hisz ama tételeknek értékét épen az adja meg, hogy igazak, hogy „úgy van”-nak, azaz hogy a világnak egy nehezen hozzáférhető, de helyesen ellesett vonását fejezik ki. Az igazságból az emberé mindössze a felkapaszkodás, ennek nehézsége és, ha tetszik, a sikerült felkapaszkodáson érzett öröm, – szóval az, ami egyrészt szemmel látható érzelmi vonás, másrészt meg munka, erőködés. De maga az igazság a világé, a tényeké, ezeken tapad, ezek a birtokosai, az igazi jogos alanyai. A tudományos igazságok azok a szép kilátások, amelyeket a természet szolgáltat, a természet rejteget és tartogat azoknak számára, akik képesek hozzájuk feljutni. Az emberi ész csak az a turista, aki megszerzi magának azt a látványt, de nem az az erő, mely a szép térvizonyokat, tárgysorozatokat létrehozta. Ha pedig a subjectivista erre azt feleli: „hol volna az abstract igazság, pl. valamely mértani tétel, ha az emberi ész meg nem csinálta volna?!” – akkor azt válaszoljuk: a kész tétel persze nincsen rajta a természetben, mint valami közvetlenül leolvasható praedicatum, nem az útszélen fetreng, ahol mindenki megláthatja, hanem fennül a meredeken, a nehéz helyeken. Ezért mondtuk, hogy fel kell hozzája kapaszkodni, s ezt a műtétet nézi a subjectivista az igazság megcsinálásának, mert nem veszi észre, hogy még a legeredetibb gondolkozó is csak talál, de nem teremti. (V. ö. fent 332-3). A

tények v a n n a k és teljesen közönyösek az iránt, vajjon felfedezi-e őket valaki vagy nem. A tények tudnak várakozni és lappanganak tovább annak a kutatónak számára, aki az ő értelmetlen látszatú hieroglypháikat az emberi megértésnek nyelvén tudja majdan leolvasni. Igaz, az elvont tételek munka-eredmények, de ép ezért nem nagyobb mértékben a munkásnak tulajdonai, stigmái, mint bármi más munka. Csak akkor volna a munkásnak igazán joga a maga munkáját birtokának tekinteni, magát mintegy teremtőnek érezni, ha azt is ő csinálta volna, hogy az adott anyagot ilyen alakúra lehet kikovácsolni. A csillagászat törvényei akkor volnának az emberi ész és nem az örök természetnek stigmái, ha a csillagoknak azt az elrendezését és mozgását is az ember csinálta volna, amely a csillagászati törvényekben ki van fejezve.

Az az emberi elme, mely az objectív igazságból mindössze a megkeresést vagyis egy akarati működést vallhat a magáénak, nincs feljogosítva önmagától az érzelmi természetet visszautasítani, (helyesebben a „kedély”-nek mint érzelem-termelő erőnek rossz magyarságú nevét); illetőleg csak annyi joga van, amilyen jogon egy akart, eredményes mozdulat nem tekinti magát érzelmi taglejtésnek. Mert az, amit emberi észnek, értelemnek, elmének neveznek s aminek nevével a világot tanulmányozó munkásságra szokás gondolni, nem más mint az embernek érzelemről érzelemre áttérő ereje, mely most munkára van szorítva s a világszemlélés hámjába befogva jelenik meg. Az értelmi működést végző azaz világot szemlélő és tapasztalatait értelmes nyelven kifejező ember váltig u g y a n a z az adatokra reagáló azaz csupán érzelmi folyamatokra képes ember, aki akkor volt, amikor reagáló képessége még nem volt szabályozva, hanem szabadon folyhatott le a mozgásösztone. A világot tervszerűen szemlélő működés és az a másik, amikor a szemlélés eredménye valamely megállapodott nyelvnek alakjában jut kifejezésre, nem egyéb, mint (ismételjük) a szabályozott formája annak az ő érzelmi folyamatnak, amikor a tárgyak a maguk érdekességével közvetlenül magukra vonták a néző szemét és őt indulathangok kiejtésére indították. Az értelmi működés, az ész tehát nem valami külön, új ereje, képessége az embernek az érzelmek mellett, hanem csak a szabályozott, a hasznosított érzelmesség („kedély”) maga. Semmiféle más, „psychicus” sajátsága sincs az embernek, mint az az egyik, hogy adatok belőle mozgás-reactiót váltanak ki azaz érzelmet, és az a másik, hogy ő eme mozgás-reactióit szabályozni tudja azaz szabályozott érzelmeket tud produkálni. Az a psychologus, aki az

ember eredeti erőit keresi és az érzelmekre való képesség mellé még az ész is felveszi mint másik erőt, hasonlít ahhoz az anthropologushoz, aki mikor az emberfajok felsorolására törekszik, a táblájába külön helyre beiktatja a katonákat, mivel nem veszi észre, hogy a katona is ember – az uniformisa alatt. Az emberi ész csak az a hámba fogott ló, amelynek az igazi természetét nem a hám fejezi ki, erejét nem a kantár adja meg, hanem az eredeti lóerő, az érzelem, melyet az „ész”-ben hívő psychologus a sok szerszámtól nem lát meg rajta.

M a u t h n e r (III. 535): *Der Verstand als abstracte Obergottheit wird Mr uns zu einem überflüssigen Begriff, die Verstandeskräfte als Untergott- neuen und falsche Götzen verlieren jede Bedeutung, und nichts bleibt übrig vom alten Inhalt des Verstandesbegriffes, als eine à peu-près geordnete Summe von Worten, d. h. als das an Worte gebundene Gedächtnis der Menschheit.* (U. a. Í. 378): *... da unser... Bewusstsein nur aus ... Gefühlen besteht, da die benannten Empfindungen und Vorstellungen uns nur ihres Gefühlswertes wegen bewusst werden, so müssen wir uns... der Überzeugung nähern,... dass unsere gesummte benannte Welt, die Empfindungs- und Vorstellungswelt, nichts weiter sei als eine übersichtliche Registratur der Gefühlswelt.* Szellemes, de inkább játszi természetű megjegyzés (I. 379): *... vielleicht [ist] unser ganzes Denken nichts weiter..., als der Umschaltungsapparat zwischen unserm subjectiven Empfinden und unsern subjectiven Handlungen; wobei dann die Sprache freilich nichts weiter wäre als das Geräusch des Um Schaltungsapparates.*

Nem látok rá okot, miért kelljen a külső hatás keltette mozdulatokat kétfelé osztani (mint osztja M ü n s t e r b e r g 539) és „reactió mozdulatokénak csupán az érzettónus hatása alatt keletkezőket nevezni, ezektől elkülönítvén a benyomásnak világosabb felfogására célzó „adaptációs mozdulatok”-at. Hisz nem gondoljuk tán, hogy a gyermek a világosabb hangvagy színfelfogásra valami theoretikus érdekből, tudós-lelkiismeretességből adja rá magát, hanem csakis azt lehet elfogadnunk, hogy a világosabb látás egyszersmind kellemesebb is, hogy tehát emez adaptációs mozdulatai szint’olyan reactiók természetűek, mint mindazok a reflexusok, melyek egy kellemetlen érzést megszüntetnek.

Az a körülmény, hogy mindama lelki működésekben, melyek valamely külső, reális tényálladékot (*R*) írnak le, röviden az észre-vevés és ítékezés tényeiben (*E*) mindig külön lehet választani magát ezt az *R*-et az *R*-keltette érzelmektől, pl. érdeklődéstől, kíváncsiságtól (*e*), – ez a körülmény mondom még épenséggel nem jogosít fel arraThogy az *E*-n belül egy olyan másik lelki tényezőt (*g*) is keressünk, mely az *R*-et a maga egész szárazságában állítsa elénk vagyis keressünk egy tisztán objectiv, világtükröztető „gondolat-működés”-t, mely ép annyira mentes legyen minden *e*-től, mint az *R* maga. Az,

hogy $a = b^2 + c^2$ ez magában véve a lehető legszürkébb-szárazabb tényálladék a világon, de észrevenni, reá reagálni mégis nem lehet bizonyos indulat nélkül. Ez jogosít fel minket arra, hogy az észre-
 vevést érzelmi aktusnak nevezzük.

Kitűnő mondás, *dass unser Denken überhaupt nur aus Anlass der Gefühle und zum Zwecke ihrer Beschwichtigung geschehe.* (Horwicz II. [1.] 71.) Azt is elfogadjuk Horwicz-tól (u. o.), hogy a gondolkozást sarkaló érzelem nem egyéb, mint az ismeretlen adat keltette nyomasztó érzés. Ezt ama támadás ellen, hogy „nem minden gondolkozásunk akar problémákat megoldani”, könnyen meg lehet védeni avval, hogy aki ismert élményeket ismételtet magában, megszokottabbakká igyekszik ezeket tenni, jobban hozzájok törődni.

Akinek „mégis csak különbözik az a gondolat, melyet a fent idézett pythagorási egyenlet kifejez, e ténynek tetszésétől vagyis amaz egyenlőség keltette érdeklődéstől, örömtől!” az vegye számba, hogy valakinek a gondolata nem más mint az illető embernek egy olyan hangulata, állapota, mely állapothoz egy kívül álló megfigyelő az ezen hangulatot keltő *R*-et is hozzáfoglalja. „Barátom most a pythagorási egyenletre gondol, neki az az egyenlet van a fejében” tényleg csak azt jelenti: „ő most figyelő, érdeklődő hangulatban van, s ezt az érzelmét az az *R* tényálladék idézte elő, mely a pythagorási egyenletben ki van fejezve.” Ha meggondoljuk, 1.) hogy az az ember, aki egy *R* tényálladékra „gondol”, eo ipso reagál erre az *R-re*, mert úgy tesz, mintha *R-et* nézné, szóval izmait abban a feszült helyzetben tartja, amelyet az eredeti *R* váltott ki belőle; s ha meggondoljuk, 2.) hogy az az ember, aki az *R*-nek bekövetkeztén „örül”, szintén mindenekelőtt „rágondol” az *R-re*, illetőleg a rágondoláshoz szükséges innervatiókon kívül még bizonyos láthatóbb (talán egyenesen ugrándozó) mozdulatokat visz véghez, – szóval ha azt látjuk, hogy a 2.) esetben mindössze egy néhány innervációval több lép fel, mint az 1.)-ben: akkor kérjük, hol az a nagy különbség, amely feljogosítaná a pszichologist, hogy ama rágondoló állapotot mint „értelmi működés”-t az örvendező állapottól mint „érzelmi jelenség”-től elválassza, azaz a lelki jelenségeink közé efféle választó falat iktasson?! A figyelő, rágondoló folyamat (az amit mindidáig az „úgy tesz, mintha...” kifejezéssel jellemeztünk) nem egyéb, mint egy bizonyos érzelmi aktus, és az öröm, harag, félelem sat. nem egyebek, mint más-más érzelmi aktusok, azaz más okból és más módon lefolyó érzelmek. (Most talán átbocsátja ellenfelünk azokat a „szók”-at,

melyekbe nálunk fent 814 belekapaszkozhatott.) Akinek netalán szöveget ütne a fejébe, hogy miért mondjuk: „azt gondolom”, de: „azon örülök, búslakodom sat.” s aki ebből a szövegről azt olvasná ki, hogy a gondolkodásunk tárgya mégis mélyebben honol bennünk, mint az örvendezésünk- meg egyéb érzelmünké: az vegye számba, hogy bizony sokszor „a z o n” is gondolkozunk, nem is szólnánk arról, hogy a tárgyrag csak egy határozórag a sok közül.

Ez elméletünk ellen, amely szerint röviden: *gondolat nincs, csak érzélem van*, egy kifogást fogadunk el, de ehhez aztán készséggel hozzácsatlakozunk, t. i. hogy a gondolkodás nem is az emberi érzelmek, hanem (miként a figyelem, fent 218-20) egyenesen az emberi *cselekvények* közé tartozik. Ez azt jelenti, hogy a természetet vizsgálni, egyenleteket megoldani s megannyi más gondolatműködést végezni jobban hasonlít, sőt közelebb rokonságban áll a házépítő, útcináló sat. *munkával*, mint pl. valamely örvendező avagy bánkódó hangulatnak lefolyásával. Akinek tehát a gondolat nem érzélem, annak szemünkben csak úgy lesz igaza, ha hozzáteszi: „mert munka”. Hogy pedig a munka mennyiben érzélem, erről majd lásd az Akarat címe alatt. (V. ö. fent 818).

Evvél a ponttal függ össze N o r w i c z-nak (II. [1] 84) az a másik megjegyzése, hogy az emberiségnek okkereső igyekvését (a causalis törvény!) nem szabad egy velünk született theoreúikus, tisztán a megismerésre célzó ösztön tanújelül felhozni, – mert bizony minden megismerésnek gyakorlati a célja. (V. ö. fent 496). Még a legmagosabb rendű tudós-működésben is megmarad ennek az eredetileg csupán gyakorlati célokért való lelkesülésnek a nyoma, – csak észre kell venni! Horwicz-nak (u. o. 76) meg mindenesetre kár volt pusztá *Begleiterscheinung*-oknak tennie meg azokat az *intellectuelle Lustgefühl*-eket, melyek ő szerinte is sarkalják a „tisztán értelmi” buzgólkodásukat. Ha továbbá Horwicz (u. o. 174) a képzeteket nem tartotta volna a gondolat-működés valami mellékhajtságának, elménkben szabadon fel-felbukkanó „dispositiók”-nak, hanem velünk együtt a „képzet”-et szorosán a képzelés tényének, az egyén cselekvésének vette volna, akkor nem kényszerült volna az u. n. felsőbb gondolkozást, melyet redig az alsóbb fokúval egyezően szintén csak érzelmek (u. o. 179) következményének látott, kivonni ama leírás alól, melyet az alsóbb fokúra igen helyesen e szavakban állapított meg (u. o. 178): *Das primitive Denken geht ganz auf ins Gefühl und ist weiter Nichts als eine geordnete Gefühls-Reaktion.*

Van egy tanítás, mely az értelmi azaz gondolat-működéseinken kívül, illetőleg ezeknek kíséretében („*begleiten*”) Wundt Ph. Ps. III. 624) még külön „értelmi érzelmek”-et különböztet meg. Ez *ellenkezik* a mi elméletünkkel abban az esetben, ha sehol sem kimutatható s csak a szerzőjük fejében élő érzelmekkel hozakodik elő (a Wundt [u. o. 306, 332, 347-8]-féle *Entscheidungs-, Erfüllungsgefühl*, továbbá a *Thätigkeitsgefühl* és a *Gel. des*

Erleidens, Gef. der Übereinstimmung sat. ilyen igazi mondva-csinált érzelmek); de viszont nem ellenkezik a mi nézetünkkel akkor, ha az a tanítás értelmi érzelmekül azokat az állapotokat (innervatiókat) emlegeti, amelyek az illető „gondolattmüködés”-nek beállását közvetlenül megelőzik s magát ezt a működést kiváltják. Ilyen pl. a kétkedés avagy a meglepetés érzelme a kétkedés illetőleg meglepetés ténye mellett. Ugyanis ha más érzelmeknél, pl. az öröm vagy félelem esetében, szabad érzelemnek neveznünk már azt az állapotot is, amelyből a megfelelő mimikai mozdulatok kibonyolódnak (örülök már, ha csak „a k a r ó d z i k” nevetnem, ugrálnom sat), akkor az u. n. értelmi téren is szabad hasonló módon eljárunk, azaz elfogadnunk, hogy pl. valakiben megvan a kétkedés érzelme már akkor, amikor a kétségét külsőleg még semmivel sem mutatja illetőleg nyilatkoztatja ki. Az „értelmi érzelem” tehát szerintünk nem egyéb, mint a még szóba nem fűzött gondolat (– innervatio) maga. Meglehet, hogy ugyanezt jelenti az a Wundt (u. o. 625)-féle mondás is: *...das Gefühl [ist] der Pionier der Erkenntnis*. (Ez érzelmekre, illetőleg tárgyuk természetére még visszatérünk Az elvont tárgyú érz. c. fej.-ben.)

Egy másik pont, amelyet az érzelem és értelmi működés különbségéül fel szokás hozni, az, melyet fennebb (813) már érintettünk, t. i. hogy értelmi aktussal volna dolgunk az olyan tárggyal szemben, amelynél az érzelmekeltő erő e tárgynak valami közelebb-távolabb eső következményében rejlik (engem a például felhozott ásványnak csak a használatra való tekintettel figyelek magára az ásványra); ellenben ahol magában az adatban rejlik a „belsőnket megmozgató” erő, ott érzelem forog fenn. Ez a nézet szorosán összefügg avval a másikkal, mely szerint vannak tonikus (érzelmekeltő) és atonikus (csupán értelmi működéssel kísért) adatok a világon. Sőt azt mondhatjuk, hogy ellenfelünk az értelmi és érzelmi folyamatok megkülönböztetését voltaképp erre a tárgyvilági különbségre alapítja. Ezúttal csupán az utóbbi ponthoz fogunk hozzászólni. – Egy kis történeti, az ember fejlődésére visszatekintő gondolkozás azonnal észrevételetelünk, mennyire felszínes, mert az ephemer mai állapotokra szorítkozik az a „tonikus-atonikus” kettéválasztás. E körülmény szószólói s még inkább azok, akik rá teoriákat építenek, elfeledik, hogy minden ma közömbös szemléletünk valamikor, a gyermekkorunkban tonikus, erősen érdekes, sőt „szép” dolog volt a szemünkben. Egy ajtókulcs, fogkefe, cérnagombolyag a felnőtt embernek „semmi”, azaz a legközönségesebb, figyelmet sem érdemlő tárgyak a világon. De nézzük a gyermeket, aki órák hosszat eljátszogat az ilyen semmikkel! Neki az az ajtókulcs határozottan szép, legalább is érdekes dolog, mert ha nem volna az, bizonyára nem kapna rajta. A gyermek nem ismeri a közömbösét,

a színtelent, hanem minden ami környékezi, vagy szép vagy csúnya az ő szemében és közömbös legföllebb az, amit egyáltalán nem is vesz észre.

Jó leírás a gyermeknek felfogása módjáról H o r w i c z-ban (I. 349).

El kell fogadnunk, hogy a „közömbös” nem egyéb, mint a megszokás folytán hatásavesztett „szép” (vagy „rút”), a volt-szép, a szépnek romja. Ilyen romok csak a felnőtt embernek lelki világában halmozódnak fel, csak ez ismeri őket, nem pedig a gyermek. Valamint az optika szerint a szürke szín (a szürkés fehér) az összes többi élénk, tüzes színekből keletkezik; valamint a mai színtelen férfidivat a vadembernek (sőt még a középkorinak) kiáltó színű ruházkodásából fejlődött; valamint a tudománynak mai tárgyilagos próza nyelvezete a régi ember allegorikus, költői nyelvéből lett; valamint a mai középeurópai átlag-embernek higgadt, egykedvű magatartása az ősembernek indulatok és szenvedelmek között tovarohanó életéből szűrődött le; valamint a philosophikus *nil mirari* mindenkor csak távoli célpontul volt kitűzve az emberiség számára, de soha sem volt elért állapot: oly módon az atonikus, a közömbös szemléleteket felhalmozó mai lelkületünk is abból az indulatos, szenvedélyes gyermekkori lelkületből képződött, melynek számára a szépen és rúton kívül semmi sem volt a világon. Ennek a nézetnek ismét a nyelvtudomány áll a segítségére. Kitől kapták a közéletnek ma ezerszámra felszaporodott közömbös tárgyai eredetileg, az ember őskorában a nevüket s evvel együtt úgyszólván az értelmi világunkba való „belépési igazolványukat”? Attól-e, aki közönyös volt irántuk, avagy attól, akit maguk felé vonzottak, aki érdeklődött irántuk, akinek „szép”-ek voltak? A felelet nem lehet kétes. A tárgyak vonzották az embert, érzelmet kelesztettek benne s a szó, melyet rája-hatásukkor kiejtett, tudjuk, eredetileg nem is egyéb, mint a tárgykeltette gyönyörnek esetleg utálatnak a hangalakú taglejtése (fent 504 sk.).

Aki akar okulni, nagyon mély okulást meríthet mai száraz, elnevező szavainknak eredeti színes indulatosságára vonatkozólag abból a Jerusalemből (Br. 44-8)-féle megjegyzésből, hogy a siket-néma és vak Bridgman Laura csak akkor kísérte bizonyos hangokkal (*noises*) egyes ismerőseire irányuló gondolatait, ha szeretettel gondolt rajok. Valószínű tehát, hogy nemcsak a személyeknek, hanem a tárgyaknak is eredetileg a szeretet juttatott tulajdonnevet. (V. ö. fent 127, 551-2).

Nem igaz tehát, hogy a szépek és rútak mellett vannak eredetileg közönyös dolgok is a világon s hogy az érzelmek skáláján vannak

eredeti null-pontok (közömbös érzetek), hanem csak annyi az igaz, hogy a szépek mellett vannak szebbek és a rútak mellett többé vagy kevésbé rútak. A szebb, a tapasztalt szebb tette tönkre a szépet, csinált belőle közömbösét s nem a régi szeretőnk a „közönséges, unalmas” nő, hanem a feltalált új csillagunk tett minket közönyössé iránta. Amit egy tréfás kedvű korhely ember mondott a borról, t. i. hogy „nincs rossz bor a világon, hanem van jobb is”, ugyanez áll az összes szemléleteink tónusára vonatkozólag. Nincs olyan dolog, mely a „szép” vagy „rút” jelzők valamelyikének legalább is egy csekély töredékrészét meg ne érdemelné, s amit ma teljesen közönyös dolognak nevezünk, az olyan ereje-vesztett azaz megszokott szép, amelynél különbet ismerünk. Ha pedig a ma közömbös tárgy a ránk-hatásának erejéből veszített, akkor a legnagyobb mértékben valószínű, hogy az a lelki folyamat, melyet e tárgy ma kelt, csak fokban és nem minősége dolgában különbözik attól a lelki folyamattól, melyet régente, gyermekkorunkban támasztott. Ha régente örömet azaz világos érzelmet keltett, akkor az a „hideg számbavevés”, „észrevevés és felette napirendre térés”, mellyel ma fogadjuk, szintén nem „más természetű”, „tisztá értelmi” folyamat, hanem csekélyfokú maradék-öröm.

Azt ugyan nem lehet tagadni, hogy az a lelki működés, mikor a gyermek a csillogó pénzdarabnak a ragyogásán örül, s az a másik lelki működés, mikor a felnőtt ember a kapott pénzdarabnak csupán az értékét, szóval egy távolabb eső „következményét” nézi, – ez a két működés mondom nem csupán fokban, hanem a tekintetben is különbözik, hogy a felnőtt ember esetében van egy az adathoz fűződő s a következményeit hozzáfoglaló gondolatláncolat, mely a gyermeknél hiányzik. De már említettük, hogy maga ez a gondolat-lánc, úgy mint minden más gondolat, egészen bizonyosan érzelmi természetű – legalább is addig, ameddig a m u n k a határán innen marad.

A „tónustalan” érzetek ellen N o r w i c z (I. 230) és M a u t h n e r (I. 375, 383) is felszólaltak. Horwicz (I. [2], 26, 28, 41) felhossa, hogy egy kellemes érzetnek (melegnek) a kellemetlenségig való fokozódása közben nem akadunk olyan null-pontra, amelyen az érzet már-nem kellemes és még-nem kellemetlen volna, azaz semilyen tónussal sem bírna. A valóság inkább az, hogy a melegség fokozódásakor a kellemes érzet h e z bizonyos csekélyfokú kellemetlen érzet szegődik, mely utóbb egyre növekedvén, a kellemeset egészen kiszorítja. L e h m a n n (180) ki hasonló eredményre jutott, kiemeli, hogy ez a csekély kellemetlen érzet egyszerre, tehát nem valamely semleges ponton keresztül áll be. A csekély fokú érzeteket ő (173) – helyesen – csak *annähermal unbetont*-oknak tekinti. Itt felemlíthetjük

Horwicz-nak (II. [2] 429) azt a finom észrevételét, hogy az az ember, aki iránt nem érzünk se hideget se meleget, nekünk voltaképen kellemetlen.

Azt, hogy a tonus nem esetleges, hanem szükséges velejárója minden érzetnek s hogy a „semleges érzet” mindössze is a gyakorlás vívmánya (F o u i l l é e I. 67) – ezt a nézetünket igen jól meg lehet támogatni avval az ugyancsak Fouillée (I. 13)-ban olvasható megjegyzéssel, mely szerint kizárólag olyas kvalitások számára fejlődött valami megfelelő érzékünk, amelyekből a létfenntartás számára valamilyen hasznot, gyönyört avagy fájdalmat tudunk szerezni.

A mi elméletünk épenséggel nem helyteleníti a közvetlen tapasztalatókról való olyatén beszámolókat, amelyek szerint vannak bizonyos bizonyos érteink (első sorban a megszokottak), melyeket sem kellemeseknek sem kellemetleneknek, szóval igazán atonikusoknak találunk. Bain (E. W. 13) mikor a *neutral excitement*-ek mellett kardoskodott, voltaképp nem tett egyebet, mint kodifikálta a mindenkor makroszkopikus nézésű közembernek leleteit, és ehhez joga volt. Wundt is ezt tette ott, ahol (Ph. Ps. III. 113, 121) érzelem nélkül való érzetet emleget. Wundt-nak (u. a. II. 312) azt az eljárását azonban, hogy matematikai képzeteknek az érzés tényeire való reáerőszakolásával (egy görbe vonallal, melynek *plus*-ága a kellemes, *minus*-ága meg a kellemetlen érzeteket foglalja össze) akarja a semleges azaz nullatónusú érzetet, mint a *plus* és *minus* közötti átmenetet igazolni, – ezt az eljárást joggal elítéli R i b o t (Gef. 98-9). Ribot (u. o. 96) még Bain-nek „semleges érzet”-ei közül a meglepetést, helyesen, avval utasítja vissza, hogy minden meglepetésben a félelem elemei rejlenek, az tehát épenséggel nem semleges természetű. A mi elméletünk nem a tagadása, hanem olyatén kiegészítése akar lenni az érzetvizsgáló köztapasztalásnak, amilyen kiegészítés a mikroszkopikus nézőmódból telik, amely gyakran létezőt mutat be nekünk olyan helyeken, ahol a fégyverzetlen szem „semmi”-t sem talál. Más szóval, mi elismerjük, hogy bizonyos érzeteket meg képzeteket, pl. mindazokat, mik „merőben csak figyelmet keltenek” (Bain, u. o.), nem lehet kellemeseknek é r e z n i, de azt állítjuk, hogy mindezekben is e l kell f o g a d n i (megmondtuk miért) a vonzódásnak illetőleg visszalökődésnek bizonyos elemeit. Amelyik psychologus meg a „száraz” jogtudományt és egyéb tételes ismereteket emleget, szóval azt képzeli, hogy az újság virágos mezején szerzett ismereteink a megszokás következtében egy száraz herbáriummá sorvadnak össze s hogy a közvetlen érdeklődéstől sarkalt megismerő igyekezet élettelen s csak a hasznával védhető száraz szénát hoz a munkásnak, – az ilyen psychologus elfeledi, hogy a fejemben az az ismeret csakis mint ismerés azaz rá gondolás lehet meg, vagyis hogy egyéniségem melege azt a száraz fűvet mindannyiszor virágzásra viszi.

Könnyű észrevenni, hogy az „atonikus képzetek” szószólója egy követ fúj a köztudalomnak ama képviselőjével, aki az érzelmet az ember valami nem-rendes, hanem kivételes (v. ö. fent 711) magatartásának nézi, (nézi, mert csupán a nagy, szemmel látható megmozdulásokat veszi észre). A köztudalom e gondolkozásának hangot adott P a u l h a n, amikor az érzelmet az organikus élet bizonyos rendkívüli kitéréseinek (57) hirdette, azaz

olyan jelenségnek, mely akkor áll be, mikor valamely természetes törekvésünk meg van akasztva (20: ... *l'arret d'une tendance*) s célját nem bírja elérni. (68: *Le phénomène affectif est l'expression d'un trouble plus ou moins profond de l'Organisme, dû à ce qu'une quantité relativement considérable de force nerveuse est mise en activité sans pouvoir être employée d'une manière systématique. Il se produit alors un arrêt des tendances mises en jeu ...*) Paulhan e tanításának megalakulásában, mely szemlátomást hasonlít a Ribot-éhoz (fent 726-7), nagy része volt a Spencer elméletének, amit különösen ott veszünk észre, ahol Paulhan (52) kimondja, hogy a tendenciák (Spencer-nél Ps. 43. §. a kiömleni készülő idegfolyamatok) feltartóztatásából nem csupán érzelm, hanem (ha gyengébb idegfolyamatról s ennek kevésbé hatalmas megakasztásáról van szó – 67) értelmi működés, gondolat, képzet keletkezik. Az öntudat mint természeti fogyatkozás, mint víz-áradásszerű következménye a meggátolt idegfolyamatnak karakterisztikus Spencer-féle gondolat. (L. fent 428). Ezt az elméletet úgy látszik különösen az angol szerzőnek az a megfigyelése fogadtatta el Paulhan-nal, hogy fiziologiái processusaink nagyrészt a tudatunkon kívül folynak le (észre sem vesszük, ha élettani szükségleteink menten kielégünek), ellenben egyre fokozódó kellemetlen érzelmeket keltenek, mihelyt hosszasabban késleltetjük a kielégítésüket. (Paulhan 34, Spencer u. o. 212. §.). Paulhan azt tartja, hogy az összes, felsőbbrendű („szellemi”) érzelmeknek keletkezését egy olyanféle körülményből lehet kimagyarázni, amilyen körülmény okozza ama hova-tovább тұrhetetlen, feszengő érzésünknek beállását, amikor valamely testi szükségletünk kielégítése késik. Ezt az ő nézetét az a felismerése is támogatja, hogy minden „szellemi” érzelmünk alkalmával a k a r u n k valamit, illetőleg, hogy minden érzelmünknek akarásos, mozdulatos a természete. (Paulhan 26, Spencer 213. §.) fia az élet olyan ideális berendezésű Volna, hogy minden testi és szellemi szükségletünk azonnal a felvetődése pillanatában kielégítésre találna, akkor egyáltalán nem volnának érzelmeink, sőt – gondolataink sem. Életünk a reflex-masínának egy akadálytalan lejárása volna. (Paulhan 67). – Ennek az elméletnek legerősebb oldala az a logika: az érzelm megszűnnék, ha megszűnnék a veleje, az az akarás, törekvés, melyet érzelm alkalmával véghezviszünk. Gyöngéje több ponton mutatkozik: 1.) Nem áll az az analógia, hogy felsőbbrendű érzelmeink mind olyan természetűek, mint az az érzés, mely a kielégítetlen testi vágyakból keletkezik, mert hisz ez esetben összes érzelmeinknek kellemetleneknek kellene lenniök, lévén testi szükségleteink bármely megvonása kellemetlen. S azután igaz-e, hogy mindenkor hiányok és nem inkább pozitív adatok, új felmerülések okozzák az érzelmeket? James (II. 476) helyesen jegyzi meg, hogy Paulhan az érzelmek keletkezésének e g y i k esetéből joggal következtet minden többire, azokra is, amikor éppen közvetlenül kelt érzelmet valamely adat. 2.) A Paulhan-Spencer-féle elméleten az a sensoricus-philosophiai nézet ömlik el, mely az érzelmekben sokkal több érzésr, érzetet lát, mint mozgást és viselkedést. Ha igaz volna, amit Paulhan állít, hogy az érzelm csak addig áll fenn, ameddig a benne rejtőző tendentia kielégítésre nem talál, akkor kizárólag olyan embernek szabadna örömet tulajdonítanunk, aki akar (de nem mer) ugrálni, nevetni, – csak olyannak haragot, aki akarna (de szintén nem mer) kiabálni, zsörtölődni. Holott tény,

hogy a köztudalom olyan embereket is, sőt első sorban olyanokat tekint „az érzelem, indulat rabjai”-nak, akik ugyancsak szabadjára eresztik a maguk tendenciáit, azaz ugrálnak, csapkodnak „örömben”, „haragjukban”. 3.) Végre, bármi sok értékes megfigyelést tartalmaz is ez az elmélet, nem járulhatunk hozzá, mert egy, nézetünk szerint elfogadhatatlan alapgondolatból fakad, t. i. az idegfolyamatokban hívó vízvezetékes pszichológiából. (V. ö. fent 204). Paulhan az érzelmet valószínűleg nem tekintené zavarnak, mintegy balesetnek az emberi természetben, ha a „meggátolt idegfolyam”-os elmélet következtében nem kényszerülne valami belső vízáradásnak nézni minden érzelmet, sőt általában minden lelki jelenséget. (A vízáradás-hasonlat nyíltan is ki van fejezve Paulhan-nál: 55).

A mi elméletünknek, mely az értelmi működéseket egyenesen azonos természetűeknek hirdeti a sajátképeni érzelmekkel, csak az egyik támasztékát mondtuk el akkor, amikor rámutattunk, hogy az értelmi működések mind az érzelmek módjára folynak le. Most elmondjuk a másik támasztékát s ez az, hogy viszont a leghevesebb érzelmi kitörésekben is vannak olyan vonások, melyek az értelmi működéseket jellemző tény-constatálásokkal iazonosak. Mít jelent valamely szép, kellemes, kívánatos dolgot megélni? Mít cselekszik az, aki élvez, vagyis egy P élvezet-forrásnak érzelmekeltő hatását épen elszenvedi? Akárhogy elemezzük is az élvezőnek állapotát, nem találunk benne mást, mint azt az eljárást, hogy úgy illeszkedik szembe, alkalmazkodik a P-hez, hogy ennek összes kelle-riességeit a lehető legteljesebben megérezhesse. Élvezni tehát végtére is csak annyi, mint érzékelni, érzékeinkkel felfogni, még pedig épen kellemeset felfogni. A közönséges, száraz tény-constatálás, az, amelynek az *A est B* vagy akár $f = b^2 + c^2$ ítéletek az eredményei, abban egyezik a gyönyörködéssel vagyis avval, amit örömmel, élvezetnek, még magosabb fokán elragadtatásnak neveznek, hogy itt is, amott is érzékelés történik, v a l a m e l y i k é r z é k ü n k k e l v a k) felfogás azaz izmainknak a megérezést lehetőleg elősegítő illegetése. Az örömmel legörültebb, ujjongó kitörései végtére sem egyebek, mint bizonyos reakciók, miket a P-nek egyik vagy másik, az élvezőnek eszébe ötlött oldala épen kivált ebből az emberből. Az ujjongó ember kezének, lábának, torkának mozdulataival constatálja, nyugtázza, amit kapott. S az egyszerű higgadt szemlélő? Nyugtázza a szeme, füle, keze odafordításával, az érdeklődő megszólalásával. Az érzelem és értelmi működés közötti egyenlőség-jel (=) szerintünk annyival jogosultabb, mert íme, az ellenpróbája is megáll ennek az egyenlőségnek: nemcsak az értelmi működést lehet érzelmi folyamatnak bizonyítani, de megfordítva, az érzelem a maga részéről

is eltűri azt, hogy az értelmi működés módjára ítéltsék meg. Ameddig az élvező mint érzékelő, mint érzékeivel constatáló ember áll szemben a *P*-vel, ameddig meg nem semmisíti, fel nem falja élvezete tárgyát, addig c o n s t a t á l á s, tehát az értelmi működésekkel hasonló eljárás az élvezése vagyis az érzelmének lezajlása. És ha felfalja, mert néhol csakugyan megteszi? Nos akkor, elismerjük, kilépett a pusztá értelmi működések köréből, – de nem az „érzelmek” külön világába, hanem egyenesen az „akarat és cselekvésiébe. Voltaképpen pedig az ilyen embernél (aki egy illatot belehel, egy Ízletes falatot lenyel) csak az történik, hogy ama kevésbé észrevehető belsőbb mozdulatai, melyekkel a *P*-t constatálta s neki örült, most átmennek szemmel látható külső mozdulatokba.

Egy aggodalmas bírálónk azt mondhatná, hogy az utóbbi ponttal, mely az élvezésből constatálást csinál, többet bizonyítottunk, mint amit akartunk. Mi azt kívántuk kideríteni, hogy minden értelmi működés érzelem-természetű, és íme, most az sül ki, hogy jóformán ép annyi joggal lehet mondani: „minden érzelem tulajdonképpen értelmi működés.” – Itt érkezett meg a pillanatja annak, hogy letegyük az álarcot, melyet a köztudalomnak „érzelmek”-ről beszélő psychikus nyelvezete alakjában mindidáig viseltünk s felvettünk azért, hogy meg bírjuk magunkat értetni. Mi amikor az értelmi működésekre az érzelmek nevét ajánlottuk, voltaképp ezt akartuk mondani: Ti, a hagyományos psychologia hívei, kik létező psychicum-okban, még pedig különbözőkben hisztek, kebelezzétek be a ti „értelmi működés” nevezetű „lelki” jelenségeiteket abba az osztályba, melyet „érzelmek”-nek neveztek. Hisz nincs akkora különbség a kettő között, hogy érdemes volna fenntartani a választófalat. A két kategória közül pedig én, e sorok írója, az érzelmet és nem a másikat ajánlom nektek összefoglaló főfogalmul azért, mert úgy könnyebben megtaláljátok az áthidalást az én hitemhez, mely sem é r z e l m e k e t sem gondolatokat n e m i s m e r e l, hanem az ember egyetlen, töletek úgynevezett „psychikus sajátságának azt az egészen reális jelenséget tartja, hogy a különféle adatok különféle” viselkedéseket azaz mozdulatokat váltanak ki a szemléből. Evvel én, jól megértjük egymást, nem azoknak a tényeknek a valóságát vonom kétségbe, melyeket ti hol érzelmeknek, hol gondolatnak neveztek, hanem csupán azt hangoztatom, hogy e tényekben annyi a valóság, amennyi érzettől kiváltott mozdulat rejlik bennök. Ennekem tehát sem a gondolkozás nem érzelem, sem az érzelem nem gondolkozás, hanem mindakettőnek van egy közös tényezője, a mozdulat illetőleg innervatio,

s ezen szerintem egyetlen reális tényezőhöz csatlakozik két teljességgel imaginair tényező, két mythologia, melyek e mozdulatokat, viselkedéseket a köztudalom szemében „gondolatok”-ká illetőleg „érzelmek”-ké módosítják. Egy ilyen apsychicus, tisztára motorikus elméletet a ti „érzelem” fogalmatokkal jobban meg lehet közelíteni, mint az „értelmi működés”-sel, azért mert az „érzelem” szó a mai közforgalmú jelentése szerint sokkal több, kiérezhetőbb „mozdulat”-ot tartalmaz, mint az „értelmi működés”. Az érzelemnek nálatok élő fogalmából nekem, az apsychicus realistának, aránylag csekély részt kell lefaragnom, hogy mozdulatos elméletemnek kifejezőiél beválják: el kell tőle venni azt a James-Lange óta úgyis már nagyon megingott mellékértelmet, azt a téves hitet, mely szerint a mozdulatok mögött egy „tisztá psychicum, maga az érzelem” is rejlenek benne. Az az érzelem, mely ettől az imaginair kölöntől megszabadult s mely nem több mint mozdulatösszeg, szemlátomást teljesen egyezik avval a fő- (és egyetlen) kategóriával, amelyben szerintem az egész „lelki” életünk félolvad: az érzetektől kicsalt megmozdulással. Az értelmi működések nevei közül egyik sem volna alkalmas erre a szerepre. A köztudalom ugyanis annyira valamely objectív adatnak letükröztetését látja ama folyamatoknak bármelyikében, melyeket értelmieknek nevez, és olyan kevésbé tartja eszében ama megmozdulásokat, melyeknek segítségével az egész folyamat létrejön, hogy már ezért is elítélni való választás volna, ha én azt a közös és egységes megmozdulásomat értelmi működésnek nevezném. „Nincs más bennünk mint érzelem, és a gondolat is csak érzelem” valószínűbben hangzik, mint „nincs más bennünk, csak gondolat, és az érzelem meg az akarás is csak az izmainkba, végtagjainkba kiáradt gondolat!”, „Újra ki kell emelnem, hogy evvel az elmélettel nem valami új, idáig ismeretlen pszichologiai ténynt kívántam napfényre hozni (talán azt, hogy a köztudalomtól ősi idők óta akarásnak és gondolkozásnak nevezett folyamatok elő sem fordulnak!), hanem a törekvésem mindössze a megállapított s tőlünk is változatlanul elfogadott, bár nem épen „lelki”-eknek nevezett jelenségeknek az o s z t á l y o z á s a körül mozog. En azt hiszem, hogy a három lelki működés közül az „érzelem” nevezetű csoport viseli magán leginkább ama jegyeket, melyek mindahárom csoportnak egy család voltát vagyis egy közös törzsből (a megmozdulásából) való származását a legvilágosabban kitüntetik. Ezért neveztem a keresett felsőbb egységet érzelemnek és nem akaratnak sem pedig gondolatnak.

A mi elméletünk azt a gondolatot szövi tovább, amellyel Horwicz ellene fordult a közkeletű intellectualista pszichológiának, kihangsúlyozván az érzelemnek egyéb lelki folyamatokhoz képest elsőbbséges természetét. Herbart-nál még a képzetekből lettek az érzelmei, Horwicz-nál az érzelmekből fejlődnek ki a képzetek. De amíg Horwicz-nál az akarat és az értelmi folyamatok még meglehetősen önálló életet élnek „közös csírájuk” az érzelem mellett (lásd II. [2] 1: ...*dass die Erinnerung und das Denken dem Gefühl gegenüber sich bis zu einem gewissen Gradever selbstständigen, sich von ihm gewissermassen als Seitenarme abzweigen...*), addig mi ez utóbbi folyamatokat teljesen az érzelembe s ennek révén a mozdulatba igyekszünk felszívni, mondván, hogy nemcsak a fejlődésünk kezdő éveiben, de még ma sincs bennünk más „lelki” folyamat, mint érzelmi természetű, azaz érzettől kiváltott viselkedés. Ez a nézetünk jóformán megegyezik az Avenarius-félével, mely szerint (Petzoldt I. 114) csak kétféle lelki jelenség van, t. i. érzet és érzelem, avagy az ő nyelvén: *Elemente und Charaktere*. Hogy minden lelki jelenségünk az érzelemből fejlődik (Horwicz II. [2] 67-8), hogy mindenikben ma is rejlik valami *Gefühlsbeimischung* s hogy ennek következtében az érzelmek birodalma óriási, az egész lelki életre kiterjedő, – ez annyira igaz, hogy ennél még több is igaz, t. i. hogy mindama többi lelki működések sem egyebek, mint érzet-okozta viselkedések, alapjában tehát érzelmek. Ha Horwicz ezt elfogadja, talán megszabadult volna a *gesunder Menschenverstand*-nak (II. [1] 180) lelki hirdalásától, mely folyton a gondolat és érzelem különböző voltát zúgta a fülébe s őt afféle, utóbb (u. o. 182) ismét visszazítt engedményekre csábította, hogy „a gondolkozás szabad, az érzelem nem az”. Elméletének a miénktől való eltérése leginkább abból a nyilatkozatából (il. [1], 4-5) tűnik ki, ahol azt mondja, hogy az érzetből (mely kezdetben tisztára organérezetszerű, azaz csupán csak kellemes vagy kellemetlen állapot) különféle hozzájáruló folyamatok segítségével (amilyen a megszokás, emlékezés, localisatio, projectio és apperceptio) keletkezik az *objectives Wahrnehmen*. Ez a számos latin nevű, jórészt az ideológus pszichológiától átvett „folyamat” mutatja, hogy mennyire eltérő fejleménynek tartja és akarja feltüntetni szerzőnk az objectív megismerés nevezetű ténykedést mindazoktól, miket mozgás-reactio természetűeknek látott. Avval az állítással megkétszegtelenül elvetette a sulykot, hogy az (ép érzékű) gyermek kezdetben csakis kellemességet és kellemetlenséget tud érezni és (értsd hozzá:) nem objectív qualitasokat (I. 370). Wundt-nak elutasító bírálatára (Ph. Ps. II. 366: ... *ist damit... eine Unabhängigkeit des Gefühls von dem übrigen Inhalt des Bewusstseins angenommen, die unserer unmittelbaren Erfahrung durchaus widerstreitet*) Horwicz a mi szemünkben avval szolgált rá, hogy az érzelmet valóban egy, az egyéb lelki jelenségektől különböző s öket időileg megelőző állapotnak tekintette, miként ez a legutóbb említett két nyilatkozatából kitűnik.

A Horwicz-féle elméletnek csíraszerű formája, t. i. hogy „eleinte csupán érzelmi életet élünk s csak azután gondolkozót”, körülbelül Schopenhauerig (II. 235-244) megy vissza, ahonnan idézi és elfogadja Ribot (Gef. 486). Az a szintén Schopenhauer-ben rejlő állítás, *dass das Gefühlsleben ... unabhängig von der Intelligenz besteht die nichts damit zu tun hat*

und nicht einmal vorhanden zu sein braucht (Ribot u. o. 542) nem más, mint ama kétségkívül helyes nézetnek egy jogosulatlan túlhajtása, melyet megcáfol az a száz meg száz érzélem, melyeket valamely megértett ténycsoport idéz elő.

A Spencer (Ps. 217. §.) nézetét, hogy az érzélem és a gondolat nem két külön ága, hanem csak két szempontból történt elnevezése egy és ugyanazon működésmódnak, megtaláljuk James-nél (I. 478) is: *The contrast is ... between two aspects, in which all mental facts without exception may be taken; their structural aspect, as being subjective, and their functional aspect, as being cognitions. In the former aspect, the highest as well as the lowest is a feeling ... In the latter aspect, the lowest mental fact as well as the highest may grasp some bit of truth as its content... From the cognitive point of view, all mental facts are intellections.* Evvel a tanítással nem igen egyezik az a szoros kettéválasztás (James I. 216), hogy a külső világgal szemben érzelmi és megismerő magatartást tanúsítunk.

A mi elméletünkkel valamint a Spencer-James-félével sehogysem, de a Horwicz-félével (I. 346-8) úgy látszik megfér az az elavult felfogás, mely a felsőbbrendű érzeteinket, a látást és hallást „kevesebb érzelmes, inkább világismertető, objectívebb” érzeteknek tekinti, a többi érzeteinket meg viszont „subjectívebb, érzelmesebb és kevésbé ismeret-természetű”-eknek. „Mennél nagyobb tónusokra hajlik valamely érzet, annál csekélyebb a világismertető értéke” – ez a jelszava annak a felfogásnak. Mi minden érzetben egyaránt meglátjuk a hozzáfűződő kisebb-nagyobb érzelmet {avagy tónust, egyéni visszahatást} s meglátjuk másrészt az „ismereti” értéket is, s e tekintetben semmiféle választófalat sem vonunk érzeteink közé. Másfelől egy pillanattal sem vonjuk kétségbe, hogy felsőbb érzékeinknek világismeret dolgában sokkal többet köszönünk, mint az alsóknak, a szaglásnak és ízlésnek. Ez szerintünk azért van, mert a felsőbb érzékleteink szervei mozgékonyabbak az ízlés és szaglás szerveinél és továbbá, mert jóval több árnyalatnak észrevételére képesek: a szín- és hangskálánk sokkal hosszabb, mint a számunkra lehetséges íz- és szagskála. Ezért természetes dolog, hogy a világ minéműségét első sorban a szín- és hangérzeteink után ítéljük meg, nem pedig abból, amit nyelvünk vagy orrunk kap el belőle; holott világos dolog, hogy a szagok és ízek nem kisebb jogú tagjai a realitásnak, tartozékai a tárgynak, mint a szín és hang. Horwicz-nak magyarázata, hogy „a látás- és hallásérzeteink tonicitása (*Gefühlsempfindlichkeit*) azért tompult el, mert felsőbbrendű érzékeink gyakrabban jutnak érzethez, mint az alsóbbrendűek”, szerintünk helytelen. Tény ugyanis, hogy ízek és szagok csakúgy mint látványok és hangok folytonosan kísérik bennünket. Annyi az igaz, hogy amaz alsóbbrendű érzékletek jóval lassabban váltakoznak, mint eme felsőbbrendűek. Ennek következtében módunkban van valamely ízhez vagy szaghoz egy másiknak érkeztéig annyira hozzászoknunk, hogy jelenlétét észre sem vesszük. Ez a körülmény kelti azt a látszatot, melynek Horwicz lépne ment, mintha t. i. alsóbb érzékszerveink ritkábban jutnának foglalkozáshoz, mint a szemünk és fülünk.

A mi nézetünk, mely az összes képzelő és gondolkodó működésből érzelmet csinál, nem zárja ki azt a másikat, hogy érzelmek alkalmilag előfordulhatnak gondolatok avagy észrevételek, már t. i. kifejezhető

gondolatok nélkül. Példa a kezdődő alkohol-delírium, a praecordialis félelem sat. Mi e nézetek csak olyatén megformulázása ellen szólalunk fel, amilyen a R i b o t- (Gef. 14, 16) vagy az Exner (233)-féle, kik t. i. (főleg Ribot) „az érzékelő lélettől független érzelmi élet” mellett kardoskodnak s az u. n. tárgyaltan érzelmet úgy tüntetik fel, mintha csakugyan nem volna tárgya, holott a tény csak az, hogy az illető egyén azt a tárgyat, adatot, érzetet nem tudja megnevezni, mely a kérdéses érzelemre indította. Ez áll nevezetesen az organ-érzeteink okozta érzelmekről. (V. ö. ehhez fent 715-6.)

Fouillée (I. 132) a következő *circulus vitiosus*-t látja maga előtt: *Il faut agir pour sentir et penser, il faut sentir et penser pour agir*. Megoldására annak az elfogadását ajánlja, hogy a csecsemőben mindahárom folyamat egy válthatatlan egységet alkot. Nézetünk szerint a helyes megfejtés az, hogy az automatikus mozdulat (az érzetetlen, pl. a szívé, beleké) mind a többi folyamatot megelőzi, az érzéssel járó mozdulatokat (reflexusokat) pedig maga ez az érzés (= érzetteremtés, l. fent 74-5) mint a megmozdulás oka.

Lange C. meglátta ugyan érzelmeinknek mozdulatos természetét, de nem látta meg a gondolkozásnak érzelem voltát. Kiténik ez abból a megjegyzéséből (78-9), hogy ha vérünk a gondolkozás centrumai felé folyik, az érzelmi centrumoknak nem jut s így az érzelem elmarad. Lásd: a gondolkodással megfékezett indulat. – A külön „érzelen-centrum”, mely „az öntudatával funkcionalis kapcsolatban áll”, megvan Exner (332)-ben is.

A miennkel ellenkező nézetet hirdet a hagyományos pszichológiával együtt Schwarzer (Hyp. II. 168). Ha azt mondja: *[Es] tritt, wenn man von den Erkenntnisvorgängen zu den Gefühlen übergeht, ein absolut neues Moment auf, ein eigener und besonderer Charakter*, – akkor azt tanácsoljuk neki, tegye meg a fordított lépést, vagyis az érzelmekről térjen át a megismerő folyamatokra. Mert ha az érzelmekben nem tud is találni ismereti elemet (pedig van!, lásd fent 829-30), de az ismeretekben megtalálhatja az érzelmet.

Az értelmi működésnek az érzelemtől különböző természetét avval is meg lehetne gyámolítani, hogy mindkét lelki működésnek más-más a viszonya egy harmadik folyamathoz, a visszaemlékezéshez. „Az értelmi működés termékeit, észrevételeket és gondolatokat – úgy halljuk, – nagyon hűségezen fel lehet idézni. Ellenben azt ami érzelem, pl. egy volt gyönyörködésünket, bánkódásunkat, csak igen hiányosan, sőt – voltaképpen nem is lehet elképzelni. Az értelmi működés tárgyai ugyanis emléket hagynak maguk után, az u. n. képet, s ennek segítségével történik a rajok való emlékezés. Megvolt érzelmeinket ellenben nem ilyen emlék alakjában, hanem úgy újítjuk fel, hogy megszerkesztjük magunkban az érzelmet keltett tárgyi tényálladéknak képét (ez igazi emlékezés), s ez azután maga hozza létre az illető érzelmünknek – nem is az emlékéét, hanem magát azt az érzelmet, gyöngébb formában. Szemléleteinknek az emléke nem reális szemlélet, de érzelmeinknek úgynevezett emléke egészen reális, bár az eredetnél halványabb érzelem. íme a különbség! Aki egy megesett sérelmére visszagondol, most majdnem éppen úgy felháborodik, mint akkoriban.” – Ez az ellenvetés, melynek *gondolatmenete* nagyjából megegyezik a Bain (E. W. 15-7)-ével, James. (II. 474)-ével és részben a Fouillée (I. 199-202)-

és N o r w i c z (II. [2] 315)-ével, megdől, ha megvigyázzuk, hogy mit mivel kell összehasonlítani. Mi nem az értelmi működés e r e d m é n y é t (a kész ítéletet) s még kevésbé annak tárgyát, a világ adatait, neveztük érzelmeknek, hanem csak magát az értelmi működést, a gondoló s okát, szemléléseket, eszünkbe jutás okát sat. Ezekre alig hinném, hogy rámondaná ellenfelünk, hogy ezeket is valami világos kép alakjában elevenítjük fel magunkban. Mi elfogadjuk tőle, hogy érzelemre emlékezni annyi, mint érzelmet újra átélni; de hozzátesszük: egy gondolásunkra, ítélésünkre emlékezni meg egyáltalán nem is lehet másképp, mint úgy, hogy azt az értelmi működést még egyszer végrehajtjuk. (Fouillée is ezt mondja.) Ami meg a „kép”-et illeti, ezúttal már nem hadakozunk ellene, csak rámutatunk, hogy efféle „képet” szerezhethet az igazi érzelmekről is, ha t. i. sikerül amaz organ-érzetre visszagondolnia, melyek az illető érzelmeknek mozdulatos természete következtében őbenne akkoriban keletkeztek. (Ezekről megemlékeztünk fent 723-5). Ha Fouillée arra hivatkozik, hogy ezeket mint általában mindenféle organ-érzetet (fázást, fej- és fogfájást sat., miket ő érzelmeknek tekint!) igen nehéz gondolatban feleleveníteni, akkor mi rámutathatunk olyan kétségtelen érzet-qualitásokra, miknél hasonló nehézség forog fenn. Pl. ha valamely bár gyakorlott zenésztől (akinek nincs u. n. absolut hallása) azt kívánjuk: képzelje el saját hangszerének a *cis*² hangját! Nehéz általában mindazt gondolatban feleleveníteni, aminek az egyéni vonásait jelenlétekor tüzetesen nem szemléltük meg. Ilyen az organérzet és ilyen az egyes zenei hang. – Végül megjegyzem, hogy Fouillée e vitakérdést tán ingerlőbbé, de nem megfejthetőbbé tette avval, hogy hozzákapcsolta egy tőle független másikhoz, így tévén fel a kérdést: „mi az oka, hogy érzelmeinket bajosabban tudjuk elgondolni, mint pusztá képzeteinket és észrevételeinket, holott másrészt az érzelmes (tonikus) szemléletek éppen könnyebben maradnak meg az eszünkben, mint egyebek?”

Az a kérdés, hogy vajjon érzelmeink is hagynak-e maguk után afféle emlékképet, mint szemléleteink, – ez a kérdés nyilván egy olyan pszológiának talajából nőtt ki, amely észrevette ugyan érzelmeinknek a szemlélés-folyamatokkal való rokonságát, de nem vette észre, hogy e rokonság csak odáig terjed, hogy a szemlélés nem egyéb, mint egy tárgyeltette érzelmeknek lefolyása. Aki velünk együtt abból indul ki, hogy „emlék”-et mindenkor csak a megfigyelt érzet, tárgy avagy esemény hagyhat maga után, de nem maga az az innervationalis folyamat, mely úgy erre a megfigyelésre mint más cselekvésekre képesít; aki továbbá elfogadja, hogy érzelmeink (e szónak közkeletű értelmében) voltaképen v e g y e s á l l a p o t o k azaz olyanok, melyekben bizonyos qualitativ meg szervi érzetek együtt szerepelnek bizonyos magatartásmódokkal: az talán hozzájárul e kérdésnek olyatén eldöntéséhez, mely szerint mindazok az esetek, miket érzelem-kiújulásnak szokás tekinteni, voltaképp úgy folynak le, hogy az egyén visszaemlékszik az illető érzelmét elő-

idéző reális tényálladékra (*A*), vissza még azokra a szervi érzetekre, miket benne az *A* nézése keltett, de azután ezen „képzetek” hatása alatt maga a valóságos érzelem vagyis olyan magatartásmód keletkezik benne, melyet annak idején az *A* előidézett – megengedjük, annyival gyöngébb kiadásban, amennyivel hiányosabban öleli fel a képzelet azt az *A*-t, mint a közvetlen szemlélet. Ez más szóval azt jelenti: érzelmekre nem emlékszenek, hanem azok újra beállanak rajtunk. – Ha egy elszenvedett sértésre gondolok vissza, akkor csak emlékszem azaz „képzet alakjában” ragadom meg magukat az egykor hallott szavakat, a sértő személyét és az egész esemény színterét; képzet alakjában még azokat a szorongó testi érzeteket, miket az akkori innervatióm idézett elő, de nem képzet alakjában jelentkezik nálam, hanem valóságosan áll be újra az a (olyan) haragom, mely bennem, hevesebb formában, akkoriban keletkezett. Ez teljesen egyezik avval az ismeretes tapasztalással, hogy képzelt dolgok olyan érzelmeket (tehát valóságos érzelmeket, nem ezeknek pusztá képzetét) tudnak kelteni, mint a valóságosak. (Az olvasó remélhetőleg méltányolja, hogy e fejtegetésben érthetőség kedvéért mellőztük az innervatiós és „úgy tesz, mintha...” nyelvezetünket s elsajátítottuk, persze „-” jel között, a köztudatomét.)

Ezt a pszológiában nagyon elterjedt (v. ö. fent 834-5) megoldásmódot Ribot (Gef. 203-4) avval utasítja vissza, hogy a felújult érzelmeknek valódisága merő látszat, affajta hallucinatio, amilyenbe minden erős, rögzített képzet hajlandó átmenni. Testi állapotoknak (szervi érzeteknek) jelentkezése sem bizonyítja még szerinte a felújult érzelem valódiságát, mert tudvalevő, hogy hallucinációknál az ilyesmi is előfordul, ö amellet kardoskodik (200), hogy igenis van érzelem-émlék vagyis hogy érzelmünk a szemléletekhez hasonló módon képet hagynak maguk után, mely megvan ott a maga összes testi kíséretével hallucinatorikus formájában, ahol valódi (*echt, concret*, 202,) érzelem-émlékezés forog fenn, és hiányzik, ahol csak állítjuk, hogy érzelmünkre, igazában pedig ennek csupán a körülményeire és arra emlékszünk, hogy az illető érzelmünk megvolt (*unecht, abstract* 200. A Ez az utóbbi megkülönböztetés igen értékes gondolat és mi ha hallucinációt vagyis téves hitet fogadnánk el e dologban, azt inkább az utóbbi, mint az előbbi esetben volnánk hajlandók elismerni. Ribot-nak ezt az egész állásfoglalását talán az okozta, hogy ő nem választja el kellőképen az érzelmekben rejülő kvalitatív (érzeti) és actív magatartás-elemeket, -illetőleg az érzelmet jóformán kvalitatív (passív, érzetszerű) állapotnak tekinti, olyannak, amilyen a maga valódi formájában persze csak reális külső ingerlésre állhat elő. Ilyen felfogásra vall az a kérdése is (230-1), nem lehet-e az ahstraháló gondolat-működésünk segélyével az érzelmekből is olyan „extractum”-ot előállítani, mint az „általános fogalom” alakjában a szemléletekből? Ribot-nak bőséges számú példái nem elméletének helyes-

ségét bizonyítják, araire céloznak, hanem azt, hogy vannak olyan lelki állapotok, amiket érzelmre-émlékezésnek szokás nevezni.

Ebbe a fejezetünkbe beleillik annak a megemlítése, hogy érzelmeink micsoda viszonyban vannak saját maguknak egy bizonyos fajtájához, az indulatokhoz. A köztudalom, melyhez mi is hozzácsatlakozunk, a kettő között egyszerű fokkülönbséget fogad el vagyis azt, hogy az indulat nem egyéb, mint erős, sőt igen erős érzelm, így pl. a bosszankodás csak érzelm, de a tomboló, eszeveszett harag már indulat.

Ezt a pontot fel sem hoztuk volna, ha W u n d t (Ph. Ps. III. 210-1) itt meg nem támadja a köztudalmat, azt állítván, hogy az indulatot az erős érzelmek következményének és az érzelmek bizonyos határozott sorrendiének kell tekinteni (219: ... *die Affekte [sind] nichts anderes als Verlaufsformen der Gefühle...* 215: ... *die Gefühle in ihnen [sind] zu bestimmten stetigen Verlaufsformen verbunden ...* Olyat is hallunk (238), hogy indulat és érzelm úgy viszonylanak egymáshoz, mint tárgyképzet és érzet vagyis mint reális összetett adat és ebből kiabstrahált, tehát kevésbé reális elemi tényező. Ez az állítás meglehetősen erőszakos analógia, mellyel szemben a köztudalom minden lépten-nyomon hivatkozhatik egészen reális s az indulat fokán még innen maradt érzelmekre. Az érzelm és indulat egyneműségét, szóval a köztudalmi nézetet pártolja még az az ugyancsak Wundt-nál (227) felhozott körülmény, hogy az indulatokról felvett plethysmographicus és lélekzési görbék *L é n y e g e s* tekintetben nem különböznek az érzelmek görbéitől, hanem mindössze (az indulatok hosszabb tartóssága miatt) hosszabbak ez utóbbiaknál. Végül pedig Wundt itt is (237) mint annyi más felosztásánál elismeri, hogy az indulat és érzelm közé vont határvonala (*Grenze*) *eine fliessende ist.*

b) *Érzelm és érzet, különös tekintettel a jónak, széprek és kellemesnek természetére.*

Áttérünk az érzelmeknek az érzetekhez való viszonyára. Ebben a pontban nem azt fogjuk vizsgálni, amit első tekintetre tán gondolhatna az olvasó, hogy t. i. micsoda viszony forog fenn a különféle szín-, hang-, szag- sat. minőségek és az érzelmeink között, hanem vizsgálódásunknak tárgyául egy ennél sokkal érdekesebb és különösebb körülmény fog szolgálni. – Az emberiség meg van győződve arról, hogy érzelmeinek végső oka a tárgyakban, a szemléletre került reális tényálladékokban rejlik. A tárgyakat, eseményeket nevezi bosszantóknak, örvendetéseknak, lelkesítőknak sat. Evvel számot vetett a mi „*érezelmforrás*” szavunk. Az említett meggyőződés, mint a fennebbiekből (729) is kitűnik, nem egészen helyes, mert a tárgy

a kérdéses érzelmet csak akkor pattantja ki, ha megfelelő (mondjuk hangulatú azaz tapasztalás-összeggel rendelkező) egyéniségre akad. Az egyik ember szemében „bosszantó” dolog egy mélyebb belátású embernek ítélőszéke előtt lehet épen nem bosszantó, sőt talán érdekes avagy közönyös jelenség is. Annyi azonban egészen bizonyos, hogy az érzelmeknek v a n n a k tárgyvilági kútforrásaik a többi, mondjuk pszichikus kútforrásaik mellett s hogy ezeknek vagyis az érzelemforrásoknak reális szerkezete ép úgy megérdemli kutató figyelmünket, mint az érzelmeknek lefolyása módja s mindama, egyszóval subjectív vonatkozásaik, mikkel idáig foglalkoztunk. Mi annak a feladatnak, hogy az érzelmeknek ezt a subjectív oldalát tanulmányozzuk, csak nagyjából tudtunk eleget tenni, még pedig úgy, hogy egyetlen érzelmet, a komikumét, választottuk ki tüzetesebb tárgyalásra. Most az elibénk táruló másik nagy feladatnak szintén csak ilyen vázlatos módon fogunk a végére járhatni, úgy t. i., hogy a végtelen számú érzelemforrások közül csupán azokra fordítjuk figyelmünket, melyek a gyönyörködés, helyeslés, szeretet érzelmeit keltik s a köztudalomban a k e l l e m e s, szép és jó neve alatt ismeretesek. Ezt a választást bizonyos azonnal kifejtendő tárgyi okok parancsolják ránk, míg ellenben fennebb a komikumra esett választásunkat csupa külső mozzanatok, a tárgy érdekessége, nagy irodalma sat. döntötték el.

Ha ugyanis a főbb érzelmeinken s különösen elnevezésükön végigtekintünk, azt vesszük észre, hogy a fentemlített tételünk, mely minden érzelmet egyaránt két tényezőnek (egy subjectív- és egy objectív-nek) tulajdonít, némi módosításra, illetőleg kiegészítésre szorul. Vannak ugyanis érzelmeink, melyeknek beállásáért sokkal inkább okoljuk az illető embert, annak lelkületét, mint az adatot. S vannak viszont más érzelmek, melyeket annyira a tárgy kényszerítő hatásának nézünk, hogy szinte azt vagyunk hajlandók elhinni, (bár tévesen), hogy bármiféle szemlélődől is kipattannak az illető tárgy jelenlétében. Az előbbi osztály példájául felhozhatni a kevélység érzelmét, sőt hozzátehetnők mindazokat az érzelmeket, miket a köztudalom e m b e r i j e l l e m v o n á s o k - n a k tekint. Akiről azt mondjuk, hogy nyájas ember, hogy bátor, félénk vagy alattomos ember, mind az ilyen egyéniségeket az illető jelzővel nem csupán azért ruházzuk fel, mert a kérdéses érzelmet rajtuk sokszor, sőt tán minden találkozásunk alkalmával tapasztaltuk, hanem felruházzuk épen abban a meggyőződésben, hogy ők az említett magatartásokat olyankor is felveszik, amikor a tárgyvilágban erre nincs ok, legalább

nincs elégséges ok. Félénk a szemünkben az, aki akkor is fél, mikor nincs mitől félnie; nyájas az, aki olyanok iránt is barátsággal viselkedik, akik nem a személyes jóakarói, ismerősei sat. Elmondhatjuk: annak, hogy valamely érzélem mindenkor az egész emberi lelkületből (hozzáértve az ember múltját is) fakad ki, ennek az igazságnak a köztudatom jóformán csak azoknál az érzelmeknél jut a tudatára, amelyeket jellemvonásoknak vagyis a tárgyi környezettől többé-kevésbé független egyéni sajátságoknak tekint. Ezekre vonatkoznak azok az ismert, fent (810) érintett megfejtés-módok: „azért ilyen büszke, mert olyannak született, ezt örökölte.” – A másik osztályra keresve sem találunk külön példát, mint azt, melyet ezúttal kutató-sunk tárgyaúl tűztünk ki, t. i. a szép, jó és kellemes iránti érzelmeinket. Hogy az, ami szép, tetszik, még pedig mindenkinek tetszik, ezt annyira magától értetődő dolognak tartjuk, hogy eszünkbe sem jut, a „szép dolog”-nak tetszése számára a nézőben még valami külön hangulatot, lelki feltételeket keresni, hanem ellenkezőleg, csak annak keressük az okát s rendesen az illető néző ridegségének avagy rossz ízlésének tulajdonítjuk, ha ő vagy más valaki nem járul hozzá a közleragadtatáshoz.

A szép, jó és kellemes (valamint ellentéteik: a rút, rossz és kellemetlen) esetében *é r z e l m e k k e l* van dolgunk. Ezt nem volt felesleges kiemelni, azért, meri mindhárom adat túlságosan „adat” a köztudalorn szemében, amennyiben t. i. inkább magát a tárgyat s e hozzáfűzött praedicatumokat, mintsem az ezekben rejlő érzelmeket hajlandó észrevenni. A köztudalorn ugyanis annyira magát a tárgyat, annak reális sajátságait tekinti a nézőben keletkező gyönyörködés, helyeslés sat. nevű érzelmek okának, hogy ez utóbbi érzelmeiket, közvetlen elnevezés helyett, inkább a tárgyra ruházott praedicatum alakjában fejezi ki. „Dölyfösítő” tárgyat nem ismerünk, de gyönyörködtetőt, szeretetre, helyeslésre indító olyannyira, hogy ennek e hosszadalmas megjelölés helyett sokkal rövidebb, kényelmesebb nevet adtunk a „szép”, „jó” és „kellemes” jelzők alakjában. É n gyönyörködöm és mégis a t á r g y a t nevezem szépnek, é n vagyok helyeslő, megelégedett hangulatban és mégis a t á r g y a t nevezem jónak, – ez olyan jelenség, amelyen csak a pszichologiai kérdések iránt érzéketlen ember nem talál csodálkozni valót.

Most bizonyára megértette olvasónk, hogy miért volt jogunk *egy, az említett* három praedicatumnak szánt fejtegetést az „érzelmei és érzetek közötti viszony”-nak címe alá beiktatni. Vannak bizonyos érzelmeink (a szép, jó irántiak, sat), melyek egyszerű érzetek-

nek látszának, azért mert a tárgyra ruházott praedicatumok alakjában élnek a köztudatban. A szép, jó és kellemes csak látszólag érzetek, de valóban érzelmek s mi e fejezetünkben csupán ezek iránt vagyis ama sziget iránt érdeklődünk, melyet érzelmeink körében ezek az ál-érzetek elfoglaltak maguknak. Más szóval mi azt mondjuk: szép nincs, csak van szeretés, jó nincs, csak van helyeslés, kellemes nincs, csak van megáhitás. Értsd: nincs reális szép, jó, kellemes; ezek nem magán az adaton meglévő, azt *eo ipso* niegillető praedicatumok, amilyenek a Descartes-Locke-féle *prima dualitás*-ok (az anyagnak fizikai és mértani sajátosságai), sőt nem is olyanok, mint a *secunda qualitas*-ok (hangok, színek, szagok sat.), hanem tisztára olyan praedicatumok, melyek a tárgyra ruházott tulajdonság alakjában fejezik ki a tárgytól mibennünk kiváltódó érzelmet. A „szép” olyan melléknév, mely a „tetszeni, szeretni” igéből származik, – ez etymologiai absurdum, de pszichologiai igazság, még pedig ugyanaz az igazság, melyei Kant abban az ismeretes formában fejezett ki: az szép, ami tetszik, s nem az tetszik, ami szép. Ez azt teszi: a tetszés ténye nemcsak megelőzi a „szép” jelző kifejlődését, hanem egyszersmind e jelzőnek egyetlen reális tartalmául szolgál.

Amit Kant csupán a „szép”-re vonatkozólag mert mondani, azt Ehrenfels (I. 2), igen helyesen, kiterjesztette a többi rokon praedicatumokra is, mondván: *Nicht deswegen begehren wir die Dinge, weil wir jene mystische, unfassbare Essenz „Wert“ in ihnen erkennen, sondern deswegen sprechen wir den Dingen „Wert“ zu, weil wir sie begehren.*

Azt a kifejezést, hogy nincs reális szép, jó meg kellemes, nem szabad félremagyarázni. Nem azt jelenti, hogy a tárgyban nincs semmi olyan elem, mely a nézőnek tetszését sat. érzelmeit előidézné. Ilyesmit mink, akik érzelemforrásokban hiszünk, nem állíthatunk. Hanem azt igenis mondjuk és csakis azt akartuk mondani, hogy a szép sat. nem olyan praedicatum, (amilyennek melléknév-volta miatt látszik), amely a tárgynak valamely objectív sajátosságát fedezné. A „szép” a mai közforgalmú értelmében olyan szó, mint pl. „bosszantó”: valamint az egyik, úgy a másik szó is csupán a tárgynak indulatot (tetszést, bosszankodást) keltő mivoltát fejezi ki, de egyik sem öleli fel a tárgynak azt a reális vonását, amelynek segítségével az illető indulatot megcsinálja; az indulatkeltés t é n y é t jelentik, s nem az indulat okát. Ezt az utóbbit vagyis a tárgy részeinek azt az elrendezését, egymáshoz való viszonyát, mely a nézőben a gyönyör-

ködést felkelti, az a látszólag objectív értelmű jelző, a „szép”, annyival kevésbé karolja fel, mivel ezek a reális tárgy vonások vagyis a tetszésnek (s általában mindenféle érzelmeknek) objectív alapjai még ^meglehetősen vitás dolgok, amiknek megállapítására philosophiai elméknek erős elemző munkájára van szükség. A „szép” jelző ama látszatának, hogy objectív tárgy sa játságot fejez ki, kár lépne men-mink. E szónak mai n e m-i g e i természetéből mindössze annyit van jogunk kiolvasni, hogy a nyelv a tetszést-keltést nagyobb mértékben tárgysajátságának képzeli, mint pl. azt, ha a tárgy bosszúságot kelt azaz „bosszantó”. A „szép tárgy” kifejezésnél a tárgyra, annak tökéletességeire gondolunk s nem a gyönyörködő egyénre, a „bosszantó dolog”-nál meg inkább arra, hogy ezen egy ember bosszankodik.

A köztudatom, mely a szépséget és jóságot tulajdonságnak tekinti, egészben véve ugyan ellenfélként áll szemben ezen tőlünk vallott Kant-féle elmélettel, mindazáltal élnek a köztudatomban is bizonyos meggyőződések, melyek a szakadék áthidalására alkalmasok, így pl. az a fenti megjegyzésünk, mely a „szép”-ség és a *secundo, kvalités* különbségéről szól, egy egészen népszerű gondolatot fejez ki. Ez kitűnik, ha meggondoljuk, hogy a közember is színvakságnak, rossz látásnak, hallásnak sat. szóval az illető egyén «alami betegségének, szervezeti hibájának tulajdonítja azt, ha valaki más színűnek, szagúnak sat. érzi a tárgyakat, mint ő maga és a többi emberek; ellenben sohasem jut eszébe, szint efféle betegségtől származtatni azt, ha valaki kétségbe vonja egy köztetszésnek örvendő zenedarab, épület avagy színdarab szépségét, hanem az ilyen elutasító kritikáért általában az illető ember lelkületét (ízlését, műveltségét) okolja. Azt tehát már a közember is tudja, hogy a „szép” kevésbbe kötelező jelző, elismerésre kényszerítő tárgysajátság, mint a tárgynak színei meg egyéb physikai tulajdonságai; tudja más szóval, hogy a szépnek észrevételére bizonyos gondolkozásmód, „izlés” kell, míg ellenben egyéb tárgy sa játságokat a pusztá ép érzékszerv is észrevesz.

A neo-herbartista iskola az *é r z e t t ó n u s* szóban egy kényelmes kifejezést teremtett az érzetek kellemes és kellemetlen voltának együttes megjelölésére. Ilyen szóra szükség volt s ezért az „érzet-Tónus” gyorsan meghonosodott, sőt már a szemléletek vonzó és visszataszító mivoltára (a szépségre és rútságra) is kezdik átvinni, bármennyire helytelennek mutatkozik is ama kiinduló okoskodások bármelyike, melyek épen ennek a szónak kiválasztására vezettek. A „tónus” elnevezést ugyanis két helyről vehették: vagy a hangtanból vagy a physiológiából. A hangtanban a hangok tónusának azt

a, tudvalevőleg a felhangok erősségén és számán alapuló sajátosságot nevezik, melynél fogva az egyik zeneszernek hangjait a másiktól avagy az emberi hang vocalisait egymástól meg lehet különböztetni. A physiologiában tónusnak az izomnak kisebb-nagyobb mértékben innervait azaz összehúzódott mivoltát értik. Tény mármost, hogy valamely érzetnek avagy szemléletnek vonzó volta, az a sajátósága, hogy engem a maga élvezetére csábít, nem hasonlít sem az említett hangtani, sem a physiologiai jelenséghez. Hogy valamely színnek, íznek sat. kellemessége nem olyan jelenség, mint egy hangnak a specificus (pl. zongora-, avagy hegedű-) caractere, ez már csak azért is bizonyos, mivel ez esetben valamely hangnak kellemessége azonos volna annak caracterevel. Ez ellen, vagyis hogy a felhangok nem csupán a különös hang-characteret csinálják meg, hanem az illető hang felé vonzódásunkat is előidézik, sőt plane, hogy e két dolog azonos volna, minden physikus tiltakoznék. A hang-character vagyis hangtónus egy tisztára qualitativ tünemény, a kellemesség meg ép oly világosan subjectív dolog. Másrészt, a physiologiai izomtónusra áttérve, az is világos, hogy egy íznek, szagnak sat. kellemessége, meg egy izomnak összehúzódása két dolog. Ezt a physiologias háttérű „érzettónus”-t egyébként mi mozdulatos psychologusok fogjuk legkevésbé bántani, azért, mivel ennek az elnevezésnek véletlenül lehet egy, a mi tanításunkkal szépen egyező - maguktól a szóalkotóktól persze nem contemplant – értelmezést, igazolást találni s ez az volna: tónusnak azért kell nevezni az érzeteknek szóban forgó tulajdonságát, mert a kellemesség meg kellemetlenség a szemléelőben mozdulatokat kelt, tehát feszültségbe hozza izmait. Ily értelemben mi is elfogadhatjuk „tonikus”-nak azt az érzetet, amely (izom)tónust, t. i. valami nagyobb, észrevehetőbbet csinál.

Az érzettónus sok vitát keltett a psychologusok körében, nevezetesen az a kérdés, hogy micsoda viszonyban van a tónus az érzet kvalitásával, vajjon valami mellékes qualitativ járulék-e avagy más-milyen. Ezek a viták tulajdonkép nem egyebek, mint egy műkifejezésnek jelszava alatt történt megisméltődései annak a vitának, melyet fennebb mint a köztudalom és a Kant-féle elmélet közötti eltérést mutattunk be. A mi nézetünknek, mely az érzettónust a tárgyról tisztára lefejtí azaz tulajdonságainak sorából kiemeli s a szemléelőbe temeti, – ennek vagyis a Kant-féle nézetnek igazolására, amennyiben a fennebbiek után még szükséges, szolgálhat az az elkoptatott köznyelvi hasonlat, mely magnetikus hatásának mondja mindazt,

ami felé az ember vonzódik. Valamely vasdarabnak a magnetikus volta nem olyan sajátság, mely beleillenek e vasdarab egyéb külső tulajdonságainak rovatába, a szín, alak, nagyság, fajsúly sat. mellé. Mert a magnetismus csak egy, az illető vasdarabon bizonyos körülmények között beálló s más ásványoknál ugyanekkor elmaradó eseményt jelöl meg, azt, hogy kisebb vasdarabok, már t. i. ha ilyenekkel egyáltalán találkozik, feléje sietnek. Valamely íznek, színnek sat. kellemessége mármost szintén csak annyira qualitativ jegy s annyira nem az, mint a vasnál a magnetismus. A kellemesség mondhatjuk nem más, mint az illető érzetnek ember-vonzó ereje, tehát szintén nem valami nyugodt, a többi mellé illő „jegy”, nem kész adat, hanem eseménytermészetű vonás, ha tetszik: körülmény. Maga a szín, íz sat. megannyi objectívnek vehető, legalább is adatszerű tényálladék, de a színnek, íznek kellemessége csak az a tény, hogy az ember, ha találkozik velők, feléjük vonzódik, szívesen élvezi s élvezetüket lehetőleg meghosszabbítja. A kellemességet épen az különbözteti meg az adatnak egyéb sajátságaitól, hogy ez utóbbiakat „constatálni”, higgadt módon tudomásul venni lehet, de a kellemességet, a szépséget csakis szeretni tudjuk. A megszeretés, a gyönyörködés, a megáhitás a kellemességnek az egyetlen constatalása. Azt, hogy ez a szín vörös és nem kék, ezt a leghiggadtabb bíráló pillantással megállapítom, de hogy ez a szín szép, azt „a szívem érzi”; mert én szívesen szemlélem, azért nevezem a színt szépnek. Az objectív tényálladékot tudomásulvétel, de a kellemességet, szépséget a mi szeretetünk alakjában constataljuk. A szép és kellemes nem az észrevezés tárgya, hanem a megszeretése s ha én az adatot megszerettem, akkor és *eo ipso* máris kifejeztem a „szép”-ségét, mert meghódoltam neki. Ameddig csak „észreveszek”, addig nincs is semmi „szép” avagy „kellemes” előttem; ezek ott kezdődnek, ahol az én érzelmem, vonzódásom, lelkesedésem. És ennek épenséggel nem mond ellent az a köznyelvszokás, hogy a szépséget is „meglátjuk” valamin és „észrevesszük, hogy ez az íz, szag kellemes”. Az „észrevett” szépség meg kellemesség nem egyebek, mint az illető érzelmeknek a kezdő-, az alapfokai. (L. megelőző fejt.) Én észreveszem – magamon, hogy ezen és ezen adatért „tudnék lelkesedni”, s mikor és meddig veszem észre? Ameddig az az indulat még igazán nem tört ki rajtam, mert az igazi, heves érzelem, ha kitört, akkor elfog és megszállva tart. Az ilyen indulatot csak utólag, az elmúlta után „veszem észre” magamon, mert ameddig valóban uralkodik rajtam, nincs annyi eszem, hogy

„észrevételeket” tegyek. Elfogadjuk, hogy igen ritka a gyönyörűségnek ez a foka, főleg a kritikus, elkényeztetett ízlésű mai embernél; de azt állítjuk, hogy az indulatok kisebb fokait s nevezetesen a tárgysajátságának látszó, mert még „észrevehető” szépséget (általában tónust) csakis az illető indulatok nagyobb fokaiából lehet megérteni. Az a köztudalom, mely a tónusokat az észrevenni való tárgysajáttságok közé iktatja be, csupán a gyengébb tónusok iránti magatartásunkat nézi. De amikor a szépség diadalmaskodik (egyetlen objectív tárgy-jegy sem tud diadalmaskodni!), akkor majd csak egy szenvedő, elragadtatott embert fog magával szemben találni s nem egy praedicatumokat osztogató bírálót. A szépség az a chloroform, melyet altató természetűnek constatólok és „tekintek” mindaddig, ameddig egyáltalán tudok tőle „tekinteni”, azaz ameddig pusztá álmoságot, bágyadságot érzek tőle. De nem nevezem többé altatónak, mert nem nevezem egyáltalán semminek, ha olyan erővel hatott rám, hogy csakugyan elaltatott.

B e r g s o n (D. I. 11) szerint *l'objet de Vart est d'endormir les puissances actives ou plutôt résistantes de notre personnalité*, vagyis a szép-mű mintegy hypnotizálja a nézőt.

G o e t h e: *Schönheit und Geist muss man entfernen, wenn man nicht ihr Knecht werden will.*

J a m e s (II. 468-472)-nek érdekes fejtegetése, melyben a műértő embernek a szépség iránt való higgadt magatartását egészen a H a n s l i c k (96-113) módjára írja le, ha jól megértettem, abból a hibás alapgondolatból indul ki, hogy a művészeti szépség felfogása *eo ipso* és minden embernél (nem csupán a műértőnél!) két különböző természetű lelki folyamatból áll ki. Ezeknek elseje James szerint az a „tisztára intellectualis és minden műfelfogásnál ott szereplő folyamat, amellyel a s z é p s é g e t (nem a pusztá adatot!) egyszerűen constatóljuk mint qualitativ sajátságot (... *the primary feeling of beauty, as a pure incoming sensible Quality...* Odébb: *It is in fact a mere intellectual perception of...* Továbbá: *Such a judicial state of mind... is a cognitive act.*). A másodika az a testi visszahatás, melyet a szépség-észrevétel előidéz, s mely a lelkesedésnek, gyönyörködésnek mindenféle testi megnyilatkozásai alakjában mutatkozik. Ez a második tényező a műértőnél tetemesen meggyöngül, sőt elmarad. – Szerintünk a szépségnek lelkesítő, James-től úgy nevezett testi visszahatásait nem szabad *secundair* és mintegy járulékos mozzanatoknak feltüntetni (... *the repercussion backwards of other sensations elsewhere consecutively aroused*), hanem inkább a műértőnek higgadt magatartását olyannak kell tekinteni, mely abból a „csupa-lelkesedés” állapotból szűrődött le, abból fejlődött, úgy miként a fékezett indulat a féktelenből és a nyugodt nyelv az indulatszóból. A szépségnek itélet-alakú c o n s t a t á l á s a mindenesetre kizárólag a műértőnek sajátsága vagyis annak, akinek szemében a szép lassankint el is veszíti – a szépségét, legalább a tonicitását, illetőleg akinek a nyelvezetén

„szép” az az alkotás, amely „megérdemli, hogy benneteket, laikus közön-
séget lelkesítsen.”

Hogyha az ellenfél kizárólag abban az esetben fogadná el az „érzettónus subjectivitás”-át, ha a tárgy szépségét valami mibennünk kezdődő izomérzetnek alakjában éreznők, akkor azt feleljük: a vonzódás először is nem izomérzet, hanem izomműködés, és másodsor hivatkozunk az érzékcsalódás eseteire (l. a fenti [69] szantonin-példát), amikor a tárgynak tulajdonít a néző olyan sajátságokat, amelyeknek gyökere őbenne, a nézőben rejlik. Azt meg tán maga is észreveszi az olvasó, hogy ama fenti (825-6) nézetünkhez, mely nulla-érzettónust nem ismer el, csakis az érzettónusnak imént kifejtett felfogása illik. Ha a tónus valami mellék-qualitás volna, akkor sokkal nehezebben lehetne megérteni, hogy miért jár együtt minden egyes adattal, mint megérteni akkor, ha a tónus nem más, mint a mi közeledő meg távolodó hajlandóságainknak felkeltése. Ez a mi hajlandóságunk állandó, bennünk lévő tényező, melynek tehát okvetlenül minden elibénk került adathoz lesz valamiféle viszonya, más szóval minden adatnak kisebb-nagyobb mértékben fel kell ingerelnie a közeledő-távolodó mozdulatainkat. – Aki viszont azért tartja objectív, qualitás-szerű jelenségnek az érzettónust, mert az érzetek fokozódásával (tehát egy objectív folyamattal) tart lépést, az vegye számba, hogy az érzeteken legészrevehetőbb vagyis a *kellemetlen* érzettónus akkor áll be, amikor az érzet a maga erősségével már-már a szervezetünket támadja meg, azaz egy tisztára ránk *nézve* kártékony következménnyel jár együtt. A kellemetlenségig erős érzet egy rajtunk elkövetett „könnyű testi sértés”; az ilyesmi pedig nem qualitasokat szokott teremteni, hanem érzelmet kelteni. – Akinek végül a kellemesség azért qualitás, mert a kellemességnek magának is vannak qualitasai (a kályha melegének kellemessége másforma, mint egy zongora-akkordé avagy egy szemlélt ornamentum-é, – ilyesmit említ *Ziehen* [154]), az ilyen ellenvetésre megjegyzzük, hogy itt alighanem félreértés forog fenn. Minthogy t. i. a kellemes hang és szín másféle qualitás, mint a kellemes meleg, ezért gondolja a vitázó ellenfél, hogy a hangnak és színnek kellemessége is más, mint a melegé, vagyis gondolja ezt anélkül, hogy módjában lenne a három kellemes *s é g e t in abstracto* megfigyelni és egymással összehasonlítani. Mink sem bírjuk ezt megtenni, de ép ezért őrizkedünk afféle kijelentésektől, melyek a *k ü l ö n b ö z ő* qualitasokhoz fűződő érzettónusoknak akár az egyenlőségét akár a különbözőségét hangoztatják. – Hogy az érzettónus mennyire az érzelmi-akarati jelenségek

körébe s nem az érzetqualitások közé tartozik, ezt talán a következő körülmény is valószínűvé teszi: bizonyos adatoknak érzettónusát nem az adatnak, hanem a szemlélő egyén állapotának változtatásával lehet fokozni, esetleg csökkenteni. A friss, ízletes ital *eo ipso* kellemes, de kétszeresen azzá válik egy hőségától, szomjúságtól elcsigázott embernek ítélete szerint. (Az „érzelmi contrast”-nak efféle eseteit említi Lehmann [197-8]). A mi álláspontunkat röviden a következő okoskodás szabta meg: A kellemességet élvező ember egy érzelemnek állapotában van s ebben az állapotában mondja (illetőleg mondotta rá eredetileg) a tárgyra ezt az Ítéletét: „ez kellemes”. Egy ilyen érzelm-sugallta ítélet, mely nem több mint a tárgynak dicsérete, nem lehet irányadó a psychologusra nézve akkor, amikor a „kellemesének” pszichológiai eredetén, e fogalomnak osztályozásán okoskodik. És semmi esetre sem kényszeríthet minket az élvező ember nyelvezetének egyszerű átvételére vagyis arra, hogy mi is a tárgy tulajdonságai közé sorozzuk be ezt a „kellemes”-t., mikor egyéb körülmények épen e tónusnak érzelm-természetére vallanak. Annak a hasonlóságnak, hogy az „ez kellemes” olyan alakú ítélet, mint „ez gömbölyű”, nem szabad lépne menni.

W u n d t (Ph. Ps. II. 310, 305) szerint az érzettónus nem egyéb, mitU egy a pusztá érzetet kísérő e g y s z e r ű érzelm, azaz olyan, melyet nem lehet más érzelmekre felbontani. (Az egyszerű és összetett érzelmek kérdéséről I. Az érzelm. feloszt, c. fejt.)

Z i e h e n (125-7)-nek állásfoglalását, ki az érzettónust határozottan valamely érzetkísérő mellék-qualitásnak nyilatkoztatta (*Der Gefühlston stellt gewissermassen einen sechsten Sinn dar...*), szemléatomást az a körülmény szabta meg, hogy valamely érzetnek kellemességet vagy kellemetlenségét észre lehet venni, mintegy szemlélni, úgy mint az érzetet magát. Hogy ez a megszemlélt kellemesség vagy kellemetlenség nem egyéb, mint maga a mi közeledő vagy távolodó törekvésünk, illetőleg e mozdulatok megkezdődése, ezt a gondolatot Ziehen-nél sehol sem találjuk, hanem helyette azt, hogy magosabb rendű állatoknál a nyugodt tárgyszemlélet és a tárgyokozta megmozdulások közé odaékelődik még az érzettónus (melyet tehát ő is, igen helyesen, a közeledő-távolodó mozdulatoktól származtat). Hogy milyen kevésbé illik az érzettónus a qualitativ érzet-elemek közé avagy akár ezek mellé, azt épen azokkal a pontokkal bizonyíthatjuk, miket maga Ziehen hoz fel az érzettónus és a tiszta qualitás közötti különbségek gyanánt. Szerinte az érzettónus olyan qualitás, amely más qualitásoktól eltérőleg 1.) emlékekhez is hozzátapadhat, 2.) amelynek bármicsoda külső hatás csakis két alakját bírja előidézni, a kellemest és kellemetlent (*Lust- und Unlustgefühl*) 3.) amely önállóan soha sem fordul elő, hanem mindig más érzetekhez tapadva. Nekünk ennyi különbség épen elég, hogy e furcsa parasita fajt az érzetek társaságából kirekesszük.

L e h m a n n (144-6) felveti azt a kérdést, vajjon érzettónusaink ugyanattól az ágybéli mozgástól (itt a rezgéseket érti) keletkeznek, melytől a képzeteink és érzeteink, avagy pedig egy másféle, ehhez járuló psychophysikai folyamattól. Ezt a kérdést utóbb (159, mivel külön tónus-centrumokat agyunkban nem találni) az „ugyanazon ágybéli mozgás” javára dönti el. s ezt a származást hozzáillőnek találja ahhoz a nézetéhez, mely szerint (u. o.) *die Gefühlstöne [sind] nur die psychischen Ausdrücke der Weise, wie der Vorstellungsprozess verläuft...* Ez a meghatározás észrevehetőig eltér a miénktől. Másrészt viszont Lehmann (29) visszaveti azt a (James-szerfi) feltevést, hogy a tetszés és visszatetszés, melyeket mindenkor légzés- és vérkeringés-módosulások kísérnek, pusztá testi érzetek volnának (*eine Summe von Organempfindungen*). Joggal utal arra, hogy testi érzeteink maguk is többnyire a kellemesnek vagy kellemetlennek színében jelennek meg, tehát magával e sajátással bizonyára nem azonosak (30). A mi álláspontunk felé közeledik avval (26-8), hogy visszahúzódik ama Herbart-féle nézettől, mely szerint az érzettónus és a sajátképeni érzelmeink (öröm, bánat sat.) egymástól alapjában különböző természetűek volnának, ez utóbbiak nevezetesen a képzeteink egymásra hatásának eredményei.

A herbartista N a h l o w s k y (9) szerint az érzettónus nem egyéb, mint *der Störingswert [des Reizes] d. h. das Wie seines Eingriffes, oder mit anderen Worten jenes Verhältnis, in welches sich der betreffende Reiz teils zu der in demselben Moment vorhandenen temporären Verfassung und Stimmung des affizierten Nerven, teils weiter zu den Prozessen des vegetativen Lebens setzt...* Ezt a meghatározást Lehmann (29) így értelmezi: *der Ton der Empfindung ist das psychische Ergebnis aller der auf Anlass eines äusseren Reizes im Organismus hervorgerufenen Aenderungen*. Ha ez az értelmezés helyes, akkor a mi felfogásunk eléggé megegyezik a Nahlowsky-ével. Érdekes, hogy érzeteinknek egy bizonyos fajára t. i. az u. n. közérzetekre (*Gemeinempfindung*) vonatkozólag Nahlowsky (10-2) is észrevette, hogy a tőlük bennünk ébredő érzelmeket nem szabad ez érzeteken rajtatapadó praedicatumoknak kiadni, „amilyeneknek kiadnók, ha egyszerűen az illető érzetek tónusának neveznök.”

Az érzettónust azok a psychologusok nézik járulékos kvalitásnak, akik normál-érzeteknek a „világmegismerésre szolgáló” s jóformán atonikus felsőbb érzeteinket tartják. Az ilyen psychologusokat F o u i l l é e (II. 231) igen hetesen ráutalja e felsőbb érzeteknek közös gyökerére, a még ismereti célokat nem szolgáló testi érzetre (*sensation organique*) s arra a körülményre, hogy ez utóbbival a tónus, a reactív szándék sokkal válhatatlannabb összeköttetésben van, mint a felsőbb érzeteinkkel. (Szemlélatomást egyeznek Horwicz-cal, v. ö. fent 832.)

Az érzettónusok címe alatt megemlíthetjük a tónusok „eltolódásá”-nak jelenségét vagyis azt a fennebb (147-8, 732) már érintett tényt, hogy valamely esemény-keltette érzelmeinket átvisszük ez eseménynek ártatlan kísérőire. Az a helyiség (*A*), azok a bútorok (*B*), ruhadarabok, eszközök (*C*) is borzasztóak (*d*) a szemünkben, melyek valamely gyilkosságnak (*D*) tanúi voltak. E jelenségnek magyarázatát

az ember gondolkozásának gyorsaságában, sőt elhamarkodásában keresném, vagyis abban, hogy egy olyan féle érzelem (*d*), amilyen eredetileg az *A*, *B*, *C*, *D* adatsornak csak a *D* tagjához fűződött, már akkor is beáll az ember lelkében, ha eme valamikor látott sorból csupán az *A* kerül ismét a szeme elé. Az *A*-nak látványához oly könnyen társul hozzá *D*-nek gondolata s evvel együtt a *d* tónus, – az *A*-t annyira aü előjelének nézem, hogy a *D*-nek megfelelő viselkedésem (*d*) nálam beállhat akkor is, amikor nem magát a *D*-t gondolom még, hanem csak az előjelét szemlélem. (Közvetett társulás, 1. fent 209. sk.). Az *A* nekem „borzasztó”, mert tudom, hogy egy borzasztóságokra vivő sornak az eleje. Voltaképp tehát nem is az történik, hogy az ártatlan *A* felvennie a *D*-t megillető *d* tónust azaz hogy *A*-t ép olyan borzasztónak találnám, mint magát a *D*-t, hanem az *A* mint *D*-nek (egy *D*-be beleképzelődésnek) az előjele az én szememben csak „kiállhatatlan”, „nem akarom látni” s ezt a kiállhatatlanságot értelmezem magamnak úgy, hogy nekem már a puszta *A* is borzasztó. („Akasztott ember házában nem illik kötélről beszélni.”) Ebből kitűnik, – s evvel az elméletalkotó psychologusnak számot kelt vetnie – hogy ez a tónus-eltolódás nem óhatatlan, okvetlenül bekövetkező jelenség, hanem olyan emberi gyöngeség, melyet az egyén egy kis kritikával le tud s melyet az objectivitásra törekvőnek le is kell igáznia magában. Rásegít erre az, ha annak a „borzasztó” *A*-nak egyéb ártatlan vonatkozásait (*P*, *Q*) is szándékosan lelkünk elé visszük.

Ziehen (152-3) az „átvitel”-nek ezt a jelenségét (*Übertragung des Gefühlsions*) bővebb magyarázat helyett az érzetek irradiatio-jához hasonlítja, elég helytelenül, mert evvel eltakarja az associatio-nak közreműködését. – Störring (430-1)-nek két magyarázat-próbája közül a mienkhez legközelebb áll az, mely szerint a semleges *A* szemlélet most azért tűnik fel a vele együttjárt *D* szemléletnek *d* tónusában, mert *A* nem bírta az egész *D* képzetet, hanem csak a hozzáfűződő *d*-t az eszünkbe hozni. Starring itt problémának veti fel azt, hogy hogyan válhatik el egy tónus (*iá*) a saját tárgyától (*D*)? Azt hiszem, a mi fennebbi magyarázatunk megfelel erre a kérdésre. Az *A* igazában nem veszi fel a *D* tónusát, hanem a saját mostani tónusát („ez egy kellemetlen gondolatokra terelő, szóval egy kellemetlen adat”) értelmezi az ember *d*-nek. Ribot (Gef. 221) is azt mondja, hogy a *d* nem válik le a maga *D*-jéről és ugrik *A*-hoz, hanem inkább az történik, hogy *D*-ről átterjed a *DCBA* sornak valamennyi tagjára, azaz úgy, hogy most mindenik részesül benne. Ribot ezt a tüneményt egy olajfoltnak tovaterjedéséhez hasonlítja, mely ha *D*-nél megindul, valamennyi tagon keresztül feltartóztatatlanul eljut egészen *A*-ig. Mi e kissé vaskos és kevésbé felvilágosító hasonlat helyébe a tónus-félreértésnek fenti hypothesisét iktattuk – abban a tudatban, hogy evvel e titokzatos látszatú jelenség-

nek a mozdulatos psychológiába való bekebelezését előkészítettük. – Az érzettónusok eltolódásáról szóló nézethez L e h m a n n (268-275)-nak is van egy néhány felvilágosító szava (kimutatván a többi között, hogy korántsem eltolódás, ha valamely értéktelen tárgy egy értékesnek szorosan hozzáfűződő képzete miatt értékessé válik a szemünkben), de távolról sem azt hibáztatja, ami a főbűne ennek az elméletnek, t. i. hogy az érzettónusokból vándorló concretumokat csinál; sőt ezt a vaskos nyelvezetet maga is használja.

Vegyük közelebről szemügyre az értékjelzőket, a „kellemes”-t, „szép”-et és „jó”-t. Annak a ténynek, hogy az adatok iránti összes viselkedéseink két fő-magatartás mint pólusok köré csoportosulnak, miket szeretetnek és gyűlöletnek, más szóval az adathoz való közeledésnek és tőle-távolodásnak lehet nevezni, (1. Az érzelmek felosztása c. fej.) – ennek a ténynek megfelel az a másik, hogy a tárgyaknak tulajdonítható összes értékjelzők két fő-*praedicatum*-ra mennek vissza, miket teszem azt „helyes”-nek és „helytelen”-nek (avagy más néven) lehet megnevezni. Ahhoz a másik körülményhez viszont, hogy a tárgyak iránti magatartásaink, részletesen vizsgálva, végtelen sokfélék lehetnek (annyifélék, ahányféle a tárgy), hozzáülük az a jelenség, hogy az *aesthetikai* érték jelzőknek ha nem is végtelen, de mindenestre feltűnő nagy számát látjuk a közforgalomban. Gondoljuk meg, mennyi mindenféle *synonymája* van a „szép”, „jó” és „kellemes” szók mindegyikének, valamint ellentéteiknek (pl. szép: bájos, gyönyörű, nagyszerű, fenséges sat.) Mit tartsunk a jelzőknek e sokaságáról? Művelt nyelvek a maguk *synonymáit* meglehetősen szoros alkalmazás-körre szokták leszorítani, és ha az értékjelzők terén meg is engednek némi ingadozást (pl. „szép” és „gyönyörű”), de viszont az olyanféle szók, mint „bájos” és „fenséges” egészen tisztán mutatják, hogy a nyelv a d a t-különbségeket talált a „szép”-en belül, megjelölni valókat. A bájos tárgy másmilyen, mint a fenséges s csak mert másféle, a z é r t kelt másféle érzelmet. Evvel elfogadtuk azt is, hogy e jelzők nem tisztára érzelmi *praedicatumok*, értékjelzők. Annyi bizonyos, hogy a nagyság, hatalmasság, erő valami *objectív* tényálladék s hogy ez a sajátság fel van ölelve a „fenséges” szóba. E szónak tehát érzelmi csupán az a része, mely a nagy-nak az emberre való hatását, a bámulat és tisztelet érzelmeit fejezi ki. Vannak a „szép”-nek más olyan *synonymái* is, mik valamely *objectív* tárgysajátságot és a tőle keltett érzelmet egyszerre fejezik ki. Ilyen pl. a „bájos”. Csakis mert efféle reális tárgysajátság is fel van ölelve e szókba, illetőleg h o g y h a van, akkor lehet e szókat d e f i n i á l n i azaz a használatuk alkalmát szabatosan meghatározni.

Nemcsak a „szép”-nek, hanem a „jó”-nak meg a „kellemes”-nek is vannak efféle synonymái (pl. j ó: helyes, derék, megfelelő, kielégítő sat.), de minket mindezeknél jobban érdekel az a tény, hogy maga a három fő-kategória, a „szép”, „jó” és „kellemes” is a synonymák viszonyában van egymáshoz. A Kant-Schiller-féle aesthetika még nagyon szoros határvonalat vont e három fogalom közé, a jó-t erkölcsi, a szép-et aesthetikai, a kellemes-et meg csupán physiologiai értelemre szorítván le. Ezeket a korlátokat az olyan közéleti kifejezések mint „jó bor” (pro: „kellemes”), „szép tett” (pro: „jó”) és „kellemes olvasmány” (pro: „szép”) nagyon megingatják és eszünkbe hozzák, hogy ennél a szoros kicirkalmazásnál sokkal értékesebb az az igazság, hogy mindahárom értékjelzőnek közös a gyökere, alapjában egy a természete. Mindaháromban a helyeslésnek, jóváhagyásnak, az adat iránti vonzódásnak, hozzá-közeledésnek ténye rejlik, úgy mint viszont ellentétükben (a „rossz-”, „rút-” és „kellemetlen”-ben) a helytelenítésnek, rosszalásnak, elkerülésnek a ténye. Elmondhatni, hogy e synonymák mind a „kívánatos”-nak és „nem-kívánatos”-nak két főfogalma alá tartoznak s mivel minékünk a megkívánás illetőleg rokona, az akarás, nem több mint megmozdulás, ezért azt mondhatjuk: az értékjelzők bizonyos adatoknak azt a tulajdonságát jelentik, hogy (szemben az u. n. közönyös dolgokkal) a mi ideg-izomrendszerünket könnyebben és nagyobb mértékben tudják mozgásba hozni. Vannak tehát m o z g a t ó s a b b és k e v é s b b é m o z g a t ó s adatok (*sit venia verhol*). Ennek felismerésével egyáltalán nem ajánlgatjuk, hogy a mai nyelv döntse fel ama korlátokat, miket az egyes értékjelzőknek használatköre dolgában vont, de ismételten arra mutatunk rá, hogy e mai szoros különválasztásnak nem szabad a pillantásunkat elterelnie ama közös törzstől, melyből a három értékjelző mint megannyi ág kivált. Hisz mi másból értenők meg az ágak természetét, ha nem a törzséből? E nézetet egyáltalán nem hazudtolja meg az, hogy nem bírjuk magát ezt a törzset alkalmas szóval megnevezni, azaz hogy nem találunk olyan kifejezést, amely mint felsőbb egység magában foglalja a „szép”, „jó” és „kellemes” fogalmak mindegyikét, de mégis egyforma távolságban maradjon mindegyiköktől. Fennebb a „helyes”-hez csak jobbnak híján voltunk kénytelenek fordulni; világos dolog ugyanis, hogy a „helyes” sokkal közelebbi rokona a „jó”-nak mint a „szép”-nek. Egy alkalmas, egységes kifejezésnek ez a *hija azt mutatja, hogy ama „közös törzs” korszakától már messze elestünk, az „ágak” már annyira meghonosodtak és olyan önálló életre vergődtek, hogy összes jóváhagyó ítéleteinknek homogen*

természetét legfőleg az elmélyedő pszichológiai okoskodás találja meg. Az újabb pszichológia az „érték” szóval jelöli meg az összes helyeslő ítéleteinknek, tetszéseinknek tárgyát, de az „értékesének” fogalma a maga közéleti (pénzes) mellékjelentése miatt szintén nem eléggé tölti ki az általunk itt érzett szóhiányt.

Hogy a „szép”-nek fogalmát nem lehet olyan szorosan elválasztani a „jó” és „kellemes” fogalmától, amint Kant és Schiller követelik, ezt kiolvassuk a többi között abból a Lehmann (245-6)-féle példából, mely szerint valamely ipartermék pl. egy szék, ha mégolyan műremek is, megszűnik szépnek lenni, mihelyt hasznavehetetlen, a teherbírásra alkalmatlan módon van megszerkesztve, azaz mihelyt nem jó is egyszersmind. Lehmann nem ezt, hanem azt a tanulságot szűri le e példájából, hogy íme, ha két érzet (a szék mint használati tárgy és mint pusztá terídom) összeolvad, akkor a mindegyikökhöz csatlakozó érzettónusok is válhatnak egységbe olvadnak. Ez a beszéd szerintünk holmi testkísérő árnyékokat csinál az érzettónusokból.

1. Az a meggondolás, hogy bárminemű „érték”-nek voltaképp egy a gyökere, arra a fontos észrevételre visz rá, hogy a jó, az ethikának ez a sarokköve, nem kivétel az értékjelzőknek ama közös sajátsága alól, hogy csupán az ember érzelmét és nem a tárgynak valamely objectív minőségét fejezik ki. Evvel visszautasítjuk azt az elméletet, mely a tökéletességet objectív tárgyjellemvonásnak és a „jó” fogalom tárgyvilági substratum-ának tartja. A „jó”-t ma abban az értelemben vesszük, hogy „= a követelményeknek megfelelő”. Nos és a „tökéletes” micsoda? Ami minden követelménynek megfelel, ami tehát csak nagyobb foka a „jó”-nak. E két fogalomnak teljesen egy a természete; ha subjectív és nem-reális gyökerű az egyik, ugyanilyen a másik is.

Épen nem bizonyítja a „jó”-t objectív gyökerűnek az a körülmény, hogy a „jó”-hoz a „kell”-nek, a kötelezettségnek járuléka fűződik, amennyiben jónak lenni kötelessége minden embernek, sőt élettelen adatnak egyaránt, míg ellenben a szépség és kellemesség valami szívesen fogadott önkényes vállalmánya a tárgynak. A „kell” nem több, mint egy a hagyománytól megszentelt ősi követelmény, közkívánság, s annak a körülménynek, hogy miért épen egy bizonyos alakot öltött a jó-erkölcs parancesszava, miért kell inkább így mint amúgy cselekedni, – mind ennek végső oka, mint már gyakran megjegyezték, az emberi érzésmódnak eredeti sajátságaiban rejlik. „Ha embertársadat a lángok között avagy a vízbefúlás veszedelmében látod, mentsd ki őt, még a saját életed

kockáztatásával is!” – így szól ma az erkölcsi parancs. Miért? Végtére is azért, mert testünk olyan alkotású, hogy a tűzben, avagy ha légzésünk meg van akadályozva, a vízben elpusztul; az ilyen környezetet tehát mindenki a maga számára kerülni valónak találja. De képzeljük el, – hisz képzelni sokat lehet, – hogy testi szervezetünk a tűzlángot avagy a lélegzésnek megszűntét kellemesnek találná s ettől gyarapodnék, vajjon egy ilyen világban nem az az ember tűnnék-e fel gonosztevőnek, aki embertársát efféle helyzetből kiragadja? Annyi tehát egészen világos, hogy az erkölcsi törvénynek „kell” szava, a parancs iránya, az emberi érzésnek velünk született minémiségére támaszkodik. Az a cselekedet j ó, amelynek a következményei j ó k azaz olyanok, hogy embertársainknak j ó létét azaz megelégedését idézik elő, szóval az ő érzelmeiknek kedveznek.

V. ö. Westermarck (I. 4).

Az erkölcsi jóhoz fűződő „kell” praedicatum már azért sem kezeskedik a jó-nak objectív mivoltáról, mert minden „kell” csak kívülről jöhetett vagyis más embernek, a társadalomnak szájából beszél hozzám. (Egy született Robinson-nak semmit sem k e l l s mindent szabad.) Erősen félreismerné az embert s a parancsoiásra képes, szóval az erős embert, aki azt tenné fel róla, hogy néma saját jóléte azaz érzéseinek természetes iránya adta szájába a parancsot, illetőleg szabta meg ennek minőségét. Nekem, az egyes embernek v a l a m i t és valahogyan cselekednem, de aki ezt rám szabta, a más embereknek nálamnál erősebb összesége, a társadalom, annak v a l a m i k e l l, illetőleg kellett, t. i. kell a saját jóléte. Én, az egyes ember, akkor vagyok jó, cselekedeteim akkor jók, ha eredményük nekik, a társadalom összeségének jó és hasznos; ők a maguk dicséretét a maguk jóleső érzéseihez, nyereségeikhez szabják, miket az én kínlódásom, erőködése, arcom verítéke, szóval a saját jólétemnek tapodása ad meg nekik. Az erkölcsi törvény, a társadalom törvénye áldozatot kíván az egyes embertől sőt kizsákmányolja életét, és a psychologusban a tisztességes embernek, a morálért lelkesedő embernek nem szabad akkorának, már t. i. a psychologusnak olyan morál-phanaticusnak lennie, hogy észre ne vegye az egyes embernek ezt a kedvezőtlen helyzetét, azt hogy „jó” cselekedetei a legtöbbször önfeláldozást kívánnak tőle. De viszont észre kell vennie az éremnek másik, fényesebb oldalát is s ez az, hogy az egyes ember még mindig jobban jár, ha megtűri a

társadalomnak ránehezedő igáját, mint ha a társadalmon kívüli étellel próbálkozik meg és remetének áll. Sőt ha igazságos szemmel nézi a dolgot, el kell ismernie, hogy az áldozatok, miket a társadalom tőle kíván a saját egoismusának megfélézése (alakjában, bőven megtérülnek azokból a jótéteményekből, miket viszont embertársainak önkényt avagy óhatatlanul nyújtott segédkeze alakjában kap. Az egész fejlődésünket a társadalom ránkhatásának köszönjük, sőt mi több, az életünket, mert hisz azt a remetét, kit elkeseredése az őserdőbe hajtott, csecsemő korában legalább is egy valamilyen szerető női kéz ápolta.

A társadalom a maga összeségében (és nem csupán egy bizonyos része, a demagógok „vagyonos osztály”-a!) egy nagy zsarnok és nagy egoista az egyes emberrel szemben. Azt mondja: Teneked nincs jogod egoistának lenned, itt egoista csak En lehetek, én aki a te összes emberi nem-énjeidből állok. Én meg akarok élni és^békén, jól akarok megélni; te pedig szedd elő a lehető legnagyobb akaraterődöt és mozdítsd elő ezt az én célomat ott is, ahol a saját életösztöneid az egoismus felé irányítják lépteidet! – fízre kell, venni, hogy a jó cselekvény az, amellyel az egyén a saját természetes ösztöneinek visszafojtásával szolgálja a társadalom jólétét, az ilyen cselekvény csak metaphorus értelemben, sőt idézőjel között viselheti a „jó” jelzőt az illető cselekvőnek szájában, fin ráhagyom, hogy az én önfeláldozásom, mások kedvéért vállalt önsanyargatásom „jó” cselekvények, holott én magam az ilyesmit cseppet sem érzem jónak, – átveszem a szót az engem dicsérő embertársaknak szájából, azokéból, akik az én cselekvényemnek hasznát élvezik és azt igazán érzik jónak. A psychologusnak észre kell vennie, hogy a „jó” jelző, mely eredetileg mégis csak a maga-magában vonzó dolgot jelentette, másodkézből kapta azt az értelmét, amikor valami teljességgel nem vonzó, sőt ösztöneinkkel ellenkező cselekvényt jelent. A mai tisztességes ember már annyira hozzászabta az eljárásait sőt nyelvezetét is a társadalom kívánságaihoz, hogy észre sem veszi többé, hogy csak idézetet használ, amikor a maga részéről is jó-nak minősíti valamelyik önfeláldozó cselekvényét. Abban igenis pszichologiai kérdés rejlik, hogy hogyan nevezheti a szomszéd ember egyfelől az itálnak élvezetét jónak és másrészt ugyancsak jónak azt az ösztöneit tapodó eljárását, amikor a neki jutott italtól tartózkodik és egy szenvedő embertársának kínálja oda. Az egyes ember sohasem lett volna képes két ennyire ellenkező érzést, illetőleg cselekvést, amilyen a szomszéd csillapí-

tása és annak szándékos meghosszabbítása, egy és ugyanazon értékjelzővel megjelölni. Ha jónak eredetileg a kellemest nevezte, akkor a maga eszéből legfőlebb a kevésbé kellemest is bele fogja foglalni a jó-nak fogalmába, de nem az egyenesen kínosat. Ha tehát ez utóbbi értelem-tágításra mégis ráadta magát, ha elfogadja, hogy jó cselekedet volt az italt másnak adni: arra valami külön magyarázatot kell keresni s ez szerintünk nem lehet egyéb mint az, hogy emberünk átvette a szót a tettét néző és élvező embertársainak szájából, szóval azokéból, kik jónak azt nevezik, amit jónak éreznek. – A másik két értékjelzőnél, a szép-nél és kellemes-nél, amelyek nem társadalmi követelményeket, hanem csupán az egyénnek észrevételeit fejezik ki, nem tapasztalunk ilyen radicalis jelentésváltozást. Én sohasem jutok abba a helyzetbe, hogy kénytelen volnék szépnek és kellemesnek elismerni olyan jelenségeket, miket rútnak és kellemetlennek találok. (A hazugság és rátukmálás eseteiről nem beszélünk.) Elmondhatjuk, hogy a Jó” jelző sokkal függetlenebb a maga tárgyának érzettónusától, mint a másik két jelző, a „szép” meg a „kellemes”.

Ezt az elméletet, vagyis az erkölcsi törvényeknek egoisticus, t. i. a társadalom egoismusában gyökerező eredetét nem hazudtolja meg az a körülmény, hogy csak egy személytelen sokaságot s nem valamely concret, érző személyt bírunk felmutatni mint ama, szerintünk egoisticus parancsoknak kibocsátóját. Másrészt nem hazudtolja meg elméletünket az sem, hogy ennek a személytelen társadalomnak minden egyes tagja nem a parancsra jogosultnak viszonyában áll a cselekvő egyes emberhez, hanem szintén alattvaló az alattvalók közt, alattvalója éppen az erkölcsi törvénynek. Ha azt kérdik, hogyan valhatik parancsoló fenhatósággá az az ember-összeg, amelynek minden egyes tagja maga is csak kormányzott ember, továbbá, hogy ez a személytelen hatóság hogyan táplálhat magában valamilyen érzést, plane olyat, melyet minden egyes tagja a saját belsejében leküzdendőnek (vagyis az egoismust helytelennek) ismer el, akkor erre az ellenvetésre s egyszersmind a mondottak kiegészítéséül a következőkben felelünk meg. Az egyes ember valamely altruisticus cselekedetre kétségtelenül enmagában, a saját, társadalomtól nem befolyásolt lelkületében is talál indítékot. Az idegen szenvedés kellemetlen látvány, s ennek megszüntetése s ezzel együtt a megmentett fél halájának, szeretetének megszerzése mind olyan célkitűzések, amik egy csupán a maga egoismusának élő ember lelkületében is igen jól megférnek. A mi példánknak szomjas embere a maga szenvedő em-

bertársával szemben olyanféle helyzetben van (=A), mint amilyenben van akkor, amikor teszem azt fáradt vándor létére a továbbgyaloglásra szánja rá magát, hogy rá ne esteledjék (= B). Ugyanis mindkét alkalommal valamely ösztönszerűleg felkínálkozó cselekvést 64-ban az ital élvezését, B-ben a lepihenést) csak azért fojt vissza magában, hogy egy másik, a szemében értékesebb, neki jobban tetsző cselekvénynek a lehetőségét A-ban az embertársa szenvedésének látványától való szabadulást, B-ben a tető alá jutást) megnyerje.

Nietzsche (W. T. IV., 32): *Ihr meint, das Kennzeichen der moralischen Handlung sei die Aufopferung? – Denkt doch nach, ob nicht bei jeder Handlung, die mit Überlegung gethan wird, Aufopferung dabei ist, bei der schlechtesten wie bei der besten.*

A két helyzet mármost abban különbözik, hogy a β -féle esetekben vagyis amikor olyan cselekvés-dilemmákat kell megoldani, amelyekben más embernek mint a cselekvőnek érdeke nem szerepel, az ilyen esetekben a dilemmának két lehetséges megoldása mint egyenlő rangú és jogú lehetőségek állnak az ember előtt. Vagy lepihenek itt az erdő szélén és evvel eleget teszek a kimerült tagjaimnak, ha elveszítem is egy éjszakai hazaérkezésnek kellemességét, vagy pedig továbbvonszoló fát lábamat, csakhogy az éjszakát hajlékomban tölthessem. Ez a két megoldás egyaránt jogos, senkinek semmi köze, hogy melyiket választom és teljesen igazolva vagyok, ha a fáradtságom fokának engedem át a döntést. Nem így az A-féle esetekben. Itt az egész társadalom ellenem fordul, ha nem az idegen szenvedés csillapítására, hanem a magam közvetlen kívánságának kielégítésére határozom magamat. Mire vall ez? Azt látjuk, hogy ösztöneink visszafojtása vagyis a kettő közül nehezebbik cselekvény akkor kötelesség, amikor más embernek haszna forog kockán; de nem kötelesség, hanem épen csak egyik megoldás a másik helyett, ha csupán a magam érdekeiről van szó. Ez egészen világosan arra vall, hogy azt a kötelességet, azt a hozzám intézett parancsot az embertársam érdeke sugallta; nekem az a kötelességem, ami az ő érdeke.

Nietzsche (W. IV. 96): *Ist nicht der Ursprung aller Moral in den abscheulichen kleinen Schlüssen zu suchen: „was mir schadet, das ist etwas Böses (an sich Schädigendes); was mir nützt, das ist etwas Gutes (an sich Wohlthuendes und Nutzenbringendes)... O pudenda origo! – Hasonlóképp (W. T. IV. 224-5): Solche Handlungen, an denen das Grundmotiv, das der Nützlichkeit, vergessen worden ist, heissen dann moralische: nicht etwa weil sie aus anderen Motiven, sondern weil sie nicht aus bewusster Nützlichkeit*

geihan werden... So entsteht der Anschein, als ob die Moral nicht aus dem Nutzen herausgewachsen sei; während sie ursprünglich der Gesellschafts-Nutzen ist, der grosse Mühe hatte, sich gegen alle die Privat-Nützlichkeiten durchzusetzen ... Rokon evvel W. T. III. 97-8, valamint W e s t e r m a r c k (I. 120-1), aki arra is hivatkozik (I. 95), hogy az erkölcsi helyeslés érzelme (*moral approval*) összefügg a hála érzelmével. Megjegyzendő, hogy Nietzsche a fenti elfeledés-elméletének (ok nélkül!) ellentmondott akkor (W. VII. 303-4), amikor az erkölcsiséget a hatalommal törekedett azonosítani (1. lejjebb).

Maga az érdekelt fél, a szomjas embertársam gyöngébb, semhogy velem szemben a parancs szavára képes lenne; de erősebb nálamnál és parancsra képes az a társadalom, amelyik az érdekelt félnek érdekét elsajátítja és velem szemben szószólójává szegődik. Hogy a segítséget váró gyenge ember elítéli az erősnek azt a cselekvés-választását, amikor ez az erős a maga ösztöneit szolgálja és neki meg nézi a szenvedését, – ez természetes dolog. De hogy a nem érdekelt társadalom is ilyenkor ennek a gyöngének fogja pártját és az erősét a segítő, altruisticus cselekvésre szorítja, ennek magyarázatát kell keresni. Többféle magyarázat kínálkozik.

Az egyik az a Nietzsche (W. VII. 239-243, 312-5)-féle, mely szerint a társadalomnak a gyenge, a szenvedő, az elnyomott félhez való szegődése egy bizonyos *strike*-nek diadalma következtében történt. A gyengék, az elnyomottak összeállottak, oda a másik gyöngé, elnyomott társuk mellé, s utóbb annyira diadalmaskodtak, hogy a maguk meggyőződését, mely szerint a gyöngét „kell” támogatni, azaz az erősnek és gyöngének küzdelmében ez utóbbihoz állani, – ezt a meggyőződésüket keresztülhajtották azaz általánosan, még az erők részéről is elfogadtatták. A mai erős ember tudja, hogy neki k e l l a gyöngét támogatnia, azaz a saját érdekét a szenvedőének alárendelnie. De ez a „kell”, ez a parancs a köztudalomban csak az által honosodott meg, mert a gyöngéknek szövetsége olyan hatalomra tett szert, hogy az erőknek társadalmát, már t. i. ezeknek a köteleltségeik iránti véleményét „a maga képére és hasonlatosságára” alakította át. Az altruizmus az által lett köteleltséggé, köztudomású törvénnyé, mert ezt sikerült keresztülhajtaniuk azoknak, kiknek az altruizmus érdekükben állott, kik belőle a maguk hasznát remélték. Ez Nietzsche szavával a *Sklavenmoral*-nak diadalma a *Herrenmoral* felett.

Egy másik, nagyon elterjedt s körülbelül R o u s s e a u-val személyesíthető felfogás abból indul ki, hogy az altruizmust az a körülmény emelte egy köztörvény rangjára, hogy csak ennek az alapján lehet békességesen megélni a társadalomban. Nem egyes emberek érdeke, hanem magának az egész társadalomnak belátása, mintegy halk szövetsége állította volna fel ezt a törvényt mint összes cselekvényeinknek szabályozóját.

Egy harmadik megoldás egyesíti e kettőnek helyes gondolatait és így szól: Ott ahol egy a maga érdekeiért küzdő erős ember szem-

ben áll egy segítségre szorult gyengével, ilyen esetekben egy semleges néző nem bír igazán semlegesnek, nézőnek maradni, hanem okvetlenül b í r ó nak csap fel, illetőleg az egyik vagy a másik fél szövetségesének. Tény mármost, hogy a nézőben minden törvény, minden kényszerűség nélkül, egészen természetesen s tisztán a maga ösztönei következtében a s z e n v e d ő , a gyenge fél iránti részvételnek érzése kerekedik fölül. A szenvedő iránti részvétel olyankor, amikor nem magunk vagyunk érdekelve valamely küzdelemben azaz okoztuk *ezt* a szenvedést és ha nem büntetésnek tekintjük, hanem csupán mint nézők állunk vele szemben, – ez a részvétel mondom egyáltalán nem ránk parancsolt, mesterséges érzés, hanem egészen természetes öljndület, amely abból keletkezett, hogy a szenvedő félnek megnyilatkozásai, mozdulatai, kiáltása sat. közvetlenül utánzásra ingerlik s evvel együtt szenvedővé, vele-szenvedővé teszik a nézőt. A szenvedés épen eme részvétel érzésének óhatatlan feltámadása következtében látványnak fölöttébb kellemetlen látvány. Nem bírunk szabadulni attól az illúziótól, hogy azok a fájdalmas insultus-ok, miknek hatása alatt az embertársunk kínlódik, bennünket is érnek.

Így magyarázza a részvétel érzését H o r w i c z (II. [2] 309), Westermarck (I. 108-9), sőt a részvétel dédelgetésének nagy ellensége Nietzsche (W. IV. 136), ki egyebütt (W. T. III. 78, 105-6) kielezi azt a paradox gondolatot is (igen helyesen), hogy a részvétel és altruismus cselekvényei szintén egoisticus azaz a magunk tetszését kereső természetűek.

El kell ismernünk, hogy a nézőnek egészen közvetlenül feltámadó, nem keresni való indítékai vannak arra, hogy az említett küzdelemben a gyöngébbik fél mellé álljon. Vannak, illetőleg lehetnek kétségtelenül olyan indítékai is, mik őt az erősebb, az egoista cselekvésű félnek pártjára csábítják. Ilyen az, ha meggondolja, hogy azt az erősebb embert olyan célok mozgatják, amikről ő maga, a néző, is csak nehezen tudna lemondani, – olyan ösztönök hajtják, amiknek ő sem állana ellent. De az is látni való, hogy az efféle meggondolások mind sokkal távolabb esnek a nézőtől, épen mert meggondolások, holott a szenvedő iránti részvétel közvetlenül feltámadt érzés. Aki egy olyan jelenethez kerül oda szemtanúnak, ahol egy embert elvernek, közvetlenül és a legnagyobb dühvel a támadók ellen fog fordulni, holott meggondolhatná, hogy azt az embert bizonyosan valamely gaztettéért éri ez a bántalom, vagyis hogy az tulajdonkép büntetés és nem megtámadás, fia közvetlenül tanúja lett volna a kérdéses gaztettnek, valószínűleg most maga is odaállana az ütlegetők köze, mert igazságérzete azt súgná, hogy a bűn büntetést érdemel. A néző min-

den látott büntetést támadásnak néz, – miért? Mert csupán a külső jelenetet látja, de ennek okát, indítékát nem; ezt hozzá kellene gondolnia és valamit hozzágondolni a látványhoz többnyire nehéz dolog. Mi kerül ki ebből? Az, hogy egy erős és egy segítségre szorult gyöngé embernek küzdelmében mindig könnyebb dolog a néző számára, e gyöngének, mint amaz erősnek pártjára állani, feltéve természetesen, hogy egy igazán semleges, azaz az erőtől nem függő, tőle nem féltő nézővel van dolgunk. Az ilyen nézőt a szenvedő felé közvetlen érzések, ösztönszerűleg feltámadó indítékok vonzzák, az erős, egoista fél felé ellenben csak olyan indítékok, amiket nehezebben találna meg, amiket ki kellene gondolnia. Az emberiség a maga elhatározásaiban sohasem szerette a fejtörést, illetőleg akkor vállalta, ha igazán rászorult. A mi nézőnk is tehát melyik döntést fogja választani? Ahhoz a félhez fog-e állani, akinek eljárását csak mindenféle fárasztó meggondolások segítségével találhatná támogatásra méltónak, avagy ahhoz a félhez, aki felé közvetlenül „a szíve” vonzza? A válasz nem lehet kétes és mi eredményül azt mondhatjuk ki: az altruismust, a részvétet, felebaráti szeretetet köztörvényé az a körülmény emelte, hogy ez minden bírálónak (emberek közti küzdelmet nézőnek) részéről a legkényebb ítélet. Amilyen nehéz, szinte emberfölötti feladatot ró reá az altruizmus törvénye a küzdelemben érdekelt félre, arra, akitől a saját ösztöneinek fékezését kívánja olyannyira könnyű, könnyen kitalálható egy tanács ez a bíró részéről. Általános emberszeretetet cselekedni nehéz dolog, de kívánni, másokat reá buzdítani könnyű, mindenesetre könnyebb, mint bármiféle más döntés, melyet mint nézők egy emberközi küzdelemben hozhatnánk.

Aki valami törvény, szokás vagy intézmény elterjedésén okoskodik, az mindig jó helyen kereskedik, ha az illető intézménynek okát annak, hogy úgy mondjam a természetességében keresi vagyis abban, hogy megállapítása közelebb esett mint más intézményké, azaz a legkevesebb akadállyal küzdött. A „legkisebb ellenállás” törvénye tudvalevőleg nem csupán a fizikai világban áll. Ezért tehát nem lehet helytelen az az okoskodás, amely szerint az emberiség a részvét, a felebaráti szeretet törvényében egy olyan törvényt fogadott el, a melyet elfogadnia illetőleg kitalálnia az adott helyzetben a legkönnyebb volt azaz könnyebb minden más kigondolható törvényénél. Csak az a kérdés, milyen volt az az „adott helyzet”, mik lehettek azok a feltételek, melyek épen az altruizmus-nak köztörvényé való emelkedését elősegítették? Nyilvánvaló, hogy erre az

egoizmusban érdekelt erősek és a törvényhozó semleges nézők erő- azaz számarányának egy olyan módosulása kellett, amely az erőseknek meghódolását, értsd: ama törvénynek legalább is mint törvénynek („ezt kellene tenni”) az elfogadását eredményezte. Mit jelent ez? Egy kis társadalomban, melyet zsarnokok tartanak a hatalmukban, a semleges nézők, más szóval a közvélemény nem tud olyan nyomatékra szert tenni, hogy amaz erőseknek ellenében mint szabályalkotó érvényesülhessen. Ott az a „helyes” és azt „kellene” tenni, amit az erős ember, a zsarnok tényleg tesz. De egy nagy birodalomban, olyanban, melyben nagyobb közlekedés s ennek révén nagy közvélemény fejlődik, – egy ilyenben a közvéleménynek agyonszorítása lehetetlen, mert utat tör magának a hír (*fáma*) száz és ezernyi útjain a legelvakultabb zsarnoknak a füléig is, és az eredmény az a köztudomás: „nem azt kellene tenni, ami tényleg történik, hanem a zsarnok és a kis ember küzdelmében a kis embernek van igaza!” A részvét- és felebaráti szeretetnek köztörvény-erőre emelkedése nem más, mint a zsarnokoktól megnyomasztott emberi társadalom felocsúdásának, egy (bár rövid) fellélekzésének a jelensége, nemcsak könnyű döntés a bíró szájából, de könnyítés is az emberiség sorsán. Mert ha igaz is, hogy az emberiséget a maga intézményeinek megállapításában a saját kényelme vezeti és vezette, nem szabad elmellőznünk, hogy mindeme kényelemszeretete mellett maradt még elég ereje arra, hogy a döntéseit módosítsa, illetőleg bizonyos nehezebbekkel, távolabb esőkkel helyettesítse abban az esetben, ha a legközelebb eső döntést alkalmatlannak tapasztalja. Az altruizmus dolgában mármint az a szerencse érte az emberiséget, hogy ez a törvény egyszersmind az a döntés, amelynek köztörvény-erőre emelkedése a legjobban biztosítja a társadalom jólétét, békés fejlődését. Az altruizmus törvénye nemcsak könnyű lelet, de hasznos is, sőt el sem bírjuk látni, mi másféle alaptörvény lenne az, amely nálánál jobb szabályozója lehetne az emberi törekvéseknek. Ha nem a közvetlen érzés sugallta volna ezt a törvényt, „bölcs belátás”-ról beszélhetnénk, amely az emberiségnek megsúgta, hogy az érdekek egyensúlyát a társadalomban csak úgy lehet fentartani, ha a gyöngébb és elnyomott fél számíthat embertársainak gyámolító szavazatára.

Aki majd avval támadja meg az altruista törvénynek „könnyű”-séget, hogy „ez esetben a kereszténységnek nem került volna olyan óriási küzdelmébe, az általános emberszeretet törvényét, ezt a maga egyetlen igazi velejét és magát, elterjesztenie” – az ilyen bíráló mindenekelőtt jegyezze

meg, hogy valamely törvényt feltalálni és azt elterjeszteni azaz általánosan elfogadtatni két dolog. Az altruizmus törvényének könnyű azaz közeleső voltát nem cáfolja az, ha az elterjesztése, törvényerőre emelkedése esetleg-nehézségekbe ütközött. Annyi bizonyos, hogy az emberiség rége elpusztult volna, ha a kereszténység eljövételéig kellett volna várakoznia, míg az emberszeretet, a részvét é r z é s é t megtanulja. A felebaráti szeretet törvénye (az ismeretes „mint tenmagadat!” toldalékkal) nemcsak hogy ott van a régi Mózes-i törvénykönyvben (III. k. 19. r. 18. v.), ahova bizonyára még régibb más törvényekből került belé, de *ott* volt ősidőktől fogva az emberiség szívében, mert a részvét é r z é s é t valóban sohasem kellett tanulnia. A kereszténység alapítója a maga felvilágosodott eszének és ember-séges é r z é s é n e k s z é p tanújelét adta, amikor a zsidó törvénykönyvnek nagy-részt külsőségekre, szertartásokra vonatkozó rendelkezései közül ezt az egyet ismerte fel maradandó értékűnek és tette meg úgyszólván a maga jelszavává. Mikor azután a zsidó vallást a maga reformált alakjában azaz mint „kereszténységéét az emberiségnek mind nagyobb és nagyobb tömegei fogadták el s fogadták el épen a nagy terjedelmű római birodalomban: csak az történt, hogy világos kifejezésre, nyílt hangsúlyozásra s evvel együtt talán nagyobb hathatosságra is tett szert az az eljárás-szabály, amely mint é r z é s, sőt mint cselekvés-irányító erő van olyan régi, mint az emberiség maga.

Nietzsche-nek (W. VIII. 221-2 és másutt) a részvétet elítélő sorai önmagukat ítélik el s nem egyebek, mint egy értékes, mély gondolatnak túlhajtásai, – annak a gondolatnak, amellyel Nietzsche a nevét örök időkre beírta az ethikai elméletek történetébe. Kant amennyire kritikus volt az elméleti gondolkozás, a metaphysika terén, oly annyira dogmatikusnak mutatkozott az ethikában. Híres „kategorikus imperatívus”-át népszerű nyelven így írhatjuk körül: „tedd meg a kötelességedet minden körülmények között és ne k é r d e z d , h o g y m i é r t !” Kant-nak a szemében, sőt erősen Kant-on túl is nagyon ferde világitásba keverte valaki a saját „tiszte-séges ember” hírnevét, ha csak fel is merte vetni azt a kérdést: „miért kell nekem voltaképp megcselekednem azt, amit kell?” A vak engedelmesség a kötelesség parancsszava iránt a jó-nevelés egyik tiiujelének, sőt elenged-hetetlen kellékének számított, s aki az efféle kérdések feszegetésével ki-mutatta, hogy egy a fennállótól különböző morális törvényszerűséget is lehetségesnek képzeli, egyenesen a maga jó hírnevével játszott. – Ugyanis nem lehet tagadni, hogy annak a psychologusnak, aki az erkölcsi törvé-nyeink végső alapjait boncolgatja és mai moralitásunk megalakulását meg akarja érteni, erősen bele kell markolnia az immoralitásnak egész lelki vilá-gába is, evvel theoretice megbarátkoznia vagyis egy a mai erkölcsi gondol-kozásig még nem fejlődött elmének lelki világába bele kell élnie, találnia magát, abban szinte otthonosnak lennie. Valamint a műkritikusnak kívül kell elhelyezkednie a megbírálandó művön, egy semleges nézőpontot választania, és nem szabad egy követ fűjnia az illető műalkotóval, úgy a morál-kritikus-nak is azt a *kühl bis aifs Herz hinan*-hangulatot kell felvennie, mely egy a mai moralitásunkért nem már *apriori* lelkesedő, hanem azt csak szemlélő, constatóló egyénnek a hangulata. Akinek fülébe csengenek még azok a dithyrambusok, amelyekben Kant (Kr. p. V. 194 és másutt) a morál fensé-

géről nyilatkozott s akinek a szemében ez a normális, mintegy a *gut gesinnt* hangulat az ethikai világgal szemben, az ilyen olvasó nem csodáljuk ha érde szemmel néz az olyan Nietzsche fajta moralkritikusra, aki még a „*Wir Immoralisten*” kifejezést is forgalomra képessé, kiejtethetővé igyekezett tenni. Nem csekély bátorság kellett ahhoz, hogy valaki az erkölcsiség összességével, ezen minden tisztességes embert magában foglaló, óriás párttal szemben a játékból kiáltott nézőnek, a párton kívüli bírálónak allűrjeit vegye fel, illetőleg – erőltesse magára. – A moraltörvények összessége mintegy az az emberi hulla, amelyhez bizonyos, még Ós-Egyiptomban gyökerező rendeletek alapján a középkornak orvosa a maga boncoló késével hozzányúlani nem mert, azért mivel az ember-boncolás cselekvénye a laikus hatóságok szemében annyira hasonlított az ember-bántalmazás sőt -gyilkolás tényéhez, hogy érthető, ha szoros tilalom alá fogták. Az újkor orvosa már fel meri venni egy gyilkosnak ezt a látszólagos viselkedését. Őt Egyptom többé nem kötelezi, hanem csak a tudomány érdeke, s bátran belemetsz az emberi hullába, – végtelen hasznára a tudománynak, mely az emberi test szerkezetét csak így ismerheti meg. Nos hát, az az újkori orvos, aki az ethikum-mal, evvel a *tabu*-val, nebántsvirággal szemben legelőször fel merte venni a boncolásnak látszólag gyilkoló kését, aki bele mert öltözködni a tudomány asztalára kiterített ethikával szemben a kritikus orvosnak színfelen, párton kívüli köpönyegébe, aki nem félt attól, ha immoralis gyilkosnak kiáltják ki, mert tudta, hogy nem gyilkol, hanem keres: ez az orvos, ez a bátor ember Nietzsche volt, a Kant nyelvén szólva: az első igazi moral-kritikus az eddigi moraldogmatikusok között.

(W. T. IV., 205): *Die Moralisten müssen és sich jetzt gefallen lassen, Immoralisten gescholten zu werden, weil sie die Moral seciren. Wer aber seciren will, muss tödten: jedoch nur, damit besser gewusst, besser geurtheilt, besser gelebt werde, nicht damit alle Welt secire.* A maga moral-kritikus programját a legvilágosabban W. VII. 293-4 alatt fejt ki. Ugyanott (338) a maga saját külön problémáját e találó címmel jelöli meg: *vom Werthe der bisherigen Wertschätzungen.*

A kritikus álláspontot a dogmatikustól a többi között az különbözteti meg, hogy a kritikus az utólérhetetlen tökéletességnek, mozdulatlanságnak polcáról le tud lökni olyan mai alakulatokat, amiket a dogmatikus még megingathatlanoknak hisz. A Copernicus-féle világnézet kilökte földünket a világ középpontjában eleddig elfoglalt nyugodalmas trónusából, ki a világegyetem apró csillagai közé, fejlődni a fejlődőkkel. Darwin kritikája letaszította az emberi testet a kivételességnek ama polcáról, ahol mint továbbfejlődésre nem szorult „isten képmás” hosszú évszázadokon keresztül hivalkodott. És végre Nietzsche kritikája megértette az értékkel, hogy a keresztény morál szintén nem *non plus ultra*, nem végső fok a fejlődés létráján, hanem egy további tökéletesítésre igenis képes, sőt reászorult emberi gondolattermék. Aminthogy valamely ethikai rendszer (egy moral-codex, még pedig a legfejletlenebb úgy mint a maiglan legtokéletesebb) nem is egyéb, mint megkísérelt összefoglalása azoknak az életelveknek, melyeknek követése az emberiség kifejlődését leginkább előmozdítja. Az emberi élet, ennek szükségletei és a fejlődés folytán beálló új életfeladatok összessége mindig gazdagabbak, változékonyabbak, semhogy ekkora sokaságot akár

a törvénykönyvek szerkesztője, akár a morál-philosophus, mint a törvénykönyvek törvénykönyvének írja fel bírni karolni. Ezért avulnak el a tételes törvények, ezért nő ki lassankint a társadalom a maga eleddig elégséges moral-codexének gyermekcipőiből és ezért kell az egyik ethikának a másikat felváltania.

Nietzsche egyébként osztozik a műkritikusoknak ama közös sorsában, hogy az önálló alkotásaik sokkal kevésbé sikerülnek, mint a bírázataik; - a boncoló kés nem válik be szobrász-vésőnek! Nietzsche-nek munkáiból nem kerül ki igazi ethika azaz olyan, amely szerint élni lehetne (miféle társadalom is volna az, amely a gyengét megfosztotta az iránta való résevét áldásától?!); Nietzsche-nek alkotása inkább olyan, mint az u. n. könyvdramák, amelyek t. i. olvasni gyönyörűek, de előadni nem lehet.

A „jó” erkölcsi értelmének, ez értelem keletkezésének e kissé hosszás, de szükséges megvilágosításával talán jogot szerezünk arra a kijelentésre, mely az ethika birodalmából most ismét visszahoz bennünket a psychológiába, hogy t. i. a jó fogainának erkölcsi és egyéb jelentései között nincs akkora hézag, amilyen első tekintetre látszik s amelyet a Kant-féle ethika teremteni akart. Az erkölcsileg jó cselekvény végtére is valakinek és valamire jó, és „jó” minden (cselekvés úgy mint tárgy, alkotmány, eszközD, ami a hozzáintézett követelményeknek megfelel, – bárhonnán és bármi okból jönnek is ezek a követelmények.

Westermarck (I. 133): ... *the predicate „ought” signifies ... the reference to a rule ...*

Nekem valamely eszközzel így és így „kell” bánnom, ha eredményt akarok elérni, s eljárásom akkor lesz „jó”, ha a célomat vele a legelőnyösebb módon elérem. Az ilyen „jó”-ról szinten nem mondhatni (csakúgy nem, miként az emberi moralitás összeségéről), hogy objectív alapja volna; hisz azt a szerszámot jóvá az a körülmény teszi, hogy éppen olyan céloknak elérésére alkalmas, amilyeneket az ember történetesen és végtére is testalkotása következtében magának kitűzött. Nekünk jó az a csónak, amelyik a vízen marad és nem süllyed el; ha a hálnak csónakra volna szüksége, éppen azt rosszallaná, amelyik nem akar elsüllyedni. Bármiféle szereplését nézzük is a „jó”-nak, mindig azt látjuk, hogy e jelzőt olyan követelmények teljesítéséért ítélik oda, amelyek maguk végtére is nem támaszkodhatnak semmiféle mélyebb jogcímre, mint arra, hogy az emberi természetnek ösztöneiből folynak. „Jó” az az étel, amely egy étel iránti követelményeinknek (mi emberek s nem a moly vagy a szű követelményeinek!) felel meg, és „jó” az a cselekedet, amely e cselekvést néző embereknek követelményeit teljesíti.

Evvel kimondottuk azt, hogy a „jó” valami közvetett azaz másodrendű, későbbi fogalom, olyan amely a „kellemesének alapján és csírájából fejlődött. Ez nem azt jelenti, hogy a „kellemes” szó előbb volt meg a nyelvekben, mint a „jó”, hanem, hogy a „jó” eredetileg csak azt jelentette, amit a „kellemes”. Ha soha semmit sem tudott volna az emberiség kellemesnek meg kellemetlennek találni, az erkölcsi jónak és rossznak fogalma sem fejlődött volna ki soha. Nem mintha egyedül azt találhatná jónak, azt helyeselhetné, amit kellemesnek érez (ez ellen minden erkölcsi gondolkodás erősen tiltakozik), – de a jóban a kellemes benne settenkedik, legalább is abban a formában, hogy az erkölcsileg jónak valahol és valakire nézve kellemes kihatásúnak kell lennie. Mert ha a májónak nevezett cselekedet nemcsak a véghezvivője számára, akitől nagy áldozatot kíván, lenne kellemetlen, de mindazon emberekre is, akikhez e cselekvénynek következményei eljutnak, akkor maga az a cselekvény megszűnének „jó”-nak lenni és megszűnnék természetesen a végrehajtására vonatkozó társadalmi parancs is.

2. Mit nevezünk szépnek? Azt az adatot, amelynek áttekintése, felfogása kellemes, mert bizonyos mérsékelt fokú tevékenységet kíván tőlünk. A kélemesnek keletkezésére egyetlen érzet is elég, a szépen ellenben mindenkor az érzetek csoportjából, a csoportok felfogásából, tehát tárgyak, hang- és színsorok felől keletkezik. Ezeknek az adatoknak úgy kell elrendezve lenniök, hogy felfogásuk az egyéntől csak akkora, se nagyobb, se kisebb erőködést ne kívánjon, mint amekkorát kellemesnek tud érezni. „Szép” annyi mint „kellemes-szemlélésű”, „amit jól esik szemlélni”. Ha nagyon sok az új adai azaz olyan, amelynek számára a szemlélő egyén régibb ismert kategóriákkal nem rendelkezik, akkor a felfogás nehezé, sőt lehetlenné válik; „nem értem”, és ha nem érttem meg (pl. a giccs-féle zenét), megszűnik rám nézve szépen lenni. Viszont ha túlságos könnyű a megértés, azért mert csupa régít, ismétlődést látok: nem élvezek, hanem unatkozom. Az unalom ép úgy megöli a „szép”-et mint az, ha csak fáradságos munkának a csipkebokrán keresztül lehet hozzáférni. A szépennek ezt az intellectualis természetét bizonyítja az is, hogy gyönyörködésünk tárgyai életkorunkkal azaz szellemi fejlődésünkkel együtt változnak. Amit a gyermek szépen talál, azt a felnőtt ember legfölebb megmosolyogja s viszont a gyermek és a vadember el sem tudja képzelni, mi szépet találhat a fejlett ízlésű európai a Rembrandt-féle festményekben meg Beethoven zenéjében.

Az a tanítás, mely szerint a „szép” és a „megszokott” egymást fődik („szép az a sorrend, melyet megszoktunk”, ami ellen J a m e s [II. 672] is felszólalt) – ez a tanítás nem veszi számba, hogy a megszokásnak tetszést-gátló s az újságnak, „eredetiségének tetszést-keltő hatása is van (I. unalom, érdeklődés). Ha a szokatlan dolog visszatetszik, abból nem következik, hogy a megszokott dolog *eo ipso* szép, – hisz lehet közönbös is. Csak annyit szabad elfogadnunk, hogy a megszokás ott szerepel minden esztétikai tetszésben mint ennek e g y i k tényezője. Ez az utóbbi nézetünk teljesen elégséges annak az érdekes ténynek felkarolására, (amely tény egyébként tagadhatlanul a fenti radicalis tanításnak kedvez), hogy t. i. az esztétikai látáshatárunk, az elismeréseink, elfogadásaink birodalma az újabb műjelenségekhez való hozzátörődésünknek, szóval a megszokás arányában tágul. Ha „szép”-pé válhatik szemünkben az az eleddig „rút”⁴ műtermék, amely megszok ható, és „szép”-pé válik, m i h e l y t megszoktuk, akkor kétségtelen, hogy a megszokás nagyon fontos feltétele minden esztétikai tetszésnek. Kitérő példákat találni e tényre vagyis az új stílusok nehéz érvényesülésének okaira vonatkozólag P e t z o l d t (I. 206-8)-nál. P é k á r (324-335) is elég gondosan tárgyalja e jelenséget. – A megszokás egyébként nem közvetlenül és egymagában, hanem valószínűleg csak oly módon csinál a „rút”-ból „szép”-et, hogy megszünteti az új tüneménytől való berzenkedésünket, ellenséges visszahúzóadásunkat s evvel megadja a lehetőséget annak, hogy belemélyedjünk, a szépségeit megkeressük és – meg is találjuk.

A „kellemes”-nek, e nem-intellektualis fogalomnak birodalmában jóformán egészen elesik az életkornak módosító hatása: ami érzet kellemes a gyermeknek, ugyanaz kellemes a felnőttnek is. Dohány, éles ízű ételek s több efféle nem cáfolják meg ezt az állítást, mert hisz az ilyeneket a felnőtt is csak akkor találja kellemesnek, ha megszokta. Viszont a „jó”-nak, mint első sorban intellektualis értékjelzőnek terén teljesen megtaláljuk azt, amit a szép-nél: a fejletlen ember igen sok mindenféle eljárást, munkát, alkotmányt hagy „jó”-vá, amik a mélyebb kritikusként szemében rosszak és helytelenek.

Az esztétikának a dolga, az adat-elrendezéseknek mindama módjait végigvizsgálni, amelyekből tetszés fakad, s nevezetesen kimutatnia, hogy a „szép” jelenségeknek mindegyikében hol rejlik és mennyi a régiebb, ismert keret és mennyi bennök az újság.

Minekünk arra nincs terünk, hogy még csak a vázolásába is belebocsátkozhatnánk ama nagyszámú elméletnek, melyek úgy az egyes műV fajok tetszésének okaira, mint az általánosan vett szépnek hatásmódjára vonatkoznak. Mindössze egy-két íróról emlékszünk meg, találomra. A s y m m e t r i á ról, a térbeli adatok tetszésének e fontos, de korántsem egyetlen kútforrásáról L e h m a n n (231) azt tartja, amit sok más író is, t. i. hogy a symmetria azért tetszik, mert a *Lust des Wieder erkennens*-re nyújt alkalmat. H o r w i c z (II. [2] 145-6) szerint inkább az forog fenn.

hogy a szimmetrikus adatokat kellemesebb szemmozdulatokkal bírjuk végignézni, mint az aszimmetrikusokat. Ribot (Gef. 431) testünknek tényleges szimmetriájában keresi a szimmetria iránti szeretetünknek végső okát, - szerintünk helytelenül, mert az ő elvéből folyólag testünknek sokféle egyéb tulajdonságát pl. súlyát, színét sat. is szeretnünk kellene, sőt éppen az aszimmetriát is, melyet minden egyes testrészünkön külön-külön megláthatni.

A zene és végső alapjára, az énekhangra vonatkozólag Darwin (E. Sz. XIII. fejj.) tudvalevőleg azt állította, hogy a szerelem érzéséből fakadt, illetőleg, hogy az énekhangot a szerelmi csalogatás céljaira szerezte az állat. E szerint a zene tetszésének végső oka nemi érzésekben azaz nemi érzésekre való vonatkozásában rejlenek. Ezt a nézetet Spencer (Ess. íi. 426 sk.) megcáfolta annak a tüzetes kimutatásával, hogy a zene, illetőleg az ének éppen nem csupán a szerelemnek, hanem mindenféle élénk érzelemnek folyománya. Az ő nézete szerint ugyanaz az *overflow of nervous energy* (429) szüli az éneket, amely szerinte a játéknak, nevetésnek is végső okául szolgál (fent 760-1). Ezt, úgymond, tanúsítja az a körülmény (411-3), hogy az éneket a beszédnél megkülönböztető sajátságok olyanok, mint amilyenek az izgatott beszédet a közönségtől választják el. Ilyenek a nagyobb hangosság, más hangszínezet, magasabb hangok használata, a hanghordozás gyors váltakozása sat. Az ének az izgatott beszédnek e vonásait mindössze nagyobb mértékben tünteti fel. Innen ez a meghatározása (414): *all music is an idealization of the natural language of passion*. A zenei tetszés oka e szerint ott rejlenek, ahol azon érzelmeké, amelyeket az illető zene kifejez (418-9). Hanslick (51) ezzel szemben a zenében csak a szép hangsorozatot, egy „hang-arabesk”-nek (46: *Tonkaleidoskop*) gyönyörűségét látja és a zenének érzelmek kifejező voltát kétségbe vonja (v. ö. fent 347). – Ez utóbbi két elméletet úgy látszik át lehet hidalni avval, hogy %z ének (illetőleg csírája, a *recitativo*, Spencer 415-6) mindenesetre az emelkedett hangulatnak a kiáradása, de ez az érzelmi hangfolyam utóbb szabályozódik úgy mint más taglejtés is, azaz a hallásra kellemes formákat igyekszik felvenni, s azután már nem csupán az illető érzelem hatása alatt azaz mint pusztán indulatkifejezés jelenik meg, hanem a saját szépségéért, a „hang-arabesk” gyönyörűsége kedvéért is producálódik. Minthogy pedig az a hang-arabesk, mint szabályozott taglejtés végtére is valami érzelméből fakadt, tehát e hang-arabesknak élvezetében okvetlenül lesz szerepe annak az érzelmi háttérnek. – A zenének tetszése bizonyára több okból fakad. Egyik ok, a legközelebb eső, az egyes hangoknak kellemessége, az amelyet a zörejekétől különböző, szabályos rezgésük okoz. Azt a tényt, hogy a szabályos rezgésű hang miért tetszik jobban mint a zöreje, egyelőre csak feltevésekkel lehet megközelíteni. Ilyen az a Kacsóh (13-4)-féle, mely szerint „a zenei hang... homogen egységekből, azonosan ismétlődő rezgésekből lévén összetéve, minden egyes rezgés jobban és jobban begyakorolja az idegelemeket a következők felfogására ... Ezért azután egyenlő rezgési összenergia nagyobb physiologiai reakciót szül, ha szabályos zenei hangok, mintha zörejek alakjában jelentkeznek. Az energia-forgalom ezen emelkedése az, ami a kellemes érzést kiváltja! Biztosnak csak azt a negatív megjegyzést tekinthetjük, hogy a zenei hangok tetszését nem a rezgésük matematikai szabályszerűségének egy olyan „közvetlen észrevétele” váltja

ki, amilyenben E u l e r hitt. Evvel a kérdéssel rokon a consonantia és dissonantia kérdése is, amelyben a He Í m h o l t z (L. T. 320)-féle „negatív” elmélettel szemben („consonans azaz tetsző akkordok azok, amelyekben n i n c s e n meg a dissonansokat jellemző lebegés, *Schwebung*”) mindinkább a consonantiának p o s i t i v természetébe vetett hit kezd felkapni. Ennek a meggyőződésnek hódol Kacsó-h (17, 46) is ott, ahol annál consonansabbaknak tekinti az akkordokat, mennél inkább hasonlít a hangzásuk egyetlen egy, még pedig olyan ö s s z e t é t e l ű hanghoz, mint amilyen összetételt (alap- és felhangok dolgában) az emberi vagyis a ránk nézve legmegszokottabb hang tüntet fel. A dissonans akkordok tehát a mentől polyphonabb hangzásúak, a megszokatlanok, sőt megszokhatatlanok. (A consonantia fokairól azaz kisebb-nagyobb mértékéről szóló ismeret már [Helmholtz, L. T. 323] a középkorban jelentkezik.) A zenének egyik fő szépsége, a modulatio, e szerint abban állana, hogy megszokott akkordokból kevésbé és még kevésbé megszokottakon keresztül jutunk vissza ismét megszokottakba. A consonantia és dissonantia kérdése ugyan evvel nincs megoldva, de az újabb zenének az a vonása, hogy az emberi fülnek zenei halláshatárát kitágítania sikerült, azaz eleddig „lehetetlen” dissonantiákat, illetőleg feloldásmódokat elfogadtatnia, – ez a vonása mondom mindenesetre támogatja a „szokás”-hypothesiseket. – A r h y t h m u s a zenének az az eleme, amely a zenei tetszést legközelebb hozza a szimmetrikus téridomok tetszéséhez és evvel jó támasztékául szolgál a fennebbi fajta „hang-arabesk” elméleteknek. A rhythmus alapján történik a zenei hangfolyamnak tagozódása s ez adja meg a lehetőségét annak, hogy a hangfolyamnak későbbi részeit a megelőzőkre vonatkoztassuk, e vonatkoztatással felfedezvén azt a szépséget, amely ugyanazon időmennyiségnek különböző elaprózása, kitöltése módjában áll: az állandóság a változás közepette! – Mindezzel azonban csak a zenedarab egyes s nem az összes tetszékeltő mozzanataira mutattunk rá. A zenei tetszés igazi megértésére az kívántatnék, hogy tudjuk azt is, miképen idézi elő ezen s a többi tényezőknél együttes fellépése azt a tetszés-érzelmet, melyet egy bizonyos zenedarab avagy akár egyik szakasza a hallgatónak előidéz. A hallgatónak zenei felfogásmódját távolról sem ismerjük még, ha csak azt tudjuk, milyen elemekből áll, de nem azt is, hogy ezen elemekből hogyan tevődik össze, az egyes tetszésforrások hogyan játszanak együvé, hogyan támogatják egymást. Ennek a kérdésnek megoldása alighanem elősegítené a zeneszerzés folyamatának is a megértését, amelyről egyelőre csak annyit mondhatunk, hogy minden zeneszerzés nem egyéb, mint régi zenének átalakítása látszólag új zenévé. (V. ö. fent 333-4). Sejtetemként még azt kockáztatnám meg, hogy a jövő psychologica alighanem szakítani lesz kénytelen a hangarabesk-hypothesis-sel, még pedig szakítani annak a ténynek megértése végett, hogy bármely zenei egésznek (nemcsak egész zeneműnek, de tételnek, periódusnak is) a megélvezése egy olyan lelki működésnek segélyével történik, amelyhez a főadálékot nem az adatkonstatálás szolgáltatja, hanem a hallgatónak hogy úgy mondjam, a meggyőződés-világa, a törekvés-céljai, a legbelső ember. Vázlatos formában, elnagyolva ezt úgy is kifejezhetnők, hogy a képet a szememmel fogom fel, de a zenét nem a fülemmel, hanem a jelentemmel. Amilyen fejlettségű jellem vagy, olyan zenét

érdemelsz. Egy tökéletes pogánynak számára a vallást nem a képzőművészet pótolja, hanem csakis a zene. Tessék ezt megérteni!

A zenének legközelebbi rokona, a költészet, nem egyéb, mint valamely magában véve azaz prózában is értékes (találó, meglepő, különös, új) gondolatnak az éneklő ember pózában azaz emelkedett, zenei nyelven való előterjesztése. A költő, mondhatjuk, eredetileg színészkedik vagyis az énekesnek, a jóspapnak (*vates!*), a magából kikelt embernek magatartását sajátítja el s evvel a gondolata súlyához illő *mise-en-scène*-nel adja elő a maga sugallatát. A költészetnek zenei része (a választékos nyelvezet, ritmus, rím) annyira megvesztegeti a hallgatóságot, hogy ennek kedvéért sokat elenged a kifejezett gondolat belső értékéből. Tagadhatatlan, hogy a világirodalomnak száz meg száz költeményét nem a bennök kifejezett tartalomnak súlya, hanem csupán a tartalomnak csinos ruhája tartja felszínen. (Nietzsche [W. T. III. 182] ezt szellemesen így fejezte ki: *Der Dichter führt seine Gedanken festlich daher, auf dem Wagen des Rhythmus: gewöhnlich deshalb, weil diese zu Fuss nicht gehen können.*) A költemény tetszése tehát végtére is ugyanabban találja a végső okát, amiért a pőzt, az ünnepléses fellépést, az éneklés (énekre készülődés) hangulatát szeretjük. Igénytelen kis versikék, pl. humorosak, satirikusak, amelyekben szemlátomást nincs semmi bombast, nem cáfolják meg ezt a nézetet, mert hisz ezek is azért tetszenek, mert másképp vannak elmondva, mint a hogy a költő *rendesen* beszélne. Nos hát, ez a „nem-rendes” beszédmód máris váltott maszk, szóval színész-póz. Hogy a költői nyelvnek ilyen a természete, ezt az a körülmény is valószínűvé teszi, hogy minden, prózai beszédbe belecsuszamlott költőies fordulatot többé-kevésbé affectationak érzünk. Az értekezés prózájában megírt phantasmák (a regények) ugyan szintén a költészet birodalmába tartoznak, de voltaképpen azért, mert szerzőjük egy tudva és a mi tudunkkal nem-igazat beszélő embernek azaz színészkedőnek a magatartását veszi fel. (íme itt nyílik szerepe a Lange C.-G r o o s [Th. 308]-féle *bewusste Selbstaustauschung*-nak, amelynek W u n d t (Ph. Ps. III. 208-9)-féle, általában elutasító bírálatából annyit sajátítunk el, hogy a *bewusste Selbsttäuſchung* [mondjuk: a színészkedés szeretete] nem minden aesthetikai tetszésnek a közös eleme, – úgy miként a szerzők hitték, – de igenis szintén egyike a tetszés kútforrásainak.)

A képzőművészet alkotásait a megfelelő eredet i-re (a valószínűségnek ezen avagy ilyen részére) való hivatkozás, vonatkoztatás nélkül élvezni, bírálni nem lehet, – jelül annak a közkeletű, de sokat bolygatott igazságnak, hogy a képzőművészet az utánzás művészete. Ez a meghatározás az a belőle folyt aesthetikai nézet, mely szerint a képzőművészet remekeiben az utánzás ügyességét bámuljuk, – ez az állítás mondom nem helytelen, csak elégtelen, azért mivel a képzőművésznak az ábrázolás hí sé g é n kívül még sok más fogása van, amellyel a gyönyörködésünket felkelti. A helyes tárgyválasztás ezeknek csak egyike s körülbelül a legkevesebbé fontos, bár nem lehet tagadni, hogy egy szép valószínűségnek ábrázolatait általában véve szívesebben nézzük, mint egy nem szépét. Sokkal fontosabb azonban az, hogy a művész a választott tárgyat oly módon tüntesse fel, hogy né z n i t a n u l j u n k t ő l e , azaz igyekezzék az eredetinek egy olyan oldalára rávonni a figyelmünket, amely miatt az eredetileg

közönbös, sőt tán rút dolgot is szépnek látjuk. A régibb művészet csak az u. n. idealizálást ismerte mint eszközét annak, hogy a művész a magában véle közönbösöt, sőt rútat is a maga tárgykörébe bevonhassa. Ennek az idealizálásnak az a módja, mely a tárgynak rendkívüli világitásba, kivételes környezetbe, körülmények közé helyezésével akart hatást elérni, már nagyon elkopott. A modern művész nem folyamodik efféle aureolákhoz, hanem inkább a tárgynak immanens, rejtek szépségeire igyekszik a tekintetünket irányozni azaz megtanít bennünket művésziesen nézni, a „közönbös, nem érdekes tárgyak” létezésében való hitről leszokni. „Minden dolog szép, csak meg kell benne látni a szépséget”, ez a jelszava a mai festőnek, amellyel (szintúgy mint a zeneművész) az elfogadhatóságok (ecsetre érdeemes tárgyak) körét rendkívül kiterjesztette. A képzőművész tagadhatlanul valóságot utánoz, de azt a valóságot, melyet egy a valóság költészetébe, a látvány mélységeibe elmerült szem lát meg. A képzőművész, aki a valóságnak valamely részét a vászna vagy a márványa számára meg igyekszik hódítani, olyan okoskodó gondolatműködést, terelő phantasia-tevékenységet visz véghez (A l e x a n d e r 48-9), mint akár a sarkutazó vagy más ismeretlen tájak felfedezője. Aki a képzőművész eljárását merő utánzásnak, másoló működésnek írja le, az nem veszi észre a művész eljárásának külső megjelentkezése, eredményei mögött a megindító lelki folyamatokat. Az ilyen műbíráló aztán legyen következetes önmagához s mondja rá a Columbus tetteire, hogy pusztá utazás volt, az egyik helyről a másikra. Minthogy pedig a képzőművész összes fogásai azt az egyetlen célját szolgálják, hogy egy valóságot mennél tökéletesebben mutasson be, ezért elfogadjuk, u t á n z ó a képzőművész, – de ilyenkor nagy U-val ejtsük ki ezt a szót, hogy működésének módját a másolótól megkülönböztessük! A képzőművész olyan „utánzó”, mint amilyen „szolga” a minister. – A l e x a n d e r (63-5) szerint a képzőművész nem egyszerűen utánoz, hanem úgy mint minden más művész, é l e t e t utánoz, s alkotásai, úgy mint a többi művésztársáé, az életérzeteinket fokozzák (85, 91). Alexander-nek e gondolata úgy látszik a Spencer-féle „*overflowing energy*”, valamint a L i p p s-féle „*Einführung*” (1. lejobb)-elméletnek talajából fakadt; rokon gondolat még G o e t h e (*Kampagne in Frankreich*): ... *ich... musste sagen: das Schöne sei, wenn wir das gesetzmässig Lebendige in seiner grössten Thätigkeit und Vollkommenheit schauen, wodurch wir, zur Reproduction gereizt, uns gleichfalls lebendig und in höchste Thätigkeit versetzt fühlen*. De benne lappang Alexander elméletében (92) az az igen helyes nézet is, hogy a szépségnek eredeti letéteményese a természet maga; a művész csak szaporítja a tetszésnek természetadta forrásait, s ezt a tetszést nem más eszközökkel éri el, mint épen a természet. – Annyi bizonyos, hogy a szép-et nagyon szűken fognók fel, ha eredeti birodalmának a művészetet tartanak. Valamint kellemes ízeket nem csupán a szakácmesterség és kellemes szagokat nem csupán a chemia tud teremteni, úgy a szép-et sem egyedül a művészet nem valószínűsíti meg. Az is észrevenni való, hogy a természet-szolgáltatta szépség bizonyos tekintetben zavartalanabb, mint a műalkotásoké, azért mert ez utóbbiaknak élvezetét, ha nem háborítja is, de tagadhatlanul kíséri egy „derék tett”-nek a gondolata, az „éljen a szerző”. A természet csak szép, de a művészet remekei erkölcsi helyeslés alá eső, szóval jó cselekedetek is. – Ami az

Einfühlung-ot (magyarul talán: beleérezkedés) illeti, ez nem egyéb mint jelszava annak az egyre terjedő esztétikai iskolának, mely a térbeli adatok esztétikai szemlélését antropomorfisáló (Alexander nyelvén talán: megelevenítő) működésnek tekinti vagyis úgy írja le, hogy ilyenkor a holt mechanikai viszonyokat, súlyt és megtámasztást megannyi erő kifejtésnek, küzdelemnek s a vonalak különféle irányú kiterjedését mintegy az anyag mozgulatainak fogjuk fel, szóval a tárgynézés közben felmerülő saját innervatióinkat magára a tárgyra ruházzuk át. (Jól esik ezt hallania a motorikus pszichologusnak!) Még világosabb beleérezkedés az, mikor a szemlélő az adatban valóban meglévő mozgásokat belső, nem egyszer taglejtésekbe kitörő innervációval követi, utánozza. (A beleérezkedő nézés módnak egy élénk leírását idézi Groos [M. 427-8]). A gyönyörködő nézés tehát mindenkor megelevenítő s a (képzelt) elevennel r é s z t v e v ő nézés, szóval nem egyéb, mint az a „kibicelés” (fent 611), melyet az ember holt tárgyakra is ki tud terjeszteni. W u n d t (Ph. Ps. III. 188-9, 191-3) is ennek az elméletnek áll a pártjára, amelynek alapvető megfigyelését egyébként már T r e n d e l e n b u r g (L. U. I. 5-6. feje.) mondotta ki. B e r g s o n - n a k (D. I. 12-3) kissé kétséges tanítása, t. i. hogy nincs külön szép-érzelem, hanem minden érzelmünk esztétikai természetű, mihelyt suggestio útján keletkezett bennünk (... *pourvu Qu'il ait été suggéré, et non pas causé*) – ez a nézet *szemlátomást* szintén az *Einfühlung*-elmélettel érintkezik.

Bennünket mind e részletes kérdéseknél jobban az a pont érdek, hogy íme, a k e l l e m e s ott lappang mind a szépnek, mind a jónak hátterében. Ha azok az összes érzések, mik bennünk valamely műremeknek szemlélete közben támadnak, kellemetlenek volnának, akkor a műremek maga megszűnnék szemünkben remeknek, szépnek lenni.

Hogy a pusztá kellemes érzet már esztétikai gyönyör forrásává válik, mihelyt figyelemmel, evvel a szellemi tevékenységgel kísérjük, ezt a F o u i l l é e (II. 217-8)-féle nyilatkozatot nem merném aláírni.

Ez megérteti velünk a három érték jelzőnek egymáshoz való viszonyát. A pusztá kellemes-nek tárgya maga a concret érzet, mert a kellemesség az egyes adatnak közvetlen ránkhatásából keletkezik azaz mintegy rajta tapad magán az érzeten. A szépség-ben a kellemesség egy fokkal hátrább vonult, minthogy a szépség már nem az adatnak, hanem egy „szellemi” tevékenységnek, az adat felfogásának a kellemessége. A szépség egy specialis téren, t. i. a viszony-constatálás mezeián felmerülő kellemesség. A jó (= helyes) viszont az a kellemesség, melyet a megegyezésnek észrevétele nyújt, t. i. az adatnak *egy* hozzágondolt követeléssel, szabállyal való megegyezése. Ha nem volnának olyan érzelmeink, melyek valamely cselekvőségünkől és ennek eredményéből keletkeznek, ha nem tudnánk a siker-

nek (bármilyen természetűnek) örülni s ha nem örülnék a váratlan megegyezéseknek ott ahol találjuk, szóval ha nem volnának u. n. „értelmi érzelmeink”, akkor bizonyára nem ismernők sem a jót (helyeset), sem a szépet. Példárá az állat. Az embernek számára a szemléltre kínálgató objectum, illetőleg a szemlélés maga is munkatárgy lehet: mi tudunk d o l g o z n i azoknak az izmainknak segítségével, melyek csupán a szemlélést és volt szemléleteink megjelenítését szolgálják. Erre az u. n. intelligens azaz viszonyító, viszonyokat áttekintő látásra az állat úgy látszik nem vergődik; a szemléletnek megértése nem szolgál törekvése tárgyául, avagy legalább nem az olyan tüzetes megértése, milyenre az ember képes, ki sokkal távolabbeső vonatkozásokat, régebb emlékeket tud az adathoz hozzáfoglalni mint az állat.

Aki velünk együtt az esztétikai érzéket vagyis a f o r m á k kellemessége iránt való fogékonyságot az emberi Organismus legmélyében rejlő berendezéseknek tulajdonítja, az R i b o t-tól (Gef. 447-8), kinek az esztétikai érzelmek pusztán *Luxus-Gemütsbewegung*, nem fogja átvenni, hogy vannak esztétikai érzék nélkül való e m b e r e k is. Az összes, erre nézve felhozható példák csak azt bizonyítják, hogy némely egyoldalú avagy alsóbb műveltségű emberben bizonyos műalkotások és formák nem keltetnek tetszést, de semmivel sem bizonyítják, hogy az illető egyénben valamely, amazoknál egyszerűbb, esetleg más műfajba tartozó alkotások, szóval semilyenek sem ébresztenek vonzalmat. Az „esztétikai érzék nélkül való” ember, éppen úgy mint az, akinek „nincs esze” csak a közéleti pszichológiának, nevezetesen a türelmetlen, korholó hangulatoknak szüleménye s mint ilyennek egy szabatosságra kötelezett tudományos pszichológiában nincs helye. A vallási érzelmeknek számos emberben igenis lehetséges hiánya sem támogatja a Ribot tételét, mert (1. lejjebb 3. fejj.) a vallási érzelmek csak a megfelelő hitnek alapján vagyis bizonyos theoretikus állításoknak az elfogadása után fejlődhetnek ki. Az erkölcsi vak-ságra (*moral insanity*) meg azért kár hivatkozni, mert ez a hiányos nevelésnek, idegbántalmaknak és – *last not least* – a tökéletlen pszichológiai megfigyelésnek terméke.

Ha igaz, hogy a szépség nem más, mint a szemlélő működésnek kellemessége, akkor megértjük, hogy a szépség-keltette érzelmek nem egyéb, mint a szemlélésnek lehető megnyújtására való törekvés. Amit hosszant és ismételten óhajtunk szemlélni, aminek szemünk elől eltávolítását nem akarjuk, arra rámondhatni, hogy b í r n i kívánjuk, – nem e szónak jogi értelmében, hanem csak, mivel a tárgy felett való rendelkezési jog biztosít egyedül affelől, hogy a szemléletét bármikor megújíthatjuk és tetszésünk szerint kinyújthatjuk. Voltaképp nem a tárgyat akarjuk bírni, hanem a ránk-hatását, élvezze-

tének folytonosságát avagy legalább is könnyű hozzáférhetőségét. } Ennek meggondolása megcáfolja a Kant-féle „érdek nélküli tetszés”-t, vagyis ennek az állításnak olyan értelmezését, hogy a szép semmiféle vágyakat sem kelt az emberben. Aki a szépet a maga állandó környezetének, élete kísérőjének óhajtja, az csakis a szép tárgynak birtoklásakor fogja kívánságát elérni. Csak annyi az igaz a Kant mondásából (és a szerzője is bizonyára így értette), hogy a szépnek élvezete, ameddig aesthetikainak marad, megelégszik a szemlélettel és a tárgynak másnemű felhasználására nem törekszik. A szemlélet szerete t e a szemlélet v á g y á n a k , szóval valamilyen vágnak felébredése nélkül pszichológiai lehetetlenség volna.

Még jobban megértjük Kant-nak (Urt. 49) igazi szándékát a következő helyéből: *Man kann sagen: dass unter allen ... drei Arten des Wohlgefallens (értsd hozzá: am Angenehmen, am Guten und am Schönen) das des Geschmacks am Schönen einzig und allein ein uninteressirtes und freies Wohlgefallen sei; denn kein intéresse, weder das der Sinne, noch das der Vernunft zwingt den Beifall ab.* Ez azt teszi, hogy a tetszés csak akkor aesthetikai természetű, ha nincs megvesztegetve, érdekektől kormányozva. Kant-nak más (megelőző) helyei viszont a mi fennebbi értelmezésünknek kedveznek s megértetik W u n d t (Ph. Ps. III. 125-6) bírálatának is a jogosságát. N i e t z s c h e (W. VII. 408) Stendhal-nak szépség-definiíójával (*das Schöne – une promesse de bonheur*) igyekszik Kant-ot megcáfolni.

Egy Kant-tól számba nem vett mozzanat, a „szép” jelzőnek k i t e r j e s z t é s e , van legalább is olyan érdekes jelenség, mint szabályos azaz műreamekekre vonatkozó használata. Beszélünk szép tettekről, szép időről, szép esetről (orvosi szempontból), szép históriáról sat. A „szép”-nek mind e használatai tisztán kimutatják, hogy a „szép”-séget a dolognak az u. n. „összbenyomása” (a föl-színe, kérge, haja) kelti az emberben. A szépség a dolognak felszínén van, mert az alkotó elemeknek egymáshoz való viszonyában rejlik. Ennek van egy igen érdekes következménye, t. i. az, hogy a széptől meg lehet szabadulni vagyis a gyönyörködést (a szép tárgynak változatlan szemlélése közben) önmagunkban agyonfojtani, úgy t. i. hogy azt a felszínen elúszó, összefoglaló pillantást meggátoljuk és pl. vagy az apró részek természetébe merülünk el, vagy pedig az egész műalkotásnak egyéb vonatkozásain járta t j u k az eszünket; (pl. a szobornál annak súlyára, anyagára, elszállítására, a képnél az árara, korára, a festés technikájára gondolunk, a zeneműnél a kivitel nehézségeire sat.). Ez esetben az aesthetikai élvezet ép úgy el fog maradni, mint elmarad másrészt az állatnál, mely a részeket viszonyító pillan-

tásra nem is képes. Egy egyoldalú chemikus, ki egy régi olajfestménynek csak a repedései avagy festékanyagának összetétele iránt érdeklődik és a kutya, amelyik a képben csak egy bemázolt, megéhetetlen vászondarabot lát, egyaránt távol maradnak a festménynek élvezetétől vagyis az rajok nézve megszűnik szépnek lenni. Ez az állításunk azonban nem zárja ki azt, hogy a mélyebb tárgyvizsgáló a felszínes szépségek helyett ne találhatna esetleg olyanokat, miket viszont a másik néző a maga felszínén maradt pillantásával nem lát meg. A természet ismerete pl. nem gátolta, sőt fokozta a természet szépségének csodálatát egy Goethe-ben. Miránk psychológusokra ebből az a tanulság, hogy a szép adattal szemben az élvezés nem az egyetlen lehetséges, hanem a legtermészetesebb viselkedésmód. A szépség csábít (t. i. a maga élvezetére), de nem kényszerít (legfőlegbb tolakszik). Ez megegyezik avval, amit fennebb (837-8) mondtunk, t. i. hogy az érzelemforrásoknak egyike sem olyan természetű, hogy hatásuk alkalmával az egyénben okvetlenül beállana a megfelelő érzelem. Beáll, ha, mint itt látjuk, az egyénben is megvannak a megkívántató feltételek, a kellő gondolkozásmód.

Összefoglalólag mondhatjuk: Az aesthetikai érzelem abban egyezik az „értelmi”-vel (pl. avval, melyet egy „elegáns” mennyiségtani bizonyítás kelt), hogy mindkét esetben valamely gondolatműködéshez fűződik a tetszés illetőleg visszatetszés. -

Wundt (Ph. Ps. III. 628) szerint a rhythmus, harmónia és alak keltette érzelem rokonságban van az értelmi helyeslés és megegyezés érzelmeivel.

Viszont az aesthetikai és értelmi érzelem abban különböznek egymástól, hogy az az értelmi működés, mely az aesthetikai érzelenek szolgál alapjául, egy pusztá adatokat viszonyító, vonatkoztató, szóval egy könnyebb működés mint az, amely az értelmi érzelmek esetében szerepel. Adatokat egymáshoz viszonyítani, egymással összehasonlítani ugyan eredetileg nem tartozik a könnyű cselekvények közé, de idővel (az embernél s nem az állatnál!) könnyűvé válik. Ezért mondhatjuk, hogy az aesthetikai érzelmet egy könnyűvé vált nehéz (gondolati) folyamata váltja ki, nevezetesen az, melyet a látás terén „intelligens látás”-nak hírnak s a hallás terén ennek megfelelőleg „intelligens hallás”-nak lehetne nevezni. Ezek olyan processusok, amelyek bizonyos, csak gondolkozás segélyével felfedezhető adatviszonyokat olyan gyorsan és

könnyen fognak fel, mintha mind e viszonyok pusztá érzetek, passiv megérzés útján elkapható jelenségek volnának. Ilyeneknek tartja e viszonyokat maga az „intelligens” szemű és fülű ember is, szóval csalódik a saját lelki működésének minősége iránt s ezt a csalódást kifejezi maguknak e folyamatoknak a nevek is. (A szem, a látás ép oly kevésbé válhatik „intelligens”-sé, mint a fül, a hallás.) Az „intelligens látó” „meglátja”, hogy emitt van symmetria, amott nincs, „egyetlen pillantásra” megmondja, hogy ez az oszlop nem illik ide, hogy ez a díszítmény stílszerű, az a kiszögellés rosszul van megtámasztva sat. Ugyanígy az „intelligens halló”-nak „a füle mondja meg”, hogy ez az akkord-feloldás rossz, az a melódia szegényes sat. Valamely művészeti termék akkor szép, ha azt hiszem, hogy a benne rejlő adatviszonyokat megláttam, kihallottam, nem érezvén meg, hogy ezeket csak a műdarabba bele-, illetőleg belőle ki-gondoltam.

Az, hogy a szépség az intelligens látásokból és hallásokból fakad, megegyezik avval, amit fennebb (871) mondtunk, t. i. hogy a szépség mindenkor a felszínen lebeg. Az intelligens látás- és hallásnak folyamatai ugyanis, bár értelmi, gondolkozó folyamatok, mégis olyanok, hogy nem merülnek belé mélyebben az adatsóport természetébe, mint annyira, hogy ez adatoknak egymáshoz való viszonyát, a csoportnak ezt a karakteristikumát meg lehessen ragadni.

Ezt, illetőleg minden aesthetikum-nak a „könnnyű” természetét (fent 863) érdekes módon bizonyítja az a körülmény is, melyet Horwicz (II. [2] 185) említ, t. i. hogy a tetszést ugyanazon az úton, ugyanannak az eljárásnak bizonyos túlfeszítésével meg lehet semmisíteni, mint amely eljárásnak mérsékeltbb alkalmazásával fel lehet idézni. Ismeretes dolog, hogy symmetrikus csoportoknak gazdag tagozottsága, vagyis rész-symmetriáknak az egész symmetriába való beleolvadása fokozza az illető adatsóport szépségét. Szébb egy kiesztergályozott, mint egy sima asztalláb és még szébb egy még jobban kidolgozott. De ahol a kidolgozás „túl-ságos” vagyis ahol befáradunk a részeket egymásra meg az egészre vonatkoztató gondolatműködésbe, ebbe az elemző nézésbe, ott visszatetszés (a német *überladen* jelző) keletkezik. – Ez persze nem zárja ki, hogy a gyakorlottabb néző még gyönyörűségét ne lelje olyan műalkotásokban, melyektől a fejletlen szemlélő már főfájással távozik.

Itt megemlíthetjük, hogy az aesthetikai és az érzéki érzelmek (érzetek kellemessége) közötti különbséget Horwicz (II. [2] 168) abban keresi, hogy amazoknál az ideg-izgalom az idegrendszernek nagyobb körére terjed ki, mint ezeknél, talán mert (u. o. 178) az aesthetikai érzelmet valami összeolvadásos jelenségnek, számos érzéki érzelemből keletkezett „*Toial-Effect*”-nek tekinti. Mi a főkülönbséget ott keressük, hogy az aesthetikai érzelem, mint Horwicz szerint is későbbi fejlemény, az érzékinél nehe-

z e b b érzelem azaz visszahatásmód az adottakra, azért, mert visz o n y o k n a k a megragadása nehezebb dolog, mint egyes érzeteké. Hogy viszonyokat olyan gyorsan, „egyszeribe” felfoghassunk, mint egyes érzeteket, arra gyakorlottság kell.

3. Hogy az értékjelzők nyelvtanilag melléknevek, de pszichologiailag igék, ezt leginkább a legelemibb értékjelző, a „kellemes” mutatja, mert ez csupán azt a tényt fejezi ki, hogy mi emberek az illető adatnak (egyszerű érzetnek) ránkhatását felkeressük és lehetőleg meghosszabbítjuk. A „kellemes” az adatot okozza azért, hogy az ember feléje vonzódik, úgy miként a német diáknak „süffig” az a sör, amelyet ő megiszik.

Bergson (D. I. 29): *...l'attrait du plaisir n'est point autre chose due ce mouvement commencé* (értsd hozzá: [de] notre corps [QUI] s'orienté vers [le plaisir] 28).

Hogy melyik az érzetnek az a reális tulajdonsága, amelynek következtében kellemesnek, illetőleg kellemetlennek találjuk, más szóval, hogy miért, mitől kellemes avagy kellemetlen valamely érzet, erre vonatkozólag azt az igen elterjedt elméletet olvassuk, hogy a kellemes mindenkor a testi szervezetünkre, a fenmaradásunkra h a s z n o s-sal, a kellemetlen meg a k á r o s-sal jár együtt. Eszerint a hasznos és a káros volnának azok az objectív, reális tényálladékok, melyek a kellemesség és kellemetlenség érzésében fel vannak öelve, s ez érzések mögött mint substratumok, illetve előidéző okok működnek. E nézet szerint a természet úgy van berendezve, hogy azok a külső hatások, melyek az életünket és fejlődésünket előmozdítják, a kellemes, s az életünkre veszélyesek a kellemetlenség köntösébe burkolóznak. Hozzáteszik, hogy maga ez az intézmény egy fejlődési illetőleg kiválasztási processusnak az eredménye s úgy honosodott meg, hogy csak azok az organismusok bírtak a szaporodásig helytállani az élet küzdelmeiben, amelyeknek sikerült a maguk természetét, érzésük módját a külső világ folyásához oryképen hozzáidomítaniok, hogy élvezeteik mindenkor a rajok nézve hasznosra szorítkozzanak. A „kellemes mérgek”-nek ma is meglévő esetében pedig e nézet hívei szerint csak az forog fenn, hogy szervezetünk ezeknek a mérgeknek irányában még nem szerezte meg a kellő adaptatiót, célszerű átalakulást, mely akkor lesz elérve, ha majd valamikor a természetes érzésünk is undorodik tőlük.

Ebben az elméletben feltétlenül helyes az az alapgondolat, hogy az élet viharai ellen csak olyan testi szervezet biztosít, amelynek az élvezetei mindenkor az egészségre hasznoshoz vannak kötve. Már

az a hozzáfűződő (sok értelmezőtől hozzáfűzött) másik gondolat, hogy t. i. a természetben bizonyos jószívű igyekezet rejlik, amelynél fogva a maga teremtményeinek hajlandóságait oly módon igyekszik átalakítani, sőt műhelyéből mindjárt kezdetben olyan kelengyével, hajlandóságainak egy olyan berendezésével bocsátja őket újtukra, hogy fenmaradásukat biztosítsa, – ez az értelmezés, a természetnek egy ilyen gondos pártfogó alakjában való feltüntetése végkép helytelen, mert ellenkezik a tényekkel és avval az objectivitással, mellyel irántuk tartozunk. A milliósámra elpusztuló csíra és annyi más jelenség bőven eléggé kimutatja, hogy a természet a legfásultabb közönyösséggel nézi a maga teremtményeinek vergődését és épen annyit törődik a megélhetésükkel mint az elpusztulásukkal. Sőt még tovább kell mennünk az objectivításban és magát ezt a szót „természet” mint valami „pártfogó gondviseles” avagy „hideg közöny”-nek alanyát is kerülnünk kell, mert voltaképen nincs semmi, semmiféle létező alany, mely akár az egyik, akár a másik egyformán anthropomorphisticus jelzót hordozhatná. Ha a sikerül az embernek a maga hajlandóságait a physiologiának élet-halál felett döntő törvényeihez hozzámódosítania, akkor ez az ő szerencséje s akkor fenmarad, de az emberen kívül keresni még egy, ebben gyámolító kezét, ez csak a nagy gyermekekre szabott dajkamese.

A kellemes mérgek-nek esete azt mutatja, hogy a „hasznos” szóval nincsen helyesen megjelölve az az objectív tényálladék, melyet mi itt a „kellemes”-nek reális *pendant*-jául keresünk; hisz íme, a „kellemes” megél érezhető hasznosság nélkül is. Ennek a ténynek cáfoló erejét nyilván nem töri meg az olyatén hivatkozás, hogy természetünknek mai berendezése ezekkel a mérgekkel szemben ideig-óráig való. Jobb az a másik védekezés, hogy a mérgek, ameddig csupán a kellemes mivoltát érezzük, igenis előmozdítja a testi jólétünket, egészségünket és csak a következményeiben kártékony természetű vagyis akkor, ha testünk nedveivel belsőbben egyesült. E szerint a kellemes mérgek egyike volna ama számos eseteknek, amikor egy kellemes (és hasznos) kezdet kellemetlen (és káros) véget ér; – a „kellemes” tehát mégis mindig együtt maradna a hasznos-sal.

Petzoldt (I. 117) a hasznossági elmélet kedvéért úgy látszik a testünket is feldarabolná, mert azt tartja, hogy a kellemetlen orvosság testünknek a közvetlenül meghatótt részét valóban veszélyezteti (a többi részt gyámolítja) s a kellemes mérgek viszont erősíti azokat a részeket, melyekre közvetlenül hat s csak a többit támadja meg.

Mi most a hasznossági elméletnek ama másik gyöngéjére mutatunk rá, hogy nem lehet megfordítani. Vagyis: az egészségünkre hasznos hatások között sokkal könnyebben tudunk kimutatni kelleme-eket, mint az ártatlan élvezeteinkre rábizonyítani, hogy hasznosak voltak. Mert hát mi is az a hasznosság? Mit jelent: az életet előmozdítani? A legtermészetesebb értelmezése e kifejezésnek, t. i. „az életet előmozdítani annyi mint meghosszabbítani” – ez az értelmezés a legchimaerikusabb, legkevésbé bebizonyítható tényt rejti magában. Ki bizonyítja rám, hogy hosszabb ideig élek, ha nem vízzel, hanem valami ízletes folyadékkal, pl. limonádéval vagy sörrel oltom a szomjamat? ha most néhány pillanattal szívok be szagtalan levegő helyett sat.? Mi nem tagadjuk, hogy a szervezetet gyámolítani, az életfejlődésünket előmozdítani, szóval neki használni valóban lehet. Azt is elismerjük, hogy hasznos gyógyítószereinknek egy része kellemes; csak azt vonjuk kétségbe, hogy a gyógyító szernek hasznossága és annak kellemessége között reális összefüggés volna.

S végül a legradikálisabb ellenvetésünk, &gy kérdésnek alakjában, amely számos olvasóban bizonyára visszatetszést fog kelteni: Nem önámítás-e, mikor a szóban forgó elmélet az egyénnek életben-maradását, életének meghosszabbodását objectív haszonnak vagyis az ilyen értelmezésű hasznót egyáltalán valami objectívumnak tekinti? Valóban haszon-e az, mikor valamely élő organismus megmarad, nem pusztul el? Azaz haszon-e az egészre, a világmindenségre, a természet háztartására? Sőt valóban haszon-e, még pedig minden egyes esetben magára az emberi társaságra? Hasznosabb-e arra a nagy összeségre, mely az összes létezőket magában foglalja s melyre szükségképen gondolnunk kell, ha valamely jelenségnek, mint itt a haszonnak, objectivitása forog kérdésben, – hasznosabb-e, kérjük, erre az egész világmindenségre az élő lény, annak munkája, cselekvéseinek eredményei, mint az élő lény hullája, amely bomlásával a földet termékenyíti s egyéb hasznokat is hajt? Az egyén maga persze egy pillanattal sem habozik (hacsak nem a félőrült öngyilkos), vajjon a saját hullása avagy életben maradása és életének mennél teljesebb kifejlődése között válasszon-e. De vajjon az, ami így az érdekelt fél s még egy néhány ő b e n n e érdekelt félnek szempontjából és szemüvegén keresztül nézve mérhetetlenül nagy haszon a másik lehetőséggel, az elpusztulással szemben, – vajjon ugyanez vagyis az egyénnek fenmaradása haszon-e és nevezetesen minden egyes esetben nagyobb haszon-e a világmindenségnek szempontjából és

számára, mint az egyén elpusztulása? Mi sem igen-nel sem nem-mel nem felelünk e kérdésre, sőt azt is jogosulatlannak tartjuk, hogy erre általános, minden egyes élő lényre ráértett feleletet adjon valaki. De szükségesnek tartjuk a kérdést felvetni, illetőleg rámutatni arra, mennyire subjectív, az egyéni tetszéstől és természetes hajlandóságoktól sugallt kifejezés az, amit haszonnak s nevezetesen a fenmaradásunk hasznosságának neveznek! Életben maradni, életemet mennél hosszabbra kinyújtani s mennél inkább biztosítani a veszedelmek ellen: ez haszon, de kinek? Első sorban nekem s talán még egynehány hozzám tartozóknak, akiket működésem eredményei utólérnek. De megvan-e még csak a lehetősége is annak, hogy áttekintsem és összehasonlítsam azt a hasznot, amelyet hullám a természet háztartásában s halálom az emberekében hajt, avval a haszonnal, melyet életem és életem folytatása hajthatna? Már pedig köteles volnék e kétoldali hasznot áttekinteni és összehasonlítani, hogy joggal mondhassam, ez a haszon, az élet fentartásáé, a nagyobbik! – Amelyik olvasó majd ettől mint nagyon pessimista avagy nihilista állítástól el fog fordulni, azt újra arra figyelmeztetjük, hogy ez részünkről nem is állítás akart lenni, hanem csak kérdés, illetőleg hogy állítás benne mindössze annyi s ezt azután teljes nyomatékkal védjük is: hogy minden haszon subjectív és nem objectív fogalom, nem objectív tényálladék; mert mindenkor az a kérdés: *cui prodest?* Ebből az következik, hogy amikor a tetszésnek (a kellemesnek) igazán objectív indítékait keressük, „haszon” nevezetű dolgokkal előüani nem szabad.

Spencer, a hasznossági elméletek nagy szószólója, a kellemes mérgek kérdéséhez hozzáteszi (Ps. 125. §.), hogy ezek nagyrészt olyan anyagok, amilyenekkel az őseMBER vagy egyáltalán nem, vagy csak ritkán találkozott. Testünk csakis a maga eredeti környezetéhez idomulhatott hozzá és megsínyli, mihelyt a viszonyok valami idegen világba hajtják, amelynek elemeihez, mint ezekhez a mérgekhez, még nem volt ideje hozzásimulnia. Egy másik részét e mérgeknek (126. §.) meg az ember azért kedveli, mert a maga természetes érzését, mely ezeket utálná, a kultúr-élet elszenyvesztette, megrontotta. Aki olyasmit szeret, ami ártalmára van, az elfajult ember, beteg, s ilyenek vagyunk – teszi hozzá Schneider (44) - mainapság mindnyájan. – Ebből az érdekes felfogásból kiérzik az a Rousseau-féle nézet, hogy a természet kezéből minden teremtmény a lehető leghasznosabb felszereléssel kerül ki s a bajoknak mindig az ember („a kultúra”) az oka. – Ugyancsak Spencer-től (127. §.) származik az a másik megjegyzés is, hogy ha valamely érzésmódot az egyénre nézve veszélyesnek találunk, számolnunk kell avval a lehetőséggel, hogy ugyanaz az érzésmód a faj fentartására talán éppen hasznos, – minthogy a faj fenmaradása

sokszor (de csakis bizonyos alsóbbrendű állatoknál) az egyes egyének halálát követeli.

E x n e r szintén a hasznossági elmélethez ragaszkodik: *Alle die Gefühle, die wir als Lust- und Unlustgefühle zusammenfassen, sind Schutzmassregeln, welche die Natur in uns hineingelegt hat, ich möchte sagen, um ihre eigenen Zwecke im Individuum zu verfolgen.* (335). Ellenben W u n d t (Ph. Ps. II. 355) azt mondja: *Hätte die Natur wirklich bei der Ausstattung des Menschen mit Gefühlen solche Zwecke verfolgt, so würde sie diese Zwecke ohnehin schlecht erreicht haben.*

R i b o t-ban bizonyos ellenmondást találni. Egy helyütt (Fef. 75-6). a hasznossági elmélethez szegődik, azt mondván, hogy a kellemes, illetőleg kellemetlen érzés beállása (ez utóbbit ő együvé foglalja a fájdalommal) attól függ, hogy vajjon a testünkre mindenkor e g y ü t t e s e n ható ártalmas és hasznos hatásoknak melyike van túlsúlyban. Más helyütt (116) meg a hasznossági elméletnek minden formáját visszautasítja avval a megjegyzéssel, hogy ezek az elméletek a mindenáron egységesítő, de a tényeket kellőképp meg nem figyelő philosophus észnek a szüleményei.

Horwicz (I. 169) úgy látszik nem vette észre az *idem per idem-ei* a következő meghatározásában: ... *alles Gefühl [ist] der direkte Ausdruck des Selbsterhaltungstriebes der Seele, welche das mit den Bedingungen des Wohlbefindens (sie!) harmonische angenehm, das widersprechende unangenehm fühlt.* Másrészt talpraesett megjegyzés (II. [2] 33), hogy a hasznossági elmélet már azért sem érteti meg a kellemes érzés beállását, mert ez érzésben nem rejlik semmiféle t u d o m á s a annak, hogy az illető ingerlés-folyamat hasznot hajtott. Ez azt teszi, hogy a kellemes érzést nem szabad valamiféle örömmértéknek tekinteni, melyet valamely, a szervezetünknek kijutott nyereségen érzünk. Avval a ténnyel is erősen sarokba szorítja a kérdéses elméletet, hogy a kellemetlen érzet foka nincs semmi arányban a szervezetünket ért sérelmek súlyával, amennyiben jelentéktelen bajok (odvas fog) nagy fájdalmat, súlyos betegségek (typhus) és fontos belső szervek elpusztulása viszont jóformán semmiféle fájdalmat sem okoznak. (Ez utóbbi megjegyzés megvan R i b o t [Gef. 114-5]-ban is.) S c h n e i d e r [176] azt válaszolja, hogy a belső szervek, pl. agyvelő elpusztulását a természet azért nem kötötte össze fájdalommal, mert ilyenkor úgysis többnyire a halál következik be, a védekezésre ingerlő fájdalomnak tehát nem volna semmi haszna (!) H o r w i c z (II. [2] 52) egyébként visszaesik a régi elméletbe, mondván, hogy a kellemes-kellemetlen érzés nem egyéb mint *das innwerden des Nutzens oder Schadens... zunächst nur des empfindenden Nervenapparats...* Az a további magyarázata (u. o. 58), mely szerint a kellemesség egy, a szervezetnek assimiláló képességét túl nem lépő zavarnak (*Kontrast*) leküzdéséből keletkezik, nézetem szerint inkább az értelmi működés okozta örömekre illik.

Ama Bain (S. I. 213)-féle fogalmazással szemben, mely szerint „a gyönyör néhány vagy az összes életfolyamataink (*fonctions vitales*) fel-fokozódásának, a gyötrelem meg e folyamatok csökkentésének a kísérője” L e h m a n n (153-4) hozzácsatlakozik a G. Allen-Dumont-féle két ellenvetéshez, melyek szerint 1. ha a kérdéses *function*-ok a valóban végzett életműködések vagyis munkamennyiséget jelentik, akkor (mivel a végzett

munka mindenkor a potentialis energiának esik a rovására) Bain-ből az a paradoxon kerülne ki, hogy a gyönyörűség testünknek munkabírását (*Spannkraft*) csökkenti, a gyötrődés meg fokozza; 2. ha ellenben a *function*-ok a virtuális erőgyarapodást jelentik, akkor meg az következnek, hogy legnagyobb, sőt egyetlen gyönyörűségünk a táplálkozás és a nyugalom, mert ezek az igazi erőgyarapítók. Lehmann (156) a maga részéről olyan fogalmazásban állapodik meg, hogy *a*) a gyönyörűség (*Lust*) annak a körülménynek a pszichikai (sic!) következménye, hogy valamely szervünk munka közben nem fogyaszt el több energiát, mint amennyit a táplálkozás pótolni tud; *b*) a gyötrellem (*Unlust*) ellenben mindenféle, táplálkozás és erőfogyasztás közti aránytalanságnak a „pszichikai” következménye vagyis annak, ha a táplálkozás az erőfogyasztáshoz képest elégtelen avagy túlságos. – Ebbe a meghatározásba furcsán illenék belé a legnagyobb gyötrellem, a fájdalom, amely lehet olyan rövid tartóssága, hogy ideje sincs a test erőit kimeríteni. A gyönyörűségnek meg Lehmann csak negatív meghatározását adja, melyet abba vonhatunk össze, hogy gyönyört okoz minden ránk ható vagy tőlünk kiinduló működés, amely szervezetünket nem meríti ki. Ha nem bántjuk is ennek azt a következtetését, hogy gyönyört okoz minden, ami nem kelt gyötrelmet (?), de azt kérjük, két hatás közül melyik kelt nagyobb gyönyörűséget? Lehmann felelete csak az lehetne: amelyik a szervezetet kevésbé meríti ki – s evvel oda jutott, hogy valami játszi pepecselés pl. asztalon dobolgatás, székhimbálás nagyobb gyönyörűség, mint a nemi élvezet. (Hogy van pozitív gyönyör is és nem kizárólag olyan, mely valamely kellemetlenségnek eloszlatásából származik, ezt Schopenhauer [I. 58. §.]-rel szemben helyesen jegyzi meg Fouillée [I. 82-3]). Egészen véve pedig Lehmann elmélete (1. főleg 150) csak csekély változata a régi hasznosság-theoriának.

Störing (432-3) a hasznossági elméleteket három csoportra osztja: 1. olyanokra, melyek szerint a kellemességet potentialis energiánk megnövekedése, 2. a potentialis energiánknak actualissá átalakulása és 3. az actualis és potentialis energiánknak bizonyos egymáshoz való aránya okozza. Ezek közül Störing a 2. számú elméletet pártolja.

Mach-nak a túlzó darwinisták ellenében (65) és magának Darwin-nak védelmére (182) mondott szavait mintaszerű higgadtság jellemzi. Nemi érzéseinket – mondja például [199] – nem azért tette kellemesekké a természet, hogy a fajunk fennmaradjon (ezt tanította Schopenhauer II. 44. fej.), hanem megfordítva, a fajunk azért marad fenn, mert a nemi érzések kellemesek. Amit Mach (67-9) a természetnek létfenntartó célszerűségéről mond és mi is vallunk, az megegyezik Kant-nak (Urt. 76. §.) tanításával, amikor a célgondolatot a természetkutatásnak *regulatives Prinzip*-lélű tűzte ki. Jeles mondás a Horwicz-é (I. 44) is: *Alle Physiologie müsste aufhören, wenn man sich mit dem Zwecke eines Organs über die Ursachen seiner Wirksamkeit beruhigen wollte. Der Zweck ist überhaupt kein Erkenntnisprinzip, sondern eine oft schwer erweisliche Thatsache; anstatt Anderes zu erklären, ist er selbst im höchsten Grade der Erklärung bedürftig.*

Mauthner (I. 360-1) avval az érdekes, de szerinte sem kifogástalan nézettel próbálkozik, nem-e lehetne a kellemes érzetet az illető adat-

nak a múltban, esetleg előző nemzedékektől is kitapasztalt hasznosságából származtatni. E szerint a gyermek azért szeretné a cukrot, mert neki, sőt elődjeinek jól tett, s nem azért, mert neki jól fog tenni, amint a teleologusok tanítják. Csak azt kérjük: miért szereti sok gyermek, főleg az alkoholistáké, a pálinkát?

A hasznossági elméleten kívül nem ismerünk semmiféle másikat, mely a kellemes és kellemetlen érzelmforrásoknak természetét meghatározná s hozzátesszük, mi magunk sem bírunk semmi olyan objectív vonást felfedezni az adatban, melyet az illető érzettónusok okozójának lehetne tekinteni. Minthogy pedig a kellemes szerintünk a ló-nak és szép-nek a közös tényezője, legbelső magja s mintegy a gerince, tehát evvel azt is kimondottuk, hogy az utóbbi két értékjelzőnek sem ismerjük a tárgyvilági alapját, érzelmforrásaiknak reafis szerkezetét. Ott tartunk tehát (fent 850), hogy vannak mozgatós és kevesbbé mozgatós adatok, a kellemesek és kellemetlenek, de hogy micsoda reális sajátságuk segítségével, más szóval miért vonzzák, illetőleg taszítják vissza a szemlélőt, erről egyáltalán nem tudunk számot adni.

S itt vesszük észre a kellemes- és kellemetlen-ek, ezeknek az érzeteknek (fent 839-40) a valódi érzetekkel való rokonságát. Hogy miért ad vörös avagy zöld színt az ilyen meg ilyen aether-rezgés, azt ép úgy nem tudjuk, mint hogy miért kellemes pl. az édes ízű étel. Sőt a szóban forgó érték jelzőkkel még egy fokkal rosszabbul állunk, mint az érzetekkel, mert ez utóbbiaknál ha nem ismerjük is a qualitas (az ilyen-ség) beállásának okát, de ismerjük az alanyát, azt az objectív tényálladékot, amely a kérdéses érzetqualitasokat előidézi. Az érzeteket, tudjuk, rezgésfolyamatok hozzák létre, de micsoda objectív folyamat szüli a kellemességet? Mi csak a kérdőjelet tudjuk megismételni ott, ahol az olvasó megnyugtató pontot vár. A szép-et és jó-t a maguk gondolati tényezője (intelligensebb természetű) következtében lehetett elemezni, de a kellemes-nek ilyen tényezője nincs, az egészen physikai természetű, úgy miként az érzet s ezért meg is szűnik nála minden elemzés, úgy mint az érzetnél.

A végső eredményünk igen sovány és mindössze ennyi: az ember úgy van alkotva, hogy bizonyos érzeteket felkeres, másoktól meg húzódik. Ennek a physiologiai sajátságának, illetőleg annak, hogy a sok közül épen ezeket a bizonyos érzeteket keresi fel s épen amazokat utálja, – ennek a hajlandóságnak van bizonyos haszna öreá nézve, de van kára is, úgy mint van teste minden egyéb eredeti sajátságának. A külső hatásoknak ezt az embervonzó mecha-

nismusát nem ismerjük, még pedig sem az adatban rejlő objectív sajátságot, amely az emberi szemlélőnek innervatióját az egyik vagy a másik irányban fokozza, sem pedig azt a módot, ahogyan ez az innervatio-fokozódás beáll. Amilyen vakon válogat az állat az elébe szórt táplálékban és hagyja ott a húst, ha növényevőnek, s a zöldséget, ha húsevőnek teremtette a természet: szakasztott olyan vakon válogat az ember az összes reáható érzetek között; felkeresi azokat, amelyek neki kellemesek, de fogalma sincs róla, hogy miért kellemesek, hogy mit szeret bennök.

E nézetnek nincs kilátása népszerűsége. A közélet emberének fejéből semmiféle philosophia sem fogja kiverni azt a meggyőződést, hogy a kellemes érzet (átlag véve) objective jó is egyszersmind, hogy a kellemesség vonzó erejének engedni, már t. i. a maga szerény, polgári élvezetei után járni helyes dolog, szóval hogy az emberi akaratnak a kellemesre s épen ezekre a bizonyos kellemességekre való irányulása nem csupán subjectív idiosyncrasis, hanem a világ rendjében valahogy megalapított objectív helyesség is. Ebből a nézetből mi elfogadunk és máris elfogadtunk (fent 838, 841) annyit, hogy az a körülmény, hogy az ember (átlag minden ember) épen ezen és ezen érzeteket találja kellemeseknek, amazokat meg kellemetleneknek, bizonyára úgy az ember mint az illető érzetkeltő hatásoknak reális minéműségében, szerkezetében leli magyarázatát. A kellemesség maga csak subjectív dolog, érzelem, de az a körülmény, hogy az embernek általában ilyen és ilyen étel, ital sat. kellemes, miszerintünk is objectív világjellemvonás, mert úgy az illető ételnek mint a megélvező embernek testi szervezetéből folyik. A felhozott nézet azonban szemlátomást annak a nyomait viseli magán, hogy a köz* ember a „szép”, „jó” és „kellemes” fogalmakat synonymáknak szokta tekinteni. Ezért viszi át a kellemes-re a realitásnak azt a hitét, melyei szokásszerűleg a szép-hez és főleg a jó-hoz fűz hozzá. Hogy a jó valami objectívum, hogy a jó-nak horgonya mélyen belebocsátkozik az objectív világrend fenekébe, erről a közember, ki nem a Nietzsche eszével nézi a világot, mélyen meg van győződve. Amit pedig a jó-ról vall. azt okvetlenül átviszi a jónak, e szellemies sarjadéknak, az érzéki világ rögéhez tapadt testvérére, a jó érzetre vagyis kellemesre. Azt a tekenősbékát, melyen a közélet „hindu”-ja. sőt sok philosophus is nyugtatta az „erkölcsi világrend” földgolyóját, megölte Nietzsche, az erkölcsiség azóta szabadon lebeg a világűrben illetőleg az emberi társadalomban s vele együtt lebeg a physiologiai világűrben a testi kellemesség is. Van, de hogy mi tartja, nem tudjuk.

A philosophia adeptusának a lebegéseknek e kissé kellemetlen érzéséhez hozzá kell szoknia. – A hasznossági elmélet pedig nem egyéb, mint bizonyos tudakosabb kifejezése annak a közhajlandóságnak, mely a kellemes-ben jóságot s evvel objectivitást akar látni. Hogy a kellernes-t jó-ságra visszavinni, csupa „jó” elemekből megszerkeszteni nem lehet, mert a „jó” magosabb rendű s épen a kellemes-t i s magában foglaló vegyülék, ezt a köztudalom nem látja meg, valaminthogy a hasznossági elmélet híve nem látja azt, hogy a haszon is csak egy jó-vá hagyott, mondjuk: jó-vá előléptetett kellemesség.

Záradéku, a három értékjelzőnek elemzése után, tartozunk még avval, hogy a róluk mondottakat beleillesszük a magunk mozdulatos elméletének nyelvezetébe. Ez semmiféle fáradtsággal sem jár a kellemes- és kellemetlen-nél, mert nyilvánvaló, hogy ezek nem egyebek, mint olyan szók, melyek az egyénnek az adat iránti viselkedését fejezik ki azaz olyan innervatióit, melyek vagy az adatnak folytatólagos hatását (az egyénre), vagy pedig e hatásnak megszűnését idézik elő. „Nekem kellemes ez az ital” azt teszi: én k e z d e m ennek az itálnak élvezetét meghosszabbítani, megismételni. – A szépségben való aesthetikai gyönyörködés már sokkal szövevényesebb fajta viselkedés. „A felfogásnak kellemességéből keletkezik a szép-érzés” (fent 863) azt teszi: azoknak az innervatióknak, miket az *A* adatnak teljes megszemlélése kíván, hozzávévén még azokat az innervatiókat, melyeknek segítségével a szemlélő úgy tesz, mintha az emlékeinek megfelelő realitások is ráhatnának, – mindezeknek az innervatióknak olyan könnyen kell az egyénben lefolyniok, hogy azt az időtöltést: *A*-t szemlélni, inkább felkeresse, mint bármely másikat. A „szép” egy olyan nézés (hallás)-feladatot ró reám, melyet egyéb rám nézve lehetséges nézés-feladatok (időtöltések) közül kiválasztok, felkeresek. Evvel tehát kimondtuk azt, hogy a szép-nek felfogására és fogalmának megalkotására semmiféle rejtelmes „szép-érzék” sem kell. A maga tapasztalataival szemben viselkedő s egyre csak viselkedő ember is ráakad arra a tapasztalati tárgyra, mellyel szemben viselkednie jobban esik, mint másokkal szemben. Az ilyen tárgyat nevezi szépnek. – A jó, mint tudjuk (fent 862), a meglegedés érzelméből keletkezik valamely követelménnyel való megegyezés következtében. Ez azt teszi: az adat „jó”-sága nem egyéb, mint elnevezése annak a tényálladéknak, hogy ez adatnak a reális hatásai megegyeznek azokkal a hatásokkal, melyeket más valamely adatnál tapasztalt a szemlélő s melyeknek megérkezésére most innerválva van azaz úgy tesz, mintha elérkezé-

söket látná. A „megelégedés” e szerint egy nagyon complex, sok körülménytől létrehozott viselkedésnek a neve. A tárgyra ruházott „jó” jelző nem annak az önmagunkon megejtett és z r e v é t l e n e k alapján keletkezik, hogy a megelégedés belénk költözött, hanem csak egyik t a n ú j e l e annak, hogy csakugyan meg vagyunk elégedve.

Az értékjelzők nem valamely különfajta tárgyakkal, sem pedig valamely különös fajta viselkedésnek a nevei, hanem egy különös körülmények (a szemlélőnek úgy a jelenjében mint a múltjában rejelőknél) találkozása közben ránk ható adatnak a jelzői.

Az olvasó bizonyára (v e l ü n k e g y ü t t !) érzi, mennyi sok finom vonása maradt még hátra az értékjelzőket kifejlesztő és alkalmazó (ugyan-csak szövevényes alkotásokkal szemben alkalmazó!) emberi gondolkodásnak – mondhatjuk röviden: az egész ethika és esztetika kérdéstömegének, – olyan vonások, miket a mi mozdulatos pszológiánk távolról sem képes utólélni. A mozdulatos pszichológus még igen kezdetleges eszközökkel kénytelen dolgozni, öntömintánk még nagyon durva, s ép ezért maradék nélkül csakis a legegyszerűbb lelki nyilvánulások férnek belé, vagyis azok, melyek az emberi fejlődésnek kezdőkorát jellemzik. Ugyanazt látjuk itt az értékelméletben, amit tapasztaltunk a szellemi élet egy másik, szintén a magasabb fejlődésfokok tájáról való nyilvánulásánál, t. i. annál a kérdésnél, hogy miképpen alakul meg és értődik meg egy elvont gondolatú beszéd. A mozdulatos pszichológus nem esik zavarba, ha arról van szó, hogyan mennek át mondatokba a beszélőt foglalkoztató szemléletek; helyt áll akkor is (hogy esztetikai példát válasszak), ha valamely egyszerű téridom vagy hangsor tetszésének okait kérdik. De amikor az a kérdés, hogyan születik meg pl. egy politikai vezércikk, sőt egy egész tudományos könyv, avagy hogyan jutott el az adatokra reagáló és örökké csak reagáló ember egy Laokoon-szobor, egy Tristan-zene megalkotásáig és megbecsléséig, mély igazságú erkölcsi maximák felállításáig, – akkor a mozdulatos pszichológus, ha nem kénytelen is végkép letenni a tollat, de legfőleg arra szorítkozhatik, hogy e magasfokú fejleményeken vázlatos módon kijelöljön egyes vonásokat (ezt tettük fent 615-22), melyek mozdulatos eredetre vallanak. Viszont azonban itt úgy mint fent (u. o.) rámutatunk arra, hogy a kérdéses problémák megoldásának legfőbb akadálya az, hogy nincsenek olyan monographiáink, részletes lelki naplóink, melyek valamely embernek egy bizonyos fejlődésfok eléréséig megtett összes gondolatlépéseit leírnák. Azt is emlékezetébe hozzuk bírálóknak, hogy a mozdulatos elv nem varázsige, mely a lelki élet összes titkait feltárja. Ma nem tehetünk többet, mint hogy azokat a megoldásokat, miket a régi pszichologia a maga módszereivel talált, átesszük a mozdulatos elvnek nyelvezetére.

c) *A fájdalom.*

A fájdalom külön helyet érdemel pszichológiai tárgyalásunkban. Nem lehet egyszerűen a „kellemetlenének címe alá foglalni, mint-hogy a kellemetlen érzet és a fájdalom között különbség van, az, hogy kellemetlenséget bármely érzékszervünk felől azaz a nekik megfelelő érzet kellő fokozása útján lehet előidézni (erős hangok, szagok, rikító színek kellemetlenek), ellenben fájdalmat csupán a tapintó szervünk felől lehet keleszteni, értvén itt „tapintó szerv” alatt testünknek összes érzékeny szöveteit. Sőt a fájdalom nemcsak a keletkezésének kiinduló pontjában, hanem keletkezése módjában is különbözik a kellemetlen érzettől. Fájdalmat ugyanis mindenkor romboló természetű azaz olyan hatások idéznek elő, amelyek érzékeny testszöveteinket pusztítják, az eleven szövetet holt szövetté alakítják át, avagy legalább is közel állnak ahhoz, hogy átalakítsák.

Ez Tschisch (Sinnesorg. XXVI. 14 sk.) fogalmazása. Szemléto-mást ugyanerre megy vissza az Oppenheimé is (id. Ribot, Gef. 55), mely szerint a fájdalmat a szövetnek valamely chemiai avagy mechanikai megzavarása okozza, még pedig olyan, amelynél a bomlástermékek mennyisége fölülmúlja a rendes átlagot. Ebbinghaus (428)-nál úgy mint számtalan más írónál is *eine anomale Inanspruchnahme* és *direkte Schädigungen der Organe* okozzák a fájdalmat. – Fouillée (I. 74) ahhoz az elmélethez csatlakozik, mely a fájdalmat olyan külső ráncatásokból származtatja, melyek a természetes törekvéseinkkel szembeszállanak (a gyönyörűséget viszont olyan hatásokból, melyek a saját erőink irányával egyeznek). Ez az elmélet a feje tetejére állítja az igazságot, mert valóban elsőb jelentkezik a fájdalom, azután küzdünk ellene, elsőb a gyönyörűség, azután kapunk rajta. S aztán meg hogyan illik az ilyen racionalizálás ahhoz a belátásához (101), hogy *le plaisir et la douleur sont des états irréductibles aux fonctions purement intellectuelles*.

A fájdalom a megtámadott szervezetnek sajátja s a megtörtént támadásnak elárulója. (A „támadás” szót meg itt a tautológia vádjától csak úgy mentjük meg, ha a Tschisch-féle megállapodás értelmében a „szövet megölésének definiáljuk.) Ha a többi, a tapintás-érzéken kívül eső érzékszerveink felől, túlságosan erős ráhatások következtében fájdalom keletkezik (gondoljunk az „orrcsavaró” éles szagokra, csípős ízekre, valamely hirtelen, „vakító” fényhatásra, „fülrepszítő” hangokra), akkor is a fájdalmat mindenkor az a körülmény okozza, hogy az illető érzéki hatások az érzékszervünk szöveteit rombolni kezdik. Az erős hang pl. a dobhártyánkat repeszti, az éles íz meg szag a savas hatású anyagok segítségével a száj- illetőleg orrhártyánkat kezdi ki sat. Szóval mindez esetekben a fájdalom az illető

erős érzet felől (értjük itt az összeseket a tapintó érzeteken kívül) oly módon keletkezik, mint ahogy efféle érzet nélkül pusztá mechanikai szövetrombolás útján is előállhatna. A dobhártyát pl. minden hanghatás nélkül is fájdalmas módon meg lehet sérteni, a szemben fényhatás nélkül is olyan fájdalmas károkat lehet okozni, mint a vakító fénnel s így a többi érzékszerveinkben is.

Milyen sokan vannak még – többi között Fouillée (I. 62) is – kik nem érzik meg azt a tautológiát, mely az ilyen fájdalom-magyarázatokban rejlik: „fájdalmat okoz minden túlságos erős hatás”⁴. Mintha a ránkhatás túlságos voltáról másképp is meggyőződtek volna, mint épen a fájdalmas voltából! – Ha Horwicz (I. 187) meggondolta volna, hogy a túlságosan erős érzetek mindenkor szövetromboló, szóval lényegileg a tapintás körébe tartozó hatásuknál fogva keltenek fájdalmat, bizonyára nem mondotta volna, *dass der Schmerz... keine besondere Empfindungsqualität, sondern lediglich eine Steigerung aller anderen Emüfladungen ist.*

Vajjon nem pusztá érzelem-e a fájdalomé Ez a mi érzelem-definiíónkból (fent 711) folyólag azt jelentené, hogy a fájdalom nem egyéb, mint azon innervatióknak összesége, miket az élő test bizonyos, mondjuk romboló természetű ráhatások következtében véghezvisz. Eszerint pl. a fogfájás nem volna egyéb, mint az egyén ama hánykolódó, arctorzító s egyéb mozdulatainak összesége, melyekkel arra az objectiv tényálladéokra reagál, hogy fogidegét valamilyen külső avagy teste belsejében támadt erő rongálja. Jó volna az emberiségre, ha ez igaz volna, mert ez az elmélet szemlátomást – kiküszöböli magát a fájdalmat a világból! Ugyanis elfeledi, hogy a fogideg megtámadtatása, ezen objectiv tény, s az egyéni reakció, e subjectiv fény közé még közbeékelődik épen maga a fájdalom. Bár igaz volna, hogy a fájdalom egytermészetű a képzeleteinkkel, ezekkel a pusztá léghólyagokkal; tarka szappanbuborékokkal, miket csak a nagy gyerek sensualista psychologus tekint létező realéknak! A fájdalom, sajnos de való, reálisabb, igazabb mint bármi más adat avagy legalább is ép olyan igaz. Ha akad psychologus, akinek a fogfájás jelenségében csak maga a rángatózás, esetleg kiabálás ténye, szóval az egyéni mozdulatok összesége a reális, s ezen kívül reálisnak nem fogad el semmi mást, mint a fogideget érő ingerlést, e merőben külső folyamatot, azt állítván, hogy az az egyéni viselkedés nem egyéb, mint erre az ingerléstényre történt reakció, mely a maga összeségében neveztetik fájdalomnak (ép úgy miként az „úgy tesz mintha... néven ismeretes viselkedés csak neveztetik képzetesnek) – ha akad mondom psychologus, aki ezt hirdeti, akkor az ilyen gondolkozó

meghamisítja a tényálladékot, szándékosan átugorja azt a köztudomású körülményt, hogy a külső ingerlés és a mi reakcióink közé még odaékelődik egy harmadik tag, egy olyan, melyet ép úgy lehet szemlélni, megfigyelni mint akármicsoda hőérzetet avagy hangot, s ez éppen a fájdalom. Az emberi reakciók összesége korántsem annak a pusztá objectív ténynek szól, hogy idegünket valami erő rombolja, hanem szól annak a sajnosán igaz másik ténynek, hogy ez a rombolás fájdalmas azaz szól a fájdalomnak. Mi nem a fogidegünk megbolygattatására szisszenünk fel, hanem a szenvedő ember a maga különös innervatióit azért viszi véghez, mert fogidegének ama megbolygattatása egy új tényálladékot teremtett, egy létezőt avagy legalább is olyat, melynek eseményzerű realitása van, s ez a fájdalom. Valamint az ember nem arra a körülményre felel vissza a maga innervatióival, hogy a dobhártyáját másodper centenkint ennyi meg ennyi léghullám verdesi, hanem reagál arra a hangra, amely hallószervének illetén ingerlése következtében keletkezik: úgy a mi íogafájós emberünknek különös innervatióit is az a fájdalom nevezetű érzet okozza, melyet fogidegének megtámadtatása idézett elő. – Mihez hasonlít i n k á b b a fájdalom, valamely tiszta érzelmhez-e, pl. a harag- vagy szomorúsághoz, avagy pedig egy tiszta érzethez, a hanghoz, melegséghez? Mindakettőhöz hasonlít, de mindkettőtől különbözik is. A hanghoz hasonlít abban, hogy eseményalakú realitás, történő valami, időbeli folytonosságát mint akár a hang, akár mi más érzet. Az érzelmekhez meg hasonlít, mert a kiállhatatlanság bélyegét hordja magán s a visszautasításnak, elkerülésnek, védekező innervatióinak ténye rejlik benne. Ezt a kétszínű, félig érzet-, félig érzelem-természetet azonban a fájdalom csak azért viseli, mert a közélet embere nem választja szét eléggé a benne rejtőző kétféle elemet. Annvira hozzászondoljuk a „fájdalom”-hoz a saját kiállhatatlanságát, azt hogy kerülni kell és megszüntetni (élénkebben mint bármely érzethez a maga érzettönusát!), hogy végtére is egy összenőtt gomolyag alakját ölti a tudatunkban, amolyan „félig érzet, félig érzelem” alakot. A psychologusnak ezeket az összegubancolt szálakat széjjel kell szednie, vagyis a fájdalom, az emberi szenvedés tényében szorosan megkülönböztetnie azt az é r z e t-alakú tényálladékot, amely egy külső ingerlés és saját érzékeny szervezetünk következtében kívülről azaz akaratumk nélkül szakad ránk és mint mondottuk ép olyan eseményértékű valóság, mint bármely semleges érzet (ez a fájdalom maga), – s másrészt számba kell venni amaz egyéni visszahatásoknak, védekező innervatióknak összeségét, melyeket a szenvedőből az a fájdalom nevű érzet kicsikar (ez a fájdalomnak érzelmi oldala).

Ebbiughaus (354) is nagyon élesen megkülönbözteti a fájdalom érzelmétől (... *Gefühl*) a fájdalom érzetét (*Schmerzempfindung*), melyet *ein eigenartiger Empfindungsinhalt*-nak nevez, *an dem jenes Gefühl sozusagen haftet, etwas was da weh that...* s ami a fájdalom érzelméhez képest substratumnak (*seine Träger*) tűnik fel.

Hogy a fájdalmat nem lehet pusztá megmozdulásokra, nevezetesen önkénytelenekre visszavinni, ezt Exner-nek egy ilyen irányú kísérlete ellenében helyesen kihangsúlyozza Schwarz (Hyp. II. 171-2). Avval a nézettel, mely szerint a fájdalom „merőben csak a visszautasító mozdulatok összege”, megegyezik Exner (208)-nek az állítása is, hogy a fájdalom agycentruma nem más, mint az illető visszautasító mozdulatok izmainak a mozgás-centruma.

Akik a fájdalmat rövidesen az érzelmek közé sorolják be, azok a kvalitásokkal való nagyobb rokonságát abból is megérthetnék, hogy érzelmet pl. a haragét, a maga eredeti valóságában (épen nem csak „képzet” alakjában!) fel tudok idézni magamban az érzelmekeltő okok (pl. a szenvedett sértésnek) pusztá elgondolása útján (fent 836), fájdalmakat ellenben (épen úgy mint pl. színérzeteket) a fájdalomforrás pusztá elképzelésével a maguk valóságában gerjeszteni nem lehet. Histerikusoknak ellenkező valloásai, – mert soha sem lehet tudni, mi az igaz bennök, mi a képzelődés, - nem számítanak. Ami pedig Fouillée-nak (I. 201) pusztá rá gondoló ssal okozott fogfájását illeti, – nota bene: egy gyakran fájós fogán! - kérdés, vajjon buzgólkodásában nem-e szítta egy kicsit ezt a fogát, ami beteg fogakat tudvalevőleg igen könnyen megfájdít. Olyan fájdalmat keltsen magán Fouillée a gondolkozásával, amelyben soha sem szokott szenvedni.

Abból a tényből, hogy jóval később érzi meg a fájdalmat, mintsem a tapintásérzetet az, aki a meleg kályhához hozzáér, – ebből a tényből csak az következik, hogy a hőérzetnek terjedési sebessége kisebb, mint a tapintásérzeté, nem pedig, hogy „vannak érzetektől mentes érzelmek is.” Nem következik ez abból a másik tényből sem, hogy bizonyos agybajokban megmarad a fájdalom-érző képesség, de elvész az érintés megérzése. Ilyenkor ugyanis olyan egyénné! van dolgunk, akire rámojtidhatni, hogy nem érzi meg ama csekély érintéseket, melyek még nem keltenek fájdalmat. (V. ö. Störring 428-430).

Minekünk, ismétlem, a fájdalom egy érzetqualitás az érzetqualitások között; abba a sorrendbe tartozik, amelybe a hangok, színek, szagok, ízek sat. Ezekről mindössze abban különbözik, hogy náluknál nagyobb még pedig épen elhárító természetű innervatiókat idéz elő. A fájdalmat okozó reális behatás, a szövetrombolás, pedig egy színvonalon áll azokkal a rezgéstüneményekkel, melyek érzékszerveinket érik, amikor bármicsoda-, pl. hang-érzet keletkezik bennünk. A természetnek sok mindenféle eszköze van, melyeknek segítségével érzetqualitást tud teremteni. A hallócsigánk levegőiének és az otlévő apró csontocskáknak megrezgetésével hangérzetet kelt, a recehártyánkon aether-rezgések segélyével előidézett chemiai folya-

matok útján színérzetet, hoz létre, ugyancsak efféle chemismusok segítségével más szerveinkben szag- és ízérzeteket támaszt, s végre avval az eljárással, hogy valamely eleven szövetünket lerombolja, a fájdalom érzetét kelti. Aki pedig furcsálja, hogy hogyan kerülhet holmi ártatlan rezgésekkel egy sorba a kínkelesztő szúrás, csipés, zúzás meg égetés, az tudja meg, hogy az objectivitás az, ha ezen nem csodálkozik, hanem számba veszi, hogy a természetnek, ha valamely kvalitást akar létrehozni, tökéletesen mindegy, vajjon belepusztul-e az az emberi állat, kire ama kvalitás végett szüksége van, vagy nem. A természet az a Brutus, aki Caesar-t „megsiratja, mert őt szereti, örvend mivel szerencsés volt, becsüli mert vitéz volt” és - ugyanavval a lélekzettel és ugyanazon kérlelhetetlen következetességnek sodrán – „ledöfi, mivel nagyravágyó volt.”

Münsterberg (293): *das körperliche Unbehagen oder Behagen and bei grösserer Stärke der körperliche Schmerz oder die Wollust sind Empfindungen wie Farben und Töne und Gerüche und sind von dem eigentlichen Zustimmungswert, in welchem allein die Weriqualität von Lust und Unlust liegt, vollständig zu trennen.* (V. ö. fennebb az Ebbinghaus-idézetünket.)

Horwicz (I. 101) is *Empfindungsauialitat*-nek hívja a fájdalmat és Maunier (I. 318) egy külön *Schmerzensinn-et* hajlandó elfogadni.

Ziehen (116-7) ellenben tagadja, hogy a fájdalom érzetkvalitás volna, „minthogy nem akad neki megfelelő specifikus ingerlésmód (*Reiz*)^ü (? , I. fent Tschisch). Szerinte a fájdalom nem más, mint az erős bőrérzeteknek különös tónusa, *Unlust gefühl-je*.

Ha a fájdalom az érzetek közé tartozik, akkor világos, hogy a tapintó szervünkhöz (= az összes érzékeny szöveteink) tartozó érzetekkel áll rokonságban. Tapintás-szervünk tudvalevőleg két kvalitásnak megalkotására van képesítve, egyik a (passiv) megtapintatás útján keletkező érzet, másik meg a hőérzet. Az a szövetrombolás mármost, mely a fájdalmat idézi elő, előállhat vagy a megtapintó hatásoknak vagy pedig a hőhatásoknak fokozása által. A csipés, szorítás, ütés szemlátomást nem egyebek, mint fokozott bőrérzések azaz bőryomások, az égetés meg nem egyéb, mint fokozott hőhatás. De az is látnivaló, hogy a fájdalomnak egy nagy kútforrása, a megsebesítés, oly módokon is keletkezhetik, melyek nem férnek el a fokozott hő- és tapintó hatások címe alatt. A szúrás és metszés pl. nem „fokozott megtapintások” és mindenesetre a szövetrombolás révén, nem pedig tapintás mivoltukkal okoznak fájdalmat. Már ez a körülmény is mutatja a helytelenségét annak a nézetnek, mely a fájdalmat egyszerűen valamely „erős tapintás-érzet”-nek avagy, mint sokan, az ilyen ta-

pintás-érzetet kísérő „mellékjetenség”-nek minősítik. A fájdalom először is nem mellék-, hanem sajnosán fő-jelenség annak, akii ér, másodsor meg a fájdalmat annyira különálló, új érzetnek érezzük, hogy akárhányszor nem bírjuk megmondani (a puszta érzésünk alapján), vajjon égetés avagy szűrés hozta-e létre: egy megtüzesített tűheggyel való érintés szakasztott olyan érzést kelt, mint egy rendes hőfokú tűvel történt szűrés.

K ü l p e (92-3) is ahhoz a régi elmélethez szít, mely ahelyett hogy a fájdalmat magát tekintené kvalitásnak, inkább csak b e n n e fogad el kvalitásokat, azokat a fokozott hő- és tapintó érzeteket t. i., melyekhez a fájdalom, ez a (szerinte) „nagyfokú kellemetlenség” hozzájárul.

A fájdalomnak illetén felfogását, hogy az t. i. mindenkor a fokozottabb tapintás-érzeteknek velejárója, E x n e r (206) helyteleníti, arra utalván. hogy bőrünknek egy alig észrevehető felkarcolása is már fájdalmas.

A fájdalmak, mint igazi kvalitások, nem csupán fokuk, de árnyalatuk (úgy szokták mondani: minőségük) dolgában is különböznek. E b b i n g - h a u s (354-5, 428) szűrő (a szűrástól eredt) és tompa fájdalmakat különböztet meg. L e h m a n n (36) szűrő, égető és szorító fájdalmakról beszél, hozzátévéen (54), hogy a fájdalomnak ez árnyalatait mindenkor a fájdalomkeítő hatásoknak különbözősége okozza. Ha valaki ebben a körülményben, vagyis hogy a fájdalom árnyalata mindenkor a külső hatásnak természetéhez igazodik, cáfolatot látna a fájdalomnak szerintünk önálló kvalitás voltára, akkor azt felelnők, hogy a szűrés-keltette fájdalom nem a szűrés tényének valamely minősége, velejárója, hanem egy e ténytől előidézett, okozott jelenség, olyan, melyhez az a másik fájdalom, amelyet pl. oldalnyilalláskor „szűrő”-nak n e v e z ü n k, csak hasonlít. A fájdalom szint-annyira (vagy ha tetszik, szintoly kevéssé) önálló, mint pl. valamely szín vagy hang, melyek mint tudjuk nem egyszerűen kísérik (mint velejárók) azt az objectív ránkhatást, a rezgést, mely érzékünket éri, hanem e hatásnak okozati eredményei. Ha pedig a „velejáró”-s nézet híve arra támaszkodik, hogy a fájdalomból k i é r z i k, milyen objectív ránkhatásból keletkezett, ellenben a hangból, színből a rezgés sohasem, akkor mi ismételve arra a számos esetre utalunk, amikor a „szűrő” fájdalmat nem sikerült az „égető”-től megkülönböztetni. (Ez utóbbi körülményt megemlíti F o u i l l é e [I. 22] is.) A legerősebben egyébként az a N o r w i c z (I. 103)-tól felhozott tény cáfolja az ellenfelünk nézetét, hogy a hidegnek, melegnek meg a nyomásnak bizonyos fokán csupán csak fájdalmat érzünk s nem egyszerűen hideget, meleget avagy nyomást is. Horwicz (u. o.) helyesen kiemeli, hogy a fájdalom végtére is csak egyféle, bárminő forrásból keletkezik is.

L e h m a n n (46-7)-nak a mienkkel ellenkező fájdalom-elméletéből elfogadjuk azt, hogy a fájdalom önálló voltát nem lehet avval a körülménnyel bizonyítani, hogy a fájás mindig valamivel később áll be a megtörtént sérelem után. Helyesen jegyzi meg, hogy ez a néhány pillanat arra szükséges, hogy a sértés a kellő mélységig, a fájdalomkeltő bőrretegig efhasson. E tüneménynek egy másik tanulságát fennebb (887) említettük

s itt csak azt jegyezzük meg, hogy az (u. o. folytatólag) felhozott másik ténynek az ellenkezőjére szintén akad példa. Ez abban áll, hogy fájdalom-csillapító szereknek sikeres alkalmazása után is legtöbbször megmarad a pusztá tapintás-szerű érzete azoknak az orvosi beavatkozásoknak, amelyek különben fájdalmat keltenének, Mi következik ebből? Az, hogy ilyenkor az a bődtöltő szer gyenge volt, nem pedig, hogy a fájdalom egy elíavólíthaté „mellékjelenség”-e az érintődésnek

Az a nézetünk, hogy a fájdalmat be kell iktatni mint harmadik fajta érzetet a tapintó érzéknek másik két érzete, a hő- és a tapintás-érzetek mellé (úgy miként beiktatta W u n d t [Ph. Ps. II. 4] és E b b i n g h a u s [353]) – ez a nézetünk nem szorult arra, hogy igaznak bizonyuljon az a sokat vitatott újabb hypothesis, mely a hővezető idegek mellett külön fájdalomérző idegek létezésében hisz. Mi inkább arra támaszkodunk, hogy tapintás-szervünkre az ismeretes két módon kívül még egy harmadik, ezektől eltérő módon is lehet hatni, t. i. szövetrombolás útján, miért is valószínű, hogy az ily módon létesített érzet és a tapintó- meg hőérzetek között körülbelül annyi lesz a rokonság és a különbség, mint amennyire hasonlító és különbözik a szövetrombolás ténye a bőrérítés és -melegítés tényétől.

Az, hogy a külön fájdalomvezető idegeket még nem sikerült kimutatni., kétségtelenül egyik tökéletlensége a tőlünk elfogadott fájdalom-elméletnek., de még nem cáfolja meg, úgy amint R i b o t (Gef. 51-2) szeretné. Ribot (43), valamint P e t z o l d t (I. 15) szerint a fájdalom pusztá öntudati jelenség (*Bewusstseinszustand*), ami az ő nyelvezetükön azt jelenti, hogy a fájdalom irreális azaz olyan tünemény, mely testünknek megmozgatására nem képes, mert testünket az energia-törvény értelmében csak reális azaz fizikai tényezők bírják mozgásra vinni (tehát pl. a fájdalmat keltő ingerlés-folyamat maga, de nem a fájdalom.) Ezt a nézetet megcáfolják azok az esetek, amikor valaki anaesthetikus állapotban észre sem veszi a bőrét érő insultusokat, de azonnal megrándul, mihelyt az érzékenységét visszanyerte, fia Petzoldt úgy okoskodik: „a fájdalom, mivel lelki jelenség, nem lehet hathatós, mozgásnemző ok”, mi azt mondjuk: „a fájdalom, mivel igenis mozdatot hoz létre, nem psychicum, hanem a fizikai avagy physiologie tényezők, a létező kvalitások közé tartozik.”

De vajjon nem inkább az u. n. szervi érzetek (*Organempfindung*), pl. éhség, szomjúság, viszketés sorába tartozik-e a fájdalom, annyival is inkább, mivel nagyon sok fájdalom nem külső sérülésből, hanem belső betegségekből származik? Még meglehetősen messze vagyunk attól, hogy az összes szervi érzeteinknek természetét és keletkezésük módját ismernők. Ismerjük azonban egy néhányét s ezeknek alapján egyelőre megnyugszunk abban az analógiában,

hogy eme belső érzeteink mind összevéve nem egyebek, mint testünk belső részeire történt olyanféle ráhatásoknak következményei, mint amilyen ráhatások a bőrünk felszínét is érik és érhetik s ilyenkor egyszerű tapintás-, hő- avagy fájdalomérzetet keltenek. (V. ö. fent 85-8). Ebből az következik, hogy nem a fájdalmat kell besorozni eme „belső” érzeteink közé (hogyan is férnének ide ia külső sérülésből származó fájdalmak!), hanem megfordítva, a fájdalomon belül kell elfogadni két osztályt: *a)* olyan fájdalmakat, melyeket külső erőknél és *b)* olyanokat, melyeket testünk belsejében támadt erőknél szövetromboló hatása idézett elő. (Ugyanilyen két osztályt állítunk fel a tapintó- valamint a hőérzeteknél is.)

Magától értetődik, hogy szervi avagy belső (fennebb testi meg közérzeteknek nevezetük) érzeteinknek csak azt a részét tekinthetni belülről keletkezett minőségnek, amely részök nem azonos szervezetünknek reagáló működésével, hanem e működésnek megindítójaul szolgál. így pl. a fuldoklás is szervi érzet, de nem mindenestül minőség, hanem minőség benne csupán az a léghiányérzet, mely a lihegő, hörgő izomműködést megindítja. Hasonlót mondhatni az émelygésről is sat.

W u n d t (Ph. Ps. II. 2-3) észreveszi ugyan, hogy a fájdalom jelenlétében érzelmi és érzet-elemek találkoznak, mégis nem e kettőnek, hanem az érzet- és szervi érzetnek határterületén jelöli ki a fájdalom helyét. (*Eine eigentümliche Zwischenstellung zwischen den Tast- und Gemeinempfindungen nehmen... die Schmerzempfindungen ein...*)

Az a fennebbi nézetünk, mely a fájdalmat egyszerűen harmadik koordinált érzetminőségnek teszi meg a tapintásérzeteknél másik két érzete mellé, némi megigazításra érdemes. A szóban forgó három érzet ugyanis nem olyan független egymástól, amilyenek a „koordinált” jelző feltünteteti. Egyfelől a tapintás- (nyomás) és hőérzeteknél fokozódás mellett fájdalomba (még pedig alapjában egyfelébe) mennek át – sa fájdalom, *nota bene* beáll, még minekelőtte holt szövet, ez a tipikus fájdalomforrás keletkezett volna, – másfelől meg ugyanilyen fokozással átmennek a hő- és tapintás-érzetet keltő ingerlésmódok is a fájdalmat okozó szövetrombolás processusába. Ide járul, hogy a szűrés tényét, melyet Ebbinghaus annyira kiemel, szintén nem tekinthetni különálló fájdalomforrásnak, lévén ez olyan cselekvés, mely a „fokozott ingerlések” között egészen jól elfér. Minden szűrés ugyanis nem egyéb, mint egy hegyes tárgy súlyának (nyert eleven erejének) akkora nyomása, amely az alzatnak, ez esetben a bőrreteknek összefüggését legyőzi. Hasonlót mondhatni a metszésről is. A szűrés és metszés műtétét tehát mégis csak a megtapintások azaz nyomások közé kell sorolni, hozzátéve, hogy

ezek egy bizonyos minőségű eszközzel történt, még pedig fokozottabb nyomások. Ha mindezt meggondoljuk, akkor egy olyan nézetben fogunk megállapodni, hogy a fájdalom nem coordinált hanem bizonyos felsőbbbségi helyzetben van a tapintás-érzéknek többi érzeteihez képest, illetőleg, hogy az érzékeny szöveteinkre történt összes ráhatások a fájdalom szemüvegén keresztül kell nézni, azaz még el nem ért, de lehetséges fájdalomnak tekinteni. Érzékeny szöveteink eszerint egyetlen egy kvalitásra volnának berendezve, s ez a fájdalom; valamint egyetlen egy ráhatásra, s ez a szövetrombolás. (A rezgő médiumok és chemiai ágensek útján történt ráhatásokat, milyenekkel a többi érzékszerveknél találkozunk, itt szándékosan mellőzzük.) Ha a szövetrombolás még csak kezdődik, akkor a „fájdalom” egy ártatlan tapintó- avagy hőérzetnek alakját veszi fel s annál jobban megközelíti az igazi fájdalomnak ismeretes, marcona külsejű mivoltát, mennél közelebb esik az érzékeny szövetre történt hatás a szövetrombolás tényéhez. Az egyszerű tapintó- és hőérzetek e nézetből folyólag úgy tűnnek fel, mint a szervezetnek valamiféle gyöngé megháborításai, s azok az innervatiók, miket a megérintés az érintett testben előidéz, rokonságba kerülnek a fájdalomra történt tiltakozó visszahatásokkal. Hogy „vannak kellemes tapintás-érzetek is”, az a tapintásnak e „lényegileg fájdalmas” voltát nem rontja le, egyszerűen mert – nincsenek ilyen érzetek, t. i. passiv természetűek, amilyenek itt forognak szóban. Ahol kellemes a tapintó érzet, pl. midőn egy puha, bolyhos felszínen húzzuk végig a kezünket, ott actív tapintással van dolgunk azaz olyannal, amelybe mozgásérzetek is belejátszanak. Jellemző dolog, hogy a megérintést nem szokás eltérni, még egy gyöngéd női kezét sem, hanem azonnal aktív érintéssel helyettesíteni, illetőleg viszonzni. Ha pedig ez az elmélet majd avval a váddal találkozik, hogy az egészséges szervezetből, amely egészen jól megbírja a mindenféle megtapintatásokat, valami érzékeny üvegházi növényt, nebántsvirágot csinál, akkor kiemeljük, hogy mi nem fájdalomnak, hanem csak a fájdalom csíráinak, rokonainak, vele egytermészetű érzeteknek minősítettük a tapintó-érzeteket, úgy mint ahogy van jogunk pl. a csekély hőfokokat, a langyos meleget, a tűzláng hatásával egyeneműnek vallanunk.

Hogy minden érzetben van egy kis fájdalom, ez megvan már Anaxagoras-nál (eml. Horwicz I. 353). Rokon gondolat az a Herbart-féle, mely az érzeteket *Störungen der Seele*-nek tekinti.

A tapintás- (passiv nyomás)-érzetet N o r w i c z (N. [2] 98-9), mivel mindenkor csekély hőérzetek kísérik, két tényezőre bontja fel, melyeknek egyike hőérzet, másika pedig egy, a szövet összenyomódásából keletkező s az izomérzettel rokon „mellék”-érzet. Itt érdekes volna megállapítani, vajjon van-e jogunk a passiv tapintás-érzetet mindenkor és mindenütt nyomás eredményének tekintenünk, más szóval nem keletkezhetik-e tapintás-érzet a szöveteinkre való nehézkedés, rajok kifejtett nyomás nélkül is? Két súlyos test egy vízszintes síkon tudvalevőleg érintkezhetik egymással oly módon, hogy mindenféle vízszintes irányú erő-componens vagyis oldainyomás zérus legyen. Mármost kérjük, ha e két testnek egyike valamely eleven emberi bőrrész, vajjon nem tapintás-érzet-e, avagy csak pusztá hőérzet-e az az érzés, amely ilyenkor, tehát nyomástalan érintés alkalmával kétségbevonhatlanul keletkezik? Wundt (Ph. Ps. II. 4) az érintődés érzésének ezt a különálló mivoltát vagyis a nyomástalan érintődést nem fogadja el (miért?). Még megjegyezzük, hogy fiorwic a tapintás-érzetet nem közvetlen hatásnak, hanem a szövetekben előálló vegy-bomlás eredményének veszi. Z i e h e n (29) viszont felhossa azt az újabb ííezetet, mely szerint az érintődés érzésének keletkezésébe belejátszik a szövetközi folyadék sűrűségének az a változása is, melyet a nyomás (íme a kizárólagos nyomás!) következtében szenved.

Míthogy egy bőrrüket ért lökés nem kizárólag belépésének valamint megszűnésének pillanatában, hanem e kettő közötti időben is kelt érzést, ezért mi nem (mint Z i e h e n 53) a l ö k é s t, hanem a n y o m á s t, melynek a lökés voltaképp csak egy rövidebb tartósságú alakja, fogjuk az érintődés-érzet főkútforrásának tekinteni. Ziehen-t az ellenkező nézetre úgy látszik az a kétségtelenül érdekes megfigyelés indította, hogy számos esetben, mikor azt hisszük, hogy csupán egyenletes nyomással van dolgunk, íwégis a kis lökéseknek egy szakadatlan sora forog fenn: a „nyugvó” kezünkre tett súlyt kezünknek vérkeringés-okozta reszketése folyton meg-meglöki.

Hogy csak a saját ellenállásunk folytán éreznők meg a megtapintatást, eat a nézetet (idézi Fouillée I. 23) bátran az angol iskola túlzásai közé sorolhatjuk.

Ha egyáltalán jogos próbálkozás a tapintás-szervünk kvalitásait egységesíteni, akkor a mi módszerünket, mely a fájdalmat teszi meg főkategóriának vagyis a tapintó érzék sajátos mintegy obligát érzetének, – ezt a módszert mondom az a körülmény ajánlja, hogy a nem-fájdalmas ráhatásoknak sorozata jóval csekélyebb, mint a fáj-dalmasoké. Vegyük a nyomást. Ha a bőrnek egy négyzetmilliméter-jére átlag (nem bármelyik testrészen) 50 gramm-nyi súly nehézkedik, Ebbinghaus 373), akkor fájdalom alakját ölti az az érzés, mely eled-dig a kisebb nyomások alkalmával még csak tapintás-, illetőleg szorítás-érzet volt. Mármost igaz ugyan, hogy a zérus és az 50 gr.-nyi nyomás között matematikailag egy végtelen sora lehetséges a köz-beiktatásoknak, de tudjuk a Weber-törvényből, hogy a közbeeső bőr-

terhelések közül csak némelyekre reagál az egyén azaz veszi észre a nyomásnak fokozódását. Hány megterhelés van azonban az 50 grammon felül, amelynek mindannyia fájdalmat, illetőleg a fájdalom fokozódását hozza az egyénre! Bizonyára egy igen jelentékeny sor. Látjuk tehát, hogy a nyomásfokoknak egy aránylag csekély száma kelt egyszerű tapintásérzetet, ellenben egy jóval nagyobb száma fájdalmat. Ugyanígy vagyunk a hővel is. Ugyanazt a hőhatást, pi. meleg vizet csak egy aránylag alacsony hőfokig lehet felvinnünk anélkül, hogy az égetésnek fájdalmas érzése beálljon. (Ez a határpont is nagyon különböző a bőrnek más-más helyein.) Magát az égető fájdalmat ellenben igen számos különböző hőfokkal érhetjük el. Ha tehát itt is amott is azt látjuk, hogy az érzékeny bőrszövetekre való hatásoknak egy sokkal nagyobb száma kelt fájdalmat, mint ahány határfok nem kelt, akkor kérjük, mi a természetesebb: az-e, ha azt az érzetet tekintjük a tapintás-érzék eredeti, megfelelő s mintegy legmegilletőbb érzésének, amelyet a gyakrabbi hatások váltanak ki avagy ha azt tekintenők ilyen érzésnek, amely kevesebb számú, szinte kiválogatni való ráhatások alkalmával keletkezik? Bőrünk dolgába valósággal úgy állunk, hogy a lehetséges ráhatások közül nem akkor kell válogatnunk, ha fájdalmat akarunk előidézni, hanem akkor, amikor a fájdalom beállítását kerülni óhajtjuk. Az emberi bőrrel „csinján” kell bánni, mert könnyebb dolog megsérteni, mint sérelem nélküli érzetre vinni.

Mi egyébként a fájdalomnak e kiemelésével, evvel az „egységesítés”-sel, mint fennebb nevezük, mindössze egy vonatkoztatása középpontot akartunk teremteni a tapintó-érzékhez tartozó összes érzetek számára, illetőleg rá akartunk mutatni arra, hogy a három érzet közül a fájdalom válik be legjobban ilyen középpontnak. De korántsem áltatjuk magunkat avval, hogy ez az „egységesítésiünk talán áthidalta avagy eloszlatta azt a mély különbséget, mely az alsóbbfokú azaz nem-fájdalmas hőérzeteket a szintilyen érintés-nyomásérzetektől elválasztja. Az az igazság, hogy a tapintás-érzéken belül három különböző érzet található, változatlanul megmarad, s legfőkébb az az állítás módosulhat, hogy ez érzeteknek egymáshoz nincs semmi közük.

Fejtegetésünknek az a része, mely a fájdalmat érzetqualitásnak teszi meg, bizonyos ismerettani támadásnak is ki van téve. Azt kérdezhetni ugyanis, „hogyan illetné meg a minőség neve az olyan tünetment, amelyhez, mint a fájdalomhoz, nem lehet substratumot találni?! Az érzéki minőségek mind valamely tárgynak sajátosságai szok-

tak lenni. De melyik az a tárgy, amelyen a fájdalom rajtatapad, oly módon mint pl. a szín a térbeli adaton, az íz az ételen sat.?” Közelesnek ezt az ellenvetést avval kifizetni, hogy tárgynak a fájdalom számára ott van az egész testünk avagy ennek az a része, amelyik „fáj!”,. Nem is olyan rossz hasonlat, hogy valamint van színes bútor, szagos virág, édes étel, úgy van fájdalmas test (kéz, láb,, gyomor) is. Hozzá lehetne tenni, hogy ez utóbbi mindössze abban különbözik az előbbi *substantia* + *accidens* pároktól, hogy amazoknál kívül, mintegy a tárgyon rajta úszik, rajta tapad az érzetqualitás, a „fájdalmas test” esetében meg belül, a test belsejében rejtőznék az illető qualitás, a fájdalom. Ha a többi sajátságokat rá akasztja az emberiség a maguk substratumára, miért ne volna joga, ezt az egy sajátságot, a fájdalmat beledugni a maga alanyába?

Mi azonban nem az ilyen hasonlattal, hanem komolyabb módon fogjuk nézetünket megvédeni. Szerintünk valamely érzésállapot nem azért qualitás, mert és hogyha tárgyat lehet hozzá találni, – hisz érzeteink teljesen a maihoz hasonló valóságukban megvoltak már a csecsemő korunkban is, amikor még a kapott érzetet tárgyra vonatkoztatni, tárgynak tulajdonítani nem tudtuk! – hanem az érzet azért qualitás, mert velünk szemközt adatnak, realitásnak, akaratunktói független leletnek mutatkozik. Már pedig a fájdalom ilyen természetű; vagyis olyan valósággrész, melyet a természet, ép úgy miként a színeket, hangokat sat. csak egy bizonyos szervezetű állati testnek felhasználásával bir létrehozni. Az érzetet az a körülmény soha sem teszi realisabbá, ha akad tárgy, amelyre rá lehet akasztani; annyival kevésbbé, mivel ez a ráakasztása az accidens-nek a substantiára-maga is olyan közember-művelet, amelyhez szó fér. Viszont meg az érzet realitásából nem von le semmit sem, ha mint a fájdalom esetében, csupán egyetlen egy ember akad (a megtámadt), aki meg bírja érezni. (V. ö. fent 82-3).

Az említett „ráakasztás”-t „kifelé projiciálás”-nak is hívják, mivel alapjában nem egyéb, mint a külső térnek egy olyan pontjára való ráutalás, ahol a kérdéses érzet más ember is megszerezheti. Ha Ribot (Gei. 52-3) a fájdalom illetén kiprojiálásának lehetetlensége miatt megtámadja a mi qualitás-elméletünket, akkor csak azt mondhatjuk: ki tehet róla, hogy a fájdalom olyan izgalmakból keletkezik, mik többnyire egyetlen emberi testre hatnak! (V. ö. fent 85-7).

Egyébként ha jobban vizsgálódunk, találunk az elismert qualitások között is olyat, amelynek természete jobban hasonlít a fájdaloméhoz, mint a többi. Értjük a hangot. A hangról már nem azt vallja

a köztudalom, hogy tárgyon tapad, miként a szín, hanem „hangos”-nak mindenkor valamely az illető tárgytól kiinduló cselekvést tekint. „Hangos kalapács” nincs, csak „hangos kalapálás”. Hasonlóképp „fájdalmas kés, tör, bot” sincs, de van „fájdalmas szúrás, vágás, ütés” sat. Ennek körülbelül az az oka: a fájdalom is, meg a hang is az említett eszközöknek csupán a használata, sőt egy bizonyos használata esetében keletkezik, tehát sokkal lazábban van ez eszközök látványával összekötve, mint pl. a szín a tárgyival. Talán elmondhatjuk: a fájdalomban egy olyanféle kvalitással állunk szemben, melynek alanya nem tárgy, hanem folyamat, a szövetrombolás, valaminthogy a hangnak az alanya a tárgyrezgetés (megszólaltatás). (Erre lejjebb visszatérünk.) Igaz, fennebb említettünk „fájdalmas kezét, lábát” is, de ezekre a substantialis dolgokra a fájdalommasságot epitheton alakjában csak azért alkalmazzák, mert eredetileg az illető fájdalomnak helyét akarták jelteni; aminthogy „fáj a fejem” vagy akár „fájdalmat érzek a fejemben” sokkal természetesebb kifejezés is, mint a „fájdalmas fej.”

Hozzátehetjük ehhez, hogy testünkől sem substantiát nem szabad csinálni a fájdalom-accidens számára, sem pedig férő-helyet; az egyik nézet olyan helytelen, mint a másik. Az utóbbi eljárást a fájdalom l o c a l i z á l á s -nak nevezik. A közember a fájdalmat testének azon részében lévőnek képzeli (szemlátomást concrelumnak veszi a fájdalmat, holott merő esemény!), amely testrésznek, illetőleg az azt fedő szövetnek valamilyen érintése a fájdalomban változást (fokozódást vagy csökkenést) idéz elő. Ilyen változást okozhat azonban olyan testrésznek érintése is, mely az igazán megtámadottól meglehetősen távol esik. Innen a sok téves localisatio. Mondhatjuk mégis, hogy az ember általán azt a testrészét nevezi a fájdalom székelyének, mely a fájdalmat okozó physiologiai folyamatnak a kiinduló pontja. Neki a fájdalom van ott, ahol valóban nincs más, mint legföllebb a seb. A localizálás szokása tehát nemcsak azért helytelen, mert a fájdalmat veti oda, ahol csupán a megtámadott szövet van, hanem helytelen főleg azért, hogy egyáltalán valamilyen helyen s nem kizárólag időben lévőnek tekinti a fájdalmat. Hozzátehetjük, hogy a localizálás szokása voltaképp ellenmondásban van avval a másik, sokkal helyesebb nyelvszokással, melynél fogva a fájdalmat ige alakjában fejezzük ki és állítmányul tesszük hozzá a megtámadott (avagy ilyennek képzelt) testrész nevéhez. Ha igaz, hogy „fáj az újjam”, vagyis hogy az ujjam cselekszi a fájásomat, akkor nem lehet igaz, hogy a fájdalom benne van,

benne maradt az újjamban azaz hogy ez azt tartalmazza. Egy alanynak cselekvése azaz causalitása, és egy alanynak tartalma mindenütt két dolog.

Aki a fájdalmat rövidesen az érzettónusok között akarná elhelyezni, szóval a „szép” és „rút” rokonának tartaná, az keressem feleletet arra a kérdésre, hogy mi voltaképpen az alanya annak az elitélő kifejezésnek, mellyel a fájdalmat nyelvileg jelezzük? Az esztétikai téren könnyű a felelet. Mi „csúnya”? Hát ez a kép, színsor, alak, ez az akkord. Ezekhez járul a visszatetszés, ők létező kvalitatív adatok, amelyeknek az a hatásuk a szemlélőre, hogy visszatetszenek. De mi az, ami voltaképpen „fáj”, hogyan híják a maga valóságában, micsoda minőség-kategoriába tartozik az, ami a fájdalmat hordozza, amin a fájdalomosság rajta tápád, úgy miként a rútság az említett esztétikai adat-csoportokon? Azt látjuk, hogy erre a kérdésre nem tudunk felelni, legalább másképp, mint a fájdalmat keltő támadás, külső hatás megnevezésével („ez az ütés, nyomás fáj”), vagy pedig számos esetben csak a megtámadott illetőleg annak képzelte testrész megnevezésével („fáj a fogam, a fejem”, „itt fáj”). Mindenki észreveheti, hogy akár „az ütés”, akár „a fejem” nem olyan értelemben alanya a „fáj” igének, mint amilyen értelemben alanya az akkord vagy a festmény a „csúnya” jelzőnek. Mi pedig ebből egy másik úton azt a máris kimondott tanulságot szűrjük le, hogy az egyén azért nem nevezi meg a fájdalomnak alanyát, mert ilyen alany nincs is, vagyis mert az az inzultus, mely a fájdalmat okozta, nem kelt elsősorban valami más érzetet (úgy miként a légrezégés hangot), amely csak másodszorban fájna, hanem egyáltalán nem kelt semmi mást, csak fájdalmat. Épenséggel nem úgy áll emberünk előtt a dolog, hogy „ez a tapintás-érzet” avagy „ez a hőérzet” „egyszermind fájdalmas”, hanem csakis „ez” fáj neki és legfőképpen utóbb tanulja meg (de akkor sem alkalmazza!) „ez”-t egy hőérzetnek avagy tapintás-érzetnek tekinteni, amely fáj.

Nahlow sky (122) az érzéki kellemességet és kellemetlenséget szegezi oly módon ellenébe az esztétikai tetszésnek és visszatetszésnek, mint amilyen szempontból mi itt ellenébe szegezzük (talán több joggal) ez utóbbinak a fájdalmat.

Végre még egy vallomással tartozunk. Mikor mi a fájdalmat az érzetminőségek közé soroztuk, nem tettünk egyebet, mint hogy a számára kijelöltük azt az osztályt, amelybe még a ránylag leg-

inkább beletartozik vagyis azt a jelenség-csoportot, mellyel egyebeknél közelebb rokonságban van, – de nem azt, amelybe már *ab invisis*, „magától értetődőleg” be kellene sorolni, hűségesen elismervén, hogy a fájdalom olyan sajátos jelenség, mely voltaképp középhelyet foglal el az érzetek és érzelmek között. Érzetnek nagyon érzelemszerű, érzelemnek meg nagyon érzet, adat. Ennek az elismerésével mi távolról sem vonjuk vissza a fennebbi kardoskodásunkat, sőt összes fejtegetéseinknek épen az volt a kiinduló gondolata, hogy van miről vitatkozni azaz hogy a fájdalomnak kellő osztályozására keresni kell az okokat, s nem lehet készen találni. Ehelyütt azonban a „qualitás”-elméletünk további támogatása helyett fontosabbnak tartjuk annak a kiemelését, hogy a természet, mely az emberi testszervezetnek igénybevételével két osztályát tudta megteremteni az u. n. lelki jelenségeknek, t. i. az érzelmeket és az érzeteket, ugyanez a természet képes lehetett még egy harmadik közbülső fajnak is a megalkotására, t. i. a fájdaloméra. Ha lehetséges volt az érzeteink alakjában olyan tünetmennyeket létrehoznia, melyek adatszerű semlegességben állanak az egyén előtt s melyeknél az egyén a saját, rajok visszaható tevékenységét nem veszi észre, – és ha másrészt ugyanez a természet az érzelmekben megmutatta, hogy az emberi visszaható működésnek, innervationnak közvetlen felkeltésére is van módja: akkor kérjük, nem volt-e lehetséges, hogy a természet egy és ugyanazon lelki jelenségen belül érvényesítse mindakét erejét vagyis alkosson meg a fájdalomban egy olyan tünetmennyet, melyben az érzeteknek semleges, méla adatszerűsége az érzelmeknek izgatott visszahatós-characterével válhata tlanul egyesül? Azt látjuk, hogy a természet mindenféle téren teremt átmeneti fajokat, olyanokat, mik az embertől felállított osztályok határfalait áttörik. Ha jogosult az a törekvés, mely ezeket az átmeneti fajokat valamelyik meglévő osztályba igyekszik belefoglalni, akkor ép olyan jogosult az a másik nézet is, mely az átmeneti fajokban külön képződményeket lát. Megszűnik ugyan a symmetria, ha olyan felosztásban állapodunk meg, hogy „vannak érzetek, érzelmek és fájdalmak”, – de kérdés, nem igazság épül-e fel a symmetria romjain?

3. Az elvont tárgyú érzelmek.

A mi pszichológiánknak, mely a psychicum-ok kiküszöbölésére törekszik, különös figyelmet kell fordítania arra a tényre, hogy érzelmeink egy nagy részének olyan kútforrásai vannak, miket a köz-

tudalom „elvont dolgok”-nak tekint. Az elvont tárgyú érzelmek legalább is akkora mértékben érdemlik meg a figyelmünket, mint amennyire megérdemelték az elvont tárgyú gondolatok, illetőleg az elvont értelmű szók. És nekünk e vizsgálódó munka alól nem szabad kibújnunk olyan ürüggyel, melyet esetleg a gondolatok érzélem-természetéről vallott nézetünkéből (fent 812 sk.) meríthetnénk, mondván, hogy az elvont g o n d o l a t természetének vizsgálatával (fent 563 sk.) *eo ipso* már az elvont é r z e l e m r ől is megmondtuk a magunk véleményét. A köztudalom – nem is szólva arról, hogy általában visszautasítja a mi „gondolat = érzélem” egyenletünket – egy nagy seregét ismeri az olyan érzelmeknek, melyeket egészen különálló jelenségeknek, nem gondolatszerű tüneteknek tart. Ameddig ezeknek „elvont” Charaktere épségben marad, vagyis ameddig egy minden concretumtól különböző azaz pszichikai érzélemforrásnak a láiszaia el nem oszlik, addig mi egy igen erős fegyvert hagyunk meg a spiritualista ellenfelünk kezében.

Az az „elvont tárgy”, mely érzelmei keli, általában valamilyen nyilatkozat alakú. Ít tehát azokkal az érzelmekkel lesz dolgunk, miket pusztá mondások, nyilatkozatok, hallott avagy olvasott beszédek keltenek az emberben. Aki tudja a fennebbiekből (544-5), hogy minden bármily elvont beszéd végtére is valamilyen szemléletet helyettesít, szemléletet igyekszik körülírni, kiemelni, az ilyen olvasónk a beszédkeltette érzelmen nem fog csudálkozni, jól tudván, hogy az érzélem forrása ilyen esetekben csakis az a concret szemlélet lehet, illetőleg az a concretumra utaló gondolat, amely végső érteimül az egész beszédből kihámlik. Mi csodálni való van pl. azon, ha valakiben az a beszéd, mely akár a legelvontabb szók és gondolatfűzések útvesztőjén keresztül neki egy olyan tényálladékot jelent be, amelynek s z e m l é l e t e őbenne, a hallgatóban nagy érzelmet váltana ki, - mi csodálni való van mondom azon, ha e hallgatóban az a színtelen szóhalmaz ugyanolyan érzelmet keli, mini keltene maga a szemlélet! Aki a fia halálának hírért olvassa ki valamely kíméletből körmönfont homályossággal megírt levélből, az ilyen szerencsétlen apát az a teleírt papír jóformán ép oly hevesen fájdalmas érzelmekre fogja indítani, mintha ott állana a fia halottas ágyánál. Az ilyen kútforrása érzelmek tehát semmi újabb feladatot sem rónak a mi pszichológiánkra és semmi külön nevet sem érdemelnek.

Minthogy pedig tudjuk a fennebbiekből (544), hogy az értesítő beszédet, ezt az atonikus, mondhatni n e m-érzelmeikeltő szóhangsort, helyettesíthetik az értesítésnek egyéb módjai, melyek nem kevésbé

atonikus, szürke adatoknak segítségét veszik igénybe: tehát el kell fogadni, hogy ide vagyis a csak látszólag elvont tárgyú érzelmek közé olyanok is tartoznak, amelyek nem valami tudomásul vett beszédhez, hanem olyan más semleges adathoz fűződnek, amelyet az illető érzelmre-érdemes concretum tanújelének lehet tekinteni. Más szóval, ide tartoznak azok az esetek, mikor egy közömbös jelenségnek fölmerülése folytán valakiben olyan fokú és természetű érzelem keletkezik, amely semmi arányban sem áll magával az illető közömbös adattal. Pl. valaki hazajöttkor észreveszi, hogy elzárt lakásának zárjában, melynek kulcsa zsebében van, belülről van egy kulcs. Erre megijed – mitől? a kulcstól? Nem, de mert ebből az idegen kulcsból, e színtelen, semleges adatból arra következtet, hogy valami tolvaj lopódzott a lakásába. Ezek az esetek, mint látjuk, mindössze abban különböznek a szóbeli értesítésnek fennebbi eseteitől, hogy most nem nyelv útján, hanem valamely gondolatébresztő adatnak segítségével, mintegy a rébuszok nyelvén történik az érzelmekeltő tényálladékról való értesülés. (Itt nyilván az érzettónus „eltolódásával” van dolgunk, fent 847-8.)

Könnyű dolgunk volna az elvont tárgyú érzelmekkel, ha min cl ilyen természetűek volnának, vagyis ha az az abstractum, amelyre vonatkoznak, soha más nem volna, mint egy többé-kevésbé körül-ményes körülírása annak a concret szemléletnek, mely az illető érzelmet közvetlenül fel tudja kelteni. Hogy miért támaszt egy concret jutulomra való kilátás örömet s miért haragot egy bántalommal való fenyegetés, miért kelt félelmet annak a veszteségnek gondolata, amelynek előjeleit látom, – mindezek a kérdések nem nagyon aggasztják a mi motorikus psychológiánkat, amely azt vallja, hogy a „képzet”, amilyen most a mi emberünknek lelkében uralkodik, nem egyéb, mint olyan magatartás, amelyet benne a megfelelő valóság szemlélete váltott ki. Sőt mondhatni, az ilyenforma érzelmekre nem is illik az a név, hogy „elvont tárgyúak”, mert valóban nem a tárgyuk elvont, hanem csak az a mód, amelyen a kérdéses tárgyat a megszólítottak „lelke elé” viszik, amennyiben t. i. az értesítő egyén emlékeket támaszt fel őbenne (egyik vagy a másik módon) s nem szemlélet alakjában adja meg az igazi érzelemforrást.

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy az az érzelem, melyet a concret szemlélet s melyet e szemléletre (bármilyen úton történt) ráutalás ébreszt, nem azonosak, hanem csak hasonlók egymáshoz. Ez természetes dolog, ha meggondoljuk, hogy „érezem” mindenkor annyi, mint egy bizonyos helyzetre azaz adatra történt reactio, és hogy

más helyzet egy érzelmekeltő adatot közvetlenül szemlélni, mint arra utasítottani. Annak az érzelme, ki a concret élvezetforrást megéltve, szükségkép különbözik ama másik emberétől, kire a kérdéses élvezetforrás egy halom középtagon keresztül mosolyog rá. A gyermekre „érdekesebb” az az egy szem cukor, amelyet sok papirosból kell kigöngyölgetni, s viszont „kényelmesebb” az, amely nincs beburkolva. A kártyajáték, a vadászat szintén olyan foglalkozások, melyeknek az a közös tulajdonságuk, hogy a végcél (zsákmány, nyereség) keltette érzelmhez bennök még a „kigöngyölgetés”-nek érzelme is járul; zamatjukat épen az adja meg, hogy azt a „végcél”-t meg kell szerezni s nem készen kapni. Tagadhatatlan azonban, hogy az egész foglalkozásra, helyzetre az a középtagoknak végében ott lappangó érzelmforrás ráveti a maga színét és teszi az egész helyzetet kívánatosá illetőleg félelmissé aszerint, amint maga az a forrás, a „végcél” kellemes avagy kellemetlen. A kártyajáték nem jutott volna a „kellemes”-nek hírébe, ha nyerni kellemetlen dolog volna s a vadászatot is csak a zsákmányra való kilátás élteti. Az érzelmi különbséget a kilátásban lévő és a megjelent kellemesség (vagy kellemetlenség) között legkivált az okozza, hogy emitt egy határozott, csak egyfélekép vehető helyzettel állok szemben, amott pedig számos különböző individuális adatoknak (egymást kizáróknak) lehetősége tárul élelem; emitt meg van kötve a gondolkozásom, az adat köti meg, amott számos lehetőség között szabadon csaponghat.

Ezeket a, mondjuk: közvetett érzelmeket Horwicz (II. [2] 85) *Gefühle von Gefühlen*-nek nevezi. Wundt (Ph. Ps. III. 111) azt a körülményt, hogy a közvetlen szemlélés-keltette érzelmeink a legtöbbször nincsenek arányban a szemléletre-gondolástól kiváltott érzelmekkel, úgy hívja, hogy *Incongruenz zwischen Vorstellung* (= szemlélet) *und Vorstellungsgefühl*. Ennek legjobb példájául szolgálhat az, hogy mennyivel izgalmasabb a várakozás helyzete, mint a várva-várt dolog megjelenésének az élvezete.

Ide tartozik az ereklyegyűjtőnek esete is, kinek szemében egy csekély értékű tárgy veszi fel azt a nagy értéket, melyet voltaképen az a híres ember képvisel, kire az ereklye ráutal. Ilyen továbbá a fukar embernek érzelme, ki magát a pénzt gyűjti halomra s annak kiadásától irtózik, holott a pénz ép olyan szintelen semleges adat, mint a fenti példánkban az ajtókulcs. Ribot t-t (Gef. 336-7) bizonyos természettudományos analógiáknak a lelki jelenségekre való reáerőszakolása elütötte attól a közeleső belátástól, hogy az associatio folyamata eléggé kimagyarázza az ilyen érzelmek keletkezését. Ribot a fukar embernek azt a tulajdonságát élezi ki, hogy íme inkább szenvedést, nyomorgást vállal, semhogy kiadja a pénzt, melyet eredetileg csak mint a nyomorúság elhárítóját, mint jólét-hozót kedvelt meg. Ezt a fonák életmódot Ribot az eredeti érzelm, az önfentartási ösztön „megfordulásá”-nak minősíti, csak azért, hogy helyet szoríthasson itt az

érzelmeik psychológiájában egy természetrajzi fogalomnak, annak, hogy a fejlődés gyakran az eredeti alaknak teljes megváltozásával jár (pl. hernyó-lepke, tojás-állat, mag-növény). így lesz Ribot-nál a fősvénységből az a „lepke”, mely az önfentartási ösztön nevű „hernyó”-ból kifejlődik, és éljen a természetrajz, amelyből megtanulhatjuk, hogy az alakváltozással járó fejlődésnek az érzelmek terén is akadnak esetei, vagyis hogy az a természetrajzi törvény (*Entwicklung mit heterogener Form*) psychikus fejleményeket is megmagyaráz!

1. A nevékre érdemes elvont tárgyú érzelmek nem az effélék, vagyis amelyeknek felhős, elvont látszatú burkolatát egy kissé félre kell lebbenteni, hogy ott találjuk a concret magot, mely az illető érzelmet voltaképp felköltötte. Sokkal több joggal alkalmazzuk a szóban forgó nevet azokra az érzelmekre, amelyeknek concret kútforrását bizonyos fáradságosabb elemzéssel kell kideríteni. Aki embertársainak szóbeli dicséretére pályázik, akit boldoggá, büszkévé tesz egy elismerő szó, aki viszont kétségbe esik működésének egy kedvezőtlen kritikájától, akiben a tettelegességig menő bosszúvágyat kelt egy sértő megjegyzés, aki szegény enli, hogy nem talált feleletet, aki fél a plagium vádjától: mindezek az emberek szemlátomást egy annyira elvont, légius gondolatvilágban mozognak, hogy első tekintetre lehetetlenségnek látszik az ő lelki indítékaikat, törekvéseik mechanismusát arra az egyszerű schemára visszavinni, amelyre a concret tárgyú érzelmeket visszavittük. Emitt egy érzeteket keltő adat (tárgy vagy esemény) volt az, ami a szemlélőben az ilyen vagy amolyan viselkedést azaz érzelmet felkeltette s ez elvégre – ha részleteiben nem ismerjük is az ilyen hatásmódot, – az érthető dolgok közé számít, mint minden causalitás, amely concretumok között folyik le. De a fennebbi embereinket ama pusztá beszédek, nyilatkozatok alakjában olyan légius finomságú szálak mozgatják, amelyeknek innerváló erejét csak akkor lehetne megérteni, ha úgy mint a látszólag elvont érzelmeknél, észrevehetnénk valami concretumot, amit azok a finom szálak valahogy körülöszönek, illetőleg amelyből kiindulnak, s amely az innerváló erejüket adná meg. De honnan vegyünk ilyet, mikor a dicséret akkor is kívánatos, ha nem nyújt kilátást concret jutalmakra, s a szidalom akkor is felháborító, ha semmiféle concret fenyegetés sem rejlik benne! Egyelőre tehát hozzá kell szoktatnunk a szemünket ahhoz a különös, szinte kísérteties látványhoz, hogy itt vannak húsból és vérből való emberek s hogy ezeket örült, elkeseredett izgalmakba, tusákba bírja belekeverni egy olyan láthatatlan pókháló-finomságú szövedék, amelynek szálai concret mag, tehát érthető erőforrás nélkül szüköl-

ködő b e s z é d e k ből kerülnek ki, ebből az igazán elvont érzelemforrásból. Ez az a jelenet, amellyel spiritualista ellenfelünk röviden végez, avval a kijelentéssel t. i., hogy íme az embert, mivel nemcsak testi, de egyszersmind szellemi lény, szellemi erők is meg tudják mozgatni. Nos hát, nekünk igyekeznünk kell, ennek a „szellemi” bábuszínháznak, ennek az árnyéktáncnak gépezetét lelepleznünk.

Aki erre vállalkozik, talán ahhoz az analógiához fog fordulni, hogy íme, egy másik léghólyag, a papírbankó is mekkora tülekedést kelt az emberek között. Ez a hasonlat azonban nem áll meg, mert a papírbankó mögött megtaláljuk (ismerjük mindnyájan) a banknak azt az arany tőkéjét, mely neki az értéket megadja; abban a másik léghólyagban, a szóban forgó beszédnyilatkozatokban pedig efféle concret tartalmat sehogysem látunk. Van azonban e hasonlatnak egy gondolateleme, melyet nem szabad elejteni. A papírbankó nem avval hat az emberek keblére, ami, vagyis a pusztán igénytelen valóságával, hanem avval, amit j e l e n t, ami a birtokából k ö v e t k e z i k. A kérdéses beszédnyilatkozatok is azért keltenek érzelmet, mert v a l a m i k ö v e t k e z i k b e l ő l ű k, mert valamire mutatnak, valami távolabbesőt jelentenek. Olyanfélék, mint a metáforák, melyeket nem a közvetlenül mutatkozó, hanem a távolabbeső értelmükben kell venni. Úgy látszik, hogy minden szóbeli dicséret vagy korholás egy-egy mögöttük rejlő concret következménynek a metáforája.

Ezt a távolabbeső jelentést, azt a közös, még pedig concret természetű csúcspontot, melybe ama láthatatlan szálak összefutnak s melyből a szóbeli magasztalások és szidalmak erejüket merítik, megtaláljuk, ha abból indulunk ki, hogy minden, bármiféle erőm u t a t v á n y tetszést kelt az emberben. Az ember úgy maga örül a saját ereje nagyságának és természetesen a fokozódásának is, valamint másrészt biztos lehet affelől, hogy erejének bemutatásával embertársainak tetszését nyeri el (persze csak azokét, akiknek nem a bőrük szolgált tanúbizonyságul). Az „erő” szót itt a legtágabban kell venni és úgy definiálni, hogy az nem egyéb, mint a feltételösszege egy olyan b á r m i l y t e r ű működésnek, elérhető eredménynek, amely embertársaink eredményeit felülmúlja. Aki nagyobb súlyt tud felemelni mint én, annak az izomerejét csodálom, s aki olyan irodalmi műveket tud alkotni, amilyenekre én képtelen volnék, abban is egy akkora erőt látok, amely tetszésemet, sőt irigységemet kelti fel.

Horwiçz (ü. [2] 166)-nak jeles elemzése szerint a diadalmaskodj (izom)-erőnek szemlélete azért tetszik, mert utánzó innervatióra indít és az idegen sikernek látása afféle képzeletet kelt, mintha saját erőnk nőtt volna meg: hasonló fokig.

Az erőlátványnak, bármi formában azaz eredményekben mutatkozzék is, tetszékeltő mivoltát meg lehet érteni az emberiségnek abból az életösztönéből (nevezzük így), melynélfogva az élő lény mennél szélesebbkörű causalitásokra törekszik. Élni annyi mint működni azaz causalis hatásokat kifejteni, eredményeket elérni. Tehát nagyobb, számosabb eredményeket elérni, messzebbre kiterjeszteni a maga hathatóságának körét annyi, mint nagyobb mértékben, fokozottan élni, élni „a második hatványon”. – Az egész emberi művelődési folyamat, a „haladás” semmi egyéb, mint erőgyűjtés, erőfokozás, és nincs fogalom, mely az emberi életnek természetes, tendenciáját, összes törekvéseink közös célzatát jobban kifejezhetné, mint az erőfokozás fogalma. Mennél egészségesebb s mennél műveltebb vagyok, annál erősebb vagyok, annál messzebbre, illetőleg annál mélyebbre ér a világ lelett gyakorolható causalis hatalmam. Evvel mi egyáltalán nem amaz egyoldalú nevelésrendszereknek állunk a pártjára, melyek a tornász-ideálok elérését tekintik a nevelés végső célzatának, s nem pártfogoljuk azokat a világnézeteket, melyek tán a Macchiavelli-féle zsarnokban testesítik meg az emberi törekvések ideálját. Mi inkább azt állítjuk, hogy mennél sokoldalúbb, intensivebb, a köznyelven u. n. „szellemibb, idealisztikusabb” műveltségnek elsajátítására törekszik valaki, azaz törekszik olyan tökéletességekre, miket egészen más mozzanatok, mint a velők elérhető erőfokozás kedveltettek meg velej akkor is az ilyen ember a maga erejét fokozza. *Der Mensch wächst mit seinen Zielen* – mondja Goethe. A legműveltebb ember *eo ipso* a legerősebb is, kénytelen-kelletlen, azaz még ha nem akar is annak lenni avagy látszani. Ő az az amerikai milliárdos, kinek még akkor is megnő a pénze, amikor nem akarja. Minden élet, ha nem is egyenesen szándékos erőgyűjtés, de legalább is óhatatlan erőfelgyűlés, és ha ez az erő ki nem adódik, működéstérre nem talál, boldogtalanság, szenvedés jár a nyomában. A boldog élet az az élet, mely a felgyűlemlett erőnek alkalmazására nyújt módot, és a lehető legboldogabb élet az, amely egy mennél nagyobb erőkézsletnek mennél szélesebb körű felhasználására ad alkalmat.

Nagyon helytelenül ítéli meg a Nietzsche-féle *Übermensch*-et az az olvasó, aki egy korlátlan zsarnokot lát benne, akinek mindent szabad s aki

mindenkit leigáz. Nietzsche-nek ama különben Goethe-bői („*Zueignung*”) *mit* szava nem egyéb, mint egy rövid praegnans megjelölése ama végső célpontnak, melyre az emberiségnek erőtörekvései ősidóktól fogva törtettek. Nietzsche tehát avval a szóval nem új, eleddig ismeretlen ideálokat tűzött ki az emberiség elé, hanem csak szemléletessé tette, mintegy concret formába öltöztette azt az ideális távolságú metszéspontot, mely felé a természetes emberi törekvéspályák convergálnak.

Hogyha az erőtoké megbecsülésének okait kutatjuk, meg kell különböztetnünk az erőnek hogy úgy mondjam *i m m a n e n s* szépségét (értékességét) attól a másiktól, amelyet *k í v ü l r ö l* vagyis a társadalomnak erőt szemlélő megítéléseitől vett kölcsön. (V. ö. fent 853-4). Az erő kifejtés ugyanis olyan sajátos folyamat, amelynek két különböző indítéka lehet: *v a g y a* saját magam jószántából határozom rá magamat erőm megfeszítésére, vagy pedig teszem ezt a társadalomnak nógató ráhatása következtében. Az első esetben nyilván más valami ok vonz engem erre az öneltökélésre, mint a másodikban. Tekintsük először is az elsőt. El kell fogadni, hogy az erőködés, az egyénnek kellő pihent állapotában, önálló forrása a gyönyörűségnek. Hogy azt, amihez erő kifejtés szükséges, más szóval *a m i n e h é z*, nem csak és kizárólag parancsra, kényszerűségből teszi meg az ember és az állat, ezt már az *a m o z g á s ö s z t ö n* is kiirtatja, amely hosszas pihenés után emberben, állatban egyaránt beáll *s* mely még ilyen esetben is megérdemli „*a n e h é z* szereteté”-nek nevét, mert hisz tagjaink pusztá súlyának leküzdése is kétségtelen erőfeszítést kíván. Nem igaz, hogy kizárólag a *k ö n n y ű*, a maga-magától beálló „reflex” visszahatás a kívánatos, az önkényt keresett dolog az ember szemében. Az a látszat, mintha a nehéz mindenütt csak kényszerűségből, parancsra valósulna meg, vagyis hogy az erő kifejtésnek mindenkor a „*muszáj*” volna az előfeltétele, abból keletkezik és azért, mert az élet küzdelmeiben kifejlődött alaphangunk bizonyos fáradtságnak érzése, az az állapot, mely az erő kifejtésnek élvezetes voltát megszünteti. Csak a fáradtnak van parancsra, unszolásra szüksége, hogy az erejét megfeszítse, és bezzeg nem vár felszólításra, hogy a tagjait nyújtogassa, sőt izmait erősebb mozdulatokkal foglalkoztassa az a fogoly, akinek hosszú tespetegség *után* végre ütött a szabadulás órája. A szaladás kétségtelen erőködés, tehát a „nehéz”-nek fogalma alá tartozik, – és mit csinál a kutya, ha a gazdája sétára viszi? Háromszor is megteszi azt az utat, melyet a gazdája egyszer.

Az erőködésnek ezen immanens kellemességéről beszél Bain (S. i. 54-5), Darwin (G. 78) és Groos (M. 47: *Die Lust am Bewältigen és Schwierigen* . . .)

Mikor az erőködést így önálló gyönyörűség-forrásnak hirdetjük., nem feledjük el, hogy az erőködés csak bizonyos hasznáért vagyis azért tetszik, mert az előző nyugalom folytán felgyülemlett kellemetlen, mondjuk tisztelettel érzeteket megszünteti, állapotunkat gyógyítja. Evvel azt mondtuk, hogy azokra a külső-világbeli változásokra, miket erőködésünk mint hatásos fizikai munka ezen az érzetgyógyításon kívül maga után von, nincs okvetlenül szükség avégett, hogyr maga ez az erőködés szemünkben kívánatosná váljék. Karomat, lábamat kirúgni, hogy e lökés segítségével egy lapdát távolítsák el, ez, mindössze csak még érdekesebb, kívánatosabb nekem, a pihent embernek, mint lapda nélkül végezni ezt a mozdulatot. A játék (első sorban az u. n. sport-játékot értjük itt) voltaképp nem egyéb, mint <a magában is kívánatos mozdulat kellemességének egy ilyen hozzáadott céllal való fűszerezése, és az igazi játékos nem is az, aki csak az eredményéért szereti a játékot.

V. ö. Groos (M. 93).

Magától értetődik, hogy az erő kifejtésre csábító egyéni nyereségek, hasznok közé fel kell venni azokat a külső-világi causalis eredményeket, melyeket vele elérhetni. Az erőt értékessé az alkotásai teszik, s ezekből még jobban meg lehet érteni, hogy miért jutott az erőtöke az érték hírébe. Mert magában véve egy olyan physiologiai állapot, melyet más állapotoktól mindössze az innervációnak nagyobb foka választ el, semmivel sem értékesebb e többi állapotoknál. Miért is volna becsebb a nagy innervatio mint a kicsi, a feszült izom miért a petyhüdt?

Ennyit az erőnek immanens szépségéről. Tekintsük most a másikat. A nehéznek szépségében, mint mondtuk, rejlik egy árnyalat, mondjuk inkább: egy mellékes fénysugár, amely idegen eredetű. Be kell vallanunk, hogy a nehéz dolgoknak a maguk sajátos, közvetlenül ösztökélő értékükön kívül van még egy kikiáltott értékük, avagy mondjuk ki kerülgetés nélkül az iskolamesteres morál feddő pillantásainak súlya alatt is: a nehéz dolgok nagyobb, szebb, dicsőbb hírben állanak, mint amekkora szépséget valóban és közvetlenül érezni bennök. Úgy értjük ezt, hogy sok ember, talán a legtöbb, nem vállalná a nehez, ha ennek véghezviteléhez még a „dicső”-ség, a közmagasztalás nem fűződne. Erről a „dicső”-ségről, a nehéz műkö-

déseknek e közös jelzőjéről mondjuk mi, hogy idegen fénysugár, idegen, nem a saját mivoltukból merített tetszésforrás, mert hisz bizonyításra sem szorul, hogy minden dicséret eleinte csak kívülről, az erőködést nézőknek részéről származhatott, s hogy az „önmegelégedés”, a maga-magának kiutalványozott dicséret eredetileg csupán a visszhangja egy kívülről hallott helyeslésnek. Széppé, érdekessé az erőködés a saját maga kellemességétől és hasznától lesz, de dicsővé a nézők teszik. Abban a körülményben, hogy az erőgyűjtés és -kifejtés nem maradt meg az egyéni szabad választás tárgyának, afféle *ad libitum-ügynek*, hanem a „*macte nova virtute...*” formában parancs-alakot öltött, – ebben az általános emberszeretetnek, segédkező hajlamnak egyik vonását kell látnunk, amely t. i. egy becsesnek tapasztalt magatartásra másokat is sarkal. Nagyon egyoldalú nézet, hogy a szemlélőnek tetszését egyedül az altruistikus erőkifejtés, az idegen haszonért vállalt buzgólkodás kelti fel, és még egyoldalúbb, hogy nehéz cselekedeteket, a magafékező erőnek mutatványait csak mások érdekében, altruistikus célzattal lehet kivinni. Avagy nem erkölcsi hős-e a szemünkben az az ember, aki beleegyezik saját beteg lábának levágásába és a fájdalmat mukkanás nélkül tűri? Minden nagystílusú előmozdítása a saját céljaimnak kész helyeslésre, sőt bámulatra talál a polgártársaim részéről, hacsak idegen jogkörbe nem gázolok bele. Az erőkifejtés évezredek folytán a hasznosság s ennek révén a kívánatosság vagyis szépség hírébe jutott s ez a körülmény okozza, hogy nem szükséges az erőnek minden egyes nyilvánulásához az eredményét hozzágondolni, hogy tessék; tetszik az már *eo ipso*. Ebből folyik aztán az is, hogy az erőnek helytelen, bűnös alkalmazásaiban voltaképp csak e célkitűzés a visszatetsző, nem pedig maga az erő. Ezt vagyis hogy a haramiának bátorsága voltaképp tetszik s csak ennek a felhasználása gyűlöletes, meg fogja engedni minden finomabb elemzésre képes gondolkozó, – nem a köztudatom, mely a rossz célkitűzés okozta visszatetszést magára az egész erőnyilatkozatra viszi át s az egész cselekvényt nevezi el elítélő szóval, vakmerőségnek, gázságnak sat.

Abból a körülményből, hogy a bátorság nem egyéb, mint erőfeszítésekre való vállalkozás, önkényt következik, hogy az erőfeszítések terén idáig elért eredményeink fejlesztik és növelik a bátorságot. Minthogy pedig nem minden küzdelem megy át physikaiba, hanem a műveit társadalomban megmarad a szóbeliség terén, ezért megérthetni, hogy miért képes az u. n. erkölcsi bátorságra az olyan ember is, aki physikai küzdelmekre izomerejének csekélyisége miatt alig vállalkoznék.

A bátorságnak az izomerővel való összefüggéséről I. Horwicz (II. [2] 250); az erőnyilvánulásoknak úgy aesthetikai mint erkölcsi jelentőségéről u. o. 232 és köv.

Ezekből talán megérthetni, miért olyan érzékeny pontja az emberi önszeretnek az a pont, amelynek érintése az ember erőtudata táján kelt visszhangot; más szóval megérthetni, miért annyira büszke és féltékeny az ember az erejére vagyis a mindenoldalú hatás-képességére. Nem csodálhatjuk, ha mindenféle szóbeli dicséret meg szidalom a legélénkebb érzelmeket váltja ki az emberből. „Te derék ember vagy, hatalmas, nagy ember vagy” nem azért tetszik, mert ez a beszéd valami anyagi jutalmat helyez kilátásba a megdicséért egyén számára, hanem mert tanúságtétel, hogy a saját subjectív erőérzetének, önmagával való megelégedésének van alapja, van, mert íme mások is elismerik. Másrészt a szóbeli korholás mi egyéb, mint az a törekvés, mely az önérzetes egyénnel el akarja hitetni, hogy ő sokkal! gyengébb-kisebb annál, amilyennek tudja magát.

Hogy a pusztá dicséretnek és korholásnak mai üres léghólyagja az ősember korában még valami anyagi haszon-kilátásokkal bélelt pénzes zacskó volt, más szóval hogy ezek a merő beszédek csak lassankint és nevezetesen amaz anyagi hasznok- és károkra való tekintettel nyerték mai érzelmekeltő erejüket, amely hasznok- és károkra eredetileg kilátást nyitottak, – ez a nézet épenséggel nem zárja ki a mienket, hanem a mienk inkább amannak egy szükséges kiegészítését! szolgál. Ugyanis az a magyarázat: én ma azért örülök a „te derék ember vagy” nyilatkozatnak, mert az ősapám fülében ez a beszéd még azt jelentette, „te ilyen meg olyan anyagi haszonra számíthatsz” – ez a magyarázat elégtelen azért, mert nekem jelenleg élő embernek önmagamban is kell valami indítékot találnom, ami velem ama pusztá szóbeli dicséretet megkedveltesse. Az, hogy az ősapám is szerette a dicséretet és nevezetesen, hogy mást szeretett benne, mint én ma, az igaz lehet, sőt valószínű is, de ennek a ténynek valószínűsége még épenséggel nem érteti meg, sőt egyenesen mystikus árnyékkal vonja be (mint minden öröklés-elméletes psychologia) az én mai dicséret-értékelésemet. Hogyan is indítsanak az ősapám positiv jutalom-kilátásai engem, mai embert arra, hogy a jutalom reménye nélkül áhítsak meg bizonyos beszédek!

Ez az öröklés-elméletes felfogás, ha nem is nyílt vallomástétel alakjában, de árnyaló fuvallatként végigvonul Bain-nek (E. W. 208) bizonyos fejtegetésein. (Szerinte az a körülmény, hogy nem bírjuk magunkat túltenni embertársaink helytelenítő ítéletén: *shows how strongly the link has been*

forged by the long-continued experience of the evil that follows in its [-the dissatisfactions] train.]

Mekkora utat kellett megtennie az emberiségnek, hogy az állatiasságnak pusztá anyagi hasznokra fogékony kezdőfokából elérje a mai fejlődőfokot, azt a közmeggyőződést, amely egyenesen megvetéssel sújtja az olyan egyéniséget, ki a dicsőség szűzies virága helyett a haszon zsákját tűzte ki jelszól a zászlajára. Szinte furcsáljuk elgondolni, hogy annak a daliás hősnek, ki a maga erejéből és a maga kedvéért mászta meg a nagyság Montblanc-ját, – ennek az egyéniségnek az ősapja az a félállat volt, kit csak a nyereség kötelén lehetett rá felhúzni!

A mi nézetünkkel, mely a dicséret és korholás iránti fogékony-ságot a mindnyájunkkal közös erőéretből akarja kimagyarázni, tehát *eo ipso* általános emberi vonásnak tünteti fel, – evvel a nézettel talán szembeveti valaki azt a nagy embert, aki nem törődik a dicsérettel, hanem halad a maga útján. Mi ebben az emberben egy olyan egyéniséget látunk, aki nem törődik a környezetének dicséretével, de nem olyat, ki egyáltalán a dicséretre nem ad semmit. Ő is bizony ott reméli lelke fenekén más nemzedékeknek vagy koroknak helyeslését. És ez természetes is, mert senki sem olyan feltétlenül biztos a maga eljárásának helyességében, hogy gyámolításnak ne érezné a más ember jóváhagyó szavát. Nem ember többé, hanem valami csodaszülött, aki tetteihez, élete módjához nem is gondol hozzá olyan másikat, aki azt helyeselné. Nem a dicséretre való pályázás maga a hibás dolog, hanem ott a hiba, ha a dicsérő tekintélyek megválasztásában nem eléggé lelkiismeretes az ember, vagyis ha beéri olyanoknak helyeslésével, kik csak kis mértékkel hídnak mérni.

De még a legszigorúbb ítéletű embertársaink dicséretének elnyerését sem tekinthetni az elérhető legmagosabb erkölcsi ideálnak. Mert nem szabad felednünk, hogy dicsérő közönségünk maga is, minden egyes tagja, az erkölcsi törvény, a nagyratörekvés kötelezettsége alatt áll. Ebből az következik, hogy nem biztos, hogy ami tettet ez a közönség ma megdicsér, azt magasabb erkölcsi ideálok elsajátítása, egy tisztultabb világnézetnek megalakulása esetében is dicsérmé. Az előretörekvés maga változtatja meg a becslés mértékét, és aki nekünk ma nagy ember, kérdés, vajjon jövő koroknak is az lesz-e, amikor majd az ő tettét másképpen értékelik. A kis emberre talán nyomasztó érzés, de az erőre felemelő hatással van, hogy az erkölcsi palaestra, a törekvéspálya hallatlanul nyílt, a végtelenig kor-

látlan útvonal. A hegynek van csúcsa, amelyig a küzködő vándornak íel kell kapaszkodnia, kit vigasztal az a tudat, hogy feljebb már nem juthat, nincs semmi. De az erkölcsi törekvéspályán nincs határpont nincs az a nagy életberendezés, cselekvésmód, melynek elsajátítását *non plus ultra*-célpontnak lehetne tekinteni. Mert minden nagy tethez lehetséges egy még nagyobb tett, minden működésmódhoz, tern-választáshoz egy még tökéletesebb. A feltétlen túl-licitatio lehetőség jellemzi az erkölcsi palaestrát, a határtalan tökéletesedés lehetősége, és az általános, beláthatatlan versenynek valószínűleg semmi más sem fog véget vetni, mint az emberi nem életfeltételeinek a megszűnése. Törekedjél nagyságra, nagy, értékes erő kifejtésre, de tudd meg, hogy egy tökéletesebb jövő korszak csak a szándékat fogja elismerni, nem pedig tetteidnek értékét, mely ugyanabban a mértékben csökken, amint az emberiség műveltsége gyarapszik. Ott a bökkenő, hogy az erkölcsi nagyság fogalmában nemcsak a nagy, hanem az értékes eredményű erő kifejtésnek a fogalma is benne rejlik. Nem aki legnagyobb erőt mutat, hanem aki erejével legértékesebb dolgot művel, az a nagy ember. Mármint az erőnek értékesítéséhez keit műveltség, s a termelt eredménynek megbecslése egy bizonyos világnézet szempontjából történik, mely idővel maga is megváltozik. *Úgy* látszik, óhatatlan dolog, hogy előző korok nagy emberei a későbbi századok szemében erőpazarlóknak ne tűnjenek fel, mert értékesített dologgá lett, amit alkottak. S az általános lekicsinyléstől úgy látszik csak a lassankint terjedő „történeti érzék” menti meg őket, mely a múltnak alkotásait a múltnak elért színvonalára vonatkoztatja s a jelennek e múltra támaszkodását nem feleli. Meg kell barátkozni avval a gondolattal, hogy igazán állandó értéket teremteni sohase lehet, legföllebb mennél tartósabbat.

Aki a dicséretnek ezt az elméletét elfogadja, az talán a dicséretnek ellentétére, a szidalomra vonatkozólag a mi nézetünket, – meir az erőérzetünknek leszállításában látja minden szidalomnak érzelmekeltő erejét, – vissza fogja utasítani, hivatkozván a m e g g y a l á z ó, a b e c s ü l e t b e v á g ó szidalmakra, melyek t. i. sokkal nagyobb felháborodást keltenek, mint erőnknek valami más szavakkal kifejezett kicsinylése. Az ilyen szidalmakban tehát úgy látszik még más valamilyen fulánk lappang, mint az erőleszállítás.

E kérdésben mindenek előtt meg kell rögzítenünk azt az érdekes jelenséget, hogy az emberek a dicséretnek, ezeknek minősége, *foka*. dolgában nem igen válogatnak, azaz nekik, forrásuk tekintélye alapjára (hogy kinek szájából jó az a dicséret) ugyan kisebb-nagyobb, de

mindig valamekkora értéket tulajdonítanak; ellenben a minket érhető korholásokkal szemben felállítottunk egy sorompót, amelyen innen feltétlenül és közelismerés alapján mink vagyunk az urak. Ez t. i. az u. n. „becsület” mezeje, melynek megtámadtatása azonnal megfordítja a támadottnak a korholás hatása alatt keletkezett érzelmeit. Mert míg az olyan támadások, melyek e sorompón kívül maradnak, őt csak leverik, elbúsítják, esetleg javulásra avagy vigasztalódásra indítják, addig ott, ahol becsületébe gázolnak, feltétlenül ő a sértett fél, az, akinek a harag, a visszatörlés az egyetlen megillető magatartása. Dicséret csak egyféle van, de korholás van kétféle: megengedett és meggyalázó, s az egyéni becsület sorompója ott csapódik le, ahol a meggyalázás kezdődik. – Érdekes, hogy az egyéni becsület területének, ezen erkölcsi „lét-minimum-” (*homestead*)-nek kiszabásában nem az engem érhető támadásoknak foka, kártékonyságuk nagysága volt a döntő, – mintha t. i. becsületbe vágóknak csak azokat a támadásokat tekintenők, melyek rám nézve legérzékenyebb kárral járnak, – hanem a becsület birodalmának határait egészena más okok szabták meg. En bepörölhetem az ellenfelemet s ezzel érzékeny anyagi sőt erkölcsi kárt okozhatok neki, feldúlhatom egész családi boldogságát, tönkre tehetem minden törekvését, mégis én maradok fölül, nekem van igazam. De ha ezt az egy szót vágom a szemébe: „te gazember!” avagy ha arcul ütöm, már megfordul minden, én kerülök alul s ő áll a kert felől, annyival is több joggal a társadalom Ítélete szerint, mivel még az elitélt bűnös is védelemben részesül e szó s minden vele hasonló értékű meggyalázás ellen.

Mi a meggyalázás? Talán kimondhatni, hogy a támadásnak meggyalázó természete ott kezdődik, ahol a támadó a maga ellenfeléi semleges, nem érdekelt körök céltáblájává teszi ki. Meggyalázni annyi mint kipellengérezni, vagyis valakinek a fejére vonni a semleges nézőközönségnek is a támadását, őt kitenni olyanok haragjának, kiket ő nem bántott, aláásni a megbecsültetéshez való jogát olyanoknál, akiknél ő ezt nem játszhatta el, mert eljárása őket nem is érinti. Ez a megérdemletlen túl való büntetés azután nem csoda, ha talpra állítja az áldozatot s belőle védekezőt sőt visszonttámadót csinál. Az összes támadásmódok, melyeket ma az áldozatukat meggyalázóknak tekintünk s tekintünk akkor is, ha tanuk nélkül folytak le, olyan természetűek, hogy becsületsértő voltukat csak a bennök rejlő kipellengéző célzattól lehet megérteni. Miért becsületsértés a „gazember” szó? Mert ez olyan rövid jellemzés, mellyel egy távollevőnek köztudomású gonoszságát szoktuk kifejezni, azt, hogy mindenki óvakod-

jék tőle. Akire tehát ezt a szót rákenik, ha mindjárt négy szem közt is, az e szónak idővel kifejlődött mellékjelentése következtében olyat érez, hogy őt támadója homlokon akarja bélyegezni, őt e közmegvetést keltő elnevezéssel elszigetelni. Csak egyetlen fokkal enyhébb dolog az ilyen felcímezés, mely eredetileg szálló igének volt szánva, mint az a tüzes vassal kisütött bélyeg, mellyel a gonosztevőt egész a legújabb korig a társadalom közmegvetésének igyekeztek átadni.

Hogy minden meggyalázásban valami nyilvánosságra való vonatkozás rejlik, illetőleg, hogy épen e vonatkozástól veszi az illető támadás a maga meggyalázó voltát, kitűnik abból az érdekes körülményből is, hogy a nem szóbeli úton, nem a röpké, minden irányban tovaszálló nyelvnek segélyével véghezvitt támadások, t. i. a tettlegességek s ezek közül nevezetesen az ütés, eredetileg nem is volt becsületebló természetű, hanem csak később, jóformán a lovagkor kezdetén vette fel ezt a karaktert. Az ütés a teste alkotásából folyó ősfegyvere, támadásmódja az embernek, melyet háborúban ma is mindenféle alakban a kölcsönös becsületnek legkisebb sérelme nélkül használ. Azt, hogy az ütés egy puszta testi sértésnek színvonalán túlemlkedő azaz erkölcsi jelentőségre jutott, ezt csakis az ütésnek emez újabb eredetű jelképes, metaforikus felfogásából lehet megérteni. A megütöttet ma nem egyszerűen megütöttnek tekintjük, úgy miként tekintjük a kövel meghajigált vagy a pisztolylövással megsebesített embert mindössze bizonyos erőszakos támadások áldozatának, hanem a megütött embert olyannak nézzük, kit az ütés volta-kép ü t n i v a l ő azaz m i n d e n k i t ő l ütőnivaló (íme ismét a nyilvánosság!) embernek, az emberiség őstámadására méltó söpredéknek akar feltüntetni. Akibe golyót lőttek belé, bizonyára sokkal veszedelmesebben sérült meg, mint akit arcul ütöttek avagy csak felfricskáztek; mégis ez utóbbi a mélyebb, a becsületbe vágó sérelem. Miért? Azért mert megszoktuk az ütést jelképiesen felfogni, symbolumnak tekinteni, felhívásnak egy a megütöttél szemben mindenkitől követhető bánásmódra. Egyéb testi sértéseket nem így fogunk fel, nem nevezetesen azokat, melyeket valami mesterséges támadóeszközzel ejtettek.

A tényálladék tehát ez: bizonyos szavak meg az ütés azért vetlek fel a becsületbe vágó támadásnak karakterét, azaz lettek tilos szókká és tilos eljárássá, mert ezeket a szókat és eljárásokat eredetileg olyan helyzetben használták, amikor valakit a közmegvetés tárgyának akartak feltüntetni. Az illető szók mind bizonyos népszerű hasonlatok (állatnevek sat.), olyanok, melyekre könnyen rájár a

nyelve mindenkinek. Az ütés is olyan eljárás, melyre az embernek, mint ősfegyverére, könnyen rájár a keze. Etymologiaiilag nem igaz ugyan, de igaz pszichologiaiilag, hogy minden mai becsületsértő szónak a „pellengér” a közös gyökere. Valamely szó becsületsértő értelmének megalakulása tehát voltaképp nyelviéi lődési tünet, úgy miként a „meggyalázó ütés” ethnikus fejlemény. Igen sok, ma becsületsértő szó régente pusztá korholásnak számított. (Gondoljunk pl. a mi hitvitázóinknak nyelvére, XVI-XVII. század.)

A becsületsértéssel szembeszálló lo v a g i a s g o n d o l k o z á s t két vonás jellemzi: először is, hogy meggyalázó támadásoknak visszatorlását az egyéni jó színvonaláról a k ö t e l e s s é g - é r e emeli, és másodsor. hogy a visszatorlásnak csak fegyveres, bizonyos szabályokkal korlátozott formáját fogadja el, t. i. a párviadalt. A harcias eljárásnak ez a megkívánása arra mutat, hogy a párviadal a harcos társadalomnak fejleménye, aminek különben a történelem is bizonyítja. Az előbb említett vonás, egy jognak kötelességgé emelése, viszont ennek az egész lovagias észjárásnak azt a katonásan impsychologikus szűkkörűségét illusztrálja, mely a sérelem sajátkezü visszatorlásának kerülését nem tudja mással magyarázni mint avval hogy a megtámadott fél a sértést megérdemlettnek tekintti, illetőleg „gyávább” semhogy visszafizesse.

S c h o p e n h a u e r - n e k (IV. 416-437) a lovagiaskodást elítélő nézetei sokkal ismeretesebbek, semhogy idéznünk kellene.

Mindezekből a mi fennebb megtámadott erő-elméletünk a következő támasztékot szerezte: Ha igaz, hogy a szóbeli avagy tettleges meggyalázás nem más, mint az ellenfélnek egy nyilvános kipellengérezésére, e hibáját túlhaladó büntetésre való c é l z a t, akkor egészen nyilvánvaló, hogy a meggyalázás azért felháborító, mert még sokkal nagyobb mértékben szállítja le az illető embernek erőtudatát, mint az egyszerű korholás. A „közmegevetés tárgya” előtt el van vágva minden föllebbező fórum, amelyhez az egyszerűen megkorholt esetleg fordulhat és megvígasztható. A kipellengérezett ember nemcsak a maga ellenfelénél, de az egész társadalom minden egyes tagjánál gyengébbnek kénytelen magát érezni. Ebből tehát az kerül ki, hogy a becsületsértő támadás nem valami új, hanem minden más korholásával egyenlő nemű, csak sokkal erősebb fulánkot tartalmaz. Ha mi ezek után abban állapodnánk meg, hogy az erkölcsi megbíráltatásunkra vonatkozó azaz a nyert dicséret- és korholásokból keletkező érzelmeink azért concret természetűek és nem elvont tárgyúak, mert íme végső magjokul egy erő nevezetű sajátosságunkat sikerült kihántani, amelyre vonatkoznak, – ha ezt állítanók, akkor

méltán arra hivatkozhatnék az ellenfél, hogy az az „erő”, melyet mi itt az erkölcsi élet gócpontjává tettünk, nem igazi concretum, mint-hogy a szellemi továbbfejlődést, melyről itt szólva; legfőképpen átvitt értelemben lehet erőgyűjtésnek nevezni. Elemzésünknek tehát még egy fokkal beljebb kell hatolnia s ekkor az a tény tárul elénk, hogy minden ember legalább is arra törekszik, hogy ama nehéz helyzetekben, melyeket életének történetes alakulása elébe vet, a rövidebbet ne húzza. Az ember tehát törekszik ha nem is „erő”-re (íme most kerüljük ezt a psychologus műszót), de egy erősnek nevezhető viselkedésmódra. És egy viselkedésmód, valamint ennek javítása azaz egy javított viselkedésmód mindenestre igazi concretum, minthogy beszédekből és cselekvésekből, szóval concret eseményekből telik ki. Fennebb (226-7) mondtuk, hogy az az innervatio, melynek segítségével karomat a felemelni való nehéz kő számára és az a másik innervatio, mellyel magamat, egész egyéniségetem a kö-emelés nehéz életfeladata számára innerválom, voltaképpen egy és ugyanaz. Ha sok mindenféle izmára bírja is átszarmaztatni az embei a maga erejét külön-külön, de úgy látszik, az a legelső impulsus, mellyel ezt teszi, egy és egységes vagyis ugyanaz, akár izomerőt akar az ember kifejteni, akár figyelmi aktust azaz érzékszerv-innervatiót. Mármost a figyelem, ez a végtére is concret izomműködés (fent 270), és az a viselkedésmód, mely a nehéz életfeladatokat oldja meg, nyilván egy és ugyanaz a physiologiai folyamat. Ebből kitűnik, hogy a mi „erőnk”, melyet emberünknek erkölcsi magatartásai számára tulajdonítottunk, nem légből kapott abstractio, psychologuschimaera, hanem concret physiologiai tény. Miért mondhatni tehát concret tárgyúnak azt a felháborodás-érzelmet, melyet egy engem ócsárló ítélet bennem kelt? Mert végtére is az én concret megjelentkezésemet azaz eljárásomat s evvel együtt eljárás-képességemet támadja meg; továbbá, mert engem egy kudarcomnak tudatára hozott, ahol én győzelmet reméltem.

Tagadhatatlan, hogy az egyes embert a társadalomban mindenféle, úgy embertársaitól mint egyéb viszonyoktól származó akadályok gátolják meg a törekvéseiben. Az is bizonyos, hogy ezeket az akadályokat annál inkább és biztosabban legyőzi a küzdő egyéniség, mennél magasabb erkölcsi színvonalig küzdötte fel magát, *vulgo*: mennél „nagyobb” ember. A nagy ember a legjobban biztosította a maga törekvéseinek, életfolytatásának medrét; legkevésbé sem avval, hogy tán mindenkit agyongázolt volna, hanem avval, hogy olyan életfeladatokat tűzött ki magának, melyeket az eleinte akadé-

kos közönség a maga érdekeivel egyezőknek ismert fel. A saját törekvései, erőérzete egyfelől s az a meder, amelybe életviszonyai sodorták, másfelől igen sok nehéz helyzetet teremtenek a törekvő ember számára, amelyekkel szemben viselkednie kell vagyis a leg-helyesebb magatartást eltalálnia. Sőt mi egyéb az embernek folytonos tökéletesedése, mint az a tény, hogy mind nagyobb és komolyabb akadályokat tanul meg legyőzni, vagyis mind szövevényesebb élethelyzetekkel szemben jut el a helyes magatartásra. Tökéletesedni annyi, mint viselkedését tökéletesíteni, magatartását javítani. Nos hát, az az emberi törekvés, amely végtére is mindenkor magatartásokra irányul, az nem mondhatja többé magáról, hogy egy pusztán légi abstractum szolgál a törekvése tárgyául. Egy nagyobb ember, értsd egy gazdagabb szellemű, egy erkölcsileg jobb ember mindig olyan egyéniség, ki egy kisebb azaz fejletlenebb emberhez képest szövevényesebb innervatiókra (egyidejű accommodatiókra) képes, mert nehezebb helyzetekkel tud megbirkózni.

Az embernek bármilyen helyzetben tanúsított magatartása végtére is egy történeti azaz időben történt esemény, olyan, amely az illető embernek valamely művéhez, munkájához hasonlítható. Aki az én munkámat ócsárolja, az az én munkaerőmet kicsinyelte s ugyanígy tesz az is, aki az erkölcsi viselkedésemet korholja. Nincs joga a spiritualistának az ethika világát egy a concrettől különböző, elvont világnak minősítenie, mihelyt egyszer tény, hogy az ethikai világban mindenütt a munkás ember vagyis az ember mint munkálkodó, cselekvő, akaró viszi a szerepet, s mihelyt igaz, hogy ethikai ítéletet mondani annyi, mint egy célkitűzést és célmegvalósítást megbírálni. Egy rám vonatkozó ethikai ítélet nem egyéb, mint egy magatartásomnak azaz időbeli cselekvényemnek szóval egy concretumnak a megítélése, még pedig egy olyan concretumnak, amelynek sorsában, mivel az enyém, én érdekelve vagyok. A kedvezőtlen ítélet az én szerzeményemet éri s én felszisszenek, ha az a láb, amelyre ráhágtak, az enyém volt. Igaz, amikor az erkölcsi magatartásomat bírálják, az nem olyan dolog, mint mikor a holmimat, a birtokomban lévő tárgyakat bírálják; a cselekvényem végtére is más, mint a birtokom. De nem más a tekintetben, hogy az egyik is, másik is valóság, eltagadhatatlan realitás. – A megítéltetésünkől származó érzelmeink továbbá azért concret tárgyú érzelmek, mert itt is egy tapasztalati tény, erő kifejtésem diadalának avagy megghiúsulásának látványa kelti bennem az érzelmet. Embertársaim elítélő viselkedése, szavai sat. nekem közvetlenül tudtomra adják kudarcomat,

kudarcom mint tapasztalás, mint felmerült realitás áll előttem. S ami realitás, észrevehető valóság, az nem szűnik meg concretumnak íénni azért, mert nem térbeli tárgy, hanem esemény. A kérdései érzelmeink Tehát olyanok, melyek Bennünket ért eseményekből fakadnak. Nem a ránk mondott ítéletek ezek az események, hanem az a diadal vagy kudarc, amelyet számunkra bejelentenek. „Te rossz, ostoba ember vagy” azt teszi: kudarcot vallottam. „Te derék ember vagy” azt teszi: győztem.

Egy különbséget elfogadunk, sőt erre rá is mutatunk. Az *érzelmet* keltő adatok általában olyanok, hogy annak az *egész* valóságnak, mely az illető érzelmenek igazi indítékául szolgál, hol nagyobb, hol kisebb részét tüntetik fel. Ezt így értjük: Vannak adatok (1), melyek magukban véve nagyon igénytelenek, soványak, szegényesek, de mégis nagy érzelmeket tudnak kelteni, azért, mert egy nagy, gazdag tényálladékra utalnak rá, vele összefüggenek. Magukban véve csekély töredékrészek, de egy hatalmas nagy egésznek a töredékrészei. Vannak viszont másféle adatok (2), melyek magukban is már igen gazdagok, úgy annyira, hogy szinte az a látszat keletkezik, mintha a tőlük felkeltett érzelmenek maga a pusztá adat volna az adaequat tárgya s nem szintén egy vele kapcsolatos mélyebb valóságra vonatkoznék. Ez utóbbi esetre például szolgálhatnak a művészet remekei, melyeknek az a sajátságuk, hogy csak intelligens néző bírja megélni, arra vall, hogy minden gazdagságuk mellett mégis abban rejlik a gyönyörűségüknek igazi kútforrása, ami n i n c s bennök, értsd: ami a sorok között van. Az (1) esetre példa a mi ajtókulcsunk (fent 900) vagy akár a vasúti semaphor-jel, egy lefelé fordított jelző kar sat., szóval egy nagyon szerény, szegényes valóság, amely mégis nagy érzelmeket tud kiváltani pl. abban a vonatvezetőben, aki arra virrad, hogy későn látta meg a pályának ezt a „tilos”-jelzését. És ugyancsak ebbe a csoportba tartoznak, *last not least*, a mi megítéltetés-érzelmeink is, azért, mert egy ránk kimondott ítélet végtére is pusztá szóhalmaz, egy jelszerű soványság, melynek érzelmekeltő ereje csak arra az emberre van, aki értelmezni tudja, miként a vasutas tisztviselő a semaphor-jelt, vagyis az adatot gondolatban kiegészíteni. Szóban forgó érzelmeink e szerint legtávolabbról sem az elvont tárgyúak-, hanem a concret tárgyúaknak egy bizonyos, még pedig abba az osztályába tartoznak, amelyből eleinte ki akartuk rekeszteni (fent 899 sk.), t. i. a j e l e k-től felkeltett érzelmeik közé. Hozzátesszük: aki concret tárgyúnak kizárólag azt az érzelmet volna hajlandó elfogadni, melyet olyan adat támaszt,

amelyhez s e m m i t s e m kell hozzágondolni, – az ilyen gondolkozó kénytelen lesz a köznyelvszokásnak világos megsértésével m i n d e n érzelmet az elvont tárgyúak közé sorozni, kivéve mindössze azokat, amelyeket egyes, elszigetelt érzetek (egy szag, hang sat.) idéztek elő.

Az erő objectív értékességének és közkeletű megbecsülésének főnnebbi megállapítása eszünkbe hozza, hogy egy olyan ethikai rendszernek, mely az egyoldalúságtól tartózkodni akar, vagyis az emberi fejlődést a maga egészében felölelni, egy ilyen rendszernek nem csupán azt kell kihangsúlyoznia, hogy az ember a maga gyűjtött erejét (melyet az egyoldalú rendszerek egyszerűen meglévőnek vesznek) mire, illetőleg mire ne fordítsa (n e fordítsa nevezetesen a gyöngébb embertársai elnyomására, h a n e m „szeresse őket”), de kell hogy az ethikai rendszer kihangsúlyozza magának az erőgyűjtésnek szükségét is vagyis az erőfokozásnak, a törekvésnek ideáljait kell beleültetnie az emberbe. Egy csupán embertársai apróbb és nagyobb bajait gyógyító egyéniség, k i e szamaritánus életrenddel a saját fejlődésének, műveltsége gyarapodásának vágta el az útját, egy ilyen a felebaráti szeretet parancsának talán megfelelő szürke nénike még korántsem valósítja meg szemünkben azt az emberi ideált, amelyre az élet ősidőktől fogva törekedett. Sőt azt mondhatjuk, a mi mai erkölcsi nagyságaink, azok az egyéniségek, kiket a közérzés nagy embereknek tart, meglehetősen rosszul férnek el a jézusi ideál keretében, mert bizony sokkal egoistikusabb természetűek, mint amekkora egoismust az ő tanítása megtűrt. Nem bántják ugyan egyenesen, de nem is valami nagyon szeretik felebarátjukat, épen mert nagyon ismerik. Az idegen személyes érdekekért való önfeláldozástól pedig annyival is inkább szabódnak, mert jól tudják, hogy evvel csak az emberek lustaságát, kényelemszeretetét és elbizakodását ápolnák, másrészt meg és mindenké fölötte önmagukat gátolnák meg abban a teljes erő, tehát jólétet is kívánó munkában, amelyben, illetőleg eredményeinek szemléletében találják az egyetlen boldogságukat, – abban a munkában, amelyről épen a szeretet törvénye nem szól nekik semmit. Másrészt azonban igaz, hogy a modern ember tisztán meglátja az árnyékoldalát is az olyan hatalmas szellemi meteornak, aki a maga határtalan, bár nemes irányú törekvésében nem veszi észre embertársainak érdekköreit, ezekbe belegázol és a céllal szentesíttetné az eszközt. Csak olyan ethikát tekinthetni a korunk színvonalán állónak, amely az embernek nem csupán felebarátai iránti magatartását, hanem „önmaga iránti kötelességeit”, heyesebb szóval: a célkitűzéseit is igyekszik szabályozni.

Olyan ellenvetés, hogy a kereszténység az általános felebaráti szeretet parancsában máris a legnagyobb fokú erőgyűjtésnek és -kifejtésnek kötelezettségét róta a híveire, lévén az igazán önfeláldozó viselkedés a legnehezebb dolgok egyike a világon, – az ilyen ellenvetés félreérti a szeretet parancsának igazi célzatát. Ez a parancs nem egy nehéz és erőfejlesztő munkát kíván a híveknek kitűzni, hanem egy egészen határozott eljárás-módot követel, akár nehezebbre esik ez az embernek, akár nem, vagyis tekintet nélkül az egyénnek erőképzletére és az erőfejlesztés kötelességére.

Egy Brutus, ki a hazája iránti kötelességből a saját fiait kivégezteti, ép olyan messze elmarad az erkölcsiségnek keresztény ideáljától, mint amilyen magas polcra kerül egy olyan etikában, mely a magafékező erkölcsi erőnek emel szobrokat. Bármit tartunk is ez ókori rómainak hőstettéről, annyi bizonyos, hogy szűkre van szabva az az ethika, amelyen belül egy ilyen egyéniség nem talál helyet.

2. Avval, hogy az erkölcsi megbíráltatásunkból keletkező érzelmeket sikerült az erőszertetünkre vonatkoztatni, még egynehány más u. n. „elvont” érzélem megfejtésének is a módját ejtettük. Ilyenek azok az érzelmeik, mik valamely szellemi munkásságnak sikeréből avagy kudarcából keletkeznek. A legelvontabb igazságnak fellelése olyan örömet okoz, mint egy keresett concret tárgynak megtalálása, s viszont ha egy elvont kérdés bánt és nem tudok rá feleletet találni, hasonló érzelmi állapotba jutok, mint az az ember, aki pl. hiába keres valami épületből kijárót. Honnan ez a hasonlóság, illetőleg miért keltenek elvont gondolati műtétek egyáltalán érzelmet, még pedig hasonlót a concret tárgyakkal foglalkozáshoz? Mert minden gondolkodás erőgyakorlat. Ahol az erőm eredményeit azaz sikereket érzek, ott örülök, bármi természetűek is ezek a sikerek, s ha az erőm elégtelennek bizonyul, ott a kudarcnak érzelmén nem változtat az, vajjon concretum avagy abstractum volt-e az az elérhetetlen célpont. Miért is változnék az erő p r o d u c t u m a i-nak minősége szerint egy olyan érzélem, amely m a g á r a az e r ő r e, ezen bármily productummal szemben egyforma tényezőre vonatkozik? Elmondhatjuk, hogy az itt szóban lévő, szűkebb értelemben úgy nevezett é r t e l m i é r z e l m e k egytől-egyig olyan természetűek, mint a megelőző pontban tárgyaltak.

F o u i l l é e (II. 215) ezt a gondolatot abban a formában fejezi ki, hogy a logikai érzelmeik (= az értelmiek) *se ramènent... aux sentimens dynamiques, c'est-à-dire à ceux que produit l'exertion plus ou moins facile et efficace de la force.*

Mennél tisztábban belátja valaki, mint pl. Horwic z (II. [2] 212), hogy az a törekvés-érzélem, mely valamely tudományos kérdésben való törődés közben kifejlődik bennünk, voltaképen ugyanaz, mint amelyet valamely gyakorlati feladatnak megvalósítása közben érzünk; mennél világosabban látja, hogy az a sikerérzélem (*Erfolgsaffekt* u. o)*, melyet az elért tudományos megfejtés kelt, nem különbözik attól, melyet a „végre feltalált kijárás” sat. idéz elő bennünk (v. ö. F o u i l l é e id, h.); mennél

* Talán mondanom sem kell, hogy ez a Horwic z-féle *Erfolgsaffekt* azonos avval a *Freude am Ursactsein-m*), melyet G r o o s (Th. 83) Lessing-ből és Preyer-ből átvesz és számos gyermekjáték, valamint a romboló ösztön legvégső kútféjének hirdet.

inkább csak a külvilágra való sikeres reactio eszközeinek nézi valamely psychologus a tudományos rendszereket, az egységesítő fogalmakat: annál kevésbbé van joga az ilyen psychologusnak specifikus értelmi érzelmekről azaz kizárólag értelmi működés folytán beálló érzelmekről beszélnie, mint beszél Horwicz (u. o. 181), s annál inkább el kell fogadnia, hogy az egész u. n. értelmi tér, a tudományos úgy mint a gyakorlati gondolatvilág nem más, mint egy munkaterület, egy gyárudvar, melyen egy és ugyanaz a figyelem nevezetű innervatio termel hol ipartermékeket, hol elvont tudományos tételeket.

R i b o t (Gef. 465): *Die intellectuelle Gemütsbewegung ... ist... nur ein besonderer Fall des emotionellen Zustandcs, der jede Tätigkeitsform hegleitet, die sich auf ein Erfolge und Verluste zulassendes Ziel richtet; sie ist nur eine Art des Selbstgefühls, das von der Gemütsbewegung des Forschers oder Jägers nur durch seinen Gegenstand, seine Materie, nicht durch seine Beschaffenheit abweicht. Das Suchen nach der Erkenntnis ist eine Jagd wie jede andre; ihr Wild ist die Wahrheit...* Evvel összefügg, hogy Ribot (u. o. 466) az ismeret birtokától keltett érzelmeket egyéb concret birtok-érmekkel egyenlősi.

Álláspontunkat támogatja az a B a i n (E. W. 220)-iéle nézet is, mely szerint a szellemi téren való kutatások, keresések iránti szeretetünk öröklött sajátság s nem egyéb, mint átalakult formája az ősember amaz erőködő mozgolódásának, melynek az élelemkeresés volt az egyetlen célja.

Talán nem felesleges dolog kiemelnünk, hogy a külön „értelmi érzelmek” szerintünk nem azért rosszak, mert n i n c s e n e k (mintha t. i. az u. n. „értelmi” működés nem keltene érzelmet), hanem rosszak azért, mert nem különböznek a concret törekvéscéloktól kiváltott érzelmektől. Mi semmi ellenmondásba sem jutunk elméletünkkel, ha – ez egyszer elfogadván annak az embernek nyelvezetét, ki a figyelmi erőködés keltette érzelmet é r t e l m i é r z e l e m n e k nevezi, – vele együtt a mellett kardoskodunk, hogy az összes, bárminő concret avagy abstract törekvéstárgyaktól kiváltott érzelmek egytől-egyig é r t e l m i természetűek. A mi nyelvezetünk mindezeket tudvalevőleg azért nevezi concret tárgyú illetőleg erő-érmeknek, mert mi magát azt a bizonyos értelmi működést azaz figyelő innervatiót pusztá izomfeszültségnek tartjuk.

Aki talán ellenmondást lát az itt kifejtett nézetünk s ama iennebbi (821-2) között, mely szerint az *A* concret tárgy helyett a *B* elvont tárggyal foglalkozni annyi, mint egy α reactio-módból azaz érzelméből egy b tehát más féle érzembe átmenni: az ilyen bírálónak számára megjegyezzük, hogy az imént mondottakban csak a mellett kardoskodunk, hogy az α és b állapotnak van egy közös, még pedig „figyelem, erőfeszítés, törekvés”-nek nevezhető tényezője (értsd: izomzatunknak egy része csupán e figyelmi erőfeszítést végzi), ami

nem azt jelenti, hogy az *a* és *b* állapotok minden tekintetben megegyeznek. Most is azt állítjuk, amit idáig, t. i. hogy reakcióinknak az a része, mely a célbavett foglalkozás-tárgynak elképzelésére használódik fel, szükségképp más, ha *A*-nak, mint ha *A*-nek híják ezt a tárgyat.

3. Amilyen szellemi természetűeknek látszanak azok az érzelmeink, melyeket a társadalomnak ránk vonatkozó *Ítéletei* keltenek bennünk, ugyanolyan sőt még szellemibb, elvontabb látszatnak azok az érzelmek, melyeket e társadalomnak az erkölcsi törvény nevében hozzánk intézett *parancsai* ébresztenek bennünk. És az a mód, azok a szálak, melyeknek segítségével az erkölcsi törvény az emberi szervezetet megmozgatja, legkivált akkor tűnik fel titokzatos *mysticum*-nak, ha az erkölcsi törvénynek *Kant*-féle formájából indulunk ki, vagyis abból az elméletből, mely az *abstract* törvény és az emberi kebel között nem tűr meg semmiféle érzelmi elemeket, semmiféle vonzó mozzanatot, – másokat legalább nem, mint a *puszta törvénytiszteletet* vagyis egy olyan érzelmet, amelyben *Kant*-nak saját vallomása szerint (Kr. p. V. 93, 97) több a vonakodás, mint a vonzódás.

Kant (u. o. 86): *„Daß Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlungen kommt darauf an, dass das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäss dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelt eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muss, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Gesetzes willen, so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten.* (Hasonlókép: 98, 99).

Kant-nak az erkölcsi törvény *kategorikus* voltáról (*kategorischer imperativ*) szóló nézete arra a kiegészítésre szorul, hogy épenséggel nem csupán az erkölcsi törvény, de minden zsarnok, sőt minden katonai föllebbvaló is *feltétlenül* parancsol. Amiben különbözik az erkölcsnek parancszava mindama többi rendeletektől (*Vorschriften*, u. o. 20-1), melyek t. i. csak egy bizonyos önkényes célválasztásnak feltételezése alatt (ezért *hypothetische Imperative*, u. o.) fordulnak hozzánk (pl. a felirat: „balra hajts!” értsd: ha egyáltalában errefelé akarsz kocsikázni): ugyanabban különbözik a zsarnok parancsa is mind e többiektől. Sem az erkölcsi törvény, sem a zsarnok meg a generális *nem teszi*, sőt *nem is érti* hozzá a maga kibocsátott parancsához: „... ha esetleg ilyen és ilyen célt tűztél ki magadnak.” *Kant* avval, hogy az erkölcs parancsszavát *kategorikusnak* minősítette, zsarnoknak tüntette fel a társadalmat, az erkölcsi törvénynek ezt a kibocsátóját, az egyes emberrel szemben, ezt meg a társadalom rabjának, – bizonyára saját szándéka ellenére, de *Nietzsche*-nek a társadalomról vallott nézetével teljesen megegyezőleg. (V. ö. fent 853). Érdekes, hogy *Kant*-nak magának (99) akadnak efféle rab-érzelemtől sugalmazott

nyilatkozatai, melyek azonban később (102, ahol plane *sanftes Joch*-ról beszél) megenyhülnek annak a következtetésben, hogy ő az ész (Vernunft) magát tekinti az erkölcsi törvény kibocsátójának, mert nem veszi számba, hogy ennek a légben lebegő észnek az igazi alanya a társadalom, mely ama törvényt a saját érdekeihez szabta. – Másrészt meg érdeme ennek a „kategorikus imperatívusz”-nak, hogy az a gondolat van benne felölelve: nincs jogcím, mellyel az ember magát az erkölcsi törvény kötelező ereje alól kivonhatná, úgy mint bátran kivonhatja magát minden u. n. rendelet alól akkor t. i., ha a feltételezett célt nem kívánja elérni, (nem hajtok „balra”, mert egyáltalában nem akarok errefelé kocsin menni.)

A „kategorikus imperatívusz”-nak esete, vagyis az, hogy egy törvény pusztán mint törvény azaz mint légben lebegő abstractum az emberi szervezetet meg tudja mozgatni, – ez a jelenség, ha igaz volna, áthághatatlan akadályt vetne a mi psychológiánk elé, sőt valóságos csodaszámba mehetne. E jelenségben ugyanis nem csupán az elvont érzelmeknek egy esetét kellene látnunk, amilyenek ellen e helyütt küzködünk, hanem egyenesen egy érzelmi indítékok n é l- k ü l megindult cselekvést.

Ezt a nehézséget maga Kant is megérezte: ... *wie ein Gesetz für sich inul immittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne (welches doch das Wesentliche aller Moralität ist), das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem...* (u. o. 87, hasonlókép: 96).

Szerencsére úgy áll a dolog, hogy ez az imperatívusz-elmélet, vagyis az emberiségnek egy pusztán abstractio útján való megmozgathatósága nem valóság, hanem merő philosophus képzelet. A megoldást annak a már megpendített gondolatnak irányában kell keresni, hogy a társadalom zsarnok módjára áll szemben az egyes emberrel. A zsarnoknak vannak eszközei a kezében, melyeknek segítségével a maga abstract parancsának nyomatékot tud adni, és a társadalomnak a maga büntető-törvénykönyve alakjában szintén vannak.

Az a gondolat, hogy a törvénynek a maga abstract mivoltában, pusztán mint törvénynek kell az emberre hatnia, már kezdettől fogva sem volt szerencsés, sőt nem is volt kivihető gondolat, mert azt jelentette volna, hogy én, ember, köteles volnék subjectív indító okok nélkül engedelmessé válni, – ami magában is képtelenség. Ezt Kant is belátta, amikor a törvény iránti tiszteletet ékelte be az ember és az abstractum közé mint ilyen indítékokat. Minden indíték azonban érzelem természetű, vagyis cselekvés-indítéknak nem lehet tekinteni mást, mint az önkénytelen, passiv vonzódásnak és visszalökődésnek azt a jelenségét, mely valamely felmerült adatnak illető-

leg ténycsoportnak, helyzetnek ránkhatása folytán mibennünk keletkezik. Itt rejlik a Kant fogalmazásának Achilles-sarka. Mihelyt egyszer érzelmet fogad el, aminthogy kellett is elfogadnia, a törvénytéljesítés indítékául, máris kitette magát annak az ellenvetésnek, hogy érzelmet, amilyen a törvény iránti tisztelet is, nem lehet megparancsolni. (Ezt egy másik érzelmről, a szeretetről, maga Kant [100] is hangoztatja.) Mi jogon vádolod tehát – kérjük Kant-ot, – azt az embert, ki a maga törvényszegését avval menta, hogy a törvény öbenne nem keltett tiszteletet, azt nem találta tiszteletreméltónak?!

Igaz ugyan, Kant (88-90) egy helyütt azt igyekszik kimutatni, hogy a törvény óhatatlanul, *eo ipso* tiszteletet ébreszt (*Da dieses Gesetz... den Eigendünkel schwächt, [sa ist és] zugleich ein Gegenstand der Achtung, und indem es ihn sogar niederschlägt, d. i. demütigt, ein Gegenstand der grössten Achtung...*), de ezt a „tisztá-ész” construction bármelyik utcai zsebmetsző meghazudtolja a saját benső érzületére való hivatkozással. Még kéteसेbb értékű az a deductio (104-5), mely szerint az erkölcsi törvény azért kelt tiszteletet, mert az „intelligibilis világ”-ba (a *Ding an sich-ek* túlvilágába) nyúlik belé a gyökere. Egy más helyütt viszont Kant (91) megérzi a törvénytiszteletnek az indíték-szerepre való alkalmatlanságát, mert aзі mondja: *Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet...* Lejebb (95) azonban az *Achtung-bó* megint *Triebfeder* lesz.

Ha ezen a csücskén ragadjuk meg a Kant gondolatszövedékét, akkor a pszichologia kezünkbe adja a módot, hogy Kant-nak csupáő logikailag helyes fogalmazásához megtaláljuk a szükséges *i. i.* a pszichologiai kiegészítést. Kiderül ugyanis, hogy az erkölcsi törvény csupán a kibocsátónak, a parancsolónak szájában és szemüvegé« keresztül nézve (ezt a szemüveget tette fel Kant) kategorikus, feltétlen azaz olyan, mely egy puszta abstractumtól vár hathatosságot: de az alattvalónak álláspontjából tekintve, azaz mint megfogad való parancs, ez a törvény nem tér el minden más hozzánk intézett felszólításnak attól a sajátságától, hogy a teljesítése physikailag csak úgy válik lehetővé, ha az egyénnek akad indítéka, mely ői e parancs követésére ráveszi.

Annak a Nietzsche (W. VIII. 226-7)-féle kifakadásnak, mely egy puszta abstractum előtti meghódolást egyenesen veszedelmesnek mond, vagyis veszedelmesnek azt a moralitást, melynek nem az egyén érzelmi világából nőtt ki a gyökere, – ennek a meglehetősen szertelenkedő kifakadásnak mindenesetre van annyi jögalapja, hogy a philosophusnak csakugyan kötelessége az abstract parancs és az ember érzelmvilága között tátongó úrnek áthidalhatóságát kimutatni.

A társadalom, amikor a maga törvényeit, úgy miként a zsarnok a magáéit, büntetésekkel bátyázta körül az alattvalói elöl, tudta, kikkel van dolga s hogy jó lesz a polgár urak számára indítékokról is gondoskodnia s nem csupán az abstract „feltétlen”-ségnek philosophiai nyelvén beszélni velők. Tudta, hogy annál inkább bízhatik a maga törvényei iránti engedelmisségben, mennél jobban sikerül ezt az engedelmisséget az állampolgár saját „jól felfogott” érdekévé kialakítania. Kialakítja pedig avval, hogy megzavarja a boldogságra törekvő természetes életműködését annak, ki a törvényt áthágja s így beláttatja vele, hogy az okos és lehető legokosabb, mert legtöbb boldogságot nyújtó életmódnak egyik, ha nem is az egyetlen ismerető jele az, hogy olyan mederben folyik tova, mely nem támadja meg az embertársak saját érdekeit védő gátakat. Sőt, tegyük hozzá, a társadalom tovább is megy. Nem csupán egy geometriai pontossággal kijelölt (t. i. a szomszédság érdekeihez szabott) életmedret bocsát a rendelkezésére az egyes embernek, de nógatja is, hogy mennél merészebb hullámokban, nagyobb hévvel hömpölygessen végig rajta az életét. Ez az erőgyűjtésnek az a fent említett parancsa, mely nem kevésbé kategorikus, mint az a másik, mely az idegen érdekekörök kíméletéről szól.

Az államnak ezt a nem csupán rendőri hivatását minálunk szépen kifejtette P i k l e r (195-220).

Nietzsche óta már elavult álláspontnak tekinthetjük a H o r w i c z (II [2] 472 és köv.)-félét, amidőn az egyéni érzületből igyekszik kiszármaztatni a kötelességszerű viselkedésnek indítékait, már t. i. annak az eljárás-módnak, mely a „*quod tibi non vis fieri...*” mondáshoz igazodik. Nietzsche nyitotta ki a szemünket az iránt, hogy a társadalomnak ezen elv szerint való berendezkedése épenséggel nem magától értetődő, mintegy már természetünkben folyó dolog, hanem hosszas küzdelmek után állapodott meg. Eredetileg nem érzelmi okok visznek rá engem a felebarátom jogkörének tiszteletére, hanem a felebarátom ökle, mely velem az említett elvnek minden megsértését érezteti. Az „igazság” („jog és igazság”) tehát nem érzelmi fejlemény, hanem inkább alku, a békesség biztosítóka. Viszont Nietzsche e l l e n é b e n megjegyezzük, hogy ez az elv, a jog-egyenlőség elve, igenis demokratikus elv és a társadalmi egyensúly fenmaradásának a legbiztosabb öre.

Bain (E. W. 285) is felszólalt azon írók ellen, *who represent Conscience as a primitive and independent faculty of the mind, which would be developed in us although we never had any experience of external authority.* Hozzáteszi, egészen a Nietzsche szellemében: *I maintain that Conscience is an imitation within ourselves of the government without us ...*

R i b o t (Gef. 367-380)-nak az erkölcsi érzelem természetéről és fejlődéséről szóló elmélete minden lényeges vonásában egyezik a mienkkel

S ép ezért sehogysem illik belé az „ösztonszerű, velünk született erkölcsi érzelem” (370). Aki (377) továbbá a bosszúnak, a viszonttámadásnak az egész fejleményben annyira fontos szerepét meglátta, annak nem csupán az igazságosság megalakulását kellene ebből származtatnia, hanem kiéleznie azt is, hogy minden „kell” és „muszáj” (*Bewusstsein einer Verpflichtung* 368,) vagyis az altruista magatartás olyankor, amikor erre nincs kedvem, eredetileg nem érzelmeimben gyökerezik, hanem e muszáj-tudatnak mai érzelmi alakja, az u. n. kötelességérzet olyan későkori fejlemény, mely a kívülről jött nyomással való megalkuvásból származott.

Hogyan áll mármost az egyes ember az erkölcsi törvénnyel szemben? Ez a törvény nem egy légben lebegő abstractio, egy imperatívusba öltözött grammatikai classicus-mondás az ő számára, hanem nyomatékra avval tett szert, hogy belenyúl az egyes embernek saját, legszemélyesebb érdekkörébe, ott fogja meg az embert, ahol legérzékenyebb; mert boldogtalansággá, személyes balesetté, megkárosodássá alakítja át ránézve azt a cselekvésmódot, mely csak a törvénykibocsátó társadalomnak illetőleg az ennek védelmét élvező „szomszéd”-nak fáj. Az egyes ember az a hámba fogott ló, melyet a helytelen irányválasztásoktól a kantárszárnak egy-egy megrántása vagyis az evvel okozott fájdalom térít vissza, s a társadalom mindinkább igyekszik is az egyesre nézve olyan szoros „hám”-má átalakulni, amelyből ne lehessen „kirúgni”.

Itt van mármost az egész erkölcsiségünknek leggyöngébb oldala. A társadalomnak nincs más eszköze, mellyel az egyes embert az erkölcsös életre szorítsa, mint az, hogy az evvel ellenkező összes életmódokat számára megkeseríteni igyekszik s vele megértetni, hogy saját természetes célját, a boldog életet, kizárólag a kijelölt szűk mederben érheti el. Világos dolog, hogy egy így kitervezett stimulus-nak az értékét csak az adhatja meg, ha kivételtelen valóság alakjában tárul az egyes ember elé az az állítás, hogy csupán a kijelölt egyetlen út „visz el” a boldogság révébe. Evvel szemben a helyzet ma az, hogy az ember a boldogságot az igazságnak egyenes útján kívül az ügyesen palástolt csalafintaságoknak görbe ösvényein keresztül is elérheti, épen, mivel a társadalomnak azokat a tolvaj-utakat nem sikerült kellőképp eltömnie. A tanítvány, kit mestere a becsületességnek egyenes útjára utasít, ma mint tényre hivatkozhatik azokra az egészen kényelmesen járható (mert kijárt!) görbe mellékutakra, melyek a „csak egyenes úton elérhető boldogságának hivatalos tantételét megcáfolják. Az az elv: „élj tisztességes életet, hogy boldog életet élhess” ma inkább utópia, mintsem egy tapasztalati tényekből, a valóságos életalakulásokból leszűrt igazság.

Sőt azt mondhatni, ma a saját élehetlenségéről, naivitásáról ír magának nem nagyon megtisztelő bizonyítványt az az ember, aki azt mondja: „az erény útján maradok mindvégig, azért hogy boldog ember lehessenek.” A társadalom egy zsinórmértéket, egy mintát akar a kezébe adni az egyes embernek a maga életberendezési számára, és ma kisül, hogy az a mintamérték maga is ingadozik, maga sem olyan egyenes azaz egyetlen, mint amilyenek a társadalom szánta. Az erkölcsiség irányítúje, melyhez az élet hánykolódó hajóján utazónak tartania kell és kellene magát, maga sem szabadult meg olyan ingadozásoktól, „n i e l l é k u t a k”-at mutogatóktól, hogy feltétlenül megnyugtató, biztos támasztéknak lehessen tekinteni. Az erkölcsi élet világrendszerének biztosságához az kívántatik, hogy a sarkcsillaga feltétlen szilárdsággal álljon egy helyütt, s ma kisül, hogy maga az a sark tengely is ingadozik, az iránymutató egyenes vonal is még szabályozásra szorult. A társadalomnak ma szégyenszemre el kell ismernie, hogy az a képzelhető leghathatósabb eszköz, mely rendelkezésére áll, hogy az egyes embert az erényes életre rászoríthassa, t. i. az a módszer, amikor a személyes erényességet a személyes boldogság feltételévé alakítja át, – ez a leghathatósabb, mert a legtöbb emberismerettel kigondolt eszköz még mindig elégtelen, sőt mi több, elégtelenségének arányában a tekintélyéből is veszít.

Talán nem szükséges újjal rámutatnunk azokra a concret tényekre, melyek ezt az általános szavakban tartott elmefuttatást sugalmazták. Az erkölcsi törvény concret alakban, megtestesítve mint „föllebbvaló” (parancsnok, igazgató, fölügyelő sat.) jelenik meg a hierarchiára berendezkedett társadalomban. A föllebbvaló az, kiben az erkölcsi törvénynek szószóólóját kell látni, ki az alattvaló számára hangot ad annak a törvénynek. Mármost mit látunk? Azt, hogy a föllebbvalót magát sem az erkölcsi törvény tölti el, hanem az a haszonlesés (evvel a legtágabb értelemben veendő szóval nevezzük el az egoismus-nak összes formáit), melynek az alattvalóban történendő leküzdésére épen azt a föllebbvalót kirendelték. Sőt ez a viszony azután megismétlődik a hierarchia lépcsőzetének összes fokain végig, amennyiben a feljebbvalónak feljebbvalója maga is egy protectiós alak, kit viszont egy még magasabb protectiós alaknak haszonlesése (értsd: nembánomsága) juttatott a maga polcára. „Engedelmeskedjél annak, ki maga is az erkölcsi törvénynek engedelmeskedik!” – így hangzanék egy egyenes, megérthető, becsületes utasítás. Ma azonban ott tartunk, hogy egy a való helyzettől számoló

utasításnak csak ezt a formát adhatni: „Engedelmeskedjél annak, akinek magának is k e 11 e n e engedelmeskednie az erkölcsi törvénynek illetőleg ama még magosabb feljebbvalónak, akinek szintén csak k e 11 e n e” s így tovább. Becsületes indicatívusok helyett csupa conjunctívus (*conjunctivus optativus – lucri*), csupa egymás tetejébe épített szeptim-akkord, csupa világtartó tekenősbéka, amelynek magának is kell alája másik tekenősbéka, sehol egy szilárd végső oszlop. *πάντα σει*. Ma úgy áll a dolog, hogy az erkölcsi törvény egy meré *subintelligitur*, egy rejtett titkos méter-minta, amelyet a dísz-porcellánok üveges szekrényében tartogatnak, de soha igazán használatba nem kerül. Elismerjük, hogy ez a törvény egy parancs, de olyan, amelyet – n e k e d kell teljesítened. A „kategorikus imperatívus” olyan sajtóságos igealak, amelynek kezd kárbaveszni az else személye s csak a második és harmadik személye marad meg! Sőt mondhatjuk, még további hasonlattal, ez a törvény ma nem is reális valóság többé, hanem „képzet”: nyíltan felrúgni nem igen merik az emberek, de hallgatagon el van fogadva, hogy az embernek illik „úgy tennie, mintha” (íme a „képzet!”) váltig ama törvény szerint élne. Miféle irányelvet adjunk a kezébe az egyes, tisztességes embernek az erkölcsi élet ez örületes forgatagjában? Mindenekelőtt azt, hogy szoktassa hozzá a szemét ehhez az ingó-bingó látványhoz, úgy-hogy maga is el ne szédüljön tőle! Másodszer meg: ne tompítsa el a pessimismus a maga fekete fátyolával a látását annyira, hogy észre ne vegye, h o s s z a b b történeti korszakokon végigtekintve, az emberiség erkölcsi haladását vagyis azt a jelenséget, hogy az erkölcs-telen életfolyamatok virulása csökkenik. Az egész társadalom afféé törtet, hogy az az elv: „a legerkölcösebb élet egyszersmind a legkellemesebb élet” mindinkább valósággá váljék. Mennél fejlettebb az emberiség, annál inkább áll ez az igazság, s mennél vadabb, primitívebb, annál kevésbé. Más szóval: annál kezdetlegesebbnek kelt valamely társadalmat nevezni, mennél több vértanúja található benne az erkölcsiségnek azaz olyan emberi élet, mely erkölcs-telen utakon több jólétet tudott volna elérni. A fejlettebb társadalmakba« ezek az esetek a mindinkább ritkuló kivételek közé tartoznak azaz fognak tartozni, de meglehet az is, hogy az emberiség előbb pusztul ki, mintsem a „kivétel-telen földi igazság” állapota megvalósul. Az erkölcsi élet, már t. i. az egész társadalomé, egy folyó, amely lassankint szabályozódik azaz önmagát szabályozza sok – iszapnak a lerakódásával. Ez az, amit a rövidlátó parti lakos, ki csupán a ma-napság-ot látja és múltat-jövőt nem gondol hozzá, nem bír észre-

venni. A mai embernek a jövőben kell élnie, hogy lelke megtalálja azt az egyensúlyt, amelyre az életnek e forgatagában kétségtelenül szüksége és joga is van, ma, amikor azt kívánjuk tőle, hogy valóságnak vegye amit nem lát (az „éremekkel arányos boldogság”-ot t. i.) és ideiglenes, terpeszkedő léghólyagnak, ami széles valóság alakjában szanaszét tenyészik. *Wir heissen euch hoffen!* – mondotta Goethe.

Ha talán (Nietzsche-t félreértve) odáig vinné valaki a skepticismust, hogy „az amúgy is egyre fejlődő erkölcsi gondolkozás valamikor, a távol jövőben talán olyan formát fog ölteni, hogy épen a mai tolvajok és zsványok eljárása lesz a tisztességes, a mintaszerű eljárás és a többi embereké a gonoszság” – az ilyen feltevésnek abszurditása már csakugyan a torkunkra forrasztja a szót. A valósághoz ragaszkodó szem, az, mely látható előjelek alapján beszél a jövőről és nem a „korlátlan lehetőségek” levegőegéből kapja ki a maga feltevéseit, csak annyit jósolhat, hogy a jövő társadalmak egyre csökkenteni fogják a tolvajok és zsványok kifejlődésének feltételeit s evvel együtt a büntetések szükségét. Ha az emberiség egy bizonyos szemellátható módon és útirányban megindult, aminthogy megindult az erkölcsi fejlődés pályáján, akkor egyes-egyedül az a valószínű, hogy azon a módon és irányban tovább és mind messzibbre fog haladni, nem pedig, hogy a jövőben egyszerre a feje tetejére áll és ugyanoda állít minden igazságot.

Azt a jövőt, az emberiségnek jobb jövőjét, melyre az egyes küzködőt ráutaljuk, a vallásfelekezetek naiv híve az egyes embernek remélt túlvilági életére képzele rá, amikor ezt olyan életnek írja le, amely helyreállítja a földi életben arcul ütött igazságot, szóval megvalósítja azt, amit a philosophus az egész emberi nemnek e földön véghezviendő továbbfejlődésétől remél. Mi is egy „túr-világban, de csak egy a mai ember életén túl bekövetkezendő társadalomalakulásban képzeljük vagyis ettől reméljük azt a boldogságot, melyet az egyes ember ma nem talál meg. A felekezetek hívője maga járandóságának behajtása végett még a halálnak kérlelhetetlen valóságával is szembeszáll és holtan is tovább élve a nagy üres világtérségben ott kopogtat egy mennyország kapuján, – az ilyen hívő vagyis az az ember, ki egy „más-világ”-tól várja el a megérdemelt kárpótlását, – nem más, mint az a tót napszámos, ki még akkor is tartja a markát a neki kijáró 1 írt. 20 kr. fizetségért, mikor szemmel látja, hogy az egész gyár, amelyben dolgozott, odaégett, ő az a hajótörött, aki a vízen úsztában, egy elmerült hajó forgatagában

kiabál azért az ebédért, mellyel neki a hajóstársaság a váltott jegyéért adója maradt. A mélyebb gondolkozású ember nem ezt a tótot, hanem inkább Vörösmarty-nk „Tót diák”-ját fogja követni, tudván, hogy ő maga csak egy kis pont a világ nagy evolúciójában, aki a követeléseivel együtt bármikor áldozatul eshetik s akinek bele kell nyugodnia abba, hogy azt a boldogságot, mely a becsületes életéért neki járna ki, megkapja más. aki ő utána következik.

Mi elismerjük, hogy máris igen magas színvonalú egyéniségnek kellene lennie annak, aki ösztökélő erejét érzi egy olyan életelvnek, melyet a philosophia nem más mint a következő formában bír rendelkezésére bocsátani: „Élj erkölcsös életet, hogy a magad példájával is előmozdítsad egy olyan földi világnak valamikor leendő megalakulását, amikor az erkölcsös élet egyszersmind a legokosabb, mert legboldogabb élet lesz.” Hogy ilyen elvont és távoleső tényálladékból valaki erőt tudjon meríteni az erkölcsi küzdelmekben, arra máris egy olyan előkelő egyéniség kívántatik, akire nézve fölvetődik az a kérdés: hogyan fejlődött ki ennyire? Abszurd nevelésmódszer, mely a nagy íróknak sűrű olvastatásával akarja előbbrevinni azt a gyermeket, aki még nem is tud igazán olvasni, s ezért egészen világos, hogy a gyakorlati nevelőnek ma más természetű, a fenténél sokkal concretebb indítékokkal kell hatnia a tanítványára. Honnan vegye ezeket? Máshonnan nem veheti, mint az ember pszichológiájából ugyanabból, melyet a nagy társadalom is akarna, de nem tud a maga céljaira, a „földi igazság” megalapítására értékesíteni. Nincs más mód az egyes embertől, gyermektől úgy mint felnőttől valamit kinyerni, mint az, ha olyan helyzetet teremtünk számára, amelyben hasznosnak, célszerűnek érzi amaz idegen kívánság teljesítését. A nevelő (szülő) tehát mit csinál? Kiemeli a gyermeket a nagy társadalomból s egy szűkebb, kis társadalmat teremt számára, amelyben megvalósítja, illetőleg (a sikernek több kilátásával) meg i g y e k s z i k valósítani a nagy társadalomnak azt az elérhetetlen feladatát: meg hiúsítani, *ad absurdum* vinni az erkölcstelen életet. Eszközei erre nézve szintugyanazok, melyek az államéi, t. i. a jutalmaknak és büntetéseknek egy lehetőleg áthághatatlan szövedéke. A gyermeknek életköre az a körüldeszakozott kislejtő, amelyben a jövőndő szabadúszót a mesterek az erkölcsiségnek rövid kötelén fogják s itt jobban is tudják fogni, mint fogja a társadalom a maga nagy szabad vizében, amelyben a tanultakat majdan alkalmazza.

A mai helyzet tehát ez: Erkölcsös életre a szülőink és nevelőink jutalmazó-büntető keze tanít meg bennünket, hozzászoktat egy bizo-

nyos cselekvésmódhoz, melyet azután az életben, ugyancsak megszokásból folytatunk. Evvel kimondottuk, hogy a mai felnőtt ember voltaképp dogmatista módjára cselekszik, amikor erkölcsös életet él. Mert dogmatista minden ember, ki nem ad és nem is tud magának számot adni arról, hogy miért így cselekszik és nem másképp. A mai embert a megszokás tartja meg a tisztesség ösvényén s az, hogy nem nézi, miért is marad meg rajta? Mihelyt nézi, már könnyen leszédül erről a szűk ösvényről, úgy mint a hegy-mászó, aki maga mögé tekint a mélységbe. Ma még erősen a Kant-féle katona-morálnak idejét éljük vagyis azt, amikor az erkölcsiséget nem igen lehet más eszközökkel tanítani, mint a *Befehl ist Befehl* elvvel, avval hogy: „tedd meg és ne kérdezd miért!” Elmondhatni, hogy az emberi társadalomra valóságos szerencse az emberi cselekvőségnek ez a mechanizálhatósága vagyis az a tulajdonságunk, hogy az egyszer, v a l a m i f é l e indítékból véghezvitt cselekvényünknek az emléke maga is már elégséges indíték egy ilyen cselekvénynek másodszori véghezvitelére, értsd: a véghezvitelére a nélkül, hogy a kivétel számára ismét a régi, az eredeti indítéknak kellene beállania. „így cselekszem, mert mindig így cselekedtem; cselekedtem pedig tudj' az isten miatt.” Veszedelmes ingásba jutna a társadalom, ha minden tisztességes ember minden csábításra újra okoskodni kezdene, miért is kövesse a megszokott törvényt.

Mindezekből a mi pszichológiánk számára az a tanulság hámlik le, hogy nincs jogunk az elvont tárgyúak közé sorolnunk azt az érzelmet, melyet az etikának bár a legelvontabb formában azaz minden megokolás nélkül hozzánk forduló parancsszava bennünk kelt. Ugyanis a törvényt „magáért a törvényért” mint láttuk csak az az ember követi (értsd: olyan ember vallja ezt magáról), akit ma egyszerűen a szokás, a szerzett gyakorlottság tart meg egy olyan ösvényen, melyre őt gyermekkorában a pusztá törvény-tekintélynél sokkal érthetőbb indítékok, t. i. nevelőinek jutalmazó és büntető keze terelték. Csak abban az esetben volna jogunk a törvény-tiszteletet elvont tárgyú érzelemnek nevezni s egy pusztá abstrakciónak, amilyen „a törvény”, embermozgató erejében hinnünk, ha a fejlett embernek mai eljárása módját, azt, a merő törvény-meggondolásra hajló engedelmisségét, megelőző nevelés azaz jutalmak és nádpálcák nélkül lehetett volna elérni.

Lesz, aki talán Kant-ot és kategorikus imperativus-át veszi védelmébe ellenünkben, mondván: „Ne tanítsd te Kant-ot olyasmire, amit számtalanszor maga is kimondott, t. i. hogy vannak más indító okaink is, mint a pusztá

törvényisztelet, melyek bennünket a törvény megtartására indítanak. Kant azt állította (1. a fenti 920-i idézetet): „egyetlen más törvénykövetést sem lehet igazán morális eljárás módnak tekinteni, mint azt, amikor valaki kizárólag és egyedül csak a törvény iránti tiszteletből marad meg az erkölcs útján, azaz: a törvényt a törvény kedvéért követi. Ezt a tételt nem cáfolhatja meg *egy* olyan, nem bánom akár statisztikai kimutatás, hogy íme, minden ember e földön más valami okból követi a törvényt! Mert ha ez csakugyan így van, legfőleg az kerül ki belőle: tehát nincs is igazán morális ember a világon, egyetlen egy sem. Kant a maga tételének egy ilyen *consequentia*jától nem *is* riadt volna vissza, legfőleg elbúsította volna e szomorú valóság, de ez semmiféle logikai okból sem bírhatta volna őt arra, *hogy* a maga moralitás-kritériumát visszavegye.”

Erre azt feleljük: Kant abban tévedett, hogy szószerint értendő kifejezésnek vette azt, hogy „a törvényt a törvény kedvéért megtartani”, holott ez olyan mondás, amellyel a köznyelvszokás annak az embernek az eljárás-módját jelöli meg, akit néma saját hasznának, cselekedete következményeinek tudatos számbavétele, meggondolása tart meg a törvényesség útján. Ezt a kifejezést olyan emberre szoktuk alkalmazni, akinek parancsteljesítő cselekedetét egy olyan lelkiállapot előzte meg, melyben az illető ember először is ösztönszerűleg *h ú z ó d o z o t t* az engedelmességtől (Kant [101] kimondja, hogy a kötelességet nem kell, sőt nem is lehet szeretni), azután azonban felülkerekedtek benne bizonyos tisztelet-érzelmek, melyeknek hatása alatt a parancs suggestív erejének ellentállani nem tud. Mármost a második lépésnek e lelkiállapot megfejtésére annak kell lennie (ezt a lépést mulasztotta el Kant), hogy kérdezzük, hogyan vethette meg a lábát emberünknek lelkében egy ilyen *i m p e r s o n a l i s* parancs iránti tisztelet, s erre csak azt felelhetni: mert az a parancs eredetileg *p e r s o n a l i s* volt, azaz a mögötte rejlő embertől, ennek kényszerítő hatalmától vette a suggestív erejét. A mi emberünkben és a Kant-éban régibb parancsteljesítéseiből, amelyek egészen materialis, érthető indítékokkal voltak kikényszerítve, az a rövid *t a n u l s á g*, életszabály szűrődött le: „ha törvény, akkor legokosabb dolog követni”, – hogy miért, azt nem is kérdezi többet, ő tehát teljesen abban az állapotban van, mint az a másik, aki valamely összetett mozdulatnak egyes szakaszait külön-külön tanulta meg (a maga kárán!), később azonban már csak azt a végeredményt jegyzi meg az egészről: „ezt a műtetet így kell csinálni” s egy egységes innervációval végrehajtja. A törvényt a törvényért teljesítő ember tehát nem más, mint az a *j ó n e v e l é s ű* ember, ki a maga neveltségének magaslatán élvezve a megelőző gyakorlatoknak eredményét, ő tud ma tisztelni anélkül, hogy volna *k i t* és hogy meggondolná *m i é r t*? Azt ha Kant egy ilyen, vagyis a már kinevelt embernek eljárása módját nevezi egyedül morálisnak, nem hogy hibáztatni kellene, de Kant avval, hogy ezt a magas fejlésfokot *tüntette* fel elérendő célpontnak, sőt egyetlen megtűrhető állapotnak, – evvel a maga intransigens becsületességéről, stoikusan szigorú gondolkozásáról tett dicsőséges tanúbizonyságot. A hibája, mint említettük, abban állott, hogy a kinevelt ember lelkiállapotát a fejlődésmenetére való tekintet nélkül ragadta meg s ennek következtében valami csodaszerű, érthetetlen állapotnak látta és *tüntette* fel. Kant-nak eljárása, *itt úgy mint* a theoretikus filozófiában

véges-végig az volt, hogy a maga csillagász-szemüvegét ráirányította a mindannyiszor megvizsgálandó lelki (elme-) állapotra, de ugyanevvel a nézőmóddal azt az állapotot, úgy miként a csillagász a csillagot, el is szigetelte, – vagyis elszigetelte azoktól a megelőző és következő állapotoktól, amelyeket a megvizsgálandóval az organikus fejlődésnek egységes folyamata kapcsol össze. Ezen abstract, physikus nézőmódja következtében Kant itt az erkölcsi világ egén úgy látta s nekünk úgy referál róla, hogy az igazán morális emberben nincsenek más indítékok, mint a merő törvénytisztelet (igaz, nem is látszanak), holott a teljes tényálladék az, hogy azok a más, érthető indítékok abban az emberben csak elhomályosodtak, elcsenevészték s ami maradt, az tisztán e voltaknek eredménye. Ennek meggondolásával mindjárt eloszlik az egész látványnak csodás színezete és a morális ember, ez a bámulatos meteor, ez a félisten az égből leesik a földre, a húsból és vérből való emberek közé. – A philosophustól világmagyarázatot, a meglévőnek megértésére való segítséget várunk. Aki az ethikai élet megértését keresvén Kant-ot veszi a kezébe, az avval a sajátosságos vallomással teheti le ezt a könyvet, hogy belátása nem sokat gyarapodott, ellenben a szerzőben egy ritka becsületességű, ideálisan morális lelkületű emberrel ismerkedett meg. Kant a maga munkájában, a benne rejlő önvallomásban egy erkölcsileg derék, egy hódolatot gerjesztő tettet vitt véghez a szemünk láttára – válaszul vagyis válasz helyett arra a kérdésünkre, hogy hogyan lehet s e s a morális tett.

4. Kevésbé elvont látszatú az az érzelem, mely a másik embernek valamely erkölcsi *vonatkozású magatartása* következtében mi-bennünk, a nézőkben, fejlődik. (Ez tehát a visszája az 1. alatti érzelemnek, fent 902 stb.) Ezt az érzelmet, – bár ott van számára a szemmel látható concretum az idegen embernek működése alakjában, – itt az „elvont tárgyú érzelmek” címe alatt azért hozzuk fel, mert e magatartások közé az idegen embernek olyan szövevényes fajta cselekedetei is tartoznak, mint pl. egy tudományos avagy művészeti alkotása, továbbá pedig a társalgása, szóval olyan adatok, amelyeket számos psychologus az itt kifejlődő érzelmek „elvont, szellemi” természetére elégséges bizonyítéknak tart. Azt halljuk pl., hogy a nagy-szabású műalkotásokban való gyönyörködés elvont tárgyú, „szellemi” érzelem, meg hogy a tisztán intellectualis férfi-barátság szintén az.

Tudományos és mű-alkotások mindenestre csak másodsorban keltenek a szerzőjük iránt valamilyen érzelmet (nevezetesen szeretetet, csodálatot, avagy haragot, kicsinylést), mert itt első az az érzelem, melyet maga az illető alkotás tisztán az által gerjeszt, hogy kisebb-nagyobb mértékben megvalósítja a tetszés, illetőleg visszatetszés objectív feltételeit. Hogy mindenekelőtt ezekkel, vagyis annyobbszabású műalkotásoktól a közönségben keltett érzelmekkel végezzünk, rámutatunk arra (s evvel kiegészítjük azt,

amit fennebb [8833 mondtunk), hogy az a világosan concret tárgyú érzélem, melyet a szépségnek és rútságának legegyszerűbb példái (symmetrikus mértani alakok, rhythmikus kopogások sat.) keltenek, nem változhatnak át elvonttá szóval más természetűvé csak azért, mert a tetszés tárgyául szolgáló műalkotás most egyszerűbből kevésbé egyszerűbe ment át, azaz gazdagabb, szövevényesebb lett. Miért lenne szellemi természetű az az érzélem, melyet egy gothikus dómnak szemlélete kelt, ha egyszer el van fogadva concret tárgyúnak az az érzélem, melyet symmetrikus téridomok, tetemes térbeli nagyság sat., szóval amaz épületnek alkotó részei ébresztenek a nézőben?! Hasonlóképp, ha concret tárgyúnak ismerem el azt a tetszést, melyet a hármass hangzat, a dissonantia feloldása, a rhythmus sat. okoznak, miért nevezném elvont tárgyúnak azt az érzelmet, melyet egy symphonia, szóval egyszerű zenei elemeknek ez a szövevényes erdeje gerjeszt a hallgatóban? Ha a nagy alkotások homogének a kicsinyekkel, akkor ama nagyoktól keltett érzelmeink is bizonyára egy természetűek azokkal, miket a kis alkotások gerjesztenek.

Mi távol vagyunk – ismételjük – attól az önámítástól, hogy a mozdulatos psychológiánkkal pontról-pontra ki tudnók elemezni a tetszésnek mindamaz elemeit, melyekből egy symphoniának, képzőművészeti avagy költői remekműnek szépsége kitelik. De összefoglaló pillantásunk feljogosít az imént felhozottakon kívül még arra a kijelentésre, hogy a nagy műalkotások keltette tetszést az a körülmény, hogy erkölcsi érzelmeink is belejátszanak (pl. amikor egy Shakespeare-i tragoediát élvezünk) nem teheti elvont tárgyú érzellemmé. Hisz kettejét ez erkölcsi érzelmeknek máris kimutattuk concret tárgyúnak, s azért épen azt a bizonyos kettőt (fent 1. és 3. pont), mert azok az összes erkölcsi érzelmeink közül l e g i n k á b b látszanak elvont, tiszta szellemi természetűeknek. Egy alapjában concret tárgyú érzelmenek (amilyen szerintünk, immár ki merjük mondani, m i n d e g y i k erkölcsi érzélem) hozzájárulása egy olyan aesthetikai érzelmhez, amely maga, elemei következtében concret tárgyúnak van elfogadva, ezt az utóbbi érzelmet nem alakíthatja át abstract természetűvé. A nagy művek keltette érzelmeink „elvont” látszatát különben is csak az okozza, hogy e ránk zúduló érzelm-tömeget nem elemzik eléggé a psychologusok, csupán mint egységes összeséget tekintik s így persze különbözőnek találják attól az egyszerű, mondhatjuk naiv, kis érzelmtől, mellyel pl. a primitív nép-szellem alkotásait nézzük.

Nem lehet helyeselni, ha valaki mindazokat az érzelmeket, miket valamely nagyobb szabású műalkotás keleszt, a szépség keltette érzelmebe olvasztja belé. Ki kell indulni abból, hogy az emberi kéznek minden alkotása ép úgy, miként a természetéi, számos különböző érzelmet, megítélés-módot kelt a nézőben. Valamint nem lehet megakadályozni, hogy egy olyan ipartermék, mely tisztán gyakorlati célokra készült, pl. egy ajtókulcs, sőt egy gépkatrész, ne esztetikai szempontból is ítéltessék meg: úgy el kell ismerni azt is, hogy mindaz, ami pusztán a szemlélő gyönyörködtetésére készült, egyéb szempontokból is megítélhető, mint csupán az esztetika szemüvegén keresztül. Egy nagyobb műalkotás, pl. egy dráma, symphonia annyira belejátszik az emberi törekvéseknek, életfelfogásoknak, tapasztalatoknak világába, hogy teljes lehetetlenség a hallgatónak csupán abból a szempontból élveznie mindezeket, vajjon „szép-e ez vagy nem?” Okvetlenül arra is fog gondolni, vajjon helyes-e, igaz-e az, amit a költő feltüntet, megállhat-e, ami az egészből következik, miért ezt és nem amazt, miért így és nem amúgy ábrázolja a dolgokat sat. Egy csak szép dolgot teremteni, olyat amely szép legyen és semmi más, szint oly lehetetlenség, mint pl. egy csak súlyos avagy csak négyszögletes tárgyat alkotni. Mindazokat az érzelmeket, miket egy nagy mű a maga száz mindenféle oldalával és vonatkozásával kelt, s melyeknek összességéből tegyük fel, hogy kedvező bírálat kerül ki az illető műre nézve, – mindezeket az érzelmeket mint mondám, nagyon helytelen, de szokásos eljárás a „szép”-nek címe alatt együvé foglalni, azt állítván, hogy e nagy műben egy annyival „szebb” alkotással van dolgunk. Madách-nak „Ember tragoediája” nemcsak nagyobb terjedelmű, de nagyobb szabású, egyéniségünket több oldalról foglalkoztató műremek, mint pl. Arany János „Családi kör”-e; de vajjon van-e jogunk azt állítani, hogy amaz „szebb” költemény? Meg lehetne állapodni abban, hogy ahol egy nagy szövevényes alkotást egyszerűen a „szép” vagy akár „igen szép” jelzővel jellemeznek, ott voltakép az forog fenn, hogy a néző a maga mindenféle, értelmi, erkölcsi, gyakorlati szempontokból kimondott és kedvező eredményű megítéléseit ebbe az egy szóba foglalja össze, amellyel mindössze a megelégedését akarja nyilvánítani. Itt tehát csak a „szép” szónak egy metaphorikus használatával van dolgunk, nem pedig valami külön, magosabb rendű szépséggel, egy „szellemibb” természetű esztetikai érzellemmel. Meg kell gondolni, hogy nagy tudományos, sőt ipari alkotásokat is, ha bámulatunkat keltik fel, „szép” műveknek nevezzük. Evvel a fejtegetéssel talán sikerült az „elvont tárgyú” érzelmekek közül megint egyet, t. i. a „magosabbrendű szépségekre vonatkozó, különfajta esztetikai érzelmet” kiküszöbölünk. A szép-érzelem minden körülmények között a formák tetszésének azaz concret tárgyú érzelmenek marad, még akkor is, ha ezek a formák valamely műben olyan mélyen bennrejtőznek, hogy csak értelmi munka árán lehet hozzájuk felvergődni (az u. n. rejtett szépségek, amelyekhez műértő kell).

Az itt megcáfolt felfogásmódnak N a h l o w s k y (140-2) áll a pártján.

A műalkotások, mint mondtuk, végtére is az emberi magatartások közé tartoznak, azaz olyan viselkedések, miket a szerzőik avval a közönséggel szemben tanúsítanak, melynek tetszésére számítanak.

Azt mondhatni, minden szerző a maga szerzeményében valahogy bánik a közönségével, amennyiben nyújt neki valamit, jobbat-rosszabbat. Ez a körülmény viszi át a műalkotás iránti érzelmeinket a szerzőre s teszi ezt a szerzőt egy ránk nézve „érdekes” avagy „közönséges” sat. emberré. Evvel szinte észrevétlenül megtettük a lépést, amely a művek iránti érzelmeinktől a tisztelet és kicsinylés s innen tovább a szeretet és gyűlölet érzelmein keresztül általában az emberek iránti érzelmeinkre téríti át fejtegetésünket.

5. Az emberek iránti szeretet érzését remélhetőleg nem fogja általánosságban elvont természetűnek minősíteni az az olvasó, aki meggondolja, hogy a szép, hasznos tárgyra is kiterjeszkedő szeretetünk szintén belejátszik az emberszeretembe – ott, ahol ez érzelmünk a másik ember testére, testi sajátságaira is kiterjed, mint pl. a szerelem esetében. Ebben a fejezetben nyilván az emberszeretnek csupán ama legszellemibb látszatú formái jöhetnek szóba, amilyen pl. egy intellectualis okokból fakadt barátság avagy a társalgás vonzó ereje, s a szeretetnek concretebb formáira csak azért fogunk kitérni, mivel az „elvont tárgyú” szeretetnek magyarázata foglaltatik bennök.

Azt a tisztára intelligens látszatú barátságot, melyet az érdeklődésnek, a törekvésnek közös tárgyai forrasztottak össze két férfiú között, – ezt az érzelmet alapjában a „pajtás”, a „segítő társ” iránti sokkal egyszerűbb, naivabb érzelem sugallta. Aki olyasmire törekszik, olyan irányban dolgozik, mint én magam, az engem segít a célom elérésére. Erősebbnek érzem magamat, ha az ellentálló objectummal szemben van kire számítanom, még ha egyáltalán nem számítok is az idegen segítségre. És az az érzés, hogy törekvésemben nem állok egyedül, nem változik meg akkor, ha valami figyelmi erőködést kívánó, u. n. szellemi munkához s nem, mint eredetileg, pusztá teheremelő izomműködéshez kínálkozik a közreműködő pajtás. Szeretem azt az embert, ki ugyanazt a követ igyekszik tovahengergetni, mely az én utamat gátolja, tehát szeretem azt az embert is, ki a kőhengerítés avagy bármiféle más nehézfeladatban töri magát velem együtt. Hogy a férfibarátság alapjában nem más, mint egy közös harmadik pont, egy munkatárgy iránti érdeklődés, ez különösen akkor tűnik ki, ha meggondoljuk, mennyire unalmassá, kellemetlenné válik a másik ember társasága akkor, ha „kifogytunk a beszéd tárgyából.” A férfibarátság kérdését, mondhatni, ez a furcsa matematikai szabású tétel oldja meg: „Ha két pont (a két ember) egy harmadik pont (a munkatárgy) felé közeledik, akkor azok egymás felé is köze-

lednek”. A társalgás pedig nem egyéb, mint egy mindenféle tárgy irányában való felfogási, megítélési munkának a megkísértése. Ezek után talán kimondhatjuk, hogy azt a barátságot, mely állítólag „az egész másik emberre” vonatkozik, de alapjában nem egyéb, mint annak a foglalkozásmódnak szeretete, melyre a másik ember közreműködése módot nyújt, – az ilyen barátságot nincs joga senkinek elvont tárgyú érzelmenek feltüntetnie.

A társalgásnak szeretete is a legelvontabb okú érzelmeink egyikének látszik, holott kideríthetni, hogy a tetszés kútforrásai itt csak sokfélék, de nem abstract-ak. A dolog t. i. úgy áll, hogy a társalgás különféle, de egyenkint concret természetű tetszésforrásokat gyors egymásutánban vonultat végig előttünk. Így pl. egészen világos dolog, hogy a társalgás vicces, tréfás volta iránti szeretetünknek kútforrását ugyanott kell keresni, ahol a komikum kedvelésének az okát; szeretem a vicces társalgást, mert szeretem a viccet. Az elbeszélés (utazások, tervek részletezése) érdekel, ha tárgya, a kivitel módja érdekesek, ismert dolgokról való ítéleteket megszeretek, ha találóak, újszerűek sat. A társalgás továbbá, s ez a legfőbb, a saját cselekvő közreműködésünkre, eredményes önérvényesítésre nyújt módot. Amiért szeretjük az olyan alkalmakat, amikor saját perdöntő bölcseségünkre van bízva valamely kérdésnek elintézése, – azokat a helyzeteket, mikor a sarokba szorulás veszélyétől a saját erőnk íatbavetésével (gúnyra visszavágás) sikerül magunkat kivágnunk: ugyanilyen okokból szeretjük a dolog természete szerint azt a társalgást is, mely mindezekre módot szolgáltat.

V. ö. Horwicz-nak (II. [2] 410 sk.) érdekes fejezetét, valamint Nietzsche (W. T. III. 73-4) megjegyzéseit.

Habár concret kútforrásának mutatkozik a társalgás szeretete, mégis marad rajta csodálnivaló elég, s ez az a gyorsaság, mellyel a felnőtt ember észre tudja venni mindazt a sok mozzanatot és mellékgondolatot, amely a beszélőnek „feleletében rejlik.” (V. ö. fent 733-4). Minthogy továbbá a nyert válaszok értékelése számos hozzájuk gondolt és gondolandó mozzanat alapján történik, amihez ismét az értékelőnek megfelelő műveltsége kívánatik: ezért nem csodálhatni, ha valamely embernek szellemi értékéről szóló ítéletek („érdekes”, „kedves”, „művelt”, „büszke”, „unalmas”, „kiállhatatlan” sat. ember) rendkívül változók, mindenek felett pedig tisztára *subjectív természetűek*, mert aszerint alakultak meg, amint a beszélő a róla ítélkezőnek egyéni gondolkozás-hajlamaihoz, egész lelki dispositiójához illeszkedett, sőt helyesebben: hozzáillett.

A legnagyobb önámítás mindenestre az, ha azt képzeljük, hogy a magunk szeretetével, érzelmeivel az egész másik embert átöleltük és kötöttük le mintegy az egyéniségét a magunkéhoz. Egymásnak gondolatait

a barátok és szerető szívek még eltalálhatják, de egymásnak érzelmeit, törekvéseit, hangulatait nem. Ha *v a l a m i r e* illik az idealista philosophia mondása, hogy t. i. az adatot nem olyannak ismerjük, amilyen valóban, hanem csak amilyennek tapasztaljuk, – akkor ez a mondás első sorban a *m á s i k e m b e r r e* illik. A másik ember, a legjobb barátom, a feleségem, a *f i a m s o h a s e m* olyan, amilyenek én tudom. Én csak a magam szemével bírom nézni ő t, de nem annyira beleérezkedni, hogy az ő szemével nézhessem a *v i l á g o t s a* többi között saját magamat. Az ő igazi személyiségét az eszem elől épen az én róla alkotott „képzetem” fátyolozza el.

Amikor a szeretetünket avagy gyűlöletünket a másik embernek egy olyan nyilatkozata okozta, amelyből az ő nemes, önfeláldozó, illetőleg gonosz, önző lelkületét olvassuk ki, akkor az ilyen forrásból fakadt érzelmet szintén nem nevezhetni elvont tárgyúnak. Az ítélkező ugyanis megvalósulóknak gondolja a vele beszélőnek a bejelentett szándékait, terveit, azaz *ú g y t e s z m i n t h a* azokat a tetteket, eljárásokat már látná. Ha egy önfeláldozó segítségnek látványa rokonszenvet kelt (ismeretes okból) és concret tárgyú érzelem, akkor miért tagadnók meg a concret tárgyat attól az érzelemtől, mely egy bejelentett, tehát a beszédet értőtől valamikor tapasztalt önfeláldozásra vonatkozik?!

Az emberek iránti érzelmeinkről pedig általában azt mondhatni, hogy annál jobban hasonlítanak a concret tárgyúakhoz, mennél mélyebben a saját fejlettségi fokunk alatt álló egyéniségre vonatkoznak; viszont annál inkább egyeznek ez érzelmeink a teljesen elvont látszatú erkölcsiekkel (fent 1. és 3. pont), mennél inkább tekintélynek érezzük a másik embert. A pólyás baba iránt a férfiú, aki nem az apja, alig érez mást, különbeket, mint egy értelmes állat, szóval egy eleven test iránt. Mennyire különbözik ettől az érzelemtől az, melyet egy nagyrabcsült egyéniség kelt bennünk, pl. a vadember érzelme a törzsfőnök, a hívőé a dalai-láma iránt! A kegyelt, imádott mesternek teste, testisége teljesen háttérbe szorul és a tanítvány jóformán csak az ő „szellemének” igézete alatt áll.

A szeretet érzelmének sokféle változatát aszerint, amint ez a szeretet szüléinkre, testvéreinkre, gyermekeinkre, feleségünkre, barátainkra vonatkozik, említi *H o r w i c z* (II. [2] 354).

A nők iránti szerelem érzelme mintegy középhelyet foglal el egy intellectualis barátság és amaz egészen concret tárgyú érzelem között, amelyet egy gyermek iránt érzünk. A szerelem lényegileg abból az illusióból táplálkozik, hogy egy lelki fejlődés, amilyenek az illető női egyéniség az egész társalgásából és az élet helyzeteiben való magatartásából mutatkozik, értékesebb akkor, ha egy bájos, fiatal női testtel párosult. Nem beszélhet-

nénk illuzióról akkor, ha a férfi a nőnek lelkét és a szépségét szeretné. De a tény az, hogy a szerető mindenkor a női szépségnek rózsás szemű végén kereszttül látja az imádottjának egész értékét; nem veszi észre, hogy a maga helyeslését, melyet ama női egyéniség mindenféle viselkedése benne kelt, nagy mértékben befolyásolta az a szép test, melytől mindez kiárad. Ez az oka a sok csalódásnak avagy legalább is a házasságok későbbkori szürkeségének. A szépség nagy csábító és nagy vesztegető, s a férfi, akit rabjává ejtett, az a két mértékkel mérő bíró, aki azt tartja: *si duo faciunt idem, non est idem*.

Aki számot tud adni magának a szeretet, e *par excellence* „altruista” érzelmenek igazi tárgyáról azaz keletkezésének indítékáról, aki belátja, hogy „az egész másik ember”-ben voltaképp mindig csak azokat a megjelentkezéseket szeretem, melyek nekem magamnak kellemes szemléleteket juttatnak avagy más okból tetszenek: az ilyen psychologus elfogadja ennek az érzelmenek is az összes többi azaz egoista érzelmekkel való egyezését. Evvel ugyanő egyszersmind egy újabb fegyverre tett szert a spiritualista elméletnek, mely a szeretetből „nem e világról való” érzelmet csinál, olyatén támasztéka ellen, hogy t. i. „az altruista ember szinte csoda módjára ki tud k'pni maga magából, s nem a saját, hanem a másik ember indítékai szerint cselekszik.” (Még Schopenhauer [III. 590]-ben is akad »íyen felfogás.) Elfelejtik, hogy a legönzetlenebb fajta önfeláldozás sem jöhet létre másképp, mint annak a tetszésnek következtében, melyet az ilyen cselekvésmód az így cselekvőben kelt. Azt meg talán mondanunk sem kell, hogy amikor összes érzelmeinket valamint cselekvéseinket kivétel nélkül nélkül egoistikus természetűeknek hirdetjük, nem „haszonlesés” értelmében vesszük az „egoismus” szót, hanem e szót annak az észrevételnek számára foglaljuk le, hogy más, ímint az „ego”-ra, az egész személyiségre ható indítékok érzelmet, illetőleg cselekvést nem kelthetnek.

Ez a megjegyzés megvan a többi között Bain (E. W. 213)-ben. – Akik nem látják meg az altruistikus magatartásnak magában az egyénben székelő subjectív indítékait s ezért ez érzelmenek magosabb rendű, elvont természete mellett kardoskodnak, vegyek számba a kölcsönös segítségnek amaz állatok között is előforduló eseteit, melyeket Ribot (Gef. 359)-ban találhat.

A szeretetnek in-altruista természetét az a már említett jelenség is bizonyítja, hogy az emberek iránti szeretet csak az egyéni eseté ennek az érzelmenek, mely általánosságban véve nem egyéb, mint egy tetsző környezethez való ragaszkodás, élőhöz úgy mint élettelenhez. A szeretet az az érzelem, melyet egy bármi téren vagy formában

felmerült tetsző jelenség kelt. Ebből az következik, hogy az emberek iránti szeretet csak olyan feltételek alatt állhat be, amilyenektől függ bármi más téren is a tetszésnek beállása.

Akinek van érzéke a naivitásnak szeretetreméltósága iránt, aki elismeri ezt a tulajdonságot is egyik szeretetforrásnak, annak csak némileg kell elmélyednie valamely értelmesebb háziállat egyéniségébe, emberi kuitürszakásokat mellőző őszinte célratörekvéseibe, hogy az említett sajtáságot a legteljesebb mértékben feltalálja s vele együtt a kiinduló pontját annak a szeretet-érzésnek, melyet Horwicz (II. [2] 466) egyoldalúan csupán emberközi érzelem alakjában akar megtűrni. (Ha élne, remélem helyeslőleg ugatna erre a Schopenhauer kutyája, a *tat-twam-asi*.)

A szeretetnek „földies” természetét az is mutatja, hogy minden szeretői érintés-igyekezetbe megy át. Ezt a tünetet a többi között Darwin (G. 2171 és Mantegazza (119) említik.

Akik az emberek iránti szeretet egy különös, megkülönböztető jelének az utánzás lehetőségét tartják vagyis azt állítják, hogy af emberek iránti szeretetet minden egyéb, pl. műtárgyak iránti szeretettől az választja el, hogy a másik ember engem a maga utánzására ingerel s hogy ez az utánzásom többé-kevésbé sikerül: az ilye«gondolkozókné zete még egyáltalán nem tünteti el a szeretet érzésének egoista karakterét, hanem mindössze az emberek iránti szeretetnek egy újabb kútforrására, indítékára tereli a figyelmünket.

A szeretetnek utánzásra ingerlő sajtáságát már Lavater vette észre (idézi Mantegazza 116-7).

Hogy a szeretet érzelmét nem szabad azonosítani (amint közönségesei szokták) a sympathiával, belátjuk akkor, ha a „sympathia” szót Ribot-vat (Gef. 296) etymologikus értelemben vévén azt az objectív tényálladéko; értjük rajta, hogy egyforma alkotású organismusok ugyanarra az egy érzet-hatásra mind egyforma mozdulattal, magatartással válaszolnak. Ez a tény-álladék akkor, ha az illető organismusok észre is veszik, szolgálhat ugyaa kiinduló pontjául a szeretet érzelmének, legalább egy bizonyos fajának, de maga nyilván még nem szeretet, hanem inkább az alapténye, a feltétele annak a jelenségnek, melyet utánzásnak nevezünk. Az utánzás ösztönének a nyájszerű együttlétben gyökerező eredetére Bain (E. W. 121 ... *the gregarious origin of the sympathetic impulse*) és elődje Spencer (Ps. 505-7. §§.) mutattak rá, Ormos (M. 431) pedig arra, hogy *die Gemeinsamkeit des Handelns und Fühlens, ohne die ein sociales Zusammenarbeiten nicht möglich wäre, wird wesentlich durch den imitatorischen Trieb unterstützt...* Aligha tévedünk, ha a mozdulat-utánzó hajlandóságnak legelső csíráját abban az állatvilágra is bőven kiterjeszkedő tényben keressük, hogy minden mozdulatnak látása izgat azaz szintén mozdulatot, legelső sorban figyelőt kelt a nézőben. (Az állatban ez az izgalom tudvalevőleg a mozdulónak az elfogásáig fokozódik. V. ö. fent 766). Ez a figyelem igen

alkalmas arra, hogy a nézőnek eszébe hozza az ő saját mozdulatai közül azt, amelyiknek látványa a mostani külső látvánnyal egyezik. Ugyanez a figyelő izgalom alkalmas arra is, hogy a kérdéses mozdulat-gondolathoz az illegő izomérzetnek emléke is hozzátársuljon s ez már elég arra, hogy a látott nozduulatot kíváltsa. Ebből az következik, hogy utánzásainknak egy jókora „észé csak látszólagos, legalább is nem szándékos utánzás. (Wundt [Spr. I. 130-1] is ilyenekről beszél.) Mert hát mi történt? Nem az, hogy a gyermek az anyja meglátott kézmozdulatának lemásolására törekedett volna (ez csak később esik meg), hanem az történt, hogy e látott mozdulanak megfigyelése eszébe hozta a saját kis keze mozdulását s evvel kedve kerekedett a képzelt mozgásérzetét valóra váltania. Tehát voltaképp nem az utánzás ra van a gyermeknek hajlandósága, hanem amikor és amennyiben mozdulatlátáskor a maga természetes pszichologiai életrendjét azaz reflex-ingereit követi, lesz az eljárásából utánzás. Tehet is ő róla, hogy ama természet-sugallta viselkedéséből, melyet egy mozdulat-látvány vált ki belőle, e mozdulatnak egy másolata képződik, még pedig, *nota bene* azoknak szemében, kik a „kis majmolót” nézik! Hol marad az ilyenfajta utánzás amajmolásnak valódi vagyis szándékos eseteitől, pl. amikor a süldő gymnasista monoklit csíptet a szemébe, hogy „párbajképes” férfúnak látszassék! – Az a körülmény, hogy sokkal inkább az új, szokatlan, mint a gyakran lótt mozdulatok ingerelnek az utánzásra, még épenséggel nem bizonyítja a Groos (Th. 174-5) nézetét, t. i. hogy az utánzás „velünk született ösztön” s nem inkább az associatiók rendes útján keletkezett folyamat volna. Mert hát csak azt kell nézni, mi okból utánozza az ember, első sorban a, gyermek, azt a szokatlan dolgot? A felelet csak az lehet: mert az illetői, mozdulat, taglejtés, szokás sat. (Groos divat-furaságokat emleget) tetszik» „imponál” neki. Ha ez, vagyis valami tetszőnek elsajátítása ösztön, akkor velem született ösztön és nem egyszerű célratörékvés az is, ha tanulok angolul, azért mert irigylem azokat, akik tudnak. Wundt-nak (id. h.) van igaza: *Von einem „Nachahmungstrieb” als einer sozusagen unzerlegbaren psychischen Kraft zu sprechen, haben wir... nirgends Anlass.*

Ama mozdulatuk közé, melyeknek szemlélete a legkényszerítőbb módon felkelti a maga mozgásérzetét s evvel az utánzást, köztudomásúlag bizonyos reflexusok tartoznak, amilyen az ásítás, nevetés, ökröndözés, továbbá pedig a megszólamlások (értsd: hangok). Akivel együtt ásítózom, azt még nem szeretem, és hogyha Ribot (id. h.) az utánzás hajlamában már a szeretet érzelmének legelső csíráit látja, mi azt tartjuk, hogy ez a nézet csak azért látszik helyesnek, mert a társát utánzó lényben (emberben, állatban) ugyanakkor már ott lappang a szeretetnek egy egészen más forrásból fakadt érzelme. Ribot nem veszi kellőképen számba, hogy a szeretet érzelme, mini a szép-, jó- és kellemesnek jelenlétéhez való ragaszkodás, nem más forrásból fakad, mikor a csecsemőnél embertársaira azaz édesanyjára irányul, mint akkor, ha bármicsoda más élettelen kellemesség szolgál a tárgyául. A gyermek az embert szereti, mert az ember i s kellemes, és nyilvánvaló, hogy az ilyen kútforrású szeretetre az a primitív teremtmény is képes, aki még a mozdulatainak, hangjának a társáéval való egyezését nem vette észre, vagyis amelyik gyermeft még nem utánoz. Bain (E. W. 132) igen

helyesen a másik embertől ránk háruló anyagi kellemességekben (egy összefoglaló szóval: segítségekben), továbbá pedig az embernek ölelésre azaz érintésre való kiválóbb alkalmasságában keresi az emberszeretet első csiráit. Ribot-nak meg annyival inkább el kellene fogadnia, hogy a mozdulat-utánzás még nem elég a szeretetre, mivel ugyanő (Gef. 299) még az érzelmek megégyezésének az észrevételét sem látja a szeretet biztosítékának, hivatkozván olyan esetekre, amikor az idegen szenvedésnek látása nem segítségre, hanem félrefordulásra indítja az egoistát.

Az utánzás legkivált akkor mutatkozik a szeretet előidéző okának, ha a másik ember nyelvének utánzásáig azaz – megtanulásáig megy el, mert akkor az értekezésnek lehetőségét s evvel együtt a szeretetnek fent említett „pajtásos” formáját alapítja meg.

Az utánzás és *sympathia* kérdésével függ össze egy bizonyos ismeretani kérdés, melyet jobb hely híján ide vagyunk kénytelenek beékelni, t. i. hogy hogyan ismerjük fel a másik embert magunkhoz hasonlóknak azaz szintén embernek? Münsterberg (51-4)-nek köszönjük a megigazítását annak a pszichológia-szerzte elterjedt tanításnak, mely szerint embertársainkat eredetileg pusztá mozgó testeknek tekintenők s csak utóbb a mieinkhez hasonló nyilatkozataik alapján ruháznók fel őket a magunkéhoz hasonló „belső”-vel, lelki folyamatokkal, akarással. Münsterberg ennek ellenében azt hangoztatja, hogy a másik ember a k a r a t á r ó l közvetlen ismeretünk van (kérdjük: igazán az akaratóról s nem csupán a támadásairól??). Mi inkább arra utalnánk, hogy azt a fokot, mikor a másik embert elismerjük embertársunknak vagyis amikor őt egy minmagunkkal történt összehasonlítás alapján a magunk másának, *alterego*-nak tekintjük, ezt a meglehetősen késő kultúrfokot jóval megelőzi az a tény, hogy a másik emberrel szemben más módon viselkedünk, mint egyéb, úgy élő mint élettelen lényel szemben. Ezt az utóbbi fokot – de nem azelsőt! – minden állat is eléri, amely tudvalevőleg szintúgy kiválogatja a maga fajtáját a barátkozásai és nemi érintkezései számára, mint az ember, de persze minden ismeret nélkül arról, hogy a párját avagy a vérrokonait ugyanaz a természetrajzi osztályfogalom illeti meg, amelyik őt magát. A másik ember engem eredetileg egy más vele-bánásra indít, mint amilyenre indít bármely más lény, s a dolog voltaképeti úgy áll, hogy a bizonyos bánásmódunkra reagáló testeket nevezük állatoknak (nem élettelen tárgyakkal) s ezek közül azokat, mik még másféle bánásmódokra is reagálnak, embereknek. Amely test engem meg tud támadni, az már állat (nem kődarab); amelyik olyan hangon szólamlík meg mint én, az – még mindig nem „ember” nekem, de jobban szeretem mint a többi állatot, a társaságához húzódom. Az ilyenféle kiválóan kedves, szerethető lényeket nevezük utóbb embereknek azaz választjuk el névvel az állattól (ez nem azt jelenti, hogy megelőzőleg minden embert állatnak néztünk vagyis az állattal egyformának találtunk) s csak legutóbb jutunk odáig, hogy magunkat is besorozzuk azaz embereknek tekintjük.

Az utánzásoknak: egy külön esete az, amikor a szenvedőnek magatartását utánazzuk, helyzetébe beleérezkedünk, neki, *sit venia verbo* kibicelünk. Ez a pszichológiai feltétele annak hogy a részvét, a szájalom érzése keletkezzék bennünk, az idegen szenvedésnek ez a vázlatos átélése. Ez viszont a kiinduló hangulata a megsegítés cselekvényének vagyis annak, amikor valaki, felhasználva a maga kedvezőbb helyzetét (szabadságát), a szenvedő fél helyett viszi véghez azt a mozdulatot, mely a szenvedőt a bajból kirántja. A segítő a maga mozdulatának eredményét bocsátja a rendelkezésére a szenvedőnek, aki ezt a mozdulatot nem volt képes véghezvinni.

A részvét és a szeretet érzelmének, értsd: e két magatartásnak rokonsága nyilvánvaló. De a szeretet a tágabb fogalom, mert beállhat anélkül is, hogy szeretetünk tárgya részvétre azaz segítségre szorulna. Természetes dolog, hogy akit szeretsz, azt bajában nem hagyom magára, de nem következik, hogy akit bajában megsegítettem, annak környezetét máskorra is megkívánám.

Aki abból a körülményből, hogy sokkal nagyobb kegyetlenség egy embert mint egy kutyát megkínozni, s ez viszont nagyobb, mint egy gyíkot vagy lepkét gyötörni, – aki mondom ebből azt a szabályt állítaná fel, hogy a részvét érzése az illető lényvel való testalkati rokonságunknak arányában nő és fogy: az vegye számba, mennyivel könnyebben egyezünk belé egereknek vagy patkányoknak (azaz emlős állatoknak!) irtásába, mint madarak üldözésébe, s állapotdjék meg abban, hogy részvétünk nagysága mindenkor az illető állat iránti szeretetünktől függ, tekintet nélkül az organikus rokonság fokára.

A részvét érzelme rokonnak mutatkozik a gondolatoktól keltett érzelmekkel (fent 899), ha meggondoljuk, hogy a szamaritánus lélek igazán úgy tesz, m i n t h a ő t érte volna a látott bánalom.

Ha embertársunkban kellemes érzelmeink okozóját látjuk, akkor ragaszkodunk hozzá, viszont ha őt kellemetlen érzelmeink kútforrásának tapasztaljuk, akkor az eltávolítására, e forrás megszüntetésére fogunk törekedni. Azok a helyzetek, mikor embertársamat a magam törekvései kerékkötőjének látom, alkalmasok arra, hogy ennek az embernek számos egyéb, szeretetgerjesztő tulajdonságait elhomályosítsák a tudatomban, aminek következtében aztán övele egyoldalúan csakis mint ellenfelemmel bánok. A másik ember s o h a s e m teljesen azaz olyannyira semleges adat ránk nézve, mint egy élettelen tárgy, mert legalább is valami csekély mozgásba hozza az utánzó (kibicelő) törekvéseinket, ha nem kelt is *eo ipso* szeretetet maga iránt. Ennek folytán minden háborúság, amely emberek között kiüt, okvetlenül

bizonyos a szeretettel rokon érzésmódnak a visszaszorulása folytáé állott be, nem pedig egy teljes közönyösségnek lépett a helyébe.

Evvel eljutottunk az emberek iránti érzelmeinknek másik pólusára, a gyűlölet és harag birodalmába. Ámbár igaz, hogy a magunktól-ellökés ép olyan normális mozdulat, mint a magunkhoz húzás, mégis meg kell adni, hogy az emberszeretet természetesebb érzés, mint a gyűlölet vagyis egy egész emberre irányuló visszalökő törekvés. N o r w i c i (H. [2] 437) is azt tartja, hogy nem a szeretetnek, hanem a gyűlöletnek beállásához kell és szokás magyarázatot keresni. Rámutat arra (u. o. 451³/₄), hogy az emberszeretet az egészséggel, szóval a normális állapottal, a gyűlölség meg a beteges ingerlékenységgel jár együtt. Annyi bizonyos, hogy az ember sokkal inkább állat, semhogy egészben véve ne örülne, ha másik állatra akad, akivel együtt állatkozhatik vagyis akinek kibicelhet

Harag és gyűlölet úgy viszonylanak egymáshoz, mint az akut gyomorkatharrhus a chronikushoz, mert a gyűlölet ott áll be, ahol a haragnak hirtelen felindulása nem tudta elérni a célját. A gyűlölet mintegy a testbe beszívódott harag. Vele rokon a k á r ö r ö m is (magyarul: kajánsági., melytől mint „ördögi tünemény”-től (Schopenhauer III. 581, V. 221) a psychologusnak nem szabad elfordulnia anélkül, hogy ezen érzelmenek is az emberi természetben rejlő természetes gyökerét ne keresné. Világos dolog, hogy a kajánságnak az egyik csírája már ott lappang a harag, bosszú, támadás érzelmeiben, mert a harag kitörései lehetetlenek volnának, ha e kitörésnek eredményét, az ellenfélnek legyöngítését, kárvallását maga a küzdő nem kíváná meg. (B a i n [E. W. 173] Így határozza meg a haragot: *Anger... is the pleasure of inflicting pain on sentient beings that may have been the occasion of pain to us.*) A kajánság nem egyéb, mint gyávái* kiadása annak az érzelmenek, amely minden haragkitörésben, az embernek ember ellen való küzdelmében ott szerepel, – gyávább azért, mert a kaján lelkületű az ellenfelének k í v ü l r ö l jött vagyis olyan bajain örül, amik meghozták ennek a kudarcát anélkül, hogy neki (a kajánkodónak) ebbe» fáradoznia s a visszatöréstől aggódnia kellene. – Az idegen káron érzeti örömmel ez a formája, melyet csakis az indítékál szolgáló bosszúérzetnek jogos volta védelmez meg annyira-mennyire, nem áll egymagában; mert bizony, mi tagadás benne, van olyan kajánság is (az „igazi”), mely necn támaszkodhatik vett sérelmekre. Az ilyen kajánságnak abban a palástolt vetélkedésben rejlik a gyökere, mellyel ember ember irányában többnyire viselkedik és amely minden idegen emelkedést a saját maga esésének érez s a más ember csapásait viszont a maga nyereségének. Ezt a fajta örömet, a nagyravágyás kajánságát, az az egy körülmény enyhíti, hogy felebarátunknak baját voltaképp nem önmagáért (ez a bosszú érzete), hanem csak mint igazi célunknak, a saját emelkedésünknek elengedhetetlen (legalább annak látszó) eszközét kívánjuk meg. Az élet küzdőterét, ahol iparkodásaitírkat hol jutalmazza siker, hol nem, kártyaasztalnak érezzük, ahol saját nyereségünk a többi felek veszteségéhez van kötve. Igazságtalanok volnánk a kártyajátékos iránt, ha rosszakaratot, a másik fél bajbajutásának kívánását olvasnók bele abba a természetes vágyába, hogy ő nyerjen. Ő nem azért akar nyerni, hogy a másik fél veszítsen, hanem á m b á r ekkor a játszó-

társa veszít. A vetélytárs lemaradásán az az ember szűnik meg örülni, aki félreáll az egész küzdelemből. Ha ezt vagyis a maga-érvényesítő törekvések szegreakasztását nem akarjuk prédikálni, akkor az idegen káron való öröme megölné betűjét csak úgy fogjuk megtalálni, ha boncoló késünkkel magának ennek a „kártyaasztal-érzelem”-nek megyünk neki. Ekkor aztán kisüt, hogy az élet egészben véve mégsem kártyaasztal, nem versenypálya, hanem csak bizonyos pontokon, alkalmakkor az. Igazában csak az az ember az elítélni való, aki több emberben lát vetélytársat, mint ahányan azok, vagy azok kívánnak lenni; aki az idegen szerencsének és bajoknak olyan eseteit is a maga emelkedés-szándékára vonatkoztatja, amely esetek az ő törekvéspályáján kívül esnek. Az irigységnek és kajánságnak ezt a nagyravágyó formáját, amikor t. i. nem a valódi vetélytársaink lemaradásán örülünk és emelkedésén bosszankodunk, hanem mindenkién, akiről csak hallottunk, - ezt az érzelmet egyrészt a telhetetlenség idézi elő, mely minden idegen vívmányra ráásítózik és másrészt a vetélkedés érzelmének az az értelmetlen kiterjesztése, mely az életnek minden helyzetéből versenyt csinál s embertársát már csak „*sub specie rivalitatis*” tudja nézni. Az ilyen ideges, izgága kis-ember hangulatnak az ellentéte a „*leben und leben lassen*”-érzés, a világszemlélő jószívű nagy embernek az a nyugodt nézése, amellyel ott ül a kisember-társaságnak háta mögött, s legföllebb kibicel nekik, amíg ők arcuk verejtékével ott verik a kártyát az élet zöldasztalánál és elkeseredett, éhes pillantásokat vetnek a szomszédban hol jobbra, hol balra felhalmozódó aranyákra. – A kajánkodó tehát nem „nagy ördög”, csak kicsi ember.

Azokat a N o r w i c z (II. [2] 321)-említetté eseteket, amikor a tömeg érdeklődik a véres jelenetek, kivégzések sat. iránt, talán nem a rosszakaratú kajánságnak, hanem inkább az izgalomkereső meggondolatlanságnak kellene tulajdonítani.

A kajánsággal közel rokon kegyetlenség (emberek és állatok iránt) érzelmére vonatkozik az a Dugald Stewart-féle megjegyzés (idézi B a i n [E. W. 192]), hogy a kegyetlenkedő egyrészt a maga hatalmát akarja érezni, másrészt meg nincs kellő képzelete arról a fájdalomról, melyet okoz. Ugyanezt a gondolatot finoman kicizelált formában megtaláljuk Nie tzs eh e-ben (W. T. III. 89-90, 103-4).

Azt, hogy nem az ellenséges, hanem a barátságos magatartás a természetes vagyis az, amely az emberre nézve a legkényelmesebb, s mintegy az a nehézkedési centrum, amelybe a periphéria felé véghezvitt ellenséges lökések mindenkor visszaesni hajlandók, – ezt az is mutatja, hogy végtére a legharciasabb nép is valami békének, alknak, *modus vivendi*-nek kedvéért és reményében viszi a harcot, nem pedig megfordítva, a békét ápolja azért, hogy harcba mehessen át. Ebben megjegyzendő nem valami „velünk született jószág” nyilatkozik meg, hanem e tényt egyszerűen az a körülmény magyarázza, hogy a harc nagyobb erőködés, nehezebb dolog, mint a béke. Az általános emberszeretetnek egyik, ha nem is az egyetlen előidéző oka az emberek lustaságában rejlik. (V. ö. fent 860).

Mindezekkel talán sikerült az emberek közti érzelmek legfőbb-jének, a szeretetnek, minden körülmények között concret s nem abstract tárgyú mivoltát megéreztetnünk. Ideje, hogy egy látszólag igen abstract pontra, t. i. arra az érzelmetömegre fordítsuk figyelmünket, mely az (általános ember-) szeretet parancsa hoz fűgy mint fennebb 920 az ált a l á n o s erkölcsi törvényhez) fűződik.

Itt persze mindenekelőtt az a kérdés vetődik fel, amelyet Kant is felvetett (fent 922), lehet-e a szeretetet megparancsolni? kivétel-e a szeretet érzelme ama logikai szabály alól, hogy érzelmet, általában mindenféle állapotot, mely az embert akarva, nem-akarva megszállja, nem lehet elrendelni? Ezen teljesen helyes logika ellen a szeretet parancsát az védi meg, hogy (ugyancsak Kant [K. pr. V. 100] módjára) metaphorikus értelemben lehet és kell is értelmezni azaz így: „Oly módon bánjál az embertársaddal, m i n t h a szeretnéd. A saját akaratoddal vedd rá magadat egy olyan viselkedésre ő irányában, amely viselkedésed ösztönszerűleg („magától”) beállana, ha csakugyan szeretnéd!” Ismeretes dolog, hogy azt a mimikát, azokat a mozdulatokat, melyek valamely érzelm esetében önkényt beállanak rajtunk, efféle érzelm nélkül, pusztá akarati elhatározás alapján is végre tudjuk hajtani. S a szeretet parancsa nem kíván, de nem is kívánhat mást, mint egy olyan bánásmódot embertársunk irányában, amely meg egyezik egy szerető szívnek ő iránta való önkénytelen viselkedésével. Evvel azonban nem tettetést rendel el az a parancs!) Egy ilyen magatartásnak az elrendelését nem szabad azon az egyoldalú szemüvegen keresztül nézni, amely e rendeletben csupán az érdekelt gyöngéknek, a szerető támogatásra szorultaknak é r d e k e i t látja (így nézte Nietzsche, fent 856), hanem el kell ismerni, hogy ilyen parancsnak az a körülmény adja meg az objectív értékét, hogy az emberiségnek egyetértését, a zavartalan továbbfejlődésnek ezt az alapföltételét, csakis a szeretettel rokon vagyis a békés, barátságos magatartás mozdítja elő. A béke nem csak annak érték, aki békére szorult, de érték mindnyájunknak, akik előre törekszünk.

Az általános emberszeretnek parancsa, mint minden erőködést kívánó parancs, nyilván ahhoz az egyéniséghez fordul, aki nem a m ú g y is szereti már az embertársát (ez a normál-hangulat, 1. fennebb); vagyis fordul ahhoz, akit mostani subjectív indítékai, vett sérelmek egy e parancsal ellenkező, az embertársat bántalmazó, megtámadó magatartásra ösztönzik. Ezt a parancsot tehát a meg b o c s á t á s parancsának kell értelmezni vagyis egy rendeletnek arra, hogy olyan esetekben, amikor van okod az embertársadra

neheztelned, végy erőt magadon, ne élezd ki a vett sérelmeket, hanem a sérelem előtti hangulatodba igyekezzél visszajutni. Aki tekintetbe veszi, hogy a békés, barátságos viselkedésnek megbecsülése s ennek folytán az ajánlása az emberiségnek egy ősi, egész psychophysikai alkotásában gyökerező jellemvonása, amely még a kultúrától érintetlen vad népeknél is előkerül (nevezetesen mint vendég-szeretet törvénye, Westermarck I. 340), az ilyen gondolkozó el fogja fogadni, hogy az általános emberszeretnek zsidó-keresztény parancsa, amely még a személyes ellenségünket is belefoglalja. (Mózes III. k. 19. r., 18. v., Máté V. r. 43-4 v.), nem valami hallatlan újság, hanem nem egyéb, mint egy kísérlet arra, hogy az emberiséggel sikerüljön a béketűrést az elszenvedett kisebb sérelmekről a nagyobb és legnagyobb sérelmekre is kiterjesztetni. Ez a parancs nem új, idáig hallatlan érzelmeket illetőleg magatartásokat rendel el, hanem csak azt mondja: „Te, aki idáig is hajlandó voltál a kis bántalmakat megbocsátani s a velők szemben érthető bosszúérzetet visszafojtani (erre tanított meg már Lao-Tsze), bocsásd meg a nagy, sőt a téged érhető legnagyobb bántalmakat is!” Az emberszeretnek keresztény parancsa avval a toldalékával: „szeresd ellenségedet”, „dobd vissza kenyérrel, aki téged kövel dobott”, e szerint nem egyéb, mint felszólítás egy az eddiginél (= az idáig elrendelnél) még nagyobb önfékezésre a szenvedett bántalmakkal szemben. Ez a parancs a türelmünk húrjait, melyeket már ősidóktól fogva megtanultunk megfeszíteni, még egy és pedig igen nagy fokkal tovább akarja feszíteni, – feszíteni egész' az elszakadás legvégső határáig. Egy ilyen parancsot, mely a sérelmek fokában egyáltalán nem tesz különbséget, – amely felrúgja ama határokat, miket az emberiség a sérelmeknek tűrhetősége dolgában vont, – egy ilyen parancsot, amelynek még a határtalanul türelmes, passiv lelkület sem tesz eleget, mert hisz egyenesen aktivitást, jótéteménnyel való viszonzását követeli a vett rossznak, – egy ilyen, szóval egy pszichológiai lehetetlenségig felszökellő parancsot lehet ugyan mint az összes eddigi követelményeknél nagyobb igényűt, nehezebbet, szigorúbbat magasztalni, de – m e n t e n i csak akkor lehet, ha úgy fogjuk fel, hogy ez a parancs szánt szándékkal egy elérhetetlen ideált akar kitűzni az emberiség számára, kitűzni avégett, hogy az ember ez elérhetetlenül magas pontra törekedvén, legalább a közelebb esőt érje el. Megparancsolja a hegymászonak, hogy a csillagokig iparkodjék, mert azt reméli, hogy ez akkor legalább a hegycsúcsig jut el. S megparancsolja a saját ádáz ellenségünknek is a szeretetét, mert akkor

bocsánatunkat remélheti legalább olyan sérelmeink számára, amik idáig már egy fokkal túllépték a türelmünk határvonalát. – Az a módszer, mely a nagyobbat tüzi ki, hogy a kisebbet megkapja, nem minden szempontból helyes ugyan, de kétségtelenül igazolható módszer. Az is meddő foglalkozás volna, ha ama ferdeségeknek részletezésébe merülnénk, amelyeket ez a törvény, a határtalan békétűrésnek törvénye okozhatna, amely t. i. az egész világtörténelemben mindidáig csak papíroson maradt, *pitim desiderium* volt és annak is fog maradni. De az a körülmény már igenis kihíja a kritikánkat, hogy ez a törvény áttöri az emberiségnek ama másik, az egész társadalomnak fenmaradását biztosító meggyőződését, hogy a sérelmeket kellő megtorlás vagyis büntetés útján vissza kell szorítani. Igaz ugyan, hogy az ellenség-szeretet törvénye csupán a személyes bosszúérzethez fordul s a sajátkezü, saját személyunktől kiinduló visszatorlásokat tiltja, tehát a bírónak, mint a sérelemben nem érdekelt semleges félnek a törvénykező kezét nem köti meg. De azt már el kell ismerni, hogy az a báránylelkű egyéniség, aki szószerint akarja ezt a törvényt követni, kénytelen a panasztételtől is elállani, vagyis tartózkodni minden cselekvénytől (közvetett lépéstől is, pl. a puszta tanúságtételtől), mely az ellenfelét méltó büntetéshez juttatja. A határtalanul türelmes lélek akarva nem-akarva hozzájárul az erőszakos lelkületek elszaporításához, mert az a gonosztevő, aki egy ilyen szamaritánussal (sőt önkínzó fakírral) szembe kerül, biztos lehet, hogy a visszatorlásnak semmiféle, sem direkt, sem indirekt módja őt az áldozata felől nem érheti. Ez azt jelentené, hogy csak annyi jogtalanság részesülhet e földön kellő megtorlásban, amennyinek véletlenül akadt olyan tanúja, aki azt az idegen bántalmat magáévá teszi.

Ebben fogunk megállapodni: a békétűrő lelkület előmozdítja a társadalom fejlődését, és jobban előmozdítja az, amely még egy fokkal messzebbre viszi a békétűrést. De egy határtalanul békétűrő lelkület, egy semmiféle bántalomra sem reagáló egyéniség épen hátráltatja az általános erkölcsi fejlődésmenetet, mivel felbátorítja a kapzsi gonosztságot. Ez a törvény fakír-lelkületeknek megalakulására törekszik, aminthogy maga is a világról-lemondásnak a távol keleten otthonos fakír-hangulatából keletkezett. Az önsanyargatás, erőkézsletünknek külső célpontok helyett önmagunk ellen való fordítása olyan eljárás, mely nem egyéb, mint egy keletiesen szeretlenkedő túlhajtása annak az okos szabálynak, amely magamérséklet és önfegyelmézést parancsol.

Az ellenség-szeretet törvényét nem menti meg az a hivatkozás

sem, hogy ez a törvény, amelyben benne rejlik az általános emberszeretet parancsa, „nem csupán a megtámadott félnek szól, de első sorban a támadónak, akinek minden gonosz szándékát vagyis épen magát a támadását akarja meggátolni.” Kétségtelen, hogy az ellenségszeretet törvénye a támadásokat tényeknek, legalább is lehetőségeknek veszi (aminthogy kell is vennie) s a megtámadott félnek ilyen esetekben való magatartását akarja szabályozni. E törvény tehát nyilvánvalóképpen számol avval, hogy az általános emberszeretet törvényét nem mindenki követi és fogja követni. Az a szegény áldózat, akinek a törvényhozó ilyen helyzetben, vagyis amikor az ellenségnek keze nehezedik rája, megadást és béketűrést prédikál: („... aki téged jobbfelől arcul ütend, fordítsad a másik orcádat is”! Máté V. r. 39. v.), joggal felszólalhat, fordulna ez a törvényhozó! inkább a támadójához és ennek adna leckét az emberséges viselkedésből.

Az ellenség-szeretet törvénye sokkal papirosabb, semhogy az emberiségnek amaz ősnisusát, a védekezést, amely viszonttámadás nélkül jóformán lehetetlen, valaha meg tudta volna gyöngíteni. Ezt a nisus-t ép oly kevéssé sikerülhet, sőt ép oly kevéssé kívánatos az emberiségbe belefojtani, illetőleg belőle kiölni, mint ama hasznos erőkifejtéseknek bármelyikét, melyek reflexusok alakjában bajokból szabadítanak ki minket. Az emberiségnek védekező erőködése nem csupán természetes, de mint a legtöbb reflexus, egyszersmind nagy mértékben hasznos, fejlődést előmozdító dolog is. Aki elátkoz és eltilt minden kifelé irányuló erőkifejtést, az akarva nem-akarva megbénítja az emberiséget.

Érdekes, hogy ezt az egész magatartásmódot, vagyis a békülékenységet, a szánalmat, sőt az ellenség kímélését ősrégi keleti vagyis olyan népeknek a bölcsei, vallásalapítói ajánlják, mint pl. a chinai Lao-Tsze (Westermarck I. 340-1), amely népek mindenha a nyugalomnak, a csekélyebb fokú tevékenységnek voltak a pártján. Az alkotó, tevékeny, tehát egyszersmind harcias népek, amilyenek a görögök és rómaiak voltak, akkor engedtek ama békítő keleties fuvalomnak, mely a kereszténység alakjában jutott át Európába, amikor a birodalom erői a sok háborútól ki voltak merülve s ki-ki a béke után sóvárgott.

Amilyen túlzás az emberszeretet parancsának az ellenségre való kiterjesztése, ugyanolyan túlság az a toldalék is, hogy felebarátunkat „mint önmagunkat” szeressük.

Horwicz (II. [2] 440) nagyon elcsúri e parancs értelmét, amikor avval kél a védelmére, hogy „más módon nem is lehet szeretni a fele-

barátunk én-jét, mint úgy, ahogy a magunk én-jét szeretjük, melyet öbeléje gondolunk.” E parancsnak az igazi értelme inkább az, hogy szeretetünknek fokát s nem a lefolyása módját akarja meghatározni; azt kívánja, hogy embertársunkat olyan nagyon szeressük, mint szeretjük önmagunkat, azaz concretebben: hogy akkora buzgólkodást fejtünk ki a felebarátunk kívánságainak teljesítésében, mint a saját magunkéiban. Ez a parancs tehát igazán azt az „altruizmus”-t rendeli el, melynek fogalmát Dühring (137-8) támadta meg, mondván, hogy a másik ember vágyainak teljesítése énbennem sohanapján olyan ösztönszerű igyekezetet nem kelthet, mint keltenek a magam vágyai.

A másik ember vágyairól énnekem minden körülmények között csak tudomásom lehet, de érzetem nem, minthogy az ő testébe nem bírok beleolvadni. Mármost az a parancs azt a pszichológiai lehetetlenséget rendeli el, hogy egy gondolt tehát képzelt szükséglet akkora ösztökélő erővel hasson rám, mint egy megérezett. Ismét csak avval lehet menteni ezt a törvényt, hogy egy nagyobbat, elérhetlent tűz ki azért, hogy a kisebbet elérje. E törvény t. i. a szokásosnál nagyobb készséget kíván tőlünk a felebarátunk óhajtásainak teljesítésére s ezt a „nagyobb”-at úgy fejezi ki, hogy az a készség egyenesen akkora, olyan sürgető erejű legyen bennünk, mint a saját szükségleteink keltette ösztön. Hogy itt ismét egy jószándékú túlhajtással állunk szemközt, ezt leginkább akkor látjuk, ha meggondoljuk, micsoda lehetetlen formát öltene a társadalmi életünk, ha mindenki szószerint követné ezt a törvényt. Ez esetben ugyanis az kerülne ki, hogy én a saját magam szükségleteit csak akkor teljesíthetem, ha nem ismerek senkit, aki abban az irányban nagyobb szükségletet érez. Hogy honnan tudhatom, vajjon a másik ember szükséglete (feltéve, hogy ezt az embert egyáltalán megtalálhatom) egyenlő, kisebb avagy nagyobb-e a magaménál, arról persze bölcsen hallgat a krónika, s így abba a helyzetbe hozza az egyes embert, hogy a maga szükségletei közül mindenkor csak a legislegsürgetőbbeket teljesítheti. Mi egyéb ez, mint a nyomorúság, mint öncél! Végtére pedig nem maradna más hátra, ha az emberiség e törvénynek teljesítését a sok felmerülő nehézségnek közepette biztosítani akarná, mint egy olyan intézkedésben megállapodni, hogy „minden ember nem a maga, hanem a szomszédja szükségleteit tartozik kielégíteni.” Evvel azután, már t. i. ha ezt egyáltalán el lehetne érni, leszorítanak az emberi társadalom életemódját amaz alsófokú állapotokra (korallak sat.), melyek szinte az összenövésig megvalósítják az összetartás, egyetértés ideálját, de ugyanevvel önálló egyéniségek kifejlődését örökre meggátolják. Hogy a mainál nagyobb „altruizmus” azaz emberszeretetet kell a bol-

dogságunkra, nagyobb érdeklődés a más ember baja iránt, az egészen bizonyos. Ebben buzgólkodik épen a helyesen felfogott socialismus. De hogy az emberiség teljes boldogságához mai életmódunknak egy olyan megfordulása kívántatnék, amilyen az a *quasi chiasmikus*, „keresztbe”-életfeniartás volna, ezt mégis csak kötve hisszük.

Nietzsche (W. IV. 148, 151) a túlhajtott felebaráti szeretetnek nyűgös, toladó mivoltára mutat rá.

Míthogy a szóbanlévő törvény az „önszeretet”-re hivatkozik, ide iktatjuk Bain (E. W. 206)-nek azt a talpraesett megjegyzését: *„self-love’ is only a figure of speech, mert the very essence of love is to have a second person to embrace.* Az „önszeretet” nem is egyéb, mint az önmagáról való gondoskodásnak, előrelátásnak (*forethought and prudence* 213) egy rövidszavú megjelölése. Ez utóbbi megjegyzéssel egyezik Mantegazza-nak (164) az az észrevétele, hogy az önszeretet érzelmének nincs semmiféle külön, karakteristikus mimikája, hanem a mimikája egyezik avval, amelyet mutatunk, *si... nous craignons pour notre sûreté et si nous nous mettons en posture de défense ...*

A „minden emberrel veleszületett egoizmus”-ról szóló elmékedések, amely „egoizmusról a nevelésnek kell a gyermeket leszoktatnia,” – ezek a széltében elterjedt tanítások egy érdekes példájául szolgálhatnak annak a pszichologia-szerte elterjedt balfogásnak (melynek, mint bizonyos stílistikai hibáknak, érdemes volna valami rövid nevet adni), hogy a psychologus a maga kész fogalmainak álláspontjából ítéli meg az idegen, még fejledező lelki nyilvánulásokat. Míthogy a gyermek nem törődik (de hát nem is törődhetik!) avval, vajjon jól esik-e a kiabálása másoknak, tehát íme, *A* gyermek „csak önmagát szereti”! Horwicz (II. [2] 264) nagyon helyesen kérdi, hogyan lehessen a gyermekben ön szeretet (a saját énjének szeretete), amikor még én-fogalma sincs! Szintoly helyesen ismerte fel Horwicz a gyermeki (naiv) egoizmusnak azt a, mondhatni negatív természetét, mely abban áll, hogy a gyermek a vágyai kielégítésére vivő mozdulatainak csupán a közvetlen (vagyis a mozdulatot javasló), de *mm* a távolabb következményeit veszi számba, azokat, amik embertársait bántják. A valódi, nevére érdemes egoista szánt szándékkal mellőzi a maga elhatározásainak az embertársakra háramló következményeit; a gyermek ezekről nem is tud, s csak lassankint tanulja meg számba venni, azaz hosszabb gondolatsorokban tervezni. – Ugyanaz a szűkkörű psychologia, mely a vágyait rövidesen kielégítő naiv gyermekből valami görbekezű Shylock-ot csinál és az „eredendő bűn”-t feltalálta, ugyanaz az észjárás tette meg „rossz, gonosz indulatú” állatokká azokat, melyeket a természet erősebben felfegyverzett (pl. a macska-fajúakat), holott ezek a fogaikkal, karmaikkal csak azért fogják meg a szemük előtt mozgolódó embert (mint egyébként minden mozgót), mert nem bírják számbavenni e szerveik természetszerű felhasználásából a másik érző lényre háramló bajokat. Azt is tessék meg-gondolni, hogy a gyermek és az állat az idegen bajt eredetileg csak abban az esetben képes észre- tehát tekintetbe venni, ha, mint az idegen nyelvet, lefordítják neki a saját nyelvére vagyis ha ez a baj olyan alakba öltözik.

hogy a gyermeknek saját bajává (az okozott bántalom visszatorlássá) változik át. (V. ö. fent 943, Bain és Nietzsche.)

Itt feltolakszik egy megjegyzés. Az emberszeretet törvényének túlhajtott követelményeire úgy látszik azért volt szükség, mert a közbéke elterjedésének (csupán az egy államon belül valóról szólunk) van egy úgyszólván organikus akadály, melyet ha valami, akkor talán csak olyan nagyerejű altruistikus lendület bír leküzdeni, mint amelyet az a törvény minden embertől megkíván. Miben áll ez az akadály? Miért utópia az örökbékének még az ugyanazon államon belül leendő megvalósulása is? Elfogadtuk, hogy az emberiség szellemi fejlődése a társadalmi békét mozdítja elő, az által, hogy az idegen jogkör, a más emberé, mind nagyobb és nagyobb megbecsülésre talál. De mikor ezt elfogadjuk, meg kell látnunk, hogy maga az az idegen jogkör, annak határai t. L. csak nehezen és hozzávetőleg definiálhatók. Íme itt a baj! Nagyon tökéletlenül fogja fel az emberek közötti erkölcsi érzelmeket vagyis azokat, melyek a másik ember tetteinek megítéléséből (úgy az ítélő mint a megítélt félnél) előállnak, aki azt hiszi, hogy az *A* ember tetteit a *B* csak akkor ítéli meg (és el), ha az ő (*B*) cselekvés-szabadságát gátolják. Fel kell ismerni, hogy az emberekben megvan az a hajlandóság, hogy a másik embernek m i n d e n f é l e magatartásáról mondanak ítéletet, első sorban azokról, melyek az ítélkezőknek saját magatartásaival ellenkeznek. Az emberek között mindenféle téren s z o k á s o k fejlődtek ki vagyis az, hogy bizonyos eljárás-dilemmáknak számos, alapjában egyértékű megoldásmódjai közül egy bizonyos megoldásmód terjedt el. Mindenki, aki ettől a megoldásmódtól eltér, az elítéltetésnek teszi ki magát.

A embernek lehetnek egyéni alapos okai, hogy egy bizonyos bevett szokástól eltér. Ez az ő jogköre. A szemlélő *B* ez okokat nem látja, hanem csak magát a közformától eltérő jelentkezést. Mármost ez az ítélete: „ez másképp van, mint a többi” igen könnyen átmegy abba: „ez rosszul van”, még pedig azért, mert az általánosat egyszersmind jó-nak, sőt egyedül jónak szokás tekinteni. A szokás tehát szintén jogkört teremt annak számára, aki a szokásnak meghódol, t. i. azt a jogot adja meg neki, hogy a szokatlant elítélje. Íme a két jogkör összeütközése. *A*, aki egy a divattól eltérő kalapot visel, a saját kényelmét élvezi, tudatát e cselekedetének kellemessége tölti el, – csupa megengedett dolgok, *B*-nek szemében azonban az *A* egy látvány, még pedig egy, a többitől eltérő, tehát nyugtalanító látvány,

olyan, mely őt e látvány előidéző okának, az *A* elhatározásának megtámadására indítja s evvel azután – *alea iacta est*.

Ezt a divatpéldánkat mi nem légből kaptuk, hanem *W e s t e r m a r c k* (I. 327)-ből, aki megnevezi azt a keletafrikai népet, amely mindenféle divat-tói-eltérést (építkezés, ruházkodás dolgában) büntetéssel sújt. Miért? mert *every custom constitutes a moral rule*.

A szokás, melynek mi itt csak egy igen felszínes példáját mutatuk be, nagy zsarnok, annál nagyobb, mennél fejletlenebb a társadalom. S aki az emberek közötti összekoccanások kiinduló szálait kutatja, ezeket körülbelül abban a tényben fogja megtalálni, hogy az eljáró, cselekvő ember másképp érezkedik, mint az eljárót szemlélő. Avagy mondjuk még helyesebben: az emberre mint eljáróra azaz indítékaira vonatkozó Ítéletek, és az emberre mint látványra azaz eljárásának concret eredményeire vonatkozó bírálatok nem fődik, hanem támadják egymást. Nagy lépést tennénk az örökbéke felé, ha az embereknek csak „belsejük” azaz szándékaik, akarásaik lennének és nem egyszersmind szemlélhető tényálladékokat teremtő testük! (más szóval, ha minden tettnek csak a szándékát néznék.) Avagy talán még helyesebb leírását adjuk az örökbékét gátló organikus hibáknak, ha ez utóbbit abban a tényben keressük, hogy a jogköröknek az az összeütközése, melyet a szokások terén láttunk, megvan egyebütt is, mert az *i d e g e n j o g k ö r t m e g t á m a d ó*-nak mindenkor van egy bizonyos fokig igaza. Könnyű volna az emberi összekoccanásokat elintézni, ha minden egyes esetben úgy állana a dolog, hogy az összes igazság az egyik félnek részén van és az összes bűnösség a másíknak részén. Meg kell gondolni, hogy a támadó fél úgy mint minden ember egy bizonyos világnézetnek, eddigi életéből leszűrt cselekvés-principiumoknak alapján áll és a maga mostani támadását ezen, idegen tekintélyekre is támaszkodó s idáig helyeseknek tapasztalt principiumokkal meg-egyezőnek találja. Az idegen jogkörnek tetteleges áthágása persze baj és bűn, de meg kell gondolni, amire Nietzsche tanított meg bennünket, hogy az a gondolat- és érzettömeg, amelynek melegágyából a bűnös tett kinőtt, a „jó”-nak és „helyes”-nek nevét viselte. A bűnös tett voltaképp egy olyan növény, melynek csupán a legteteje, mondjuk a tüskéi és indái, amelyekkel az idegen jogkört átmetszi, gonosz és rossz; a gyökere és szára jóféle, mert egy jónak elismert eszmékör talajából fakadt. Evvel legtávolabbról sem azt mondtuk, hogy egy gonosz tettnek a k i t e r v e z é s e még a jónak nevezendő

érez- és gondolkozásmódok közé tartozik. A kitervezés maga már a tettnek megkezdése, s erkölcsileg ennek vagyis a véghezvitt tettek szemüvegén keresztül kell nézni. De jók voltak azok a kiinduló gondolatok és érzelmek, azok közül legalább is egy néhány, amelyekből a gonosz terv, mint helytelenül levont következtetés fakadt.

Aki ezt aláírja, az el fogja ismerni, hogy a bírói ítélet voltaképp, *in ultima analysi* nem azt állapítja meg, hogy a két pörös fél cselekvései közül melyik a „jó” s melyik a „rossz”, hanem hogy melyik félnek az eljárását kell a társadalomnak a saját maga fenmaradása érdekében meghazudtolnia, leszavaznia és a jövőre meggátolnia. A bírói ítélőszék előtt nem az erkölcsileg „helyes”- és „helytelen”-nek kérdései dőlnek el, hanem az, vajjon az *A* egyén avagy a *B* egyén ellen kell-e védekeznie a társadalomnak.

Eredményül az kerül ki, hogy az emberi társadalomban a „személyes jogkör”-nek *my house my castle* elvét fel lehet ugyan állítani, de nem lehet kivinni, mert a „house”-nak résein keresztül a másik embernek j o g o s a n (!) terjeszkedő jogköre óhatatlanul beférkőzik. Aki azt hiszi, hogy a háborúságoknak egy ilyen, vagyis az emberfajnak egész pszichikai alkotásában rejlő kútforrását el lehet tömni az erkölcsi törvénykönyvnek avval a lapjával, melyre a szeretet parancsa van írva, annak mi azt mondjuk: légyen neked a te hited szerint. Mi azt tartjuk, hogy organikus bajokat csak az organismus megváltozása, valamilyen átalakulása küszöbölhetne ki. Egyébként pedig az a véleményünk, hogy két ethika közül nem az az értékesebbik, amelyik „magasztosabb” értsd: elérhetetlenebb ideálokat tűz ki, hanem az, amelyik az emberi szenvedéseket célszerűbb utasításokkal igyekszik csökkenteni. Már ezért sem tekinthetni a szeretet etikáját örök időkre felülmúlhatatlannak, és a szeretet törvényét az összes emberi kötelességek csúcspontjának és közös foglatának. (V. ö. fent 861-2).

A keresztény vallás megalapítóját megbecsülni való egyéni okok: demokratikus érzülete, az elnyomottak iránt való mély részvéte, legfőképpen pedig saját szelíd, minden erőszaktól irtózó természete indították arra, hogy az általános emberszeretet, illetőleg a részvét érzelmét helyezze tanításának középpontjába s hirdesse a legfőbb megvalósítandó életfeladatnak. Az a hódolat, melyet ez a nemesszívú tanítás magának méltán kivívott, azután olyan tudományos ethikai rendszereket szülemlyített meg, melyeknek a szerzői, – félreismervén Názáreti Jézusnak tisztán gyakorlati és nem tudományos rendszeralkotó célzatait, – a részvét érzelmét, az *à tout prix* részvétet hirdették az egész ethikai élet sarkkövének, mindé« emberi elhatározás legfőbb iránymutatójának. Nyilván azt hitték, hogy a részvét nemeslelkű szózólója iránt érzett tiszteletöknek úgy kell eleget tenniök, hogy azt

az erényt tudományos rendszerükben is a legelőkelőbb helyhez, t. i. a csak logikai értelemben véve legelőkelőbbhöz vagyis egy alapvető főfogalomnak szerepéhez juttatják. Ezek a kereszténység mintájára „felépített” etikai rendszerek (ilyen a H o r w i c z [II. (2) 302]-féle is) s nem is annyira maga a keresztény tanítás szolgált rá arra az ellenvetésre, mely, mint a Nietzsche-féle, igen helyesen kihangsúlyozta, hogy egy c s u p á n részvételre alapított társadalmi életben nincs haladás, nem valósulhat meg semmi nagyobb szabású terv és reformatorikus törekvés, mert hisz az indítványozót az ellenző kisebbség iránti „részvét” kötelezi tervének visszavonására sat. – Horwicz egyébként nem ilyen értelemben, vagyis mint törekvéseink legfőbb szabályozóját tolja homloktérbe a részvét s a vele rokon általános emberszeretet érzelmét, hanem azért (u. o. 306-7), mivel „összes érényeink {hozzátesszük: de összes bűneink is!} társadalmi jelenségek vagyis az idegen lelkülethez való hozzátörődésből származnak.”

Talán nem szükséges rámutatnunk, mennyi érintkezési pont van ezen tárgyalásunk (902-ig) és ama megelőző (fent 851-63) között, melyet a „j ó”-nak címe alatt folytattunk. Ez nem is lehetett másképp, ha meggondoljuk, hogy a „jó”, már t. i. az erkölcsi jó nem egyéb, mint megegyezés ama törvényekkel, melyeknek érzelmi oldalát itt kellett fejtegetnünk. – Amelyik olvasónk pedig ezt az inkább etikai mint pszichológiai elmefuttatásunkat elkalandozásnak fogja minősíteni, az vegye tekintetbe, hogy a mi kérdésünkre, t. i. hogy mily természetű érzelmek fűződnek a szeretet parancsához, bajos dolog megfelelni e parancs objectív értékének mérlegelése nélkül. Hisz világos, hogy más érzelmeket kelt ez a parancs abban az emberben, aki ezt az összes lehetséges etikák csúcspontjának látja, és ismét más érzelmet abban a kritikusan, aki velünk együtt e parancsban csupán útmutatást lát az emberiségnek egyik, a társadalmi fejlődést előmozdító magatartására. Egyébként pedig e hosszú fejtegetéssel talán megszereztük a jogot annak kimondására, hogy az a parancs, amely szeretetet szóval egy concrete megjelölt magatartást tűz ki, még sokkal inkább beválik concret érzelemforrásnak, mint pl. a kategorikus imperatívus-nak fennebb letárgyalt szövege.

E helyütt, mint az erkölcsi érzelmekről szóló tárgyalásunk végén megemlíthetjük H o r w i c z-nak ez érzelmek f e l o s z t á s á r a vonatkozó kísérletét. Horwicz (II. [2] 231) az erő-re vonatkozó erkölcsi érzelmeket mint *a) formális* akat elkülöníti a többi erkölcsi érzelmektől, mint *b) materia* l i s któl. E kétfelé választást s a megfelelő elnevezéseket szerinte az a körülmény javasolja, hogy az *a)* alatti érzelmek, úgy miként az aesthetikaiak, az idegen eljárásnak csak az általános, külső sajátágaira vonatkoznak (*Kraft, Dauer, Einheit*) s ez eljárásnak anyagi részét, a kitűzött célok helyességét, nem érintik. Épen ezért – mondja – ezek az érzelmek

nem változnak, akár önmagunkon szemléljük azt az erőt, akár más valakin. „Mindkét esetben tetszés keletkezik, melyek között csupán fokkülönbség van. Egészen mást tapasztalni a *b*) alatti (röviden: mind a többi) erkölcsi: érzelmeken. Ezeknek a Charaktere t. i. lényegesen megváltozik, ha a magam s nem a más ember megfelelő érzelméről van szó (260: *dass és für die s. g. matériaién Gefühle einen wesentlichen Unterschied mache, ob sie an um selbst oder an Andern wahrgenommen werden*) tehát vajjon pl. más valakibe» tapasztalok-e hiúságot, gögöt, avagy saját magamban.” – Igyekeztünk lehetőleg hűen visszaadni a Horwicz gondolatát s kénytelenek vagyunk a szerzőt okolni, amiért világosabb s főleg meggyőzőbb értesítéssel nem szolgálhatunk. A világosság hiányát meg itt Horwicz-nál az okozta, hogy a „materialis” és „formális” kategóriákat csak erőszakos csűrés-csavarássá lehet az érzelmek világára ráerőltetni. Ez az erőködés szerzőnket mindkét érzelemosztálynál helytelen gondolatokra csábította. Hogy a más embere:?) látott erő ugyanolyan érzelmet kelt bennem, mint a magamé: ez nem igaz. Mert inkább azt tapasztaljuk, hogy ezek az érzelmek nagyon különbözők aszerint, amint a másik ember erejét a magaméval egyenlőnek, ennél kisebbnek, avagy nagyobbak találom. Arra meg, hogy „a magam dölyfösségé'k szememben egészen más Charaktere van, mint a más emberének” csak azt jegyezzük meg, hogy a saját magam dölyfösségét nem is bírom észrevenni: mert mihelyt én valamelyik eljárásomat olyan gögösnek tartanám, mi!): tartják az ismerőseim, rögtön módosítanék rajta.

6. Akadnak egyes szerzőknél még más-másféle elvont tárgyú érzelmek is, ezeknek egy része azonban félreértésen alapszik, másika meg kimutathatólag nem illik belé az „elvont” tárgyúak osztályába.

Ez utóbbiak közé tartoznak az u. n. vallási érzelmek. Ezek annyival kevésbé érdemlik meg az elvont tárgyúak nevét, mivel ezeket az érzelmeket azok a képzelt létezők és képzelt események váltják ki, mikkel a vallás hívője benépesíti az előtte ismeretlen tartalmú világtereket és korszakokat. Minthogy ezek az érzelmek, valami természetes!, azokkal a concretum-keltette érzelmekkel egyeznek, amilyen concretumokhoz hasonló létezőket képzelsz a vallásfelekezetek hívője ama kétséges világtérségekre, tehát világos dolog, hogy a vallási érzelmeket ugyanabba a kategóriába kell sorolni, amelybe a képzetektől és gondolatoktól kiváltott érzelmek (fent 899) tartoznak. Amilyennek képzeled valamely felekezet hívője a maga istenét és isteneit, értsd: amilyen emberhez (esetleg mint bizonyos vad népek: állathoz) hasonlónak, – amilyen jeleneidet, helyzeteket gondol belé a maga túlvilágába, olyasmit is érez mindezek iránt. Ebből azt is beláthatni, hogy a vallási érzelmeknek, melyeknek számos psychologus (még Ribot is [Gef.]) hosszú fejezeteket szentel, az érzelmek psychológiájában külön rovatra nincs joguk, épen, mert nem külön fajta, hanem csak bizonyos feltevés

(t. i. hit esetében) keletkező gondolati, illetőleg még erkölcsi és esztétikai érzelmek; egyszersmind pedig ép oly konkrét tárgyak, mint ez utóbbiak.

Külön pszichológiai tárgyalásra itt csupán az alapjukul szolgáló hitnek kérdése kívánczik íél, vagyis az, hogy mik az indítékai és a fejlődése módja annak az anthropomorphizáló gondolkodásnak, amely szellemeknek, isteneknek, szóval láthatatlan, de emberies lényeknek az elfogadásában csúcson sodik ki. Ez mint részletkérdés kívül esik a mi pszichológiai kutatásaink sodrán. Beérjük avval, hogy rámutatunk S p e n c e r (Ess. I. 308 kk.) híres értekezésének ama (tán nem elég szabatosan megformulázott) végeredményére, t. i. hogy a népek istenei eredetileg hatalmas törzsfőnökök, illetőleg ezeknek „hazajáró lelkei” voltak. (Szabatosabban Ess. III. 7.: ...*the aboriginal god is the dead chief.*)

7. Az elvont tárgyú, illetőleg „értelmi” érzelmek között emlegetik némely írók a „megegyezés”, „ellenmondás”, „helyesség”, „helytelenség” sat. eff. érzelmeit. Értik itt azokat az állapotokat, mikor valaki valamely szövevényesebb helyzetben egy bizonyos megoldást tart helyesnek avagy helytelennek anélkül, hogy véghezvinné azokat a hosszas gondolatműködéseket, melyeknek segítségével magának a döntése objectív jogcíméről számot adhatna. Ide tartoznak tehát mindazok az esetek, amikor azt szoktuk mondani: „nem tudom, de érzem, hogy ez így van, hogy ez rossz sat.” Ezen érzelmek példájául emlegetik a „tapintat”-ot, a társadalmi élet mindenféle helyzeteiben való helyes viselkedésnek ezt a feltételét vagyis azt a képességet, hogy hosszas okoskodások nélkül egyszerre eltaláljuk az ülő magatartást.

Ilyen „értelmi” érzelmek vannak N a h l o w s k y (117-120)-nál, Wundt-ban (Ph. Ps. III. 625) s többeknél. Mint az értelmi működésnek állítólagos k í s é r ő iról beszéltünk róluk fent (823-4).

Mi nem fogjuk a közéletnek szokás-szentesítette nyelvezetét megtámadni; de arra igenis rá kell mutatnunk, hogy e nyelvezetnek a pszichológiába való közvetlen bevitele sok zavart okoz – itt is, okozott másutt is. Ott, ahol valaki „nem tudja, hanem csak érzi”, hogy ez és ez a viselkedés, hozzászólás (melyet esetleg nem is ért meg) helytelen, ott ez az egyén nem valami külön „helytelenség” érzelmének sugallata alatt áll, hanem mindössze az történt, hogy emberünk bizonyos felszínes tanújelekből s nem a dolog velejéből következteti ki, amit éppen következtet. Ugyanilyen dolog a „tapintat” is. Ez semmi egyéb, mint ama külső jeleknek észrevétele és gyors

értékesítése, amelyek elárulják, hogy minden egyes helyzetben, mindenféle rendű, rangú, állapotú emberek irányában melyik a kerülni való s melyik a kedvező fogadtatással kecsegtető viselet. A tapintatos embert nem valami külön érzelem (a „tapintat”) gyámolítja, hanem csupán a gyakorlottsága, emberismerete, amikor pl. a háziasszonynak arcáról, egy mozdulatáról azonnal leolvassa, hogy erről és erről a tárgyról nem szeret beszélni s ezért ildomosán tliémát változtat. A tapintat nem egyéb, mint emberismereten alapuló gyakorlottság az emberek iránti helyes viselkedés dolgában. S ha az orvosnak, a gépésznek, a katonának azt a jártasságát, amellyel magát (szemben a dilettans-sal) bizonyos nehezebb s gyors intézkedést követelő esetekben feltalálja, nem nevezzük tapintatnak, ez csak azért van, mert a nyelv ezt a szót a gyakorlottságnak olyan eseteire szorította le, amelyekhez, mint a társadalmi érintkezéshez, külön technikai szakműveltség nem kívántatik.

A szóban forgó „értelmi érzelmek” tehát tulajdonképpen gondolatműködések; a hosszabb és félreismerhetetlen értelmi műtétekhez úgy viszonylanak, mint az u. n. rövidített avagy egyszerűsített számtani műveletek a teljes műveletekhez. A jártas matematikust nem valami titokzatos érzelem („tehetség!”) vezeti, amikor egy nagy számról egyszeribe megmondja, hogy mely számokkal lehet elosztani, hanem vezeti az a megfigyelése, hogy ezt az utolsó egy avagy két számjegyből is meg lehet ítélni. Hasonlóképen, aki „megérzi” valahol a helyeset és helytelent, az a mélyebb tartalmi igazságnak egy bizonyos külső ismertető jelét (*repères* fent 681) ragadta meg, jól tudván, hogy elég erre a jelre ügyelnie, mert ha ez ott van, ott az igazság is. Minthogy pedig így sok gondolatmunkától megkíméli magát, azt hiszik róla, hogy nem is gondol, hanem csak „megérez.”

Az olvasó remélhetőleg nem fog ellenmondást látni e fejtegetésünk s a gondolati működésekkel érzelmekkel azonosító elméletünk (fent 812) között, mert hisz mi csak arra akarunk itt rámutatni, hogy nincs ok, az imént tárgyalt folyamatokat más kategóriába sorolni, mint amilyenbe a hagyományos pszichologia a gondolati folyamatokat sorolja.

Meglehet, hogy némi leleményességgel még más elvont tárgyú azaz annak látszó érzelmeket is lehetne találni, de mi valószínűnek tartjuk, hogy azokra szintén rábizonyulna, amit talán sikerült kimutatnunk a felhozottakból, t. i., hogy az u. n. elvont tárgyú érzelem nem más, mint egy olyan, amelynek concret érzelemforrását nehezebb megtalálni, mint a többiekét. Evvel aztán kicsikartuk volna a lelki életnek ezt az ágát is a spiritualista ellenfelünk kezéből.

tudna megfelelni az ilyen kérdésre: „Mi szebb, ez a rózsza, vagy az a dal?” „Mikor nagyobb a félelem benned, ha egy tigris ugrik neked, avagy ha égő házadban a lángok nyaldosnak körül?” Kérdjük, mi rejlik abban, hogy e kérdéseket absurdumoknak érzi mindenki? Nem más, mint az, hogy az érzelmek, még az egynevűek is, minden egyes esetben más-más lefolyásúak, mondhatnók más árnyalatúak. színezetűek, végtére is tehát más-más é r z e l m e k , visszhangjai ama tárgyak illetőleg helyzetek különbségeinek, melyek őket felkel-tették. És ennek nem mond ellent az a körülmény, hogy az érzelem-összehasonlítást bizonyos szűkebb körben, t. i. egynemű érzelem-források esetében lehetségesnek tartjuk; pl. tudunk választani két rózsza között azaz megmondani, „melyik szebb.” Ugyanis aki az egyik rózsát egyszerűen csak „szebb”-nek állítja a másiknál, az ilyen ember a két tetszést csupán fokuk, nagyságuk dolgában hasonlítja össze. Semmi sem kezeskedik arról, hogy ama két tetszés között minőség dolgában is ne lenne egy, emberünkől észre nem vett avagy mellőzött különbség. Értelmesebb nézők az ilyen eseteket is, vagyis amikor rokon tárgyakról van szó, úgy szokták megoldani: „mindenik szép a maga nemében, nem lehet őket egymással összehasonlítani.”

Az a psychologus, aki érzelem-felosztásokkal bíbelődik s e közben őszinte csodálkozással felsóhajt, mint L e h m a n n (335), hogy milyen rengeteg sok az érzelem s főleg az árnyalat, „több mint amennyit a nyelv ki tud fejezni”, – az ilyen tudós nekünk, akik az érzelmet az egyetlen lelki nyilatkozatnak valljuk, nem más, mint az a gyermek, ki a tengert akarja kimeríteni és csodálkozik, hogy még mindig maradt benne víz! Pedig az, ki mint Lehmann (338) észrevette, hogy a tárgy a maga érzelmének *stets ein bestimmtes Kolorit mitteilt*, hogy tehát annyiféle *Kolorit* (miért nem egyszerűen: érzelem?) van, ahányféle érzelmekeltő tárgy, már elég közei jutott a mi álláspontunkhoz, amelyet egy bizonyos érzelmecsoportha, t. i. az aesthetikaiakra vonatkozólag maga Lehmann (348) is elfoglal: *Es gibt der aesthetischen Gefühle wohl ebenso viele, als es Gruppen von Objekten gibt, durch deren blosses Beschauen Lust oder Unlust entstehen kann, die Sprache hat aber keine Namen für diese verschiedenen Zustände.*

Érzelmeknek elnevezésekkel utolérhetetlen óriási számáról beszél Lange C. (75) is.

Mármost bármennyire igaz, hogy minden tárgy a maga érzelmét kelti fel s hogy voltaképp két egyenlő érzelem sincs a világon, mégsem lehet mellőznünk azokat a k ö z ö s v o n á s o k a t , melyek érzelmeinken (értsd: a tárgyakkal szemben lehetséges magatartásainkon) úgy mint a világ legkülönbözőbb tárgyain és eseményein is mindenkor mutatkoznak és kiemelhetők. Az hogy „minden érzelem

más,” végiére se azt jelenti, hogy közös tényezők ne akadnának közöttük, tehát olyanok, melyeknek alapján őket igenis lehet felosztani. Az érzelmek felosztása tehát egészen megbecsülni való probléma.

Mi e helyütt nem valami új felosztással kívánjuk megszaportítani a meglévők számát, hanem mindössze az a szándékunk, hogy néhány, az irodalomban felmerült érzelemfelosztásnak kapcsán az érzelmek osztályozásának módjáról s néhány evvel összefüggő kérdéstről elmélkedjünk.

A mi nézetünk, mely az érzelmeket az életnek ezernyi ezer helyzetében bennünk megalakuló viselkedéseknek tekinti, sokkal több mindenféle érzelemfelosztásnak enged teret, mint amilyeneket a subjectivista psychologia idáig lehetségeseknek képzelt. Világos dolog ugyanis, hogy mindazoknak a felosztásoknak is el kell ismerni a jogosultságát, melyek tisztán magukat ama helyzeteket csoportosítják valamiféle szempontból, amelyekben az érzelmek keletkeznek. Jogos felosztás tehát pl. az, amely a természeti és mesterséges tárgyak, élő és élettelen lények, emberek és állatok iránt keletkező érzelmekről beszél. Jogos az, amelyik azt nézi, vajjon csoportokkal avagy egyes létezőkkel áll-e szemben az érző alany. Beszélhetni továbbá a házi körünkben keletkező és a nyilvános élet keretébe tartozó érzelmekről, sat., sat. Épenséggel nem állítjuk, hogy az efféle érzelemfelosztások ajánlatosabbak, mint amelyeket a különféle psychologiai könyvekben olvashatni, hanem csak, hogy egy az érzelem f o r r á s o k minőségére alapított felosztásnak is megvan a maga joga.

Legkevésbé érdemlik meg az érzelemfelosztás nevét azok az alapjokban elhibázott vállalkozások, melyeknek szerzői az érzelmek kimerítő felsorolására törekszenek s evégett a nyelvnek érzelem-jelentő szavaihoz tartják magukat. Ilyen alapon egy szerző kisütötte, hogy az embernek épen 62 érzelme van. Az a nézet, hogy annyi az érzelmünk, amennyire szavunk van, már azért is helytelen, mert minden nyelvnek az egységes, érzelemjelentő szavait jóformán netn más teremtette meg, mint az illető nyelv továbbfejlődésének v é l e t l e n iránya. Semmiesetre sincs jogunk valamely nyelvnek érzelmi szókészletéből az illető nép érző avagy érzelem-megfigyelő képességének terjedelmét, korlátait kiolvasnunk. Joggal azt kérdezhetjük, mi jogon mellőzi az a szótáros psychologus az érzelemnevek közül azokat, melyek nem valamely egységes szónak, hanem egy több-szavú körülírásnak alakjában jelennek meg? Hisz a körülírás szintén

megjelölés, szintén egy észrevett jelenségre vonatkozik, tehát a megtörtént észrevételnek tanújele. Avagy abból, hogy a rómainak nincs egységes szava a féltékenységre (szerelemféltésre), a magyarnak meg a *vergönnen*-re, azt következtessük-e, hogy e népeknél az említett érzelmek hiányzanak, hogy azokat nem ismerik? Az olyan pszichológust, aki ilyesmit állít, a magyar igazán nem sajnálja a némettől, valamint nem sajnálja tőle a *vergönnen* szavát sem, amelyet íme egészen jól körül tud írni! Az egységes érzelmevek nagy része bizonyára régebbi körülírásokat helyettesít, olyanokat, melyeket a beszélő ember (főleg mert gyakori érzelmekre vonatkoztak) terheseknek érzett. E sorok írója gyermekkorában sokat faggatta szülőit, hogy „hogyan híják” (= milyen jellemvonásúnak) az olyan embert, aki gyermekeket tréfásan avval szokott sarokba szorítani, hogy mások társaságában az ő kapott avagy még kapható büntetéseikre célozgat. Az a válasz, hogy az ilyen ember „gőgös”, egyik félre nézve sem volt kielégítő, de hát a nyelv nem is fejlesztett szót egy olyan emberi viselkedésre, amely csupán az érdekelt gyermeknek szemében volt megjelölésre méltó.

Egy másik igen fontos megfigyelés az, hogy összes érzelmeink két sarkpont, a *tetsző* és *visszatetsző* körül csoportosulnak, vagyis hogy érzelmeink egyik csoportján a tetszés uralkodik, azaz a tárgy felé, ennek minél teljesebb élvezetére való törekvés rejlik bennök, másik csoportja pedig a tárgytól való visszalökődést, annak kerülését fejezi ki. E típusok legtisztább képviselői a szép és rút, jó és rossz, vagyis a gyönyörűség és utálat érzelmei. Ebben a felosztásban el kell ismerni azt a törekvést, hogy a legvégső physiologiai elemekig igyekszik visszamenni, nem állapodván meg az elemzésnek fele útján, mint a legtöbb másféle éreleomosztályozás.

Brentano (263) szerint minden érzelemben illetőleg akarásban *wird etwas geliebt oder gehasst*.

A kellemes érzet az egész állatvilágban, fel egészen az emberig, testkinyújtó mozdulatokat idéz elő, a kellemetlen érzet viszont zsugorodási. (Münsterberg 539). Fouillée (I. 154) is hozzájárul ahhoz az érdekes Schneider (158)-féle nézethez, hogy összes taglejtéseink két típusra mennek vissza: 1. a test kiterjeszkedésére, ami az „aktivitás” növekedésével jár s a „valamit akarás”-nak a jele (Fouillée I. 160) és 2. a test összehúzó-dására, ami az aktivitás csökkenését s a „nem-akarást” jelenti. Ennél a felosztásnál eszünkbe jut a Kant (A. 169)-féle, a *sthenikus* és a *asthenikus* indulatok. Ezt a felosztást Lange C. (40) avval támadta meg, hogy minden indulatban vannak úgy sthenikus mint asthenikus elemek, azaz bizonyos izomcsoportoknak fokozottabb innervatiója mellett ott van más csoportoknak az ernyedése.

R i b o t (Gef. 18)-t e l f o g a d j u k , hogy minden érzelem összetett állapot, mivel véghezvitt vagy visszatartott mozdulatokból é s organ-
 érzetkből áll; de nem f o g a d j u k e l , ha harmadik elemül ezekhez még:
 bizonyos kellemes, kellemetlen vagy vegyes lelkiállapotot (*Bewusstseins-*
zustand) csatol. Ez a sajátosság ugyanis nem alkotó eleme az érzelmenek,
 nem egyvívású a másik kettővel, hanem semmi egyéb, mint az érzelmenek
 mint akarati jelenségnek, hogy úgy mondjam, az irányjelzője (ha tetszik:
 az algebrai értelemben vett „plus” avagy „minus” előjele), vagyis az a
 körülmény, hogy vajjon az egész érzelem valamely adat felé vagy attól
 e l i g y e k v ő c é l z a t o t mutat-e.

S c h w a r z (Hyp. II. 173) összes érzelmeinknek '*Greif- und Flieh-*
impuls-okra való visszavitelét érzelmeinknek rendkívüli változatossága
 miatt kivihetetlennek tartja.

Minthogy az érzelmeket úgy mint mindent a világon sok szem-
 pontból lehet felosztani s e felosztások közül mindenkinek van joga
 ahhoz ragaszkodnia, mely a maga saját egyéni szempontjainak és
 céljainak legjobban megfelel, ezért mi annak a felosztásnak állunk a
 pártjára, mely az érzelmeket í. világosan concret tárgyúakra és II
 elvont látszatúakra osztja, elfogadván, hogy mindkét osztályon belül
 ismét két csoportot lehet megkülönböztetni, a vonzódás és ellökődés
 tényeinek megfelelőleg. Szerintünk tehát vannak olyan érzelmek,
 melyek

- | | | |
|-----|---------------------------------------|--------------|
| I. | 1. a concret tárgyú szeretet | |
| | 2. a concret tárgyú gyűlölet | tipusok köré |
| | | csoportosul- |
| II. | 1. a látszólag elvont tárgyú szeretet | |
| | 2. a látszólag elvont tárgyú gyűlölet | |

Mi, mint látni, nem osztályok nevét soroltuk fel, hanem mindenik
 osztályból kiragadtunk egy-egy tipikus érzelmet; egyszerűen, mert
 ez könnyebb, mint megfelelő osztályneveket találni. Valamely pél-
 dául felhozott érzelem, mondjuk a féltékenység, eszerint nem e címek
 valamelyikének alája lesz sorolandó, hanem meg kell keresni a
 »égy érzelem közül azt, amelyikhez legrokonabbnak mutatkozik.
 A legtöbb érzelmben a felhozott négynek mindegyikéből fogunk
 találni elemeket, pl. mindjárt a féltékenységben.

Ezek után, nem szándékozván e kérdést tüzetesebben tárgyalni,
 csak egy néhány, az irodalomban felmerült érzelem-felosztást
 mutatunk be.

Első sorban azon a nagyon általánosan elterjedt felosztáson akad meg
 a szemünk, mely egoistikus (= a magunk hasznától sugallt) és
 altruistikus (= a más ember hasznára vonatkozó) érzelmeket
 különböztet meg. Ez a felosztás rokon a mienkkel, amennyiben az egoista
 érzelmek annyira-mennyire egyeznek a rwi „concret tárgyú” csoportunkkal,

az altruista érzelmek pedig a mi „gondolati tárgyú” osztályunkkal. A különbség főleg az utóbbi két csoportban mutatkozik, amennyiben a mi gondolati tárgyú érzelmünk egyáltalán nem mindig olyan, amelyet a más ember haszna sugallt. A főkülönbség egyébként ott rejlik, hogy ez a felosztás etikai szempontból történt, míg ellenben a mienk tisztán pszichológiai. A psychologus szempontjából ugyanis nem az a fontos, vajjon a magam vagy a más ember haszna sugallt-e valamely érzelmet, hanem sokkal súlyosabb dolog az, vajjon az az érzelem valamely concretumtól keletkezett-e, concretumra vonatkozik, avagy pedig egy abstractumnak, legalább is látszólagos abstractumnak a kifolyása, – más szóval, vajjon az az érzelem a k ö n n y ü e k avagy a n e h e z e k osztályába tartozik-e.

Horwicz (II. [2] 83) négy csoportra osztja az érzelmeket, t. i. 1. érzéki, 2. aesthetikai, 3. értelmi és 4. erkölcsi érzelmekre. Ezt a felosztást mi átvehetjük avval a módosítással, hogy az 1. és 2. csoportok közé nagyobb választóvonalat teszünk, vagyis a 2., 3., 4. alatti érzelmeket egy osztályba, a mi „elvonat tárgyú” érzelmünkébe foglaljuk. Hogy maga Horwicz is mennyire közel állott ehhez vagyis a mi felosztásmódunkhoz, kiténik abból a sejtelméből (*Vermutung* u. o. 66), amelyet később úgy látszik elejtett, t. i. hogy az érzéki érzelmek *die alleinige Grundlage aller anderen Gefühle seien, dass die sogenannten höheren oder psychischen Gefühle nur aus Kombinationen und Komplikationen der einfacheren Sinnesgefühle bestehen*. A (u. o.) 82-3 lapokon legalább azt halljuk, hogy a négyféle érzelem négy különböző lelki folyamaton (*Seelenthätigkeit*) alapszik. Ezt mi nem fogadjuk el. – Hogy a 4. alatti csoportot magát hogyan osztja fel, hallottuk fennebb (953-4.)

A Herbart iskolájában az a felosztás járja, amely 1. a képzettartalomtól függő és 2. a képzetek folyása módjától keltett érzelmeket különböztet meg, ez utóbbiak közé mindenféle várákozás-állapotot sorolván be, amilyenek a remény, türelmetlenség, félelem, meglepetés, kétség, unalom saí. (Nahlowsky 45). Erre azt jegyezzük meg, hogy az elvárt jelenetnek távollétét, hiányzását a reá-várás alkalmával nem szabad arra magyarázni, mintha e várákozás állapotában egyáltalán nem volna „képzettartalom” a lelkünkben. Közelebről megvizsgálva a dolgot kiténik, hogy ezek a várákozás-érzelmek ép oly módon keletkeznek, mint a többi „tartalmasak”, t. i. egy objectív tényálladékból, adatból (ezek a várákozást felkeltő elemek, a jövendőnek szemlélt előhírmökei) és egy ezeket az adatokat megbíráló gondolkészletből, mely ez esetben nem egyéb, mint a várákozóknak az a tudomása, hogy efféle előjeleknek ilyen meg ilyen következményeik szoktak lenni. Ha pedig valaki (Nahlowsky-val [46] együtt) talán azért ragaszkodik a „formális” érzelmeknek illetően elkülönítéséhez a „materialisak”-tól, mert a várákozás, unalom sat. érzelmei „mindig ugyanolyanok, bármi legyen is a tárgyuk”: az ilyen gondolköző vegye tekintetbe, hogy ugyanezt a jelenséget megtalálhatja (illetőleg csak ráfoghatja!) a materialis érzelmekre is, mondván, hogy pl. a szeretet is csak szeretetnek marad, akár a gyermekemre, akár valami műtárgyra avagy állatra vonatkozik. Mi tudjuk a fennebbiekből, hogy az efféle egyenlősítés felszínes megfigyelésből ered, mert minden érzelem kivétel nélkül (értsd: az egyénnek teljes innervationalis állapota) a tárgyának minősége szerint más és más.

Ribot (Gef. 176)-nak felosztás-tervezete (I. egyszerű vagyis eredeti és II. összetett vagyis származék-érzelmei) szemlélatomást rokon a mienkkel, minthogy a mi elvont tárgyú érzelmeink szintén a concretek ből keletkeznek, tehát ezeknél később állanak be. Az egyszerű, más érzelmeire visszavihetetlen (25: „velünk született!”) érzelmei az emberen való jelentkezésüknek sorrendje szerint Ribot-nál (20-22) a következők: 1. félelem, 2. harag, 3. szeretet, 4. önértet, 5. nemi gerjedelmek. Mi részünkről ugyan legkevésbé sem hisszük, hogy ez érzelmeiket egymásból avagytán valamennyiét egy hatodik érzelemből meg lehetne szerkeszteni, rá visszavinni, de másrészt „velünk született” sajátjának, eredeti felszerelésünknek az élet számára nem ezeket az érzelmeiket fogjuk tekinteni, hanem csupán azt az emberi vonásunkat, hogy az életnek mindenféle helyzeteiben olyan magatartásra igyekszünk, amilyennel saját hitünk szerint a legjobban járunk. Ha továbbá nem feledjük, hogy összes érzelmeinket bizonyos észrehevés váltja ki (amely szerintünk maga is érzelem), akkor megértjük azt is, hogy érzelmeink miért egy bizonyos s körülbelül épen a Ribot-féle sorrendben jelentkeznek: egy nehezebben észrevehető tényállalddal szemben a gyermek később fog „viselkedni”, mint egy könnyebben észrevehetőnek irányában. – Megjegyzendő, hogy Lehmann (293-4) egy e Ribot-félénél is egyszerűbb érzelmet ismer, t. i. az ijedtséget. Ezt ő valamennyi érzelem legegyszerűbb típusának tartja azért, mert az ijedt ember mozdulataiban még nem mutatkozik nyoma a coordinatio-nak, úgy mint a többi indulat-mozgásoknál. Erre azt feleljük: A coordinatio hiánya az ijedtség érzelmének nem a kezdetlegességétől származik, hanem ez érzelmeinek természetével jár együtt vagyis avval, hogy minden ijedelem a meglévő mozgás-coordinatiókat megzavarja. A nem-coordinált mozdulatokat csak abban az esetben tekinthetők az ijedtség (már t. i. valamelyik ijedtség) primitív mivolta tanujelének, ha a koordinálatlan mozdulatú ijedtségből később egy koordinált mozdulatú fejlődnek. – Az „östyus” nevével meg épen Lehmann-nak nem szabadna felruháznia az ijedtséget azért, mert ő maga (292-3), kétségtelenül helyesen, a figyelemre, tehát egy másik érzelemszerű magatartásra építi fel az ijedtséget, mondván, hogy ez mindig olyankor áll be, mikor a hatás gyorsasága vagy ereje nem engedi meg a figyelemnek kellő irányítását. (E helyütt egy helytelen közvélemény megigazítására azt is megjegyezhetjük, hogy az ijesztő hatások voltaképp semmivel gyorsabban sem hatják meg idegeinket, mint a közönségesek; csak szokatlanságuk sürget bennünket egy gyorsabb hozzájoktörődésre, mint amilyenre képesek vagyunk. Az a levágott emberi fej, amelyet valaki halálos ijedtséggel pillant meg, amikor a háza pincéjében egy ponyvát fellebbent, egy hajszállal gyorsabban sem válik láthatóvá, mint ha pl. e ponyva alól egy ártatlan kődarabnak az alakja tűnnék elébe. A megijedt ember nem a látvány észrehevésével, hanem felfogásával, nem a meglátásával, hanem az u. n. intelligens látással késik el.)

Bain (E. W. 71) a szeretetet, haragot és félelmet tekinti a legfőbb, elemi (72: *simple, ultimate, or irresolvable*) érzelmeinek, hozzátévén, *that the others are derived from them ...*

Az 1. eredeti (egyszerű) és 2. származék (összetett) érzelmeinek szoros elkülönítéséért L a n g e C. (5) is kardoskodik, annyira, hogy a régi

affectus és *passiones* felosztásnak mintájára (81) kétféle megjelölését hozza javaslatba az érzelmeknek, nevezvén az egyszerűeket *Gemüthsbewegimg*-oknak, az összetetteket pedig *Leidenschaft*- vagy *Gefühl*-eknek. Mi az ilyen szoros elkülönítés keresztülvihetetlenségének egyik tanújelét ép abban látjuk, hogy Lange a lelki bánatot (*Kummer*) minden várakozásunk ellenére az egyszerű érzelmek közé sorozza (5).

Wundt-nak (Ph. Ps. III. 226) kétségtelen igaza van, amikor tiltakozik az olyan érzelem-táblázatok ellen, melyek a harag, bánat sat. nevezetű „egyszerű” érzelmek mellé odateszik a fősvénység, gőg, irigység, kajánság sat. -féle „complex” jelenségeket is. Mi azonban az ilyen felosztásokban ama Wundt-tól épen nem eléggé méltatott körülménynek a kiérzését üdvözöljük, hogy minden érzelem tulajdonképen valami eljárás mód, és mint ilyen megtúri maga mellett testvérekül az olyan jellemvonásokat, melyek, mint az utóbb említett négy, egész világosan cselekvésmódokat jelentenek. (V. ö. fent 711 Horwicz.)

Itt egy elvi kijelentésre nyílik alkalmunk. A mi pár mutatványunkból is meg lehet sejteni, hogy a psychologia irodalmában az „elemi és származék érzelm”-féle felosztások nagyon általánosan el vannak terjedve. Nem lehet tagadni, hogy ez a felosztás olyan gondolkozónak a szájába is illik, aki az érzelmeket pusztán a minőség szerű azaz passiv állapotoknak tekinti, mert hiszen merő qualitativ elemekből álló alakulatok között is akadnak egyszerűek és összetettek, pl. egyszerű színek és keverékek. De az érzelmeinknél mégis azt látjuk, hogy az összetett avagy származék érzelmek nem olyanok, hogy az elemeket egyszerűen tartalmazzanak, mint alkotó részeket magukba zárnák, hanem inkább olyan természetűek, hogy csak akkor állhatnak be, amikor az egyén az egyszerű érzelmek fokát már meghaladta. Az elemi és származék érzelmek nem úgy viszonylanak egymáshoz, mint az egyszerű hangok és akkordok, a spectral-színek és a fehér, vagy akár a chemiai elemek és a belőlük kikerült vegyületek, hanem olyan viszonyban vannak egymással, mint pl. járni és táncolni, ülni és lovagolni, vagyis egy egyszerűbb tudás és egy nehezebb működés. A fejletlen gyermek pl. nem azért képtelen a hazafiasság érzelmére, mert annak az alkotó elemei még nem rakódtak le benne (hiszen örülni, szeretni, dicsekedni sat. ő is tud!), hanem azért, mert „haza”, „a polgár viszonya a társadalomhoz”, „helyzete az összeségben” sat. még túlságos nehéz dolgok az ő számára, olyanok, amikkel szemben nem tud viselkedni. Az összetett érzelmek felsőbb fejlődésfokok, megnyilatkozás-módok az ember életében. Mármost kérjük, ezt a körülményt vajjon nem sokkal jobban megmagyarázza-e a mi elméletünk, az, amely az érzelmeket,

emberi magatartásoknak tekinti, mint az a régi sensorikus magyarázat, amelynek az érzelem csak állapot! Eredményül talán kimondhatnák: egyszerű és összetett érzelmeket bármilyen irányú és hitű psychologus is felismerhet, de egy olyan felosztás, mely e két érzelme csoport egymáshoz való viszonyának a felismerésén alapszik, csak a motorikus psychologustól telik ki.

Egy egészen más tárgyú mondanivalónk arra a közeleső megjegyzésre vonatkozik, hogy a mi fenti (961) táblázatunk nagyon sovány az olyan terjedelmesekhez képest, amilyen pl. a N o r w i c z (II. [2] 521-4) vagy a P a u l h a n (97)-féle. De hát mi nem is akartunk versenyre kelni azokkal az írőkkel, akik azt képzelték, hogy az emberi érzelme (miszerintünk a. m. a lelki élet) összességét a maguk táblázataiba fel tudják ölelni, hanem mindössze arra törekedtünk, hogy néhány irányelvre mutassunk rá, amelyek szerint egy physiologus szabású psychologusnak az érzelme osztályozásánál el kell járnia. – Egy másik szemrehányás úgy szól, hogy nekünk, kik (fent 812 sk.) a gondolatot is megtettük érzelmenek, legalább is annyi kímélettel kellett volna lennünk a köztudalomnak érzelmet gondolatától elválasztó meggyőződése iránt, hogy a mi „gondolat” nevezetű „érzelmünk”-et az érzelme valami külön fajtájának ismerjük el, vagyis az érzelmi táblázatban külön rovatba iktassuk. Mi arra kérjük az olvasót, hogy ezeket a kívánságait az akaratról szóló fejezetünkig függesse fel s egyelőre érje be avval, amit e tárgyra nézve fennebb (823) mondtunk.

Most pedig áttérünk arra a másik kérdésre, mely egy az érzelme felosztásáról szóló fejezetbe igen jól beleillik, t. i. hogy vajjon maga az egyes érzelem feloszlik-e még tovább valamilyen egyszerűbb folyamatokra s milyenekre? Feloszlik-e így minden egyes érzelem avagy csak egy néhány, a köztudalomból ismeretes „vegyes érzelmek”? Miképen viszonylik maga az egész érzelem az alkotó részeihez (ha vannak)? Olyan-e hozzájuk képest, mint egy belőlük összetett test, egy conglomeratum, avagy olyan-e, mint a vegyülék, melyben az alkotó elemeket már nem vagy csak alig-alig lehet felismerni?

Aki meggondolja, hogy minden érzelem egy helyzetektől kiváltott magatartás, az egész száz meg száz izomból álló testnek egy bizonyos innervatio-összege: az az itt felvetett kérdésnek mástéle eldöntését lehetségesnek sem fogja tartani, mint azt az egyet: „minden érzelem igenis összetett folyamat, s más érzelem mint összetett nincs is.” Ennek a nézetnek harcosa azonban alighanem gondolkodóba fog esni, ha azt a kérdést szegezzük neki: vajjon szintén érzelme-e mind azok az egyes innervatiók, melyekből az egész szóbanforgó érzelem kiállott? Ha *a) é r z e l m e* k, akkor vajjon ahhoz a nézethez

csatlakozzunk-e, melyet „érzelem-atomizmus”-nak lehetne nevezni, s amely szerint maguk az alkotó érzelmek még elemiebbekre nem oszthatók? Avagy talán *b)* a „végtelen oszthatóságának mértani elvét fogadjuk el itt, mondván, hogy minden érzélem maga is érzelmekből áll s így tovább a végtelenig? Az *a)* nézetet az a széltében elterjedt meggyőződés ajánlja, mely szerint bizonyos érzelmeket (fennebb hallottuk, hogy milyeneket emlegetnek egyes írók) csakugyan nem lehet még egyszerűbbekre felbontani. A *b)* nézet szószólója viszont arra hivatkozhatik, hogy az „elemi” érzélem is mindenkor sok izomnak együttes innervációjával jár; már pedig olyan izom-innervációt, akár csak egyetlen egy izomét is, amelynek az élő testben nem valamely érzélem felel meg, nem ismerünk.

Ebből a dilemmából nézetünk szerint az a meggondolás segít ki, hogy testünknek valamely innervait állapotát mindenkor az egész testre kiterjedő folyamatnak kell tekinteni. (V. ö. fent 737). Az, amit érzélemnek nevezünk, mindenkor egy olyan innervatio-összeg, amely a testben *v a l a h o l* megindult izom-összehúzódnak több más izmokra való átterjedéséből származott. Evvel magától elesik az a vélemény, amely minden egyes izomnak innervait állapotát valamely külön érzélemnek akarja odautalványozni, – s elesik annyival is inkább, mert bizony van elég olyan izomösszehúzódnak (az automatikusok, pl. a pupilla-tágulás), mely semmiféle érzélemmel sem jár. – Mi tehát elismerjük, hogy minden érzélem összetett folyamat abban a tisztán physiologikus értelemben, hogy az illető érzélem létesítő test-innervatio egy nagyon összetett, szövvényes processus, olyan, amely számos izomnak egymásba kapaszkodásából keletkezett. De az, ami így keletkezett, az a póz, magatartás miszerintünk igenis megérdemli az „egyszerű és egységes” nevet *m i n t p ó z*. Az ember egy zsebére s érzelmei azaz magatartásai azok a mutató-állások, amelyekről az időt leolvassuk. Valamint az a mutató-állás, amely pl. a „9 órá”-nak felel meg, egyszerű, egységes látvány, amely nem szűnik meg egységesnek lenni azért, mert igen sok keréknek egymásba tagolt működése hozta létre: úgy egységes jelenet az embernél az a magatartás is, amely pl. a szeretet avagy bármi más érzélemnek a fenforgását jelenti, – egységes, ámbár szintén igen nagy azoknak az izmoknak száma, amelyeknek e magatartás létesítésében szerepök jutott. Evvel tehát – egyelőre! – elejtettük a fenti *b)* nézetet s kimondhatjuk, hogy az érzelmeket *p s y c h i k a i c o m p l e x u m*-nak tekinteni, mert az őket létrehozó test *p h y s i k a i c o m p l e x u m*, nem szabad.

Sokkat több jogon nevezhetni valamely érzelmet összetettnek azért (ez az *a*) nézet hívének illik a szájába), mert, illetőleg ha csakis bizonyos megelőző tapasztalatok, észrevételek, szóval magatartások alapján jöhetett létre, amely magatartások tehát az illető érzelemben benne rejlenek. Így pl. mondhatni, a kevélység összetett érzelem, mert benne rejlik saját magamnak a másik emberrel való összehasonlítása, olyan eredményű összehasonlítása, hogy én az illető embertársamnál sokkal különb vagyok, az a szándékom, hogy vele a magam kritikáját éreztessék, az a hitem, hogy neki kötelessége ebbe belenyugodni sat. sat. Aki ilyen okból nevez valamely érzelmet, sőt általában az érzelmeket összetetteknek, annak nézete ellen nekünk nem lehet semmi kifogásunk, feltéve, hogy az ilyen gondolkozó nem betűszerinti, concret (tárgyas) értelemben veszi itt az „összetett” és a „benne rejlik” szavakat, s másrészt nem igyekszik elhomályosítani az ilyenféle érzelmenek is egységes magatartás mivoltát. Sőt egységesnek marad szemünkben még akkor is, ha számba vesszük, hogy több különböző viselkedésnek, mozdulatnak volt része abban, hogy az illető érzelmet (jellemvonást) valamely emberre rámondtuk. Így pl. a kevélység egységes magatartásnak marad, ha mindjárt a kevély embernek számos mozdulataiból, bizonyos pillantásokból, ajakmozdulatokból, továbbá megjegyzéseiből, eljárásaiból constatáltuk is. Azt a tételt, melyet a hagyományos pszichológia így fejez ki: „a kevélység (vagy bármely másik) egységes érzelem, szellemi állapot, s csak különféle mozdulatokban nyilvánkozik” – ezt a tételt, illetőleg a benne rejlő igazságot nekünk is el kell sajátítanunk, ha mindjárt nem hiszünk is egy a magatartások mögött rejlő s ezektől különböző, „érzelem” nevű psychikum-ban. Azt is jó lesz meggondolni, hogy egy felsőbb tudástok, ügyesség, viselkedésmód sohasem pusztá conglomeratuma bizonyos alsóbb ismeret- sat. -fokoknak, hanem inkább olyan fejlemény, amelyben azok az alsóbb ügyességek csak mint feltételek, okok s nem mint tartalmazottak rejlenek benne. Táncolni nem annyi mint idestova lépegetni *plus* a zenei rhythmust követni, a tánc nem pusztá összetétele ennek a két cselekvénynek, hanem egységes működés (mondhatnók: annyi mint a rhythmust lépégetve övetni), olyan, amely csakis a járóképesség s a rhythmus-utánzás beállta után és alapján jelentkezhetik.

Evvel nem tagadtuk meg azt, hogy vannak olyan felsőbb fokú tudások, amelyekben bizonyos alsóbbak mint integráns részek is benne szerepelnek, így pl- logaritmusokkal számolni csak a négy alapműveletnek megtanulása után lehet, de viszont nem is lehet valamely logaritmikus egyenletet megoldani anélkül, hogy a négy alapműveletnek valamelyikét ne alkalmazzuk.

A magasabb fejlődési fok, viselkedő képesség – nyelvtani hasonlattal élve – az az összetett mondat, amelyben az alsóbbfokú tudások nem az egymás mellé rendelt rész-mondatoknak viszik a szerepét, hanem megannyi alárendelt mondatnak, „magától értetődő körülmény”-határozónak a jelentőségével bírnak. Amelyik pszichologusnak nyelvezetében tehát az „összetett” jelző itt az érzelmeknél együvé esik avval, hogy „fejlettebb”, „származék”, „későbbi”, annak az „összetett érzelmei” ellen nekünk nincs miért felszólalnunk.

R i b o t (Gef. 283) a haragot az összetett (illetőleg vegyes) érzelmek közé sorozza, mert „egy asthenikus, a sértés folytán szenvedő állapoton kezdődik, s egy sthenikus, visszaható erőködéssel folytatódik.” Mi a fennebbiek értelmében azt mondjuk, hogy a harag nem egyéb, mint egy az elszenvedett sértés folytán viszonttámadásra felbuzdult embernek az egységes viselkedése. T. i. amikor a harag már beállott, akkor a sérelem nem többé mint szenvedés (külön érzelm) szerepel az ő tudatában, hanem csupán mint jogcím, amely, minekutána a viszonttámadó erőködések kiváltotta, illetőleg ez erőködések közben, a tudatból bátran kiléphet, sőt pillanatokra, az ellenfél tönkretételére irányuló figyelem hatása alatt, bizonyára ki is lép.

A „benne rejls” veszedelmes kifejezés; könnyen megtéveszti a pszichológust, már t. i. ha nem ad magának számot arról, hogy milyen értelemben „rejlnek benne” az egyik (érezlem vagy egyéb) a másikban. E kifejezés káprázatának lépre ment az a pszichologus, akinek anyanyelvén egy bizonyos (*A*) érzelmet csak körülírás azaz több rokonértelmű érzelmenévnek (*a*, *b*, *c*) segítségével lehet kifejezni, s aki ennek következtében azt hiszi, hogy *A* érzelmében az *a*, *b*, *c* nevű érzelmek mindegyikének van része. Ha, tegyük fel, valamelyik pszichologusnak nyelvén a kevélységre nincs szó és az ilyen viselkedést csak azokkal a szókkal lehet körülírni, amelyek haragot és megvetést jelentenek, akkor el lehetünk rá készülve, hogy az ilyen pszichologus a kevélységnek egyszerű avagy összetett mivolta körülvitába keveredik ama másikkal, akinek anyanyelvén a kevélységet valami egységes szó jelöli meg. Az ilyenféle tévedések annyira rávallanak a pszichologusok zömének szokásos eszejárására, hogy con-

eret példa nélkül is valóságnak vehetjük az ilyenforma viták megtörténtét. Reális tárgyakra vonatkozólag, amelyekre nincs szó, hanem részben hasonlítanak egy *B*, részben meg egy *C* dologhoz, a mythologia birodalmáig mehetünk vissza példaként. Hány olyan állat avagy csodaszülött van, amelyről, mivel részben hasonlítanak egy *B* meg egy *C* állathoz, azt képzelték, hogy két különböző létezőből vannak összetéve, pl. a hippocampus egy lófejből meg egy ráktestből. A szegény ember azt hiszi, hogy a természet is foldoz, mert ő a maga szegényes nyelvével elég gyakran foldozni kénytelen, amikor a természet egységes alkotásait utói akarja érní.

Mindezeknél az okoskodásoknál sokkal ismeretesebbek azok a Tanítások, melyek egy néhány, határozottan megnevezett érzelmre mutatnak rá mint „vegyesek”-re a többiek mellett, még pedig azért, mert az ilyen érzelmeken (értsd: az őket érző emberen) rajta van több más érzelmnek a nyoma. A vegyes érzelmek példájául nagyon sokszor idézik a *durch Tränen lachend*-féle hangulatokat, azt amikor a régi fájdalom még nem múlt el, de valamely felmerült kellemes szemlélet vagy gondolat mosolyt csal a szenvedőnek ajkára. Erre azt jegyezzük meg, hogy a mosolygás pillanatában az a fájdalom már eloszlóban van, s így itt egy olyan érzellemmel van dolgunk, amely átmeneti állapot két másik között. Valamint az esti szürkületre nem mondhatni, hogy a nappali világosság és éjszakai sötétség összetételéből vagy akár összevegyüléséből keletkezett, hanem igenis önálló világossági fok, melyet a szemlélő ember csak vonatkozásba hoz, összehasonlít két másikkal: úgy az említett érzelem, mondjuk a vigasztalódás érzelme, sincs összetéve azokból az érzelmekből, amelyek között foglal helyet, hanem olyan egységes magatartás, amelyet egy fájdalmas emléktől megszállott ember egy örvendetes szemlélet iránt tanúsít. Azokat a közbeneső viselkedéseket, miket az ember két, egymásután következett ellenkező érzelem, pl. nevetés és bosszankodás között vesz fel, mondjuk pl. az elkomolyodás, – az ilyen viselkedéseket ép oly önálló jogú egységes érzelmeknek kell tekintenünk, mint ama két végletnek bármelyikét. A könyezőnek mosolya persze erősen csábítja a nézőt valami összetett avagy vegyes érzelem elfogadására, mert nem gondolja meg, hogy a könyvek csak maradékok az ilyen ember arcán, a hirtelenében eltűntethetlen maradékai annak a megelőző fájdalmas lelkiállapotnak, amelynek e könyvek a váladékai s keletkezésük pillanatában igazán a tanújelei is voltak. A kihűlt könyv csak vízcsepp.

Meglehet, hogy majd a mi „érzelem = viselkedés” tételünket

fordítja valaki ellenünk, mondván, hogy a viselkedés mint mozdulat ép úgy lehet egyszerű és összetett mozgás, mint amilyen egyszerű és *összetett* mozgások akadnak a physika világában. Az ilyen ellenfelet arra figyelmeztetjük, hogy a physika nem egyszerű és összetett mozgásokat különböztet meg, hanem inkább azt tanítja, hogy bármely *egyszerű* mozgást (resultans-ot) lehet több componens-nek együttes segítségével is létrehozni. Mi annak a lehetőségét éppen nem vonjuk kétségbe, hogy *egy* bizonyos *a* érzelemtől megszállott emberre ráhat egy olyan *B* szemlélet, mely valamilyen más, *b* érzelmet indít meg benne és megindít anélkül, hogy ő az *a* érzelmének forrását (A) elfeledte volna. De mármost mi történik? Vagy az, hogy az egyénnek figyelme A és B tárgyak között ide-oda ingadozik, amely esetben nem „vegyes” érzelem áll be, hanem csak az *a* és *b* érzelmeknek gyors váltakozásával van dolgunk. Vagy pedig az történik, hogy az egyén afféle fél figyelemmel mindkét érzelemforrásajt tesz eleget, – ez esetben meg éppen egységes érzelem keletkezik azaz olyan, amely az *a*-hoz és a *b*-hez csak hasonlít. Mi tehát elismerjük, hogy nem minden u. n. vegyes érzelmet lehet gyors érzelem-váltakozásoknak bizonyítani, (ez t. i. a legtöbbször használt ütőkártya a „vegyes érzelmek” ellen), de szerintünk ami érzelmek nem ilyen váltakozások, azok sem vegyes avagy összetett, hanem egységes, önálló jogú érzelmek.

Nem csak a physikával, hanem a chemiával is igyekeznek a „vegyes érzelem” elméletét megtámogatni. Azt halljuk pl., hogy vegyeseknek kell elfogadni azokat az érzelmeket, amelyeknek, úgy miként a chemiai vegyületeknek, a természetük változik meg, mihelyt valamelyik alkotó elemük kiesik. Ellenben azok az érzelmek, melyeknek alkotó elemeit még tisztán meg lehet különböztetni, csak *összetettek* (conglomeratum-ok). Mi nem nagy súlyt vetünk erre a megkülönböztetésre s ezért fennebb össze-vissza használtuk a két kifejezést. Megjegyzendő egyébként, hogy az „összetett” érzelemtől sokkal kevesebb okunk van szabódni, mint a „vegyesétől, minthogy amannak a nevéen a fent említett érzelem-váltakozást, mint összefoglalt sort is lehet érteni. Az érzelmi conglomeratum-nak fogalma azonban szemlátomást egy eltárgyasító, tehát kerülni való gondolkozásmód szüleménye.

Az érzelmi vegyületről szóló nézetnek Ribot (Gef. 343-4, ahol Sibem-t idézi) és Lehmann (247-9) is egyik szószólója, ki a veszélyes mulatságok, sportok irányában való érzelmünket (Ribot viszont a melancholiát [= *Lust des Schmerzes*] és a fenséges iránti érzelmet) hozza fel

a vegyes érzelem mintájául. Lehmann arra hivatkozik, hogy az efféle mulatságoknak épen a veszély-okozta berzenkedés adja meg az igazi savátborsát, a berzenkedés érzelme itt feltételül szolgál a többi érzelem megjelenésének. Ez a körülmény szerinte szorosabban forrasztja egymáshoz mind az ilyen mulatságoktól keletkező érzelmeinket s nem engedi, hogy őket pusztá érzelem-sorozatnak hirdessük. – Mi azt hisszük, hogy a veszélyes sport egyike azoknak a dolgoknak, melyek aszerint, amint a rajok vonatkozó okoskodásunkat mind tovább és tovább szőjük s a tárgyat mind több és több oldalról nézzük, s z á m o s érzelmet kelesztenek e g y m á s u t á n , amelyek azután egy végső érzelemben, mintegy az egészből merített tanulásunkban csúcsosodnak ki. Az első pillanatban vonzalmamat kelti fel az a multság, a z u t á n meggondolom a veszélyességét, tehát húzódozom tőle, a z u t á n eszembe jut a veszély leküzdésének valószínűsége s ezzel együtt az ilyen győzelem dicsősége, tehát ismét vonzódok feléje, majd ismét a kudarc lehetősége sat. Végső érzelmem pedig nem lesz egyéb, mint az a kétségtelenül e g y s é g e s m a g a t a r t á s , amelyet tanúsítok közvetlenül annak az akarati működésnek beállta előtt, amellyel alkalom adtán az ilyen multságban való részvételre, illetőleg a részvételem megtagadására határozom magamat. Azt pedig elvül kimondhatjuk, hogy a vegyes vagy akár összetett é r z e l e m és az összetett azaz sok-vonatkozású t. i. sok szempontból megítélhető t á r g y két dolog. Ilyen tárgyaknak (a sportok) létezése soha és sehol sem bizonyítja a rajok vonatkozó érzelem vegyességét.

N o r w i c z (II. [2] 29) az összes érzelmeinket vegyeseknek hajlandó tekinteni azért, mert „minden kellemességben [közbeszólunk: talán csak kellemes tárgyban, eseményben!] rejlik valami kellemetlenség és viszont.”

A vegyes érzelmek között felhozhatjuk az u. n. h a n g u l a t - o t is (*Stimmung*), amely H o r w i c z (II. [2] 74) szerint nem egyéb, mint egyidejű, csekélyfokú és épen gyöngeségük miatt egymással összekeveredett, el nem szigetelhető érzelmeknek az összesége. – A „hangulat” szónak több értelme van. Ha a merengésnek, tűnődésnek nevéül használjuk, akkor egy pihenésszerű, azaz nem teljes innervációval véghezvitt gondolkodásfolyamatot értünk rajta, szóval egy olyan állapotot, amikor az egyén bizonyos bágyasztó, zsongító, majdnem elaltató képzeteknek hatása alatt áll („szürkületi, holdvilágos hangulatok” sat). Nagyon helytelen állítás, hogy ezt az állapotot az egyénnek máskori dolgos, élénk állapotaitól az választja el. hogy „sokkal összetettebb természetű, sok apró érzetből és érzelemből áll.” Ez a látszat csak azért keletkezik, mert a tűnődőnek lelkét nem valamely megnevezhető munkacél tölti ki, hanem az ő csekély figyelme egymásután majd ezt, majd amazt a tárgyat pedzi meg. Másrészt meg a sok együttes é r z e t (nem érzelem) a figyelő munkásság esetében is ép úgy megvan, mint az efféle *dolce far niente* állapotban. – Más tekintetben is léprement a fent idézett definitio híve (ilyen Horwicz-on kívül még sok van) a „hangulat” szónak. Ez a s z ó t. i. gyűjtőnév létre egyidejű részekből álló egésnek tünteti fel a kérdéses állapotot, s íme az a mondhatjuk közkeletű d e f i n i t i o az egyidejű lelki tartalmaknak valami rétegzetes elhelyezkedéséről beszél, holott a hangulat mint érzelem nem térhet el a lelki jelenségeknek amaz általános karakterétől, hogy időben folynak le, események s nem gyűjtemények. A *hangulat igenis* sokaság, de időbeli sokaság egymás-

után következő csekélyfokú innervatiók sokasága, egy hosszas lágy melódia, nem pedig tömör akkord. – Ha továbbá meggondoljuk, hogy a „hangulat” az említetten kívül még mennyi sok lelki állapotot jelent (pl. *k e d v e t*, amikor azt mondjuk: „az ember *m i n d e n k o r* valamilyen, jó avagy rossz hangulatban van” – jó vagy rossz kedvű), akkor körülbelül abban fogunk megállapodni, hogy a „hangulat” szó is egyike ama csupán stilistikai jelentőségű synonymáknak, miket az állapot-különbségeket kutató psychologus-tiak legjobb számon kívül hagynia (fent 366-7) annyival is inkább, mivel mind az a sok hangulat (pl. a kép vagy a vers hangulata, „a világ csak hangulat”) elfér más, sokkal határozottabb, egyértelmű szónak a neve alatt is. *P e k á r*-t egyáltalán nem hibáztatom, – hisz ő csak az élő nyelvhasználat tarka-barkaságait követte, – amikor az egyik fejezetében (226 sk.) körülbelül érzettónusnak, egy következőben viszont (398 sk.) az egyén uralkodó érzelmének definiálja a hangulatot.

Az összetett érzelmek rovatára tartozik az a *L e h m a n n* (255-6)-tól felkarolt herbartista kijelentés is, hogy a valamely tárgytól kiinduló többféle gyönyörűség összegeződik s gyönyörűségünk intenzitását növeli. Más szóval: a gyönyörűség (hasonlókép a visszatetszés) intenzitás dolgában növekszik és fogy az egyes gyönyörök (rútságok) összeadása, illetőleg kivonása által. Az ilyen matematikai zamatú állítások mindig számíthatnak olyan gondolkozóknak tetszésére, akik örülnek, ha a pszichológiából matematikát vagy fizikát sikerült csinálni, mert nem érik be a lelki jelenségeknek sajátos, a maguk biológiai természetéhez szabott tárgyalásával. *Lehmann* a maga erősségéül a színes ornamentumnak a szürkéhez s a festménynek a rézmetszethez képest *s z e b b* voltát emlegeti; mi meg azt kérdezzük: *aesthetika-e* az még s nem inkább *algebra*, ha így okoskodom: „*Rajz* = szép, *szín* – szép, tehát *rajz -f- szín* = még *szebb*.” Kellemetlen példák ellenében, melyekből kiderül, hogy újabb tetszéspórák bekapcsolása épen nem mindig növeli valamely műalkotás szépségét, *Lehmann* avval a toldalékkal igyekszik körülbástyázni az elméletét: „...hacsak eme hozzáadásokból valami formális visszatetszés nem fakad.” Mi nem tudjuk, mi az a „formális” visszatetszés, de azt hisszük, hogy egészen „materialis” volna az, amely bennünk keletkeznék, ha pl. *Munkácsy* a maga „*Milton*”-ját sötétes, fakó színnek helyett szivárványszínűre festette volna be. – Az ilyen összegzéségekről szóló elméletek ellen *P a u l h a n* (150-1) is felszólalt.

P a u l h a n az összetett érzelmekről szóló fejezetében szemlélatomást elhajlott attól a voluntaristikus felfogásától, melyet kezdetben (fent 828) megragadott, – elhajlott nevezetesen ama hagyományos nézet felé, mely az érzelmeket az érzeteinkhez hasonló passiv állapotoknak, mintegy kvalitásoknak tekinti (v. ö. fent u. o.) Kénytelenek vagyunk legalább egy ilyenféle alap-meggyőződést, rejtek hitet nála feltételezni, hogy megértsük annak a vezérgondolatnak megválasztását, melyet az összetett érzelmek problémájának megfajtése végett követett. *Paulhan* t. i. teljesen a *Helmholtz*-féle hang-és fénytani elméleteknek, szóval bizonyos *q u a l i t á s o k r a* vonatkozó tanításoknak rendelte alá a maga összetett-érzelmi kutatásait. Az egyszerű érzelem neki (124-5) annyi, mint egy egyszerű hang, s az összetett érzelem annyi mint az akkord. Valamint az akkordok között vannak *consonansak*, kevésbé *consonansak* és *dissonansak*, azaz olyanok, melyeknél a rész-

hangok összeolvadása tökéletes, kevésbé tökéletes és tökéletlen: úgy annak az összetett érzelmeink között is olyanok, amelyek egységnek látszanak, mert alkotó elemeiket már alig-alig lehet megkülönböztetni, és olyanok, melyeknek alkotó elemeik egymással többé vagy kevésbé ellenkeznek s ezért annyira-mennyire világosan észrevehetők. Előkerül itt (158) az a Helmholtz-féle állítás is, hogy a dissonans érzelmek-akkordot (nevezzük röviden így) a felmerülő lökések (*Schwebungen, battement*) jellemzik. A consonans érzelmek-akkord példája Paulhan-nál (150-1) a többi között a műtárgyakban érzett gyönyörűség, amely t. i. sok, de egyenkint megkülönböztethetetlen tetszésforrásból fakad. A kevésbé consonans érzelmek-akkord példája (148-9) a szerelem (az Abalard-é), amelynek érzéki és szellemi tényezőjét s a belevegyült féltékenységet már meglehetősen meg lehet különböztetni. A dissonans érzelmi akkordra a habozás érzelmét emlegeti, pl. amikor (135) valakit egy okból szeretünk, másikból meg elítélünk. Ez a habozás mint egységes állapot szerinte (139-141) egyszersmind olyan természetű jelenség, mint amilyenek Helmholtz a ragyogást írja le, amely mint tudjuk (fent 746) bizonyos *Wettstreit*-ből keletkezik. – Azon az alapvető kérdésen, mely ezt az egész (egyébként Wundt-nál is szereplő, fent 734-5) „érzelem – akkord” parallelismust a sarkaikból vethetné ki, t. i. vajjon van-e egyáltalán ugyanabban a pillanatban több érzelmünk? – ezen a kérdésen Paulhan rövidesen bizonyos példák segítségével teszi túl magát. Ezeknek egy része az érzetek teréről van véve (pl. mikor valaki fájdalmat érez, éhes is, meg az ambitio bántja, 109), annak jelül, hogy Paulhan-nál érzet és érzelm összefoly; másik része meg olyan, amilyenekről már fennebb (969) megemlékeztünk (pl. mikor a szomorú ember egy gyermekre mosolyog 108). – Úgy látszik továbbá, hogy Paulhan munkájának ez a fejezete egy másik ponton is súrolódik a megelőzőkkel. Helmholtz a consonantia és dissonantia tüneteinek megértése végett egy objectív alapvető jelenségre, t. i. a hangrezgésekre s ezeknek mindenféle sajátosságaira nyúlt vissza. Hasonlóképpen Paulhan-nak egy objectív v a l a m i -t kellett megragadnia, egy létezőt, egy alaptényt, amely azt a t ü n e t e t okozza, melyet ő teljes és nem teljes érzelm-összeolvadásnak nevez. Ez az alaptény nem lehetett más mint azok a *tendance-ok*, melyekről már fennebb (827-8) beszélt fiit [158], nem tudni miért, *systemes psychiques-nek* híja), s melyek mindenképpen rokonok a mi „viselkedés”-einkkel. Ezeknek felhasználásával aztán a Paulhan összeolvadás-elmélete így alakul: „Ha az egyénnek tendenciái tökéletesen, kevésbé tökéletesen avagy egyáltalán nem asszociálódnak egymással, akkor egyesült, kevésbé egyesült, végre csak összerótt érzelm keletkezik.” (V. ö. nála 158.) Kérdjük mármint, hogyan képződjék érzelm olyan tendenciáknak társulásából avagy harcából, amely tendenciáknak épen az elfojtásából, tehát az elfojtott részéből keletkezik Paulhan szerint (1. fent 828) az érzelm?

Egészen véve Paulhan-nak érzelm-elmélete egyike ama kétségtelenül érdekes s a pszichologia egyéb terein is felmerülő alkotásoknak, amelyekben a régebbi felfogásmódoznak utóhangja még zsörtölődik a megragadott új nézeteknek alaptónusával, – szakasztott úgy, miként egy Paulhan-féle kevésbé consonans érzelm-akkordban. E nézetünket talán megerősíti Paulhan-nak (152-3) következő helye: *l'émotion... paraît être l'impression*

psychique des rapports de tous les phénomènes particuliers [- az érzelmet kísérő testi tünetek] entre eux et avec les tendances organisées qui en ressentent plus ou moins le contrecoup. L'émotion, le sentiment, tout phénomène affectif en général serait ainsi une sorte de synthèse psychologique d'éléments variés appartenant eux-mêmes à la classe des phénomènes affectifs ou appartenant à d'autres classes de phénomènes. (Egy hasonló érzellem-meghatározás Lehmann-nál fent 725-6).

A legtágabb kilátású állásontra, amelyből az érzelmek egyszerű vagy összetett minémiségének kérdését tekinteni kell, akkor vergődünk fel, ha meggondoljuk, hogy egy-egy, a mienkkel minden tekintetben rokon kérdés felvetődik az akarati cselekvések, valamint az értelmi működések terén is. Más szóval észre kell venni, hogy nem a szóban forgó egyetlen kérdéssel, hanem három parallel kérdéssel kell leszámolnunk, melyek a következők:

	1. az a gondolattartalom	
Egyetlen avagy több	(képzet szemlélet)	amely egyetlen pillan-
részből összetett lelki	2. az a cselekedet	atban rajtunk ural-
jelenség-e	3. az az érzelem,	kodik?

Az érzelmi kérdésben elfoglalandó álláspontunkat tehát minekünk, akik a gondolatot, érzelmet és akaratot egyetlen s nem három különböző lelki jelenségnek vesszük, úgy kell megválasztanunk, hogy döntésünk mind a három parallel kérdésnek irányában egyforma lehessen. Egy olyanféle elintézés, mely szerint pl. képzetünk lehet egy pillanatban több is, de érzelmünk csak egy, avagy megfordítva, mi előlünk a motorikus alapelvünk következtében el van zárva.

Mi fennebb (701-2) kimondottuk, hogy az a, bár sokágú cselekvény, melyet a például felhozott cirkusz-művész véghez visz, egy egységes „programmszám”-nak, mutatványnak az alakját ölti, – még pedig ölti nem csupán a nézőnek szemében, hanem a szereplőnek saját subjectív érzésében is, mert neki egy egységes nekirugaszkodással kell azt a sokrétű productiót véghezvinnie. Hasonlót mondhatni az értelmi működésről. Az, amit magam előtt látok, ha a szabadban nyugodt szemmel a látáshatár felé pillantok, egy nagy, rendkívül sok tárgyból összetett sokaság ugyan, de végtére is mint látvány egységes, egy darab világ, egy nagy tarkaság. Az, hogy ez a tarkaság sok, egymástól független tárgyból van összetéve, illetőleg hogy: „ahány színfolt, annyi tárgy”, ezt nem látom, hanem csak, megelőző tapasztalataim alapján, tudom. A felnőtt ember egy hajszállal másképp nem látja a világot, mint a csecsemő, aki a szeme előtt elterülő nagy gomolyagot összenőtt egységnek veszi;

a felnőtt csak tudja, hogy ez az összenövés nem igaz, vagyis hogy az a gomolyag individuális tárgyának véletlen csoportosulása, - szóval nem a fizikai látása, hanem az intelligens látása más, mint a csecsemőé. Hasonlót mondhatni a nem valóságos, hanem olyan látásról, amikor csak úgy teszünk, mintha látnánk, vagyis a figyelő gondolkozásról. Amire egy pillanatban rászegződik a figyelmem, az egységes tárgya a foglalkozásomnak, bár kétségtelen, hogy sok mindenféle részgondolatra bomlik széjjel, pl. amikor én most itt avval a feladattal foglalkozom, hogy az érzelem-egység dolgában megállapodásra jussak. (V. ö. fent 250-2 és 701-3). Amit így a tudomás-egységre és az akarás (cselekvés)-egységre vonatkozólag megállapítottunk, az kezünkbe adja a fonalat az érzelem-egység dolgában is. Vagyis ezt kell vallanunk: Az egy időpillanatban bennünk lévő érzelem (= magatartás) egységes, ha mindjárt igaz is, hogy több mindenféle elemre lehet és szabad széjjelbontani. Ez azt jelenti: annak hogy valaki a mindenkor egységes érzelmet elemeire bontsa, ép oly kevésbé szabad útját állani, mint nem szabad ellentmondani annak a tételnek, hogy a pillanatnyi látvány egy tárgysokaság.

Mindazáltal meg kell gondolnunk a következőt: Arra, hogy a pillanatnyi látványt sok együttes individuumra bontsuk, jó okaink vannak, sőt az értelmi fejlődésünk erre kényszerít is. De hogy az érzelmeinket részekre bontsuk (itt most kizárólag a hagyományos pszichológia értelmében vesszük az „érzelem” szót, vagyis a „gondolatokját kizárva), erre olyan kényszerítő okaink nincsenek, mint a szemlélet szétbontására. Arra is vigyázni kell, hogy el ne tévedjünk a sok parallelában. 1. Egy látványt sok tárgyra, tartalomra felbontani szabad, sőt kell. 2. De ugyanezt a látványt, értsd: ezt a látásaktust, látás-cselekvényt számos rész-cselekvényre felbontani h a szabad, mindenesetre egészen más okokból szabad. S egy érzelmet azaz egységes magatartást több rész-magatartásra szétszednem, legfőlegbb annyi okom és jogom van, mint a 2. és nem mint az 1. számú látvány-elemzésre.

A végső megállapodásunk ezek után így fog szólni: Amit egy spiritualista pszichologia „az öntudat egységé”-nek neve alatt hirdets „lélek”, „én” meg efféle hiedelmek támogatására igyekszik értékesíteni (ezek ellen szólaltunk fel fennebb 701-3 az érzelem-elemzés jogossága nevében), azt nekünk a személy és a személyes viselkedés egységének neve alá kell soroznunk se megállapodáshoz ragaszkodnunk olyan kísérletek ellenében, amelyeknek

végrehajtói – félreértvén a maguk teljesen helyes elemzéseinek eredményeit – együvé került darabok gyűjteményének tüntetik fel! azt az érzelmet, amelyben ama kielemezett részek csakis mint fejtételek rejlenek benne azaz úgy, miként az alsóbb fejlődési fokok a felsőbbben. Evvel a döntéssel tehát megadjuk az igazát egyrészt a köztudatomnak, amely minden érzelmet egységes néven nevez el avagy legalább is igyekszik elnevezni, – s megadjuk másrészt az igazát a pszichologus elemző buzgólkodásának, aki hozzászólt a makroszkopikus látásnak minden egységét a mikroszkopiumnak pluralisokat teremtő nyelvére lefordítani. Minthogy pedig az elemzés jogát korlátozni nem szabad, s m i n d e n f é l e lelki jelenségre több-kevesebb eredménnyel kiterjeszteni l e h e t , tehát mi azt a hagyományos kettéválasztást, amely az „összetett” avagy „vegyes” érzelmeknek „elemi”-eket (értsd: boncolhatlanokat) szegez ellenébe, végkép el-ejtjük, ahhoz a kissé paradox hangzású tételhez ragaszkodván: még a legegyszerűbb érzelem is nagyon összetett jelenség s a legösszetettebb érzelem is teljesen egységes. (V. ö. fent 966 a b) nézet.)

Az érzelmeken nem csupán elemeket szokás megkülönböztetni, hanem N o r w i c z (II. [2] 82-7) nézete szerint el kell rajtuk ismerni még egy másik mozzanatot is, melyet ő az érzelmek fejlődése irányának (*Entwicklungsrichtung*) nevez. A saját maga érzelem-felosztásáról (fent 962) ugyanis most azt halljuk, hogy ez, illetőleg az a körülmény, hogy érzelmeink az említett négy alakot ölthetik, nem egyéb, mint az érzelmek fejlődésének csak az egyik iránya, (1) a kvalitatív irány. Ezen kívül, vagyis hogy milyen minőségű valamely megadott érzelem, szerinte azt a második mozzanatot (2) is számba kell venni, hogy az illető érzelmeknek mennyire sikerült az egyéniségnek egész jellemében gyökeret vernie, gondolkozásával összeshövednie, illetőleg vajjon nem-e csupán egyes ötletszerű kitérésekben emésztődött fel. Ez a körülmény, mondja, legkivált az érzelem fokától függ. Végre, harmadszor, az is fontos dolog (3), hogy mekkora hajlandósága van az illető érzelmeknek arra, hogy másod-, sőt harmadrangú érzelmeket fejlesszen ki magából azaz olyanokat, miket ő (fent 901) az érzelmek érzelmének nevezett. – Horwicz az érzelmeknek ezt a háromirányú vonatkozását a három tér-dimensióhoz hasonlítja, evvel azt a nézetét akarván jelképezni, hogy érzelmeink mindegyike, úgy miként a térbeli testek, ama három irány mindegyikében többé-kevésbé ki van fejlődve. Sőt az analógiát odáig viszi, hogy a fenti (2) számú irányt, „mert ez a legfontosabb az ember életében”, megteszi az érzelmek hosszúság-irányának, az (1) számút az érzelmi folyam szélességének s a (3) számút az érzelmek mélységének (!) Ha a térdimensiókat ezen a h e l y e n mint felvilágosító h a s o n l a t o t még eltűrjük, de ott már igazán meghökkenünk, ahol a szerző az érzelmeknek ezt a hármasságát a temperamentumok háromféleségének (idáig négyről hallottunk!) kimagyarázására is fel akarja használni. Amelyik embernek,

mondja, nagy az érzelmi szélessége, azaz sokféle, de nem mély érzelmei vannak, az a sanguinikus. Aki kevés számú érzelemre képes, de a benne meglévők mély (= hosszú) gyökeret eresztettek lelkébe, az ilyen „ész- és munkaemberek” (a hosszú-érzelműek) a cholikusok. Végre akik egy és ugyanazon az érzelmen sokáig eltépelődnek s annak másod- s harmadrangú hajtásait élvezettel kicsírátztatják magukban, azok a mély érzésnek, a melancholikusok. Horwicz-ot, mint látni, itt utólérte a táblázat-csináló filozofusoknak rendes végzete, az a kísértés, hogy a maguk táblázatait mindenféle, *toto coelo* más tárgyú táblázatokkal összekötésbe hozzák s így széles alapú-, egyetemes jelentőségűnek tüntessék fel.

Horwicz-nak ezt a nagyon vázlatos kivitelű philosophemáját talán jobban megértjük, ha azt képzeljük, hogy Horwicz, a jogászember, azt akarta mondani: Minden érzelemhez, mielőtt a psychologus Ítélszéke előtt megjelent, h á r o m k é r d é s t kell intézni, még pedig a következőket: „mi a Charaktere (neve, állása)?” (- a négy érzelmi kaszt közül melyikbe tartozik?); „mekkora a családfája?” (- milyen mély gyökeret eresztett a talajába?), és „vannak-e sarjadékai?” (= fejlesztett-e másodrangú érzelmeiket?). Nincs rá semmi bizonyítékunk, hogy Horwicz-nak szóbanlévő elmélete csakugyan egy ilyen gondolatcsírából keletkezett volna, de azt hisszük, hogy ez a suggestiónk érthetőbben kifejezi az ő igazi célzatát. A dolog velejére nézve pedig azt tartjuk, hogy az a három kérdés még egyáltalán nem meríti ki az érzelemnek egész „nationale”-ját, „generalia”-it, mert minden érzelemre vonatkozólag még sokkal több kérdést lehet felvetni, pl. hogy hogyan fejlődött ki az az érzelem az egyénben (= mi az élettörténete)?, milyen az egyént jellemző különös módon folyik le (- mik az egyéni szokásai)? sat. Hogy Horwicz épen három kérdésben, illetőleg „fejlődésirány”-ban állapotott meg, ezt valószínűleg a választott gondolatmintája okozta vagyis az, hogy ő a fejlődésirányokat minden áron méreteknek akarta feltüntetni. Ez más tekintetben is erőltetett analógia, mert az érzelmek fajait (a négytagú felosztást) sehogyssem sikerül az érzelmek valamilyen fejlődése irányának, plane a másik kettővel rokonnak találni. Az is nagy kérdés, vajjon van-e joga a tudományos psychológiának szó szerint átvennie azt a közéleti meghatározást, hogy bizonyos emberben az érzelmei mélyebb gyökeret vertek, mint másokban [a (2) fejlődésirány]. Hogy vannak csélcsep, felszínes emberek és vannak komolyak, az kétségtelen; de legalább is kétséges, hogy ezt a különbséget az illetők érzelmei fejlődésirányának kell-e tulajdonítanunk s nem-e inkább az egész ember nevelődése módjának, psychikai élettörténetének. Ha Horwicz-ot munkája befejezésében (amely csupán az érzelmefelosztásig terjed) a tudomány számára fölöttébb korán bekövetkezett halála meg nem gátolta volna, akkor az érzelmek ama másik két s talán még több fejlődés-irányára vonatkozólag bizonyára valami világosabb és megállhatóbb tárgyalást élvezhetnénk, olyat, amely a symmetria-kierőszakolásnak scholastikusan szűk kerete helyett a szabadabb nézésű természetvizsgálónak tágabb látáskörében mozog.

A „három-méret”-analógia még egyszer előkerül az érzelem-psychologia irodalmában, t. i. Wundt-nál. Wundt (Ph. Ps. II. 284-8) kiindul abból az elméletből, mely az összes érzelmeket két sarkpont, a tetszés és visszatetszés (*Last und Unlust*) köré csoportosítja (fent 960) és hozzá-

teszi, hogy ezen a mozzanaton kívül még két másikat lehet minden érzelmen kimutatni, t. i. egy „izgalom-csillapodás” (*Erregung-Beruhigung*) és egy „feszültség-ernyedés” (*Spannung-Lösung*) nevezetűt. Minthogy pedig minden érzelem e három tényezőnek mindegyikéből többet vagy kevesebbet szedett magára azaz tüntet fel, tehát Wundt jogosnak tartja azt az összehasonlítást, hogy minden érzelem voltaképp egy *dreidimensionale Mannigfaltigkeit*, amelynek az említett három tényező az egyes méretei. (A zárójelben fent a második helyen állók nem egyebek, mint a „minus”-irányok a „plus”-irány mellett.) Máshelyütt (II. 306) viszont componens-eknek hívja e tényezőket az egész (resultans) érzelemhez képest, - Wundt sokkal félreérthetlenebb tanújelét adja annak, hogy ezt a méretgondolatot tisztán hasonlat kedvéért ragadta meg (287-8:... *können wir uns die Mannigfaltigkeit der Gefühle symbolisch durch ein geometrisches Gebilde... veranschaulichen*), semhogy jogunk volna öt a „dreidimen. Mannigf.” miatt érzelem-eltárgyasítással vádolnunk. Más kérdés azonban, vajjon hozzájárulunk-e ahhoz a felfedezéshez, mely Wundt-ot erre a hasonlatra indította. Mink (fent 961) a tetszést-visszatetszést (= kellemes-kellemetlen) az egész érzelem valamilyen karakterének, algebrai előjelének neveztük. Ha most a Wundt-tól felvetett két másik karaktert vizsgáljuk (nevezzük bár tényezőnek, componens-nek, méretnek vagy bárhogy), mindenekelőtt eszünkbe kell hogy jusson a „sthenikus-asthenikus” tényező (fent 960), már t. i. az a körülmény, hogy minden érzelemnek foka is van (értsd: a hozzája szükséges innervatívának kisebb-nagyobb mértéke.) Az egészen világos dolog, hogy az érzelem foka (nagysága, erőssége) és annak irány a (azaz hogy vajjon az érzelemforrás felé avagy attól visszafelé való mozgás-tendentiát rejt-e magában) két dolog. Mármost mi azt tartjuk, hogy Wundt-nak „izgalom-csillapodás” nevezetű tényezője nem valami újabb felfedezés, hanem együvé esik avval, amit az érzelem fokának szokás nevezni. Pontosabban: az *Erregung* nem egyéb, mint az érzelem fokozódása, a *Beruhigung* meg a gyöngülése; az egész tehát nem egyéb, mint az egyik fokból a másikba való átmenetnek tüneténye. (Wundt egy más helyütt [Spr. I. 54] maga is az érzelem intenzitásával hozza összeköttetésbe ezt a tényezőt.) Ha tehát valakinek éppen a méret-hasonlat kell, akkor mi ezt a két „érzelem-méret”-et, t. i. é r z e l e m-i r á n y t és é r z e l e m-f o k o t szívesen elfogadjuk.

A Wundt-féle harmadik mérettel azonban úgy állunk, hogy azt a nevei, mellyel szerzőnk elnevezi, sehogysem bírjuk másnak, mint az *Erregung-Beruhigung* nevű méret synonymájának érteni; más szóval szerintünk ilyen harmadik méret egyáltalán nincs is. A *Spannung-Lösung* kifejezést, igaz, két értelemben lehet venni. 1. Az egyik értelme az, amikor a *Spannung* az izgatott várakozás állapotát jelenti s a *Lösung* a teljesüléstől kiváltott megnyugvást. *Ilyen* értelmezés mellett tehát ez a szópár nem valamely érzelmi tényezőt vagy componenst jelent, hanem csak valami tudakosabb névvel nevezi el azt az egész, Önálló érzelmet, amelyet rendszeren *Erwartung und Erfüllung*-nak hí a német, - szóval jelent egy olyan független lelki folyamatot, amelyet olyankor, amikor érzelmi elemekről, alkotó részekről van szó, egyáltalán nem szabad felhozni. Jellemző, hogy Wundt maga is kizárólag a várakozás és teljesülés állapotait emlegeti a *Spannung* és *Lösung* példájául.

2. Lehet a *Spannung*-ot még nagyfokú, a *Lösung*-ot meg csekélyfokú figyelemnek érteni. Ez esetben ez a kettő már inkább beválik érzelmi componensnek, azért, mert általán el van fogadva, hogy minden érzelmet kisebb-»agyobb, illetőleg növekvő-csökkenő figyelem kíséri. Ha mi erre azt mondanók, hogy a figyelő feszültség (*Spannung*) nem egyéb, mint maga a nagyfokú indulat vagyis az indulat erőssége, akkor valószínűleg annak a közbeszólásnak tennők ki magunkat, hogy erősen figyelni és nagyon haragudni két dolog. Mi azonban arra mutatunk rá, hogy a nagyfokú figyelem nem egyéb, mint ugyanaz a nagyfokú innervatio, mely a nagy indulatnál szerepel; más szóval, azt tartjuk, hogy mindkét állapotnak van egy közös tényezője, t. i. a nagy innervatio, s a két állapot között a különbség csak abban rejlik, hogy az a nagy innervatio a figyelés esetében más munkára használódik fel, mint a harag alkalmával. Nem a „figyelés” (avagy plane tán „tudományos megfigyelés”, „észlelés”) nevezetű közismert cselekvény kíséri igazán a haragot vagy egyéb érzelmeket, hanem e „figyelés” nevű iolyamatból csak az és annyi, amennyit „nagy innervatio”-nak lehet nevezni. Ha pedig az a *Spannung-Lösung*, mely minden indulatnak a „kíséretében” igazán előfordul, nem egyéb, mint a kisebb-nagyobb innervatio, akkor világos, hogy Wundt-nak ez az egész harmadik mérete együvé esik ama másodikkal, amelyet Kant sthenikus-asthenikus elemnek nevezett, mi pedig érzelemfoknak hittünk. – Wundt-tól (Spr. I. 53), igaz, hallunk olyan példát, amely hivatva volna az utóbbi két méretnek különbözőségét bebizonyítani. Azt mondja, hogy egy várakozó embernek a beteljesülés (*Lösung*) után is megmaradhat az izgatottsága (*Erregung*). Mi azt feleljük, hogy az ilyen *Erregung* nem egyéb, mint újabb, de valami más tárgyra irányuló, más októl előidézett *Spannung*. Pl. ha a gazdasszony szidja a „végre-valahára hazakerkezett” eselédjét, akkor előbb az a gondolat tartotta *Spannung*-ban: „mikor jön már haza?!”, most meg az a másik gondolat vonja magára a figyelmét: „hogyan mert olyan sokáig elmaradni?!”

Mi, ismételjük, az emberi szervezetnek két alapjellemtvonásánál többet nem ismerhetünk el mint olyat, amely az érzelmeink keletkezésénél szerepet játszik, illetőleg az egyes érzelmekre (ha tetszik, mint „tényező” avagy „componens”) befoly. Az egyik az a megmagyarázhatatlan (fent 880-1) sajátságunk, hogy bizonyos adatok maguk felé vonzanak, mások meg eltaszítanak bennünket; a másik az a nem kevésbé érthetetlen tulajdonságunk, hogy kisebb és nagyobb innervatio, erő kifejtésre vagyunk képesek. Az első jellemvonásunk megadja az érzelem irányát, a második az érzelem fokát.

Wundt (Ph. Ps. II. 291 sk.) avval is igyekszik a maga három componensének reális létezését valószínűvé tenni, hogy neki sikerült ama tényezők mindegyikére egy-egy jellemző légzés- és pulsus-görbét találnia. Azaz másmilyen légzést és érverést mutat az az ember, akiben túlnyomólag a tetszés, másmit, akiben túlnyomólag a feszültség s mást, akiben túlnyomólag az izgatottság uralkodik. Mi arra hivatkozunk, hogy efféle légzés- és pulsus-görbét annyiféle lehet találni, ahányféle feladatot tűzünk ki a kísérleti médiumnak, szóval ahányféle érzelmet kelesztünk benne. Két 'ben görbét sem fog egyenlőnek találni, aki apróra végig vizsgálja. Szóval

a görbék különbségeiből nem három érzelem-componens derül ki, hanem annyi, ahányat ki akarunk belőlük olvasni.

Wundt-nak a resultans-érzelemről szóló elméletét jónak láttuk már fennebb (734-6) bemutatni.

II. *Az érzelem mint szülő-ok, az érzelmes magatartás eredményei. vagyis akarat és tett.*

1. *Az é r z e l e m é s a k a r a t v i s z o n y a .*

A köztudatom az embernek legnagyobb innervation azaz maximális erővel véghezvitt mozdulatait mindenkor az a k a r t mozdulatok közé sorozza vagyis akarattal, szándékosan véghezvitteknek tartja. Csekély avagy középszerű súlyokat önkénytelenül is fel tudok emelni (pl. amikor a csizmába bujtatott, tehát annyival súlyosabb lábamat ültömben tudtomon kívül himbálom), de azt a legnagyobb súlyt, mely a physikai erőmnek határán jár, csak akkor emelem fel, ha igazán akarom, szándékosan nekirugaszkodom. Ez a köznyelv-szokás szerint azt jelenti: azt a nagy súlyt csak akkor emelem fel, ha célul tűztem ki a felemelését. Tény azonban, hogy az embernek maximalis, sőt általában a nagy erőködéseit nem csupán azok a helyzetek bírják felkelteni, amikor az ember tudatosan valami célt tűzött ki magának, hanem közvetlenül felkeltik bizonyos érzetek is, más szóval reflexus alakjában is beállhatnak. Mikor? Amikor az ember meg van támadva, amikor veszélyben forog, fájdalom éri, kudarcot vallott. Az a nagyfokú innervatio, amely ilyenkor beáll, a köztudalomban a h a r a g nevéet viseli s tudjuk mindnyájan, hogy a harag önkénytelen érzelem, azaz minden szándék és feltevés nélkül rajtunk kitörő állapot. Mennél nagyobb a bennünket fenyegető veszély, vagyis ha a veszély fokozódásától való félelem is hozzácsatlakozik, annál inkább fokozódik maga az innervatio, az erőfeszítés, amely végtére a „kétségbeesett” embernek halálküzdelmében a legmogosabb fokot éri el, azt, amelyre az embernek physikai erőkészlete egyáltalán képes. Gondoljunk a vízben fuldoklónak óriási erőködésére. amellyel, saját vesztére, a megmentőjét átkarolja. Az a nézet tehát, amely szerint a mi nagy, plane maximális erőködéseink sohasem reflex-alakúak. hanem mindig szándékos, akart, kitervelt természetűek, más szóval egy „akarat” nevű, más téren tán kétségbevonható, egészen külön lelki erőnek a tanújelei, – ez a nézet nem számol életünknek bizonyos, szerencsére kivételes helyzeteivel, az

életéért küzdő embernek állapotával. Mi elfogadjuk, hogy maximális erőködéseinket többnyire csak kitűzött célok végett, mondjuk általán: intelligens okból vetjük latba, de hozzátettük: t ö b b n y i r e . Minthogy tehát a nagy erőfeszítés nem kizárólag akart jelenség, hanem lehet érzelmi mozdulat is, pusztá taglejtés, ezért el kell ismerni, hogy nincs semmi okunk valamely mozdulatot csak a z é r t mert a rendsnél nagyobb erővel hajtódik végre, az érzelmi taglejtésektől elkülöníteni és egy „akarat” nevű tényezőnek tulajdonítani. A maximális erőködések esete volt az „akarat”-ért küzdő spiritualista álláspontnak a legerősebb védővára, amelyből őt a mi apsyhikus pszichológiánknak mindjárt a tárgyalásunk elején ki kellett vetnie.

Azt a Ziehen (237)-től említett többoldalú megfigyelést, *dass wir auf Grund von Motivvorstellungen, d. h. also willkürlich eine höhere Spannung und eine grössere Arbeitsleistung unserer Muskeln zu erzielen vermögen, als durch maximale elektrische Reizung der Muskeln selbst oder ihrer Nerven* – én úgy magyarázom magamnak, hogy elektricitás útján nem lehet a kínos érzésnek egy olyan fokát előidézni, amelynek mint ösztönyszerű védekező reflexus az a maximális erejű lökés felelne meg, melyre az egyén egyáltalán képes. De hogy ekkora érzést, egy ekkora reflexust kiváltó fájdalmat nem lehet-e másféle módon, pl. hőhatás útján előidézni, az más kérdés.

Egy külön, „akarat” nevezetű folyamat létezésének bizonyosságául rá szokás mutatni arra a bizonyos erő- avagy innervatiós-érzetre, mely a nehéz cselekvényeink kivitelét és csakis ezekét közvetlenül megelőzi és kíséri. „Akarat van, mert az akarást meg lehet érezni.”

Fouillée (II. 239) is azt tartja, hogy akarásunk intenzitását „közvetlenül” megérezzük: *...Veffort cérébral... se fait sentir comme volition ... comme intensité de vouloir ...* B a i n (S. I. 51-2) szerint az innervációs érzetben semmiféle peripherikus idegnek sincs szerepe, hanem *ce sentiment est l'accompagnement du courant centrifuge qui stimule les muscles à faction...* Lejebb: *... l'esprit apprécie Vinflux moteur, tel qu'il va du cerveau aux muscles...*

Erre a pontra Münsterberg (W. 73, 76, 82-3) adta meg a választ avval, hogy a kérdéses innervatio-érzetek nem egyebek, mint a phantasiánktól felvetett emléképei azon izmok mozgás-érzeteinek, amely izmok a bekövetkezendő mozdulatban szerepelni fognak s egy régibb, ugyanilyen mozdulatunkban máris szerepeltek. Az innervatio-érzetek tehát nem centralis eredetűek, nem magának az „akaras” nevű folyamatnak, az innervatio-nak a megérzése (ez a folyamat nem is kelt érzetet – 141), hanem tisztára peripherikus természetűek vagyis a valamikor már megtörtént s most ismét bekövetkezendő mozdulattól az izmokban kiváltott érzések.

Münsterberg-nek (86) bizonyítékai közül mint legfőbbet felhozzuk azt az egyet, hogy olyan mozdulatot, amelyet (s amilyenhez hasonló!) még sohasem vittünk véghez, s plane olyat, amely magában véve is lehetetlen, sohasem vagyunk képesek igazán akarni azaz innerválni. A béna embernek innervatio-érzetei, miket ellenvetésül fel lehetne hozni, lehetnek csalódások is, illetőleg olyan valóságos izomérzetek, melyek ez embernek a többi, még mozgékony tagjaiban keletkeznek (83. – Ezt Z i e h e n [55-6] is így mondja.) Egy más helyütt Münsterberg s utána H a u p t m a n n (170-1) nem kevesebb mint négyféle, közönséges érzetszerű azaz a periphéria felől tudatunkba lépő tényezőjét mutatta ki ennek az innervatiós érzetnek. A mozgásérzet W u n d t (Ph. Ps. II. 21) szerint is összetett érzet, mert benne van az ellenállás (súly) okozta erőködésérzet és a mozgó tag mindannyiszori helyzetének az érzete. J a m e s (II. 192-3) Goldscheider-ből idézi azt a „fontos felvilágosítást”, hogy mozgásérzeteink voltaképp nem egyebek, mint az érzékeny izületi hüvelyekben súrlódás folytán keletkező tapintás-érzetek, szóval peripherikus eredetűek. „Ha tehát mindaz, – folytatja Münsterberg (W. 96, v. ö. 112,118) -amit ‚akarást’-nak érzünk, peripherikus vagyis olyan eredetű, mint pl. valamely hang- avagy színérzet, akkor következik, hogy az akarat maga is csak érzet, *eine bestimmte Gruppierung von Empfindungen...*” – Münsterberg-hez hozzácsatlakozik P e t z o l d t (I. 128), J e r u s a l e m (93) és J a m e s (II. 492-4) is, aki felhozza (504) a többi között F e r r i e r megállapodásait, hogy t. i. az erőködésérzet egyszerű légzéstünet, vagyis mindamaz izmok feszültségéből származik, melyek mindenféle, akár physikai, akár psychikai erőködésünk alkalmával működésbe jutnak és módosítják a légzésünk rhyrhmusát. Felhozza James (II. 514-5) azt a G l e y - M a r i l l i e r-féle megfigyelést is, mely szerint egy anaesthetikus karú beteg, ki közvetlenül egymásután emelgetett egy 250 grammos és egy 1850 grammos súlyt, ezek között nem bírt különbséget találni. Innervatiót nyilván a nagyobb súly esetében sokkal nagyobbat kellett kifejtenie, mint a kisebb súlynál; tehát miért nem érezte meg, ha kifejtette? Azért, mert az innervatiót nem is lehet megérezni (*...the discharge into the motor nerves is insentient* – James II. 493). – Z i e h e n (18)-nél abban a karakteristikus formában jelentkezik a Münsterberg-féle gondolat, hogy *zwischen das Erinnerungsbild der gewollten Bewegung und die Empfindung der vollzogenen Bewegung sich in unserem Bewusstsein nichts dazwischenschiebt*. S lejjebb: *Streng genommen motorische Elemente existieren in unserem psychischen Leben nicht* – ami azt jelenti, hogy nincs akarat, már t. i. mint külön lelki erő. – B e r g s o n (D. I. 18) szerint a „nagyobb” erőködésnek fogalma ott keletkezik, ahol több és még több izmunk vett részt a munkában.

F o u i l l é e (II. 239) viszont a maga hitét Münsterberg ellenében avval az ismeretes módszerrel védi meg, mely a „nem kimerítő”-nek jelszavához folyamodik (v. ö. fent 399). Azt halljuk, hogy a Münsterberg-említett érzéseknek peripherikus voltából „nem következik”, hogy magát a centralis innervatiót is meg ne lehetne érezni.

Részünkről azt tartjuk, hogy az innervatio megérezhetőségéről szóló régi nézet nagyrészt abból a „vízvezeték” psychológiából

táplálkozik, melynek híve természetesen találhatta, hogy az izmok felé, kifelé irányuló „idegfolyamat” is érzetet kelt, ha egyszer érzetet kelt a befelé, a test-peripheriától agyunk felé haladó idegfolyam. A Münsterberg elméletéhez pedig hozzácsatlakozunk, avval a módosítással, hogy az „emlékképek” (W. 76: *Erinnerungsvorstellung der Bewegung selbst*) helyébe „kezdődő valódi megmozdulás”-t iktatunk, azt tartván, hogy a leendő mozdulatnak ez emlékképei nem egyebek, mint az „akarás”-kor már-már kezdődő, sőt megkezdődött valódi megmozdulásnak a legelső phasisai. Aki „akarás”-t érez, az szerintünk is olyan érzeteket érez, amelyek a k ö v e t k e z m é n y e i egy máris beállott s nem az o k a i egy majd ezután beállandó megmozdulásnak. Ezt, mondhatni, a pusztá logika is így kívánja; mert ahol v a l a m i t érzünk, ott mindenkor megtörténtet érzünk meg, izmainkban tehát egy bennök már beállott módosulást (összehúzódadást), és sehol sem érezhetünk olyasmit, egy olyan mozdulatot, amely csak e z u t á n fog bekövetkezni. – Münsterberg talán kevesebb ellentállásra talált volna, ha elméletét nem annak a paradox hangzású befejezésnek világításában azaz előkészítésének volna kénytelen nézni az olvasója, amely befejezés ellen minékünk is fel kell szólalnunk, t. i. hogy az akarat nem volna egyéb, mint egy érzetsoport, érzet az érzetek között (1. fennebb). Nem lett volna szabad túlcsapni annak a kifejezésnek keretén, hogy az a valami, a mit a közember valóban érez akkor, amikor azt állítja magáról, hogy az akarását érzi, – ez a valami nem más, mint közönséges, peripherikus eredetű izomérzet. Ennek a gondolatnak rokonát mi bemutattuk fennebb (722-3), ahol helytelenítettük az olyan közéleti kifejezéseket, mint „haragot, szerelmet sat. érez.” Az akarást ép oly kevéssé lehet megérezni, mint ahogy az érzelmeket és indulatokat sem lehet. Az akarás inkább k i t ö r rajtunk, ép úgy mint kitör az érzelem (sőt egészen „ép úgy”, mert az akarás szerintünk maga is csak érzelem). Ép ezért nincs jogunk, a nyelvszokást annyira feldúlni, hogy egy olyan folyamatból, mely, miként az akarás, az egész egyéniségünket magával sodorja, valamilyen hozzánk képest csak l á t v á n y s z e r ű jelenséget, pusztá érzetet csináljunk vagyis olyat, mellyel szemben az érdekelt ember a nézőnek semleges szerepét játsza.

Az egész vitából az kerül ki, hogy az „innervatio-érzet” nem egy az érzelmektől különböző „akarás”-nak létezését bizonyítja, hanem inkább annak a tanújeléül szolgál, hogy mennyire megbízhatatlan az a bizonyos „belső tapasztalás”, amelynek segítségével a lelki jelenségeinket állítólag k ö z v e t l e n ű l észrevesszük. Az az

innervatio-érzet, mellyel „az akarásunkat közvetlenül megérezzük”, egy húron pendül a scholastának avval a „közvetlen, belsejéből merített” tudomásával, hogy neki van egy minden testiek felett lebegő, független „lelke”.

Egy az érzelmektől különböző „akarat” nevű folyamatnak létezését ellenfelünk legkivált avval az okoskodással fogja megvédeni, hogy a pszichológiának kötelessége elfogadni és a maga tételei közé beiktatni olyan mélyreható különbségeket, amilyeneket a köztudatom s ennek alapján a törvénykező igazságszolgáltatás is elismer egy pusztá érzelmi felhevülésből elkövetett, meg egy szándékos, kitervelt cselekedet között. „A szánt-szándékkal és a véletlenül bekövetkezett cselekvények közötti különbséget – mondja ellenfelünk – már az a gyermek is ismeri, aki a pajtását ‚véletlenül lökte meg’, s ‚bántani nem akarta’. Az ‚akarni’, ‚akarat’ szó végtére is jelent valamit a nyelvben s jelent nevezetesen egy a pusztá érzelmi kifakadásoktól különböző azaz szándékos cselekvésmódot. Ha pedig a két cselekvésnek lefolyása között van ilyen különbség, akkor az illető cselekvényeket létrehozó lelki erők is különböznek egymástól, más szóval az érzelmek mellett van akarás is.”

Ahhoz semmi kétség sem fér, hogy aki valamely mozdulatának egy bizonyos eredményét előrelátta s avval a bizalommal fogott hozzá e mozdulatához, hogy az a kérdéses eredménynek elérésére elégséges lesz, – az ilyen ember egészen, másféle lelki állapotban (= innervációban) indul neki a maga cselekedetének, mint az a másik ember, ki a cselekvésének eredményeire nem is gondolt. A nyelv mindenestre jól teszi, ha ilyen fontos különbségeket valamely elnevezéssel rögzít, s az eredmény bekövetkezésének azt a módját, amikor ez az eredmény mint gondolat azaz terv ott szerepelt a cselekvőnek agyában, az „akarat” szó segítségével különíti el a „véletlen eredményű” cselekvésmódoktól. Mikor azonban ellenfelünk egy az érzelmektől különböző, „akarat” nevű lelki folyamatnak elismerését kívánja tőlünk ezen az alapon, akkor már annak a közönségnek esik az ehelyütt több ízben említett (fent 363 sk.) vétségébe, amelyik közönség a psychologustól a közélet szavainak azon mód’ nyersen való átvételét kívánja a tudományba s elvárja, hogy a psychologus ama szók mindegyikéhez találjon egy-egy külön lelki folyamatot substratum gyanánt. Mi evvel a kívánsággal szemben azt a psychologus-kötelességünket hangsúlyozzuk, hogy az „akarat” szót csak abban az esetben szabadna (sőt kellene!) egy az érzelmektől különböző lelki folyamat nevének elismernünk, ha kitűnnék, hogy az álca-

zást, vagyis a cselekvésnek tervektől kísért és sugallt módját nem lehet érzelmi folyamatokból származtatni, érzelmiek eredményének tekinteni. Az alábbi elemzésekből ki fog tűnni, hogy igenis lehet, s evvel aztán oda jutunk, hogy az akart cselekvéseket mindössze az érzelmiek egy külön csoportjának fogjuk megtenni, – aminthogy ezt már e fejezetünk címében is megjelöltük. Minekünk az akart cselekvény (ezt tájékoztatásul előre kimondjuk) olyan értelemben azonos az érzelmi cselekvénnyel, amilyen értelemben azonosnak kell mondani s nem külön osztályokba sorozni a kifejlődött növényt, meg a csíráját. Más szóval annak a bebizonyítására törekszünk, hogy a z akarat cselekvés nem más, mint fejlettebb fokú, összetettebb érzelmi cselekvés, vagyis „az akarat” nem egyéb, mint az „érzelem” nevű éretlen gyümölcsnek” érettkori formája.

Aki pedig a szóba kapaszkodik s egy „akarat” szónak meglétét és helyes alkalmazásának lehetőségét nem bírja másképp megérteni, mint egy olyan tényből, hogy „az ember közvetlenül észrevette és ma is észreveszi magában azt az érzelmektől különböző folyamatot, melyet evvel a szóval jelöl meg”, – az ilyen ellenfél mindenekelőtt vegye számba az „akarni” szónak eredeti jelentését (fent 577). Az etymológiából megtanulhatja, hogy egyáltalán nem ama centralis innerváló lökésnek a közvetlen észrevétele (ezt már fennebb megcáfoltuk) adta a szájába az emberiségnek az „akarat” szót, sőt még csak nem is valami másféle „belső” tapasztalás, hanem a szájába adta egy tisztára peripherikus jelenségnek embertársainkon lehetséges észrevétele, t. i. egy mozdulatnak a látványa (a ránézése, esetleg más), egy olyan mozdulaté, amelyik a közlő cselekvésnek előhírnöke szokott lenni. (Mellesleg szólva: mi szépen egyezik Münsterberg elmélete a nyelvtudomány észjárásával!) A mai ember az „akar” szónak eredeti értelmét nem ismeri, s e szónak helyes használatára a gyermekkorában nyelvtanulás útján vagyis úgy vergődik, hogy megjegyzi azt a helyzetet, alkalmat, melyben a jártasabb embertársai ezt a szót öreá mondták. (Pl. „amikor tudtam, hogy ütésem a társamnak fájni fog és mégis megütöttem, olyankor így illik beszélnem: meg a k a r t a m ütni.”) De miként az „akar”-nak eredeti jelentése, úgy maga ez a tanulmányos út is feledésbe merül: emberünk azon veszi észre magát, hogy helyesen használja azt a szót, de nem tudja, hogyan tett szert erre az ügyességre. Ezért azt képzelet, hogy e szót valamilyen, a maga belsejében közvetlenül megejtett észleletnek alapján, egy ott talált külön folyamatra vonatkozólag használja,

vagyis hogy az „akar” szó bizonyos cselekvéseknek az egyén belsejében lappangó s ő általa megragadható gyökerét jelenti. (V. ö. fent 573-5.)

A mi okoskodásunk így folyik tovább: Ami magatartást valamely adott tárgy tudott magára vonni az ember részéről, ugyanazt a magatartást elő bírja idézni az illető tárgynak gondolata is („úgy teszek, mintha...”). Ezért nem csodálhatjuk, ha azt a nagyerejű nekirugaszkodást, melyet a h a r a g esetében egy érzet váltott ki, t. i. a saját kudarcunk észrevétele, – ha ezt a nagyfokú innervatiót, mondom, kiváltják belőlünk olyan helyzetek is, amikor egy leendő kudarcunktól csak tartunk azaz van miért tartanunk. Ilyenek azok az ÖSSZOS helyzetek, amikor az embert valamely kitűzött célért erőködni, szóval törekedni, „akarni” látjuk. Miért feszíti meg az egész erejét? ő azt vallja: hogy a kitűzött célját elérje. Mi meg avval igazítjuk meg a vallomását: m e r t lelke mélyén ott lappang a félsz, hogy esetleg nem éri el. Minden tanító ember tudja, hogy az a gyermek tanul legbuzgóbban, aki egyszer már a rossz feleletével szégyent vallott. Valamint az elszenvedett kudarc a „harag” néven ismeretes nagy erőfeszítésnek a kipattantó szikrája, mintegy a színre szólító jel-szava, úgy a kudarcnak g o n d o l a t a is előidéző okául szolgál annak a nagy erőködésnek, melyet célért való küzdelemnek, általában akarásnak nevezünk. A harag és az akarás tehát közel rokon dolgok. Amott egy közvetlenül jelenlévő, emitt egy távolból fenyegető kudarc; amott is, emitt is nagy erőfeszítés és az embernek az a „hangulata”, amelyet komolyságnak, elkomolyodásnak szokás nevezni. Nem nagy *licentia poetica*, ha azt mondjuk: minden hatalmasan előretörekvő ember, az, aki akadályokat gázol le, egy kicsit haragszik. Hogy pedig a haragvó ember törekszik (t. i. az ellenfelét legázolni), ezt a köztudalom is elfogadja.

Ha mármost azt látjuk, hogy az a nagy erőködés, mely valamely akarati cselekvény esetében egy kitűzött, tehát gondolt célért küzd (pl. mikor egy nagy súly felemelésére törekszünk), – hogy ez a nagy erőködés mondom világosan kitűzött célgondolat nélkül is beállhat a harag esetében: akkor vajjon nem az-e a valószínűbb nézet, hogy az „akarás” nevezetű, tehát csak gondolattól, az érzetnél secundairebb jelenségtől sugalmazott erőfeszítés a s z á r m a z é k, a másodlagos j e l e n s é g ahhoz a primair erőfeszítéshez képest, melynek „harag” a neve. Két nézet kínálkozik válaszul a mi expositiónkra: 1. az, hogy a harag egy akarati jelenség vagyis hogy a harag az akaratból származik, az akarat a primair sajátság és ez lép fel a

harag indulatában; 2. a másik nézet meg az, hogy a harag az ősibb tünemény, vagyis a nagy erőködésnek egy közvetlen érzeti okból való keletkezése, s csak ennek következtében és ennek utána áll be az egyénnek az a képessége, hogy gondolt célokra feszítse meg az erejét. Az 1. nézetet a mai psychologia vallja, a 2. nézet a mienk. Ez az állításunk szánkba adja azt a másikat, hogy az „akarás” nevű viselkedés nem más, mint egy é r z e l e m az é r z e l m e k k ö z ö t t , nevezetesen affajta gondolati érzelem (fent 899), amelyet nem concret érzet, hanem egy érzetre-gondolás vált ki. Ez* a gondolt érzet, jól megjegyezzük, néma kitűzött célnak a gondolata, hanem a cél el nemérésének, a kudarcnak a képzelete.

Ennek a felfogásnak alapelve benne rejlik R i b o t-nak (Vol. 4) következő mondásában: *A proprement parler, l'activité clans V animal n'est pas un commencement mais une fin, une cause mais un résultat, un début mais une suite.*

A fenti 1. alatti nézetnek egyébként akad olyan támasztéka, amelynél fogva azt mi is elfogadhatjuk. Ha t. i. e nézet szószólója az „akarat” néven nem a célokra törekvés processusait érti, hanem csupán magát a nagy izom-innervatiót, sőt csupán az erre való képességünket. Az ugyanis egészen kétségtelen dolog, hogy úgy a „harag” nevezetű érzelmi magatartás, mint a célokra törekvő erőködés nem állhatna be, ha az emberi szervezet nem volna berendezve arra, hogy nagy izom-innervatiókat vigyen véghez. Akinek a szavajárásában tehát „akarat” annyi mint „nagy erőfeszítés”, annak az állításhoz, mikor a harag jelentkezése számára feltételül tűzi ki az „akarat”-ot, mi készséggel hozzájárulunk. A magunk nézete, mely a haragot vallja primair jelenségnek, különben sem azt jelenti és semmi esetre sem túri meg az olyan túlzó értelmezést, hogy „a gyermek mindaddig nem törekszik semmire, amíg valaki meg nem sértette.” Mi csak azt mondtuk, hogy a nagy erőködésnek azok az esetei, amikor ezt az erőködést valamely közvetlen érzet, adat, szemlélet váltja ki, okvetlenül régiebbek a gyermek életében, mint azok az esetek, amikor az erőködését célok, kudarc-gondolatok, tehát távollevő dolgok képzeleti idézik elő. Ebből a mederből zökkent belé a gondolatunk abba a közeleső másikba, hogy m i n d e n a k a r á s a h a r a g b ó l s z á r m a z i k .

Az érzelem- és akaratnak rokonságát, mely a mi nézetünknek kiinduló pontja, kifejezik persze azok az elméletek is, melyek a fordított származtatás mellett kardoskodnak. Ez az utóbbi nézet, vagyis

hogyan az akarat az elemibb jelenség, talán arra a tényre támaszkodhatik, hogy minden érzelmben akarunk (helyesebben: akarnánk) valamit; érzelm valamilyen irányú törekvés nélkül nincs (fent 801). Mi ezt az állítást oda módosítjuk, hogy érzelm valamilyen eredményes innervatio nélkül nincsen, s úgy látjuk, hogy az a pszichológus, aki ezt az innervatiót már akarásnak nevezi, a primitív érzelmű gyermekre fogja rá az innervationak azt a formáját, melyet ez önála, a fejlett eszű gondolkozónál öltött, ahol t. i. minden érzelm célkért-küzdéssé fejlődött ki. Mi felnőttek nem bírunk már valamilyen akarás nélkül indulatoskodni, de a csecsemő gyermeknek indulatosságát egy olyan adat is le bírja lohasztani, melyet ő nem ismert, tehát elérésére nem is törekedhetett. Mi ama két tétel közül, melyeknek egyike az érzelmekeket az akarás, másika meg az akarást az érzelmeke alá foglalja, azért ez utóbbihoz csatlakozunk, mert evvel kifejezésre jut az a fontos körülmény, hogy akarat működéseinke, elhatározásainke, ösztönfékező tartózkodásainke, szóval mindezek a „nehéz” innervatiók beállanak, bizonyos okokból állanak be, ránk szakadnak, meglepnek minket, éppen úgy, mint a könnyűnek nevezett érzelmi taglejtések, az érzelmes viselkedések. Az akarást tehát több okunk van érzelmekek neveznünk, mint az érzelmeke akarásnak.

Aki az epekedésnek és az akarásnak rokonságát tartja szem előtt, az talán egy „külön és reducálhatatlan akarat-értékű öserőnk” számára támasztékot fog találni ama Ribot (Gef. 547)-féle kijelentésben, hogy vágyakozni (*Begehren*) sohanapján sem kellett megtanulnunk, legfőlegbe valamire, bizonyos határozott dolgokra vágyakozni. Ribot átvette azt a Schopenhauer-féle (II. 274) gondolatot, hogy gyermekkorunkat a határozatlan, tárgyaltalan epekedések jellemzik (v. ö. fent 726-7), amelyekből csak később, a tapasztalataink gyarapodtával lesznek határozott célú vágyak, illetőleg törekvések. Mi azt tartjuk, hogy a gyermekkor legelső szakaszát helyesebben jellemezzük, ha csupán az elégedetlenkedés és megelégedés érzelmét tulajdonítjuk neki, nem pedig az epekedő törekvést is. Mi azt, amit Ribot a vágyakozásról mondott ki, t. i. hogy soha sem kellett tanulnunk, erre a két érzelmeke mondjuk rá; mert ezek valóban és *eo ipso* beállanak, mihelyt kívülről megfelelő helyzetek, érzetek érkeznek a gyermekekre. Egy mozgolódó, rúgkapáló kis baba persze könnyen kelti fel a nézőben az ilyen „tárgyaltalan epekedés”-nek hitét, főleg mivel e mozgolódást valami megfelelő adattal (játékszerrel sat.) le lehet csillapítani, – olyan adattal, amely most mintegy a gyermek öntudatlan célpontjának látszik. De a teljes objectivitásnak követelménye mégis azt parancsolja ránk, hogy azokat a mozdulatokat tisztán csakis a meglévő (kellemetlen) helyzetre vonatkozó reakciónak tekintsük, nem pedig egy megvalósítandó új helyzet előkészítésének, ha mindjárt igaz is, hogy ama békétlenkedő gyermeki moz-

dulatok védekező természetűek s így *eo ipso* valami új helyzetet, érzet-complexust t e r e m t e n e k a gyermek számára.

Itt feltolakszik a következő észrevétet: Amelyik psychologus az é r z e l m e k boncolgatásába merül, annak a szemében lassankint csupa mozdulatokká, törekvéssé, szóval akarássá alakulnak át az érzelmek. Ha viszont az a k a r a t o n kezdi a vizsgálódását, hovatovább azon veszi észre magát, hogy az akarás a keze alatt csupa érzelemmé, indulattá olvadt fel. Amelyik olvasó pedig a mi tárgyalásunknak is ezt a jellemvonását egyszerű logikai botlásnak fogja tekinteni, annak ránk vonatkozó vádjait mi a tárgyunk természetére hárítjuk rá, mondván: ép a b b ó l következik az érzelm- és akaratnak egyazonsága, illetőleg mindakettőnek pusztá innervatio-természete, hogy az az egységes, alapjukul szolgáló reális folyamat hol az érzelemnek, hol az akaratnak látszatát kelti. Nem most mondjuk először, hogy nekünk az „érzelem” és „akarat” nevű psychicum-ok csak látszatok, melyekben a realitás annyi, amennyi az innervatio.

Horwicz (II. [2] 4-5): (*Es*) *lässt sich von den beiden entgegengesetzten Urteilen: „Es ist kein Gefühl möglich ohm Begehren” und: „Es ist kein Begehren möglich ohne Gefühl” jedes mit gleicher Evidenz beweisen.*

Itt talán szabad megemlítenünk a következőt is: Hogy vajjon az érzelmi taglejtés célos, akaratí cselekvény-e azaz ilyenből fejlődött-e, miként Darwin állítja (v. ö. fent 790), – avagy megfordítva, mai célos cselekvényeinket (Lehmann [143] módjára) eredetibb érzelmi taglejtésekből kell-e származtatnunk azaz egyszerűen „kívánt eredményű taglejtések”-nek tekintenünk: ez igazán olyan természetű kérdés (*Vexirfrage*) mint az, hogy a tyúk volt-e előbb a világon vagy a tojás. A mi megoldásunk az, hogy á l t a l á b a n az érzelmiből lett az akart cselekvés; de azért elismerjük, hogy van s z á m o s olyan érzelmi taglejtésünk, amelyek eredetileg akart cselekvések voltak, - persze olyan akart cselekvések, amelyeknek lehetőségéhez ismét valami más érzelm kellett. A mai szónok, aki magyarázat közben a fent (786) említett taglejtést használja, kétségtelenül pusztá érzelmi s nem szándékos mozdulatot végez. S azt az érzelmet, mely benne ilyenkor uralkodik, körülbelül az elégedetlenség (a saját rábeszélő képességével való elégedetlenség) érzelmének nevezhetjük. Ez a taglejtése az ifjabb éveiben, mikor azt a mozdulatot tanulta, pl. látott mintákról utánozta, akart mozdulat volt. De hogy ilyesmit akarahasson, arra viszont egy más érzelm, t. i. a tetszésnek az az érzelmek kellett, melyet ez az „imponáló” mozdulat őbenne keltett. Végére

tehát mégis csak az érzelmire megy vissza minden akart mozdulat és nem megfordítva!

Az érzelmeket akarati jelenségeknek fogja fel pl. M a u t h n e r (t. 377-8), B r e n t a n o (fent 711), S p e n c e r (fent 801) és F o u i l l é e (í. 159). Fouillée viszont a mi nézetünkhöz nagyon közel jár ott, ahol azt mondja (II. 223), hogy az akarás nem egyéb, mint egy másik neve ama *phase émotionnelle*-nek, mely minden, még a legelemibb lelki állapotban is benne rejlik és elválaszthatatlan a *phase sensitive*-től Igen jó megjegyzés: *Ou la volonté n'est nulle part, ou elle est partout en nous...* (II 235). Egyébként hogy Fouillée is még mennyire hódol a psychicumok külön létezését hangoztató spiritualista elméletnek, mutatja az az akaratról tett megjegyzése (II. 246), hogy ez, vagyis a benne lévő psychikus rész nem pusztá visszhangja (*reflet mental*) ama mozdulatok összességének, melyek Riboi (Vol. 8-9) szerint az akarásnak az igazi realitást megadják, hanem megfordítva, *c'est le désir mental qui est la réalité*, melynek ama mozdulatok csak a külső jelentkezései. Amit Fouillée könyvének olvasása közben lépten-nyomon tapasztalhatni, megvan az akarat-elméletében is: nekihajt a legradicalisabb álláspontnak, úgy hogy már-már a mi realismusunk hívének üdvözöljük, de azután egyszerre a végső összefoglalásokban a régi Spiritualismus felé hajlik el. Belátja (II. 252), hogy az az östényálladék, melyen minden akarati mozdulat alapszik, nem más mint az a sajátságunk, hogy a kellemes hatások megtartó, a kellemetlenek meg védekező mozdulatokat váltanak ki; de azután hozzát teszi (254): az akarat mégis őseredeti psychikus sajátságunk, mert efféle mozdulatok lehetőségéhez viszont egy olyan lény szükséges, amely – a k a r j a a kellemességet fentartani és a kellemetlent megszüntetni.

Az akaratnak érzelem-természetét egészen félreérthetetlenül hirdeti W u n d t (Ph. Ps. III. 107-8): *... jeder Willensvorgang lässt sich als ein Affectverlauf betrachten, der sich durch eigentümliche, mit einer endlichen Lösung des Affects verbundene Gefühlswirkungen auszeichnet.* Továbbá (u. o. 210): *Als ihre [= der Gemütsvorgänge] Grundlagen erscheinen die Gefühle. Aus ihnen entspringen die Affecte, aus den Affecten entwickeln sich die Triebe, und diese bilden wieder als einfache Acte des Willens den unmittelbaren Übergang von den Affecten zu den Willensvorgängen. Unter allen diesen subjectiven Processen ist daher das Gefühl der Grundbestandteil: jeder der anderen setzt sich aus Gefühlen zusammen, und insbesondere ist auch die Existenz eines nicht aus Gefühlen bestehenden, etwa auf Grund rein intellectuellen Erwägungen zu stände kommenden Wollens eine leere Fiction der Philosophen.* – Szerencsés gondolat, amikor Wundt (u. o. 243) az akarást nem egyszerűen az érzelmekkel, hanem az érzelmeknek i n d u l a t (Affect) nevű, szóval magosabb fokával azonosítja. (V. ö. a mi haragszármaztatásunkat.) Teljesen hozzácsatlakozunk még a következőhöz (u. o. 258): *Nach ihrer psychologischen Entstehung ist... jede Triebäusserung ein Affect mit den zu ihm gehörigen Ausdrucksbewegungen; und die Triebe erstrecken sich, gleich den Affecten, über alle möglichen Vorstellungs- und Gefühlsgebiete. So lässt sich schon jene Spannung der Aufmerksamkeit, bei der sich diese einem Eindruck zuwendet, als eine elementare Triebäusserung*

betrachten... (Megjegyzendő, hogy *Trieb* Wundt-nál a. m. egyirányú, azaz még cselekvés-dilemmákat nem ismerő akarát – u. o. 255-6).

H o r w i c z (II. [2] 5) nem akarja az akaratot az érzellemmel azonosítani, azért nem, mert „minden akarás érzelmekből születik és ismét más érzelme k e t szül.” Horwicz (u. o. 60-66) ugyan számot vetett avval a ténnyel, mely az érzellemnek és akarásnak (*Begehren*) azonosítására visz, t. i. hogy minden érzelemben akarás rejlik, de a nyelvszokásnak, mely e két jelenséget különválasztja, oly módon akar engedményt tenni, hogy az akarást egy bár érzelmekből fejlődő, de önállóságra jutott *Triebkraft* von *eigentümlichem Wesen und mit eigentümlichen Schicksalen*-féle fejleménynek adja ki (u. o. 64). Ez eszünkbe hozza, hogy Horwicz az emlékképeket, képzeteket is efféle független, önálló létű, bár reakciókból keletkezett jelenségeknek hajlandó tekinteni (fent 43).

A mi nézetünket, mely az „akarás”, „törekvés” neve alatt ismeretes folyamatokat mindenestül az érzelmek közé sorozza be, avval lehet megtámadni, hogy az akart cselekvéseket az önkénytelenektől az innervatio e r e d m é n y e választja el (ha már nem is az innervatio f o k a), vagyis elválasztja az a körülmény, hogy minden akart cselekvény célokat valósít meg, míg ellenben a pusztá érzelmi mozdulat célokat nem ismer. E nézetnek szöszólója körülbelül egy olyanforma leíráshoz ragaszkodik, mely szerint az akarati működés mint actív processus a homlokegyenes ellentéte az érzelem, gondolkozás, szemlélés nevű passiv folyamatoknak. Mert míg az utóbbiaknak segítségével a valóságból, a reális adatból k é p z e t lesz, az adat képzetté alakul át: addig, megfordítva, az akaró tevékenység következtében a képzetből vagyis a kitűzött célunkból lesz v a l ó s á g, szemlélhető reális adat. Ez egyszersmind azt jelenti, hogy ahhoz a nagy ismeretlenhez, hogy miképen alakul át a külső világ képzetté, kaptunk egy nem kevésbé súlyos második x-et, t. i. hogy miképen változhatik át egy képzet (a célgondolat) valóságos létté.

Ez az ellenvetés a c é l- m e g v a l ó s í t á s o k vizsgálatára tereli a kutató figyelmünket.

Idáig ebben a könyvben egyébről sem beszéltünk, mint arról, hogy az ember valamely külső ingerlésnek, adatnak hatása folytán valamilyen innervationalis állapotba azaz magatartásba jut, szóval bizonyos mozdulatokat végez; de nem vettük tekintetbe, hogy e mozdulatoknak van valamilyen (és milyen?) eredményök, hatásuk a külső világban. Csak maguk a magatartások s ezeknek okai érdekeltek bennünket vagyis mondjuk: a m a g a t a r t á s m i n t e r e d m é n y, de nem a m a g a t a r t á s m i n t o k, mint erő, mint ágens, vagyis a magatartásnak az e r e d m é n y e i. Ezekre tehát mostan térünk rá.

Ellenfelünket, ki a causalis eredményeket az a k a r t cselekvények kiváltságának tartja, mindenekelőtt arra figyelmeztetjük, hogy minden, bárminő okból származott mozdulatnak, mint reális jelen^ségnek kell valamilyen hatásának lennie a külső világra: eredmény nélkül ép úgy nincs reális esemény, mint nincs ok nélkül. Eredmények van tehát mindazoknak a pusztá érzelmekből fakadt, helyesebben: érzelmi taglejtéseknek, sőt láthatatlan innervatióknak is, melyeknek ez az oldala bennünket eleddig nem érdekelt. Épen nem szorultunk a leghevesebb s külső megjelentkezésekben amúgy is akart cselekvényekhez hasonló indulatokra, hogy ezt az állításunkat igazolhassuk. Az eszeveszett dühöngő parasztleánynek törő-zúzó mozdulatain kívül ott van a méla szomorkodónak visszahúzódó magatartása is, amelynek külső hatásairól szintén van jogunk beszélni. A tevékeny aktivitástól való tartózkodás ugyan első sorban olyan állapotnak látszik, amelynek nincsenek s nem is lehetnek külső eredményei, – hisz' az egyén épen ez eredmények előidézésétől tartózkodik. Azonban ez a búslakodó ember a maga óhatatlan, nem-szándékos mozdulatait nem bírja végleg megszüntetni, hanem ezek csak meggyöngülnek nála; eredményök tehát így is lesz. Ha normális hangulatában pl. valamely P súlyt egy másodpercnyi idő alatt emelt M magasságra s mostani hangulatában ugyanennyi idő alatt és magasságra csak P/n súlyt emel föl, akkor nyilván ez a gyöngébb emelése azaz kisebb munkája még mindig eredménynek, külső hatásnak marad. Sőt azt mondhatjuk: az egyén lehangolt állapotának a külső világra való hatását ép abban látjuk, hogy mostani gyöngesége folytán csak egy töredékrésze valósul meg azoknak a külső eredményeknek, miket máskülönben megvalósított volna. Máskor, teszem azt, egy negyed óra alatt készült el az öltözködésével, most egy óra is alig elég ama külső változásnak beállítására, hogy bizonyos ruhadarabok a szekrényből az ő testére kerüljenek. Máskor felemelte a székét, ha a szobájában más helyre akarta juttatni, most fáradtan tologatja maga előtt. Sat., sat. – A szomorúságnak, általán az asthenics, lehetőleg „befelé” irányuló lelki állapotoknak tudvalevőleg vannak egyéb hatásaik is: mindenekelőtt az egyénnek saját testi szervezetre (emésztésére, alvására sat.), továbbá pedig vannak hatásaik a környező embertársaira, ezeknek magatartására. Ezeket a hatásokat mi szánt-szándékkal második helyen említjük, mert a hagyományos psychologia híve az ilyeneket a „külső világra való hatások” között nem hajlandó megtűrni, – holott miszerintünk a bánkódó egyénnek saját teste, melyre az a bánat hat, ép olyan reális darabja

a külső világnak, mint bármi más, s viszont az embertársainak inner-vationális állapota, melyet az a szemökbe ötlő szomorkodás módosít, szintén reális, tehát külső világi tartozék.

N o r w i c z (I. 203) azt mondja: Minden mozdulat 1. megváltoztatja azaz erősíti avagy gyöngíti azt az érzetet, melyet a mozgásra ingerlő adat az egyénben előidéző. Erősíti, amikor a (kellemes) adat felé történik a mozgásunk, s gyöngíti, amikor a (kellemetlen) adat t ó l menekszünk. 2. Minden mozdulat mozgás- (izom-)érzet alakjában egy új érzetet szolgáltat.

Ha igaz, hogy minden érzelmes magatartásnak kivétel nélkül van valami eredménye a külső világban, akkor az következik, hogy az érzelmi és az akaratú folyamatok között lévő különbséget nem az „eredményekében, hanem csak azon a ponton lehet keresni, hogy az eredmények az egyik meg a másik esetben mily m ó d o n j ö n n e k létre, hogyan kerülnek ki az egyének innervait belsejéből a külső világra. Nekünk a vizsgálódó teleszkópunkat az egyén belsejében kell fölállítanunk, ott, ahonnan egyfelől az akart, másfelől a véletlen eredmények kipattannak. Mert aki csak kívülről néz belé az érző-mozgó egyéniségbe, az nem sok különbséget lát annak akart és önkénytelen cselekvényei között, – eredmények itt is, eredmények ott is.

Vizsgálódásunknak legelső eredménye a következő: Minden érzelmi mozdulat („taglejtés”, a legtágabb értelemben véve) a k ö n n y ű -nek fogalma alá esik; könnyű mozdulat, azért, mert úgy a mozdulat, mint az eredménye „magától” áll be, beáll nevezetesen a külső ránkhatásnak és eddigi gyakorlottságunknak erejénél fogva. Ennek egyik tanúbizonyságául szolgál az az ismeretes körülmény, hogy taglejtéseinket sokkal nehezebb dolog véghez nem vinni azaz elfojtani, mint szabadjára engedni. Az akart mozdulatok ellenben a n e h é z -nek birodalmába tartoznak, mert nem „maguktól”, hanem, mint szokták mondani, „akaratunk erejénél fogva” állanak be; továbbá, mert véghezvitelük közben többnyire a „nehéz”-nek érzete keletkezik. Ahol erőködni kell, hogy valami esemény bekövetkezzék, ott az azt elérő mozdulat mindenestre nehezebb volt, mint abban az esetben, amikor „magától” állott be.

A mozdulat létrejöttének van tehát egy könnyű s van egy nehéz módja. Hogy miért nehezebb az egyik út, mint a másik, miért könnyebben nyílik ki a szám, ha elfog az unalom érzelme s vele együtt az ásítás, mint amikor rá kell vennem magamat, hogy „ki fogom nyitni a számat”: ezt nem tudjuk. Tény azonban, hogy van ilyen

különbség, s ez a körülmény jogosít fel bennünket arra, hogy az érzelem- és akaratnak választófalát a „nehéz”-nek és „könnyű”-nek alakjában állítsuk fel, mondván: minden érzelem nem egyéb, mint könnyű akarási, minden akarási nem más, mint nehéz érzelem. Vagyis: ha nehezen áll be a mozdulat, akkor akarási volt az egész folyamat, ha könnyen, akkor érzelem.

Ez a megállapodásunk megegyezik avval a S p e n c e r (Ps. 217-8. §§)-féle tanítással, mely szerint az „akarat” szó nem egyéb, mint synonymája azoknak a tudati állapotokat jelentő szónak („emlékezés”, „ész”, „érzelem”), amely állapotok akkor keletkeznek bennünk (v. ö. fent 428), ha az adatra való reakciónk olyan szövevényessé válik (íme a n e h é z reactio!), hogy automatikus úton, gépies reflexus alakjában már nem állhat be. (*Quand, par suite de l'organisation d'expériences accumulées, les actions automatiques deviennent si compliquées et d'espèces si diverses, et pour la plupart si rares, qu'elles ne peuvent plus désormais se produire avec précision et sans hésitation; – quand, après la réception d'une impression complexe, les phénomènes de mouvement appropriés naissent, mais ne peuvent passer à l'action immédiate à cause de l'antagonisme de certains autres phénomènes de mouvement, également naissants et appropriés à quelque impression intimement unie à la précédente, alors il se produit un état de conscience qui, quand il aboutit finalement à l'action, détermine ce que nous appelons une volition.*)

Fönnebbi csoportosításunk avval az ellenvetéssel találkozhatik, hogy vannak könnyű akaratú cselekvések és nehéz érzelmek. Pl. egy szövevényes műterméken, Wagner-nek egy zenedrámáján, gyönyörűséget érezni (= érzelem) sokkal nehezebb dolog, mint egy pohár vizet meginni (= akart cselekvés). Erre az a válaszuk, hogy a zenedráma esetében nem az érzelem vagyis az érzelemjelző viselkedésnek beállása volt a nehéz, hanem e műremeknek az a „felfogása”, az a „gondolati” tehát akaratú működés, mely a megértését, az érzelem beállásának ezt a feltételét közvetítette: nehéz volt a zenei műveltségnek azt a fokát megszerezni, amely ilyen szövevényes alkotásoknak az élvezetére képesít. Szóval itt nem az érzelem, hanem az érzelem elérésének módja, egy akaratú folyamat, a nehéz*. Egy Wagner-féle vagy bármi más műalkotásnak az élvezete semmivel sem nehezebb dolog, mint pl. a Mont-Blanc teteji kilátásban gyönyörködni. Ehhez vagyis magának a gyönyörködésnek beállásához nem kell semmi külön erőfeszítés; csak feljutni, a gyönyörűség forrásáig

* Az olvasónak az a feltelakvő közbeszólása, hogy nekünk, definición következtében, nem szabadna különbséget tennünk „akaratú folyamat” és „érzelem” között, elintéződik a 984-5. lapon mondottak alapján.

felvergődni volt a nehéz. A pohár víznél meg ne feledje az olvasó, hogy annak megivása csak az érettebb korú gyermeknek könnyű, de épenséggel nem volt könnyű dolog ezt az eljárást, sok balsikerű kísérleten keresztül, a kis korában megtanulnia. Minden cselekvény, melyet ma az akaratiak közé sorolunk, megtartotta egy valamikor, a gyermekkorunkban megvolt nehézségnek bélyegét, az emlékét. Amelyik cselekvés csak megfelelő gyakorlás után válik könnyűvé s nem már eredetileg az, az ilyet van jogunk a nehéz cselekvények közé sorolni.

A könnyűnek és nehéznek két pólusa köré nem csupán a szóban forgó cselekvéseket, hanem két olyan „lelki folyamat”-ot is szabad lesz sorakoztatnunk, amelyeket csak a mi motorikus pszichológiánk tekint mozdulatos természetűeknek, t. i. a képzettársulást és figyelmet. Minekünk a képzettársulás, mivel az adathoz társuló emlék önkénytelenül, „magától” áll be, a könnyű processusok, tehát az érzelmek közé tartozik, a nehéz erőfeszítéssel járó figyelem ellenben az akart cselekvések közé. Amikor valami múlt emlékem eszembe jut, az szerintünk ép olyan cselekedet (t. i. póz), mint amikor valamely érzelem hatása alatt bizonyos kéz- avagy szemmozdulat áll be rajtam – óhatatlanul, minden szándékom nélkül, sőt tudtomon kívül. Viszont amikor figyelmemet rászegzem valamely hiányosan megértett beszédre, ez olyan mozdulatos erőfeszítés, mint bármely fizikai munka (v. ö. fent 223-9). Végre egy harmadik folyamatot, a phantasiát (értsd az alkotó, kigondoló, következtető gondolati működést, azt amelyből *s z e r k e z e t e k*, azaz értelmes mondatok, tudományok, ipar- és műalkotások születnek) ezt az így értendő phantasiát bizonyára leghelyesebb lesz ama cselekvések közé soroznunk, amelyek bizonyos önkénytelen azaz érzelmi mozdulatoknak figyelmes, tehát nehéz szabályozása, kormányzása következtében jöttek létre. Megalakított Phantasma, munka, tervre járó célirányos tett – ez a három dolog szerintünk mind egy és ugyanaz.

Annak az elismerésével, hogy magatartásaink között vannak olyanok, amelyekben a könnyű és nehéz, más szóval az önkénytelen és szándékos, az érzelmi és akarati elemek válhatatlanul együvé olvadnak, – evvel talán máris eléggé jeleztük azt a meggyőződésünket, hogy a mi „könnyű és nehéz” felosztásunk épenséggel nem „két szorosan elválasztható, egymás mellett, de egymáson kívül lefolyó lelki avagy mozdulatos folyamatának a hitéből indul ki, hanem mindössze arra akar rámutatni, hogy összes magatartásainkban két ilyen *v é g l e t e t* lehet megkülönböztetni. Hűségesen elismerjük, hogy e

végletek között, miként már a választott elnevezésünkéből is következik, ott van a közbeeső fokoknak, a kevésbé és még kevésbé nehéz magatartásoknak egész óriási skálája. Mi nem azt mondjuk: „az ember könnyű azaz érzelmi, és nehéz azaz akarati magatartásokra képes”, hanem szerintünk csak ez a helyes leírás: „az ember könnyebbnél könnyebb, illetőleg nehezebbnél nehezebb magatartásokra képes.” Akinek a tőlünk választott elnevezés nem mutatja meg amúgy is, annak mink mondjuk meg, hogy a nehéz viselkedés nem más, mint az, amelyik kevésbé és még kevésbé könnyű. Az u. n. nehéz magatartásnak a könnyűvel való rokonságát, a kettő közötti átmenetet, homogén természetüket az is mutatja, hogy a nehéz folyamat, az akarati, szintén csak ott és akkor állhat be, ahol beáll a könnyű, az érzelmi: t. i. valamilyen adott helyzetre való visszahatás, tehát kiváltott visszahatás, beálló erőfeszítés alakjában. A taglejtés szabályozásának ténye, valamint általán mindenféle célratörő cselekedet tehát nem úgy történik, hogy egy eredetileg meglévő könnyű magatartásmódhoz (az érzelmi taglejtések önkénytelen jelenségéhez) „hozzájárul” azaz egyéniségünknek valami külön pontjából „reászakad”, „lecsap” egy új erő, a nehéz magatartásnak akarati processusa, amely javításokat eszközöl, igazít ezen a könnyű magatartáson, – hanem az a nehéz működés, szóval az, aminek eredménye a szabályozás, csak akkor állhat be, ha az eddigi könnyű magatartás szolgáltatott olyan indítékot, amely azt a nehezet kiváltja, mintegy kicsiklandozza belőlünk. (Erről bővebben lejjebb.)

Tekintsük meg most közelebbről az akarati cselekvényeknek azt a jellemvonását, hogy nem csupán eredményeket, de kívánt eredményeket, szóval célokat valósítanak meg. Nincs fontosabb segítség e képességünknek megértésére, mint meggondolni azt, hogy minden, még a legszerényebb eredmény is, amelyet állítólag „mi magunk” hoztunk létre, sohasem kizárólag a mi művünk, hanem mindenkor a tőlünk független világfolyamat kedvező alakulásának is van benne része. Ezt így értem: Ahhoz, hogy valami bármily egyszerű célom megvalósuljon, azaz olyan, amelyről azt képzelem, hogy megvalósulása teljesen a hatalmamban van, pl. hogy szabadon lecsüngő karom most felemelkedjék, az ilyen cél is csak akkor valósulhat meg, ha a világfolyamat meg nem hiúsítja egy e célra irányuló s máskor sikeres erőködésemet. Én teljes bizalommal a szándékom sikere iránt ki mondom, hogy a következő percben föl fogom emelni a karomat, s íme. amikor a megvalósulás bekövetkeznék, gutaütés ér vagy pedig valami háztetőről rám eső tégladarab akkorát üt rajtam, hogy meg-

bénulnak a karizmaim. Nekünk tehát (ez ugyan furcsán hangzik) *minden*, bármi szerény méretű terveinknek, szándékainknak kimondását avval az épen nem alaptalan szerénykedésű toldalékkal kellene kísérnünk: „ha sikerül.” Nem ez az indicativusi „*fel fogom emelni a karomat*” illik igazán az emberhez, hanem csak az a szerény conjunctívus: „*fel fogom emelni, ha bírom.*” A mi bizakodásunk, hogy affajta egyszerű céloknak elérése, amilyen pl. egy pusztá mozdulatunk, kizárólag tőlünk függ, onnan ered, hogy a világfolyamat eddig volt olyan *szíves* irántunk azaz ránk nézve olyan szerencsésen alakult, hogy ezeknek az egyszerű kívánságainknak megvalósulását nem akadályozta. Csak az eddig elért sikereink adják szánkba azt a bizakodó indicativusi: „*én ezt meg ezt fogom cselekedni*”, és csakis e sikereimre való tekintettel fejlődött ki bennem az a hit, hogy én is vagyok olyan független erő, mint a világfolyamat maga, amely bizonyos eredményeket létre tud hozni.

E bizalmunk miatt, tehát csakis (elfeledett) múlt sikereinkre való támaszkodás folytán érezzük a mozdulat-eleji megfeszülésünket egy önálló, nem kívülről felkeltett mozdulatoktól *okozott*, hanem tisztán csak a *leendő*-re vonatkozó parancsszónak. (V. ö. fent 981-2 Münsterberg).

Nietzsche (W. VII. 30): *Weil in den allermeisten Fällen nur gewollt worden ist, wo auch die Wirkung des Befehls, also der Gehorsam, also die Aktion erwartet werden durfte, so hat sich der Anschein in das Gefühl übersetzt, als ob es da eine Notwendigkeit von Wirkung gäbe; genug, der Wollende glaubt, mit einem ziemlichen Grad von Sicherheit, dass Wille und Aktion irgendwie Eins seien -, er rechnet das Gelingen, die Ausführung des Wollens noch dem Willen selbst zu und genießt dabei einen Zuwachs jenes Machtgefühls, welches alles Gelingen mit sich bringt.* Az ilyen bizakodónak Nietzsche (u. o.) ezt a szellemes szót adja a szájába: *Veffet c'est moi.*

Münsterberg (355): *die Tätigkeit ist unsere eigene, nicht weil sie von unserem Willen abhängt, sondern weil sie in unserer empirischen Persönlichkeit vor sich geht. Localisiert in das System unseres Organismus, spielen sich... Prozesse ab, die wir im einzelnen nicht kennen und deren Wirkungsweise wir nicht verstehen, deren Wahrnehmung sich aber erfahrungsgemäss mit dem als zukünftig gedachten Erfolge verbindet. Das Anklingen solcher Wahrnehmungsnachbilder genügt, um den Erfolg als durch eigene Tätigkeit herbeiführbar zu apperzipieren.*

Az a hitünk és bizalmunk, hogy bizonyos (egyszerűbb) eredményeknek létesítése kizárólag tőlünk függ, egyvívású avval a végkép helytelen közhittel, mely szerint természeti tüneményeknek mindenkor egyetlen eseményben, az őket közvetlenül megelőzőben, rejlik az elégséges okuk. Valamint egy sziklának a hegyoldalról való le-

gördülését nem egyedül az a huzamos eső okozta, melyet a közvélemény egyetlen oknak tart, hanem okozta az a körülmény, hogy a talaj az esőt beszította, továbbá, hogy az a szikla oly módon illeszkedett a hegyoldalra, hogy a kimosott földréteg a támasztékától fosztotta meg, sat., sat.: úgy azt az eseményt is, hogy az én karom, „ha akarom”, felemelkedik, nem kizárólag ez az én akarásom (értsd: innerválódásom) okozza, hanem létrehozza az a körülmény, hogy az én innervatióm utolsó elemül lép be egy olyan világ-constellatióba, amely a karom felemelkedését lehetővé, sőt mi több, elmaradhatlanná teszi. Az a logikai tétel, hogy egy eseménynek létrejöttére „elégéséges ok”-ul mindenkor egy egész adat-constellatiót kell elfogadni s nem csupán egyetlen megelőző eseményt, – ez a törvény nem szenvedhet kivételt az olyan eredmények esetében, amelyekbe a mi izomerónk játszik belé, illetőleg, amelyeket egy felszínes közvélemény tisztán minmagunknak tulajdonít.

A „ha sikerül”-gondolat az a *coëfficiens*, amelynek az összes vállalkozásainkat, feltett szándékainkat kísérnie kellene. Az ember azonban ezt a tényezőt, épen mivel közös, egyszersmindenkorra „kímelte”, félretette s evvel egyszersmind – megfedkezett róla. Valóban nincs is arra szükség, hogy *összes* vállalkozásainknál a megghiúsulás eshetőségére gondoljunk, sőt az ilyen gondolat talán meg is bénítaná erőnket. Akkor azonban, amikor nem gyakorlati ténykedésekről van szó, hanem az a pszichologiai kérdés forog szőnyegen: „van-e joga az embernek az ‚akarat’ alakjában egy olyan erőt tulajdonítania magának, amely erő bizonyos eredmények elérésére *elégéséges?*” – ekkor vagyis egy ilyen vizsgálódás alkalmával megint elő kell szedni azt az elfelejtett közös tényezőt. Ebben a tényezőben ugyanis a bizonyossága rejlik annak, hogy az a szabadság- és függetlenség-érzet, amely a köztudalomban az akaratnak elválhatatlan sajáttsága, meglehetősen csalóka dolog; vagyis önámítás az a hiedelem, hogy nekünk embereknek van egy ilyen, feltétlen bizalomra érdemes, az (egyszerűbb) események kormányzására elégéséges hatalmunk.

Annak, hogy ez a nézet nem bír népszerűsége vergődni, van haszna, azt. i., hogy megalakul bennünk az a *Horwicz*-tól (II. [2] 292 sk.) bőven tárgyalt *s i k e r t u d a t (Erfolgsaffekt)*, mely a világban való bátor fellépésünknek, vállalkozó kedvünknek, másrészt meg persze a gőgnék és elbizakodásnak is az alapja. *Fouillé*-nak (II. 320) igaza van, hogy az önmagunkba vetett bizalom maga is egyik tényezője a kivétel sikerének s valamely célnak akarásában lényeges alkotó elemként ott szerepel. – A mi

fejtegetésünk tehát semmiben sem rongálja a hitelét annak a jelígenek, hogy „Ember küzdj és bízva bízzál!” Mi is azt mondjuk az embernek, hogy küzdjön, erőködjék, de nem azért, „mert akkor célt ér”, hanem „mert akkor valószínűbb, hogy célt ér.” Célt érni lehet a viszonyok kedvező alakulása esetében a saját erőködésünk nélkül is, miként a „szerencse fiai”-nak minden téren felmerülő példányai mutatják. Az „erőködés nélkül elérhető eredmények” közé pedig épen nem csupán a pénzügyi természetűek, az anyagi nyereségek tartoznak, hanem ide tartozik az a tény is, hogy az egyik embernek az önkénytelen képzettársulás hoz az eszébe olyan ötletet, feladatmegoldást, amelyért más ember éjjel-nappal töri a fejét.

Az energikus, cselekvő közbelépésre más lelkiállapot kívántatik, mint amilyen a mélyebb és rejtek igazságoknak gondos felölelésére képesít. A cselekvés elejébe, mondhatni, bizonyos mámor szükséges avagy legalább is a pozitív lét, a szemlélődő adatfelkarolás iránt való érzéknek eltompulása. Nem hiába két orgánum az igazat, a létviszonyokat látó szem és a világ kerekeibe belenyúló kar. Talán ez is egyik okául szolgál annak, hogy az a nézet, mely az akarat tehetetlenségét, tehát nem-létezését hirdeti, mindenkor visszautasításban részesül, sőt felháborodást kelt abban a tevékeny, tette kész emberben, akinek van oka bízni az erős karjában, a szilárd elhatározásában, ő a maga cselekvésre törtető hangulatának álláspontjából ítéli meg az ilyen philosophiai speculációk eredményeit s persze már csak azért is háttat fordít nekik, mert épen maga az a cselekvésnek-rugaszkodó lelkiállapot zárja ki az ilyen mélyebb rétegű igazságoknak tiszta meglátását. A nemző gerjedelemnek feltámadása a legkevésbé alkalmas hangulat arra, hogy valaki a nemzésnek. mélységes physiologiai problémáiba belemerüljön s a tudománynak illető megállapodásain gondolkozzék; viszont ismeretes, hogy az ilyen igazságokon való tépelődés magát a nemző gerjedelmet eloszlatja. Az objectív igazság azonban igazságnak marad, mégha a cselekvőséget gátolja is. Az, hogy nekünk voltaképpen nincs akaratunk (mert nem akarat az olyan, amelynek hatalmában nem lehet megbízni), s hogy minden kezdeményezésünk csak látszat s igazában pusztafolytatás, azaz bennünk lévő ismeretlen okoknak eredménye: ez szerintünk az igazság, de olyan igazság, mely a veszedelmesek fajtájából való, olyan mint az, hogy a hegyi ösvényünk mellett egy ezer lábnyi mélység tátong. Nem jó rágondolni, mert könnyen kárát valljuk. Arra, hogy én tudjak cselekedni, eredményeket elérni, szükséges az az illusio, az az önámítás, az a bódulat, hogy a megfelelő erőkifejtés beállása teljesen a hatalmamban áll, éntőlem és semmi mástól sem függ; továbbá, hogy ez az erőködésem önmagában elég-

séges a kívánt cél elérésére. Ezt a mámoros, fátyolozott szemű lelki-állapotot, amelyben az ész-ember jóformán teljesen izom-emberré alakul át (nem hiába a haragból, az *insania brevis*-ből származtattuk az akaratot!), ezt az állapotot nevezi a nyelv akarásnak, akaratnak. E szónak tehát (ha mégannyira igaz is, hogy az akarás nem több egy rajtunk kiütött innervációnál) annyival több létezés-joga van a nyelvben, mivel a „vágy”, „kívánság” sat. szók még nem jelölik meg az innervait állapotnak azt a fokát, amikor a tiszta szemlélődés elhagy bennünket, az „objectivitás”-unk megszűnik s a *physikai reactio*, az izommunka közvetlenül bekövetkezik.

Spencer-ben (Ps. 218. §.) ezt a nagyjában helyes leírást olvassuk: *Dans Vacte volontaire. .. nous ne pouvons rien trouver de plus qu'une représentation mentale de Vacte, suivie de son accomplissement* (ahol ez a *repr. ment.*: *n'est rien autre chose qu'une excitation naissante de tous les nerfs affectés*). Ezt a leírást mi avval óhajtjuk szabatosabbá tenni, hogy a kérdéses *représentation*-t nem egyszerűen „a leendő cselekvésre való rá-gondolás”-nak minősítjük (ilyen rá-gondolás akadhat a pusztá reflex cselekvények esetében is, pl. mikor az, aki émelygést érez, a közelgő hányásra gondol), hanem kiemeljük, hogy az akaró ember mindenkor bíz i k a maga erejében vagyis a leendő cselekvényt nem csupán bekövetkezendőnek, hanem a saját személyes ereje által bekövetkezendőnek gondolja.

A M ü n s t e r b e r g (W. 156)-féle magyarázat (*der Wahrnehmung des Bewegungserfolges geht... [értsd: bei der Willenshandlung] durch Association mit der Reizwahrnehmung die Vorstellung dieses Erfolges voraus und deshalb [sie!] erscheint uns die Handlung als gewollt*) nyilván megegyezik a Spencer-ével, tehát hasonló kifogás alá esik.

Az akarás állapotát a vágyétól az a bizalom különbözteti meg, amely eltölti az akarót az iránt, hogy kívánságának elérésére a saját ereje elégséges lesz.

F o u i l l é e (II. 263) is e bizalomra veti a hangsúlyt.

Mennél inkább a szerényebb remény-nek alakját ölti ez a bizalom, – s ölti akkor, ha folyton felvergődik a „ha sikerül”-gondolat, – annál inkább sülyed vissza a büszke „akarát” abba a v á g y -ba, amelyből mint régibb állapotból eredetileg kifejlődött. Mondhatjuk ugyanis, hogy ez a két állapot eredetileg egy volt. A kis gyermek t. i. mindent egyformán „akar”: a holdat az égen és a saját ólomkatonáját, melyet a kis asztról maga is el tud venni. Csak a felnőtt ember akarja a tárgyat „elvenni”, a kabátját „felhúzni”, a szép holmit „megszerezni”. A gyermek magát a tárgyat, a holmit sat. akarja. Vagyis csak a felnőtt ember szavajárásának a sajátága, az „akarni” szót mindenkor valami ígére, annak a cselekvésnek nevére vonatkoz-

tatni, amelynek segélyével célját elérheti. A gyermek erre annál kevésbé képes, mert a legtöbb esetben nem is tudja a maga célját elérni, a reá alkalmas cselekvést tisztán elképzelni. Viszont a felnőtt ember szinte öntudatlanul megérzi, hogy az egész leendő eredményes cselekedetéből voltaképp csak maga a cselekedet, a saját kifejtendő erőfeszítése van a hatalmában, legalább is jobban a hatalmában, mint minden egyéb; ezért ezt, a cselekvést, és nem az óhajtott végeredményt „akarja”.

Képzeljünk egy embert, akinek bizonyos erőfeszítését egyszer véletlenül olyan *A* eredmény jutalmazza, amely neki kedves. És képzeljük, hogy minden következő alkalommal, amikor ez az ember úgy erőködik, mint első ízben, örökké közbelép egy tőle független jelenség, amely *A*-nak beállását meggátolja. Vajjon az ilyen emberben kifejlődik-e az a bizalom, hogy ő „képes” az *A*-t létrehozni? Kifejlődik-e más szóval az a hit, hogy neki van *A*-ra elégséges ereje? Sőt ha minden alkalommal, más *B*, *C* véletlen eredményekkel szemben is, ilyen szerencsétlenül járna, kifejlődhetnék-e benne az a meggyőződés, hogy neki egyáltalán van valamilyen ereje? Azt nem tagadhatja a legmunkásabb, erejében bizóbb ember sem, hogy a világfolyamat egy nálánál nagyobb erő, hogy egy *non putarem* soha sincs kizárva s hogy törekvéseinknek, még a lehető legszerényebbeknek is a megghiúsulása mindenkor lehetséges.

Kétségtelen, hogy az ember egy részét azoknak a közbelépéseknek, melyekkel a világfolyamat az ő bizakodó vállalkozásait megghiúsíthatja, el bírja távolítani: a világfolyamat egy bizonyos pontig csakugyan a hatalmunkban van s az embernek eseményeket kormányzó azaz célokat elérő ereje a műveltsége arányában növekszik. Egyre fokozódó ügyességre teszünk szert abban a veszedelmes hajókázásban, mely a világ folyásának fenyegető Scylláin és Charybdis-ein keresztül a célunk kikötője felé visz. A hatalmunk fokozódásának ez a tagadhatatlan jelensége szintén hozzájárulhatott annak a hitnek megerősítéséhez, hogy nekünk van „elégséges” erőnk bizonyos szándékolt jövőnek előidézésére. A műveltebb ember, az aki jobban ismeri a világ folyását, a természet törvényeit, mindig egyszersmind hatalmasabb is. De fontos, hogy belássuk: annyira soha sem vihetjük, hogy a világfolyamatnak titkos ölében egy *non putarem* ne maradjon vissza számunkra. Törekvéseink megghiúsulásának, kudarcainknak eshetősége egyre szűkebb és szűkebb körre szorul ugyan, de hogy ma avagy ellátható jövőben teljesen fel leszünk fegyverkezve minden ellenséges hatalommal szemben, ki merné állítani?

A fennebb mondottak után talán nem szükséges külön kiemel-nünk, hogy a világfolyamat kedvező közreműködésére nem avégett van szükség, hogy erőfeszítésünknek e g y á l t a l á n legyen ered-ménye (valamiféle eredménye mindenkor lesz), hanem ama közre-működésre tisztán az eredmény m i n ő s é g e végett vagyis azért lesz szükség, hogy ez az eredmény épen az legyen, melyet én célul kitűztem. Az is egészen bizonyos dolog, hogy ahol a világfolyamat-nak ez a kedvező alakulása megvolt s ennek következtében egy az igyekvő embertől kitűzött cél eléretett, ott annak az embernek vagyis az ő erőködésének volt r é s z e az eredmény létrejöttében. Ebből az kerül ki, hogy a törekvő ember nem teljes *nulla* a nála minden körülmények között hatalmasabb világfolyamat mellett, hanem egy erő az erők között, a világfolyamat ö s s z e s erőinek egyike. En nem vagyok olyan erős, hogy még a legszerényebb ered-ménynek is tisztán csak éri általam leendő bekövetkezésére meg-esküdhetném, de arra bármikor rámutathatok mint kétségtelen tényre, hogy a már beállott események más-más alakot öltöttek volna asze-rint, amint én közreműködtem volna bennök vagy nem. „Az ember tervez, isten végez”, „embernél a munka, istennél az áldás” – ezek régi népies mondások, melyeket mi avval a magától értetődő válto-zattal, hogy az „isten” helyébe „világfolyamat”-ot teszünk, teljes mértékben elismerünk és az akarat létezésére vonatkozó összes kutatásaink vezérgondolatává teszünk.

Az a psychologia, mely nekünk a mi akaratunknak, ennek a „belülről ismert, köztudomású erőnk”-nek létezéséről beszél, ez a psychologia nem egyéb, mint annak a boldog gyermeknek hiedelme,, aki mindenütt paradicsomot lát maga körül, mert nem tudja, hogy kígyó is lappang benne. Minden akarat v a l a m i r e, egy célra irá-nyuló akarat és minden erő valami eredményhez szabott erő. S mit látok? Azt, hogy az én erőm azt a célt csak valószínűleg, de nem feltétlenül bizonyosan fogja elérni. Egy olyan „erő”-vel állunk tehát szemközt, melyről a birtokosának csak remélnie szabad, de nem tudnia lehet, hogy elégséges azaz hogy egyáltalán erő lesz. Nincs jogunk egy olyan erőt bennünk létezőnek, biztos birtokunknak mon-dani, amely erőről nem lehet állítanunk, hanem legfölebb remélnünk, hogy megfelelő eredmények létrehozatalára képes lesz: a váltó még nem pénz.

De vajjon nincs-e jogom azt mondanom, még pedig a múltban elért sikereimre való tekintettel, hogy nekem akkoriban volt elég-séges erőm bizonyos, t. i. a csakugyan elért céljaim számára? Két-

ségtelenül. De ez esetben is el kell ismernem, hogy nekem a múltban „sikereim” voltak, más szóval „szerencsém”; azaz a világ folyása úgy alakult, hogy erőködéseimnek kívánt eredményét nem gátolta meg semmi. A múltban, az elért eredményeim esetében sem volt tehát igaz az, hogy én magam, a saját személyes erőfeszítem volt az egyetlen oka a beállott kedvező eredménynek.

Amikor felvetjük annak az embernek típusát, azaz megrajzoljuk a furcsa *sillhouette*-jét, akinek erőködéseit mindenkor valamiféle eredmény követi, de sohasem az az eredmény, melyet akart, akkor nézzük, vajjon ez a típus nagyon messzire elmarad-e a tényleges embertől, attól, aki a maga erejét egy bizonyos konkrét cél elérésére elégségesnek tartja. Ha lelkiismeretesen megvizsgáljuk a cél-
el-
é-
r-
é-
s-
e-
k-
e-
t vagyis azokat az eseteket, amikor egy bizonyos célt kitűztünk magunknak, erre törekszünk s utóbb azt valljuk magunkról, hogy azt a célt el is értük, – ha, mondom, ezeket az eseteket elemezzük, azt találjuk, hogy leírásukba részünkről mindenütt meglehetősen darab felszínesség, hozzávetőlegesség keveredett. Kiténik ugyanis, hogy az a jelenség, melyet az ember magának célként kitűzött s az a valóság, melyet elért, még olyan esetekben is tetemesen különbözik egymástól, amikor az ember az elért sikerrel teljesen meg van elégedve. Aki részletesen elképze-
l-
i a törekvésének meg-
ke-
z-
d-
é-
s-
é-
l-
ő-
t, hogy milyennek kívánja az elérendő eredményt látni, s akiben van annyi maga-megfigyelő képesség, hogy a kielégítő eredmény beállta után is vissza tud képze-
l-
ő-
d-
ni abba az állapotba, amikor még csak törekedett s célpontjára gondolt, az ilyen ember csakhamar észre fogja venni, hogy a ritka szerencsés kivételek, igazi véletlenek közé tartoznak azok az esetek, amikor a kitűzött és az elért cél minden vonásaikban egyeznek egymással. A dolognak rendes alakulása az, hogy az elért cél többé-kevésbé h a s o n l í t a kitűzöthöz, s mennél jobban hasonlít, annál megejtőbb tanújelül szolgál nekünk törekvőknek a saját erőnk „elégséges” voltáról. A rendes helyzet az, hogy az ember, aki valamilyen, a maga kigondolt céljához többé-
ke-
v-
é-
s-
b-
b-
é-
h-
a-
s-
o-
n-
l-
í-
t hasonló eredményre vergődött, beéri ennyivel és elfelejti a célponttól előzetesen megalkotott képzetét. íme egy második oka a mi erő- és hatalom-illúzióknak: elégségeseknek érezzük magunkat bizonyos megnevezett konkrét célok megvalósítására, mert elfe-
l-
e-
d-
j-
ü-
k, hogy nem az és nem olyan (csak egy szintén elfogadható) eredmény valósult meg. Az elért azaz elértnek nevezett cél mindenkor olyan, hogy annak egy egész halom, most meg-
l-
á-
t-
s-
ó jellemvonására egyáltalán nem is gondoltam, egy néhányat

egészen másképpen gondoltam s csak a maradék olyan, amilyennek én képzeltem. En egy ez-re törekedtem és egy oly a n-t kaptam. De azért én kitűnő lövő vagyok, mert pompásan tudok a célpont - mellé találni!

Az a méla tűnődő, aki az élet csalódásairól, törekvései megghiúsulásáról, hiába kergetett illuziókról beszél (Eötvös Armand-ja), az ilyen hangulatú egyéniség csupán azokat a szembeötlőbb eltéréseket veszi észre, amelyek a kitűzött céljaink és elért eredményeink között felmerülnek. A valóság az, hogy az ember nem t ö b b n y i r e , hanem egyenesen m i n d i g csalódik a reményeiben és igyekezeteiben és ezt azért nem t u d j a , mert – maga-magát is megcsalja, amikor t. i. azt vallja, hogy bizonyos kigondolt céljait elérte.

Valaki talán avval igyekszik elvenni ennek az okoskodásnak bántó élet, hogy íme, akárhányszor olyasmire törekszünk, aminek részleteit megelőzőleg nem gondoltuk ki apróra. Ilyen esetekben - úgymond – a törekvéseink tárgyát nem egyszer t e l j e s e n elérjük. Pl. ha én felteszem magamban, hogy meglátogatom N. N. barátomat. Elmegyek a lakására és csakugyan otthon találok. No avagy felteszem magamban: veszek egy puha nyári kalapot. Elmegyek a boltba s kiválasztok egyet, amellyel aztán teljesen megelégszem. Hol van tehát ilyen esetekben az a pont, amelyben törekvésem megghiúsult?

Minekünk az ilyen esetek annak bizonyosságául szolgálnak, hogy az ember nem is tud más célokat elérni, mint olyanokat, amelyeket nem szabatosan, hanem hozzávetőleg gondolt ki. Azaz el tud érní olyan eredményeket, melyek a kitűzött és kigondolt célhoz úgy viszonylanak, mint a concret individuum egy róla megalkotott fogalomhoz azaz olyan typushoz, amelynek nem egyetlen, hanem rendkívül sok individuum fér alá, „felel meg”. Ezt másképp úgy is kifejezhetni, hogy az ember csak olyan esetekben érheti el tökéletesen a célját, amikor ez a cél nem több, mint a megvalósulandó teljes, tehát mindenkor sok tulajdonságú realitásnak egyetlen egy vonása, pl. az a vonás, amely az illető realitásnak „fogalmába” van felölelve. Én könnyen elérhetem a kalapvásárló célomat, mert (és ha) minden egyes kalappal, mely a „nyári” és „puha” jellemvonásokat felmutatja, megelégszem. Régi dolog, hogy mennél kevésbé válogatós valaki, annál könnyebb kielégíteni; mennél határozatlanabb körvonalakban tartja a maga célgondolatát, azaz mennél több egyéni vonást enged el a megvalósulandó realitásból, annál több kilátása lesz a bekövetkező realitással megelégednie. Mikor a barátomat látogatom meg, akkor nekem abból az egész concret jelenetből, amely élém tárul, mikor a

lakása küszöbét átlépelem, csupán az az egyetlen vonás kellett, hogy a barátom ott legyen. Ezt persze könnyebben elérhetem, mint elérhetném pl. azt, hogy barátomnak egész házi környezete épen egy bizonyos, általam részletesen kigondolt képnek feleljen meg. Szóval mit látunk? Az embernek célokat kitűző és elérő ereje egy olyan halásháló, mely csak abban az esetben fog biztosan halat, ha nagyon, de nagyon szélesre fogják. Mennél általánosabb fogalmakban fogalmazza meg valaki a kitűzött célját, azaz mennél kisebb töredékrészével éri be a megvalósuló individuális adat egész tulajdonság-complexusának, röviden: mennél kevésbbé válogatós valaki, annál több alternatíva lesz képes a kívánságát kielégíteni. Két ember közül, akiknek egyike „vesz egy puha nyári kalapot”, másika meg, még mélyebben beegázolván az általánosságokba, „elmegy vásárolni v a l a m i t (- akármit)”, ennek a másodiknak van több kilátása arra, hogy célját egészen elérje. Elmondhatjuk tehát: m i t e l j e s e n azokat a céljainkat érzük el, amelyek mint célok azaz gondolat-korukban egyáltalán nem voltak t e l j e s e k, hanem nagyon hiányos, üres hüvelyek, pusztá generáliák.

Mi okozza az embernek megalégedését evvel a hiányos cél-elérő képességével? Végtere is az, hogy minden embernek, aki bizonyos concret, szemlélhető adatot, tárgyat, eseményt (*A*, *B*) emleget a maga céljául, – minden ilyen embernek a lelke mélyében voltaképpen mint i g a z i célpontja a saját m e g e l é g e d é s e rejlik, illetőleg mostani elégedetlenségének eloszlatása. Ez olyan célpont, melyet ha a kitűzött *A* helyett *B*-nek vagy *C*-nek a megvalósításával ér el, még mindig elfogadja, hogy jól járt, mert hisz az *A*-k és *B*-k voltaképpen csak e s z k ö z e i a maga igazi céljának. Ezt a gondolatot így is kifejezhetni: minden mozdulatunk, minden akarásunk g y ó g y í t ó természetű.

Amit a subjectivista idealismus a tárgyvilágra és ezt constatóáló gondolkozásunkra mond rá, t. i. hogy minden amit constatólok csak az „én képzetem”, csak subjectív állapot-értékű: azt sokkal több, sőt kizárólagos joggal az akarati célmegvalósításainkra lehet és kellene rámondani. Nem t á r g y az, ami akarásomnak valódi, bár be nem vallott célpontja, s nem i s k ü l v i l á g i v á l t o z á s, hanem mindenkor csak az ilyen tárgytól és változásoktól bennem keletkező érzet az, illetőleg mostani érzésem javulása, amit v o l t a k é p e n akarok. Nem a tárgyak e g y á l t a l á n v é v e subjectív dolgok, érzetek és képzetek, hanem ilyenek az a k a r t tárgyak; mert az akaró ember „tárgy”-at m o n d, de ettől remélt lelki állapotot é r t. Nem a

darab kenyér, amelyet látok, hanem az, amelyet „akarok”, az én lelki dolgom.

Fouillée (II. 61) elismeri, hogy a szemnek „jobb” látásra célzó accommodatíós mozdulatai voltaképp a kellemesebb látásra töreksznek. (V. ö. fent 821). Ha igaz, hogy minden mozdulat más érzésállapotot szül, mint amilyen az egyénben a mozgás előtt uralkodott s ilyen más érzésre törtet, akkor igaznak kell lennie, hogy a fő-, sőt egyetlen erő, amely bennünket megmozgat, (*le seul mobile de Vactivité... le vrai ci unique moteur... I. 91*) a kellemetlenség, az elégedetlenség (ha nem is épen a fájdalom, ami ellen Fouillée u. o. felszólal). Ilyen kellemetlenség előállhat a jólétnek’ túlságos hosszú egy formaságából is (*Jou-jours perdrix*). Ugyanezt egyébként Fouillée (I. 116) is elismeri: *le besoin nous pousse par derrière, avant que (sic!) le désir nous attire en avant.*

Hogy az egyetlen, psychikusnak nevezhető sajátságunk nem más mint az, amit é r z e t j a v í t á s-nak lehetne nevezni vagyis az a képességünk, hogy mozdulat segítségével új, „jobb” érzetet tudunk létrehozni, – ez a gondolat (vagy legalább is valami közel rokona) megvan Avenarius-ban (P e t z o l d t I. 305-6).

A mi „gyógyító mozdulat”-unkra ráismerünk M ü n s t e r b e r g (W-28-9, 55, 143)-ben ott, ahol azt mondja, hogy a selectio alakította ki az emberi psychomotorikus apparátust olyanná, hogy összes reakcióink nekünk és az utódainknak immár h a s z n o s a k . Evvel a nézetrel nem igen egyezik az a szoros határvonal, melyet másik könyvében (359) az *äusserer Vorgang*-ra irányuló *Willenshandlung* és a csupán *Gefühlsznstand*-ra. törekvő *Triebhandlung* közé von.

Ennyi talán elég lesz annak a nézetnek (fent 991) visszavetésére, amely szerint az akarat nem egyéb, mint egy a képzeteinket szemlérl letékké felváltó tehetség. Nem felváltás az olyan eljárás, amikor a mi pénzdarabunk (a képzet, a gondolt cél) sokkal csekélyebb értékű, egy sovány testű hitvány kivonat ahhoz a másik pénzdarabhoz képest, melyet egy gazdag, sok tulajdonságú valóság alakjában érte cserébe kapunk.

Összefoglalólag mondhatjuk: a tiszta érzelmi mozdulatnak olyan eredménye van, amelyet egyáltalán nem „akartam” vagyis amelyik tisztára önkénytelen következmény. Az akart mozdulatnak olyan eredménye van, amelyik m a j d n e m olyan, amilyenek akartam azaz előre gondoltam. Amott az eredményben minden véletlen, önkénytelen, emitt az eredménynek egy jókora, sőt túlnyomó része a véletlen, a „nem tehetek róla”. Már ez is mutatja, hogy mennyire é r z e l e m minden akarás: t. i. nem más, mint egy olyan, sajátságosan ö s s z e t e t t é r z e l e m , amelynél az adatra való reakciót megelőzi az a bizakodó (s többnyire alaptalanul bizakodó) gondola-

torn, – tehát egy másik érzelem, – hogy reakciónak egy bizonyos képzelt következményét maga ez a reakció (= „én”) fogja előidézni.

W u n d t (Ph. Ps. III. 244-5) egy olyan definíciónak segítségével igyekszik az akarás-folyamatot az „érzelem (indulat)” nevűtől elkülöníteni, hogy „az akarás mindenkor hirtelen bevégeződik, t. i. a cél elérésekor, ellenben az indulat t ö b b n y i r e lassankint lohad.” Ez a meghatározás eléggé mutatja, milyen kétes vállalkozás a két lelki állapot között igazi, mélyreható különbséget találni. Mi részünkről annyival kevésbé térhetünk el az akarásnak az indulatok közé sorolásától, mivel mind az a sok terelés, rá-gondolás, szegző figyelem, mely a köztudatban az akarást az indulattól elválasztja, szerintünk nem más, mint szintén érzelmi jelenség azaz innervatio. Evvel jól egyezik magának Wundt-nak (u. o. 249) az az észrevétele, hogy az akarásokon első tekintetre karakteristikus „törekvés” nevű folyamat végigelemezve nem más, mint érzelem. (*Sucht man für das ‚Strebetü in dem Willensvorgang selbst ein diesem Ausdruck einigermaßen entsprechendes Substrat zu finden, so bleibt man stets bei gewissen Geföhlen stehen, die in diesem Fall wohl hauptsächlich den Richtungen der Spannungs- und Erregungsgeföhle angehören...*) V. ö. még u. o. 254: *...die Willenslösung [ist] nichts anderes, als ein an das Verschwinden des dominierenden Motiv's gebundener Geföhlsvorgang.*

Erösen eltér a mi nézetünktől Wundt-nak (u. o. 305-6) az a megállapodása, mellyel választófalat von a „tisztán belső azaz csak tudatbeli változásoktól kísért” akarás-folyamatok (= a figyelés) és a külsőleg mozdulatokban nyilvánuló akarások között. A mi elméletünk a kétféle akarás-folyamat között mindössze annyi különbséget lát, hogy az izom-összehúzódások a „figyelés” nevű folyamatnál túlnyomólag a test belsejében lévő szerveken folynak le. Pusztá tudatbeli változás izomműködés nélkül szerintünk nincs (v. ö. fent 224). Wundt-nak annyival több oka volna ehhez hozzájárulnia, mivel ő (id. h., v. ö. fent 823-4) három érzelmet (*Tätigkeitsgeföh, Entscheidungsgeföh, Erfüllungsgeföh*) emleget mint mindenféle akarás-folyamatnak szükséges tényezőjét. Azt kérjük: hogyan lehet valakiben *Tätigkeitsgeföh Tätigkeit* nélkül (ezt Wundt is így mondja) és hol van *Tätigkeit* izomműködés nélkül?

Akik az állatnak összes cselekvényei közül némelyeket, melyek szemlátomást magának az állatnak avagy fajának a fennmaradását szolgálják (mint a viaszsejtek építése, a fészekrakás sat.) a többi cselekvényektől „ösztönök” nevéen elkülönítik s elkülönítik avval a S e h n e i d e r-féle, O r o o s (Th. 60)-tól pártolt definícióval, hogy „az ilyen cselekvények céljárói az állatnak nincs tudomása”: az ilyen psychologusok elfeledik, hogy ezen a címen az embernek vagy állatnak összes többi cselekvényeit íá az ösztönök közé kellene sorolni; mert mindegyiknek van olyan eredménye (mondhatjuk a darwinismus szellemében: célja), melyre a cselekvő nem gondolt s melyet csak egy kívülé álló tudományos szemléző bír kimutatni, Pl. ha én leülök levelet írni (ez már csak világos akarati cselekvény!) és ez az író mozdulatom egy engem megfigyelő orvosnak kimutatása szerint vérkeringésemet másodpercenként $\frac{1}{5}$ hullámmal gyorsította, egy physikusnak mérése szerint meg asztalomat ilyen és ilyen kis rázkódtatásokba hozta,

– mind csupa olyan dolog, mikről én magam, a levélíró, nem tudok, – akkor Schneider-ék szerint a levélírásnak már ösztönszerű cselekedetnek kellene lennie. Ha pedig erre válaszul azt halljuk, hogy egyes-egyedül azok az ösztönszerű cselekvények, melyeknek az egyénre h a s z n o s eredményök van, akkor erre azt feleljük: nem tudni, nincs-e a levélírásnak említett mellékhatásaiból az írónak (közvetett úton) valamilyen haszna; továbbá meg azt sem látjuk be, miért volna ösztönszerűbb az a lövés, mellyel verébe célozván tűzokot találok, mint az, amelynek eredménye az ellenkező? Tanul-ság ebből: az ösztönszerű cselekvést a nem-ösztönszerűtől nem efféle ön-tudatlan hasznosságok választják el, hanem elválasztja csupán az a körülmény, hogy beállásukat kitervelés avagy külső kényszer nem előzi me[^], lévén pusztá reflexus-ok és reflex-csoportok (l. lejjebb).

Kérdés mármost, hogyan folyik le, illetőleg hogyan keletkezik az a folyamat, melyet valamely cél elérésének nevezünk? Minthogy ez nagyon összetett működés azaz olyan, melynek nem csupán a ki-tűzött célért, hanem az akadályok elhárításáért is kell küzdenie, ezért egy lehetőleg egyszerű, azaz kedvező külső körülmények között történő akarati cselekvésnek a lefolyását fogjuk megvizsgálni.

Minden kitűzött cé l e r e d e t i l e g nem volt egyéb, mint egy észrevett véletlen eredménye, még pedig kedves eredménye valamely ösztönszerű mozdulatunknak. A célkitűzésnek lehetőségéhez első sorban és mindenekelőtt az kívántatik, hogy az ember képes legyen a maga mozdulatainak eredményeit észrevenni. Az a mozdulat, amelynek egyszer kellemes eredménye volt, máskor meg nem, olyan izgalmat kelt a mozduló egyénben, amely a mozdulat végrehajtásának módjára tereli figyelmét. íme, a k u d a r c kelt figyelmet, ismét a kudarc idézi elő azt a nagy innervatiót, melyet különben haragnak ismerünk. Az egyén, ki a maga mozdulatának végrehajtása-módjában látja a saját kudarcának okát, immár annak a feladatnak megoldására terelődik rá, amely minden, a világban elérendő sikereinek a legelső feltétele, t. i. hogy legyen egy kellőleg ü g y e s t e s t e azaz mozdulatain tudjon uralkodni. A legelső lépés, melyet a világ meghódítására azaz eseményeinek kormányzására törtető kis Nagy Sándornak meg kell tennie, az, hogy megtanulja megülni azt a Bucephalust, amely nem egyéb, mint az ő saját teste, a mozgolódó végtagjai. Mindaddig, míg a kezem oda nem megy, ahova én szeretném, nem fogja elérni azt (azt a tárgyat), amit én akarok. Először v e z e t n i kell megtanulnom a Bucephalust, azután juttat majd arra a célpontra, amely v é g e t t vezetem.

A kezünket a szemünk vezeti: nézi a kéz önkénytelen mozdula-tait. Nyert tapasztalatok alapján azután képesek vagyunk arra, hogy

a kézmozdulatnak egyes phasisaihoz hozzá gondoljuk azt az eredményt (érzetet), mely az illető, megkezdett mozgásiránynak továbbfolytatása esetére bekövetkeznék. Az eszünk előbbre jár, mint a kezünk; hamarabb el tudjuk képzelni a fenyegető kedvezőtlen mozgás-eredményt, semmint a mozgó kezünk ezt eléri. Ez nagyon fontos jellemvonása az embernek. Rendesen úgy írják le, hogy „a gondolat gyorsabb mint a tett”, s beláthatni, hogy ez a sajátosságunk a legfőbb feltétele a mozgás-szabályozás lehetőségének. A mozdulatot szabályozni annyit tesz, mint az óvatos mozdulatot megtanulni. Már pedig óvakodni csakis olyan leendő eredményektől lehet, amelyeket előrelátunk. Annak a pusztá képzettársuláson alapuló előrelátásnak, mely egy megkezdett mozdulatunknak leendő kedvezőtlen eredményét elképzei, most az lesz a hatása, hogy az illető mozdulat megáll, az egyén szünetet tart. Ehhez nem kell semmi külön „akarati” megerőltetés, mert hisz tudjuk, hogy a megkezdett reflex-mozdulatokat egy közben fellépő idegenszerű, kellemetlen, fájdalmas érzet a továbbfolyásukban egyszerűen meg tudja akasztani. Nos, ahogy az ilyen érzet megakasztja, ugyanúgy meg bírja akasztani egy efféle kellemetlen érzetre való gondolás is a megkezdett, ösztönszerű mozdulatot: az egyén úgy tesz, mintha ama gondolatának megfelelő kellemetlen valóság ráhatna vagyis a feléje való mozdulást megszünteti. A feltámadt „ebből baj lesz”-gondolat valami megijedésszerű érzelmet támaszt, teljesen elégségeset arra, hogy az a mozdulat elakadjon, az egyénnek minden különös „önfőkező”, akaró, küzködő közbelépése nélkül is.

Az első szakasza után így megszűnt mozdulatot most az újra beálló (vagyis az eredeti) mozgás-ösztön továbbviszi, de természetesen megváltozott irányban azaz olyanban, amelyet a felmerült akadály egyáltalán megenged. Az új mozgásirányban mármint megint beállhat egy olyan pont, amelyen ez irány folytatását veszélyesnek látja a figyelő szem. Tehát ismét megállítja, úgy mint fennebb, hogy azután ismét tovább folytassa. Így végre ahhoz az eredményhez juttatja a kezét, amelytől ezt eleddig az el nem került akadályok elütötték. A mozduló vagyis kezét kormányzó egyén elérte célját: keze arra a térpontra jutott, amely őt az óhajtott kellemes eredményben részesíti. – Megjegyzendő, hogy mi ebben csak az egyik esetét írtuk le a mozgás-szabályozó működésnek. A másik s valószínűleg korábbi az, amikor nem a szem, hanem a tapintó érzék vezeti a kezét vagyis amikor idegenszerű s ezért veszélyeseknek tartott tapintás-érzetek, amilyenek mozgás közben felmerülnek, akasztják meg a

kezet a továbbmozdulásban. Az óvatos tapogatódzó mozdulás mindenesetre korábbi vívmány, mint a szemmel tartott óvatos mozdulat.

Elmondhatni, hogy a legközönségesebb megfogó, hozzányúló kézmozdulataink is mindenkor valamilyen célzó működésnek az eredményei azaz úgy történnek (legalább eredetileg úgy történtek), hogy a szemem vezeti a kezemet, még pedig e kéznek valamint az elérendő tárgynak a látható színénél fogva. Ennek a nézetnek egyik bizonyítékát abban a tényben (említi James II. 492) is láthatni, hogy hysterikus nők az anaesthetikus karjukat egészen jól tudják használni, mihelyt ránéznek.

Az óvatos mozdulat, akár a tapintó érzék, akár a szem „óv”-ja, abban különbözik az önkénytelentől, hogy szakszos természetű. Olyan, mint a fogas keréknek mozdulása, melyet pillanatokra megmegállít egy-egy belekapaszkodó idegen kerékfog, t. i. az előrelátó embernek vészkiáltása. Az ösztönszerű mozdulat a sima keréknek egyenletes mozgása, amely feltartóztatás nélkül rohan tova – nem egyszer a bajnak közeledő veszedelmeibe. – Fontos még az a változás, melyet az óvatos mozdulat a többszörös ismétlődés folytán szenved. Ekkor ugyanis az történik, ami a gyorsabban forgó fogas keréknél, t. i. hogy a pillanatnyi elakadások és újra-elindulások kiegyenlítődnek s egy folytonos, a sima kerékéhez hasonló mozgásnak látszata keletkezik. A gyakorlott ember (mert hisz erről szól a hasonlatunk) a maga óvatos (mondjuk most inkább: okos, helyes, célravezető) mozdulatait majdnem, olyan gyorsan, olyan önkénytelenül viszi véghez, mint a gyakorlatlan kezdő az ösztönszerűt. Ennek a lehetőségét az adja meg, hogy az óvatos mozdulat ismétlődésekor a mozduló egyén bizonyos újabb érzeteket fedezett fel (mozgás-, izom-érzeteket), melyeket eligazító jelekül tud felhasználni (fent 557-8), úgy hogy figyelmes közbelépésének (értsd: a megfelelő nagy innervációnak) szükségétől nagyrészt megszabadul. Az óvatos mozdulat a „nehéz” típusból a „könnyű”-be megy át. A figyelő fej, a mester, kitanította már a maga legényét, a kezét, s most egy kitanult legénynyel, egy valóságos „jobb kéz”-zel rendelkezik, erre bízhatja a munkát s ő maga bátran félreállhat pihenni. – Evvel – elismerjük – egy egészen vázlatos, nem eléggé világos leírását adtuk a gyakorlott ember eljárásának, illetőleg azoknak az okoknak, melyek a gyakorlott mozdulatnak gyorsabb végrehajtását lehetővé teszik. De hát ki tehet róla? Nem ismerjük még tüzetesebben a gyakorlott és a nem gyakorlott mozdulatok lefolyásának összes pszichikai különbségeit.

Az egyes test, vagyis az ember kívánságai szerint mozduló kéz

és láb nagy áldás, kulcsa az életben való boldogulás kapujának. Az ember a maga ügyes kezét a tárgyakhoz alkalmazza, tárgyakat érint sőt elmozdít, azaz felhasználja izomerejét arra, hogy a nehézkedési erőt legyőzze vele. Hogy hogyan történik a föld vonzó erejének ez a legyőzése izomerőnk segítségével, más szóval, hogy micsoda fiziologiai folyamatok képesítenek bennünket az emelés műtétére, nevezetesen hogyan valósítják meg bizonyos fiziologiai folyamatunk azokat a mechanikai feltételeket, melyek a súlyos testnek emelkedésére szükségesek, – mindezt nem tudjuk. (Az „emelés” szót itt csak mint a tárgymozdító működéseink közös képviselőjét használom, minthogy az emelésnek van része amaz összes erőkördésekben, melyeknek az emelésen kívül még „húzás”, „tolás”, „gördítés”, „lökés” sat. a nevek.) Annyi világos előttünk, hogy e folyamatoknak bevezető szakasza – az, hogy erős kezünk a felemelendő tárgyat elérje, – a szabad kéznek kormányzása nélkül lehetetlen volna. A tárgyat körülfogó és felemelő kéz azután még további irányításra szorul s ez az irányítás, a megterhelt kézé, mindenesetre nehezebb dolog, mint a szabad kéz mozdulatainak igazgatása. Ezért mondtuk, hogy a szabad kéznek kormányzása a feltételül szolgál mindenféle, a külső világ tárgyaira kifejtendő hatásunknak. Nem azt akartuk evvel mondani, hogy az egyén a maga „akarati” működéseit csakugyan mindig ebben a sorrendben tanulja meg, azaz elsőbbszerezne meg a szabad végtagjai felett való uralmat, az ügyes testet, s csak azután fogna hozzá a tárgyakhoz. Kétségtelen, hogy a tárgyak iránt érdeklődő gyermeknek esze ágában sincs a mozgás-tanulmányait valami rendszeres tanfolyamnak módjára berendezni, mely a könnyebbről (ez esetben tehát a szabad test mindenféle mozdulatainak begyakorlásáról) halad a nehezebbre, a megterhelt test irányítására. A gyermek nem a tornamestere maga-magának, aki elsőbbszultatja meg a „szabad gyakorlatok”-at s azután tér át a szereken való tornázásra. A gyermek inkább a bizonytalanul imbolygó kezével nagyon korán körülfogja a tárgyakat s addig-addig ügyetlenkedik velők, míg így vagy amúgy megemeli, magához juttatja.

A fennebbieken megadtuk volna a legelső és legfontosabb „akarati” működésnek, t. i. a testünk kormányzásának egy olyan leírását, mely egy közbelépő „akarat” azaz külön, új lelki tehetség helyett mindenütt csak érzetekkel és az érzetektől kiváltott, tehát ösztönszerű innervációkkal dolgozik. A tapasztalt kudarc egy érzet; az a figyelem, melyre az egyént indítja, nem egyéb, mint egy haragszerű erősebb innervatio; e figyelemnek mozgó végtagomra irányulása

szintén nem külön akarati elhatározás, hanem a következménye annak a tapasztalásnak, hogy a kudarcban saját mozdulatom, vagyis végrehajtásának eddigi módja a hibás. A mozdulatnak figyelmes szabályozása ugyan egészen akarati működésnek látszik, de csak addig, ameddig azt képzeljük, hogy a helyes, gyakorlott mozdulat mindjárt egyszerre következik be az ösztönszerű helytelen után, (mihelyt „akarni kezdünk”), s ameddig nem vesszük tekintetbe, hogy maga ez a szabályozó működés csupa mozgás-elakadásokból és továbbfolytatásokból keletkezett.

Az akarat-hívó erre tán azt a kérdést fogja felvetni, vajjon nem kell-e a kellemes eredménnyel kecsegtető mozdulatnak megkezdését egy „akarat” nevű lelkierő közbelépésének tulajdonítani, ha már – elfogadja – e mozdulatnak folytatása és nevezetesen szabályozott, célszerű módon történt folytatása megeshetik külön akarat-segítség nélkül? – Egészen bizonyos dolog, hogy ott, ahol pusztán „remény”, szóval gondolat pattantotta ki a mozdulatot, másféle mozgás-indítékkal van dolgunk, mint ott, ahol a mozdulatot (a reflexust) valami reális érzet idézte elő. Ez a tény azonban csak arra kötelez bennünket, hogy az érzet-reflexusok mellett érzelmi mozdulatokat (röviden: érzelmeket) is különböztessünk meg, nem pedig arra, hogy az érzelmi mellett külön akarati mozdulatokat is fogadjunk el. Szerintünk ugyanis akkor, amikor egy „remény” hoz létre bizonyos megmozdulást, mindössze az történik, hogy az egyénnek az a belső innervációja, melyet lelki jelentésű szóval épen „remény”-nek azaz egy jövőbeli kellemességre való rá gondolásnak nevezünk, átmegegy abba a látható végtag-innervációba, amelynek „cselekvés” a neve. Efféle átmenettel minden kétségtelen érzelmi magatartás esetében is volt már dolgunk. Ott is az történt, hogy egy „gondolat” azaz valamilyen felfogása az adott helyzetnek előzte meg azt a látható taglejtést, mely az illető érzelmi karakteristikuma. Ha érzelmi mozdulatnak maradhatott pl. az a „félelem” nevű magatartás, melyet egy „baj lesz” tartalmú gondolat okozott, akkor kérjük, nem teljesen rokon-e az ilyen megmozdulással, szóval nem szintén érzelmi természetű-e az a másik megmozdulás, melynek szülő-oka az a gondolat: „valami kellemesség lesz”? – Egy bizonyos különbséget azonban itt nem szabad elpalástolnunk. A kellemesség (élvezet) reményében megmozduló ember olyan mozdulatba fog, amely mozdulattól reméli a kívánsága teljesülését, míg ellenben a pusztán érzelmi taglejtésnek végrehajtója a maga mozdulataitól nem vár eredményt, – hisz akárhányszor tudomása sincs róluk. Ellenfelünk erre támasz-

kodva most azt kívánja, ismerjük el akaratinak mindenkor azt a mozdulatot, amelynek kipattantó gondolata valami sikervárás volt, t. i. magának a mozdulatnak hathatóságába vetett bizalom. Erre a javaslatra mi már fennebb (1000, 1006) megfeleltünk avval, hogy a b i z a l o m maga szintén nem egyéb mint érzelm, s ehhez képest abban állapodtunk meg, hogy az eredménybe vetett bizalommal végrehajtott megmozdulás nem egyéb, mint egy ö s s z e t e t t e b b érzelmi magatartás. Egy olyan megmozdulásmód (az „akarati”), mely kimutathatólag csupán egy járulék érzelmnek (a bizalomnak) erejéig különbözik minden más érzelmi mozdulattól, egy ilyen megmozdulás nem tarthat jogot arra, hogy valamely egészen külön osztályba, egy „akarat” feliratúba soroztassék, hanem kénytelen megelégedni avval, hogy összetettebb érzelmnek ismertessék el. Bár-hogy forgatjuk is ezt a dolgot, nem kerül ki belőle több, mint amit máris megadtunk (fent 985), t. i. hogy az u. n. akarati mozdulatok egy összetettebb, tehát a fejlődés későbbi fokain bekövetkező lelki állapotnak kifolyásai, mint az u. n. érzelmi, de nem valamely egészen másrendű tehetségnek t. i. egy „akarat”-nak a művei.

Ellenfelünk talán most ott fogja megragadni a fonalat, hogy az akart mozdulat nem egyéb, mint v i s s z a f o j t o t t r e f l e x u s, illetőleg a reflexus visszafojtása. A szabadjára engedett cselekvés volna a reflexus, a visszatartott cselekvés vagyis maga a v i s s z a t a r t á s lenne az akaras. „Minthogy képesek vagyunk bizonyos cselekvéseinket meggátolni, világos, hogy van akaratumk.” – De kérjük, mi képesít bennünket erre a meggátlásra (az *inhibitio-rd*)? Csakis egy, a reflexus végrehajtása előtt bennünk beálló észrevétel avagy gondolat. S a sajtáságos dolog az, hogy ez lehetséges, vagyis hogy egy beállófélben lévő reflexust egy beállott gondolat csakugyan meg bír gátolni. A tényálladék tehát az, hogy egy beállófélben lévő mozdulat elmarad azért, mert egy beállott másféle magatartás, tehát végtére is mozdulat amaszt kizárja. Annyit mindenesetre látunk, hogy a visszafojtó mozdulat, az antagonista izmok összehúzása azaz okokból beálló ö s s z e h ú z ó d á s a ugyanolyan typusa a cselekvésnek, mint amilyen maga a reflexus. Ezért nincs semmi jogunk a visszafojtást csak azért mert külső nyugalomra s nem (miként a reflexus) cselekvésre vezet, valami magosabb rendű, egy „akarat” nevű psychicum-hoz tartozó működésmódnak kiadnunk. Az a meghatározás pedig, hogy „akaras annyi mint reflexus-gátlás”, már azért is szűk-körü, mert a felszínre került azaz a külső világban látható „akarati” működéseket nem lehet reflex-mozdulatoknak elfojtásából magya-

rázni. Milyen m o z d u l a t o t fojt el az, aki kényelmes ültéből felkel és elkezd teljes erővel szaladni? Azt az újabban sokfelé olvasható nézetet, mely az akaratot egyenesen mozgásgátló tehetségnek határozza meg, szerintünk tehát legfőképp azért nem lehet elfogadni, mert az „akarat” minden esetben, úgy akkor, amikor látható munkálkodást idéz elő, mint akkor, amikor reflex-mozdulatoknak elmaradását közvetíti, izmokat híz össze. A gátlás tehát nem valami külön mozdulat avagy physiologiai műtét, hanem csak mozdulati eredmény, amely olyan izmoknak összehúzása azaz közvetlen megmozgatása esetében áll be, amely izmoknak antagonistái épen reflex-mozdulatban vannak. Aki ezt meggondolja, az nem fogja a szándékos végrehajtásokat, a sajátképeni tetteket valami külön mozdulat-osztályba sorozni, hanem velünk együtt elfogadni azt, hogy az u. n. tetteink mindössze is szemmel láthatóbb mozdulatok a visszafojtásoknál. Szóval nem az elfojtás, hanem az izomösszehúzás az „akarat”-nak az igazi karakteristikus műtété.

R i b o t (Vol. 65) azt tartja, hogy az akarásnak (*effort volitionnel*) azt a két typusát, amelyben megjelenik, t. i. hogy reflexusokat fékez és másrészt tevékenységre indít (*à surmonter la mollesse, la torpeur*), arra az egyetlen formulára lehet visszavinni: *il y a effort, quand la volition suit la ligne de la plus grande résistance.* (Erről a „*plus gr. rés.*”-ról l. lejjebb.)

Azokat az eseteket, mikor a gyakorlás (szerzett tapasztalás) nem a reflex-mozdulatok visszafojtására, hanem kellemetlen következményeiket kikerülő végrehajtására visz rá bennünket (pl. ha, – a szemben ülőkre való tekintettel, – nem fojtom el, hanem a szám elé fogott zsebkendőnek segítségével kielégítem a köhögés-ingeremet) ezeket az eseteket pszichologiai szempontból nem lehet az egyszerűen elfojtó mozdulatokétól k ü l ö n b ö z ő osztályba sorozni, bármennyire érdemeseknek látszanak is az ilyen f o g á s o k az ember vágyait baj nélkül kielégítő értékük miatt egy külön osztályra. Nem lehet sorozni azért, mert egy remélt haszon kedvéért történt megmozdítása valamely testrészemnek, melyet semmi közvetlen érzet sem hajt, a reflexus erejével, a kérdéses mozdulatra (ilyen testrész most a zsebkendőt fogó jobb kezem), szintén csak olyan jelenség, mint amilyen volna a köhögést teljesen v i s s z a f o j t ó izmaimnak innervatiója, melyeket t. i. szintén nem egy közvetlenül rajok ható érzet, hanem csupán „gondolat” hozna a kellő innervatióba.

Mindezek után a célt elérő (azaz á l l í t ó l a g elérő) mozdulatainkra vonatkozólag olyan leírásban fogunk megállapodni, hogy az

ember, akiről azt tartják, hogy „gondolt dolgokat tud valókká átváltoztatni”, mindössze is az erejét igyekszik oly módon latba vetni, amint *vetette* akkor, mikor e gondolt célnak megvalósulása követte az ő erőködését, – követte pedig a természet (inclusive physiologia) törvényei szerint és nem az ő akaratából. Nem megteremtteni tudok én egy bizonyos kívánt helyzetet, hanem csak lemásolni azt a magatartásomat, megfeszíteni azokat az izmaimat, melyek szerepeltek akkor, mikor véletlenül azaz csupán a természet törvényei következtében beállott az a kellemesség, amelynek elérését most célul tűztem ki. Mit tesz: „én ezt a pohár vizet meg fogom inni”? Azt teszi, hogy én a kar-, kéz- sat. izmaimat úgy fogom megfeszíteni, ahogy megfeszítettem akkor, amikor sikerült azt a poharat elérnem; továbbá úgy, mint amikor sikerült azt számhoz emelnem anélkül, hogy elöntsem; továbbá úgy, mint ahogy megfeszítettem akkor, mikor sikerült a pohár tartalmát a számba és nem a szám mellé juttatnom; végre úgy, mint ahogy megfeszítettem (a gégeizmaimat) akkor, amikor a vizet lenyeltem úgy, hogy el ne köhögjem magamat.

Nem találok egyhamarjában példát, amely alkalmasabb volna az akaratunk közvetlen hathatóságába vetett hitünket megbolygatni, mint a *b e l é l e g z é s* ténye. Aki eső után belép a fenyvesbe, teli tüdővel szíjjá magába azt az illatos levegőt, – azt hiszi legalább, hogy közvetlenül ő maga juttatja be a tüdejébe, úgy mint valami italt a gyomrába. Isszuk a levegőt, azt hisszük legalább, hogy isszuk. Pedig valójában semmi egyebet sem cselekszünk, mint hogy kitágítjuk a tüdőnket; evvel a benne lévő levegőt megritkítjuk, és most az *endosmosis* physikai törvényei lépnek foganatba és juttatják m i h e l y e t t ü n k a külső levegőt a tüdőnkbe. Mert bizony nekünk szegény embereknek semmiféle eszközünk sincs, mellyel a külső levegőt magunkba átszármaztassuk. Ha ma megszűnnék az *endosmosis* nevű sajátsága a gáznemű testeknek, valamennyien megfulladnánk; mert hiába kapkodnánk a külső levegő után, hiába emelgetnők mellkasunkat, friss levegő soha belénk nem ömlenek.

Mai kultúrfokunkon, mikor annyi mindenféle dolgot bírunk akarni, pusztá elhatározásunkkal annyi sok eredményt megvalósítani, épenséggel nem volt könnyű dolog felismerni, *úgy* mint felismerte pl. *J a m e s* (II. 486), hogy mindaz a sok eredmény voltaképp „magától”, illetőleg megtett mozdulatunknak physikai eredményeképen következik be, s hogy akarásunk igazán semmi másra sem terjed ki, mint tagjaink megmozdítására. (*The only ends which follow immediately upon oar willing seem to be movements of our own bodies. Whatever feelings and havings we may will to get, come*

in as results of preliminary movements which we make for the purpose J Hozzátesszük, hogy még ez a kevés, vagyis maga a mozdulat sem az igazi közvetlen akarat-eredmény. „Akarásunk” mindössze is valamilyen, az elmozdulást ép izmok mellett közvetlenül előidéző physiologiai állapotot teremt, mert hisz tény, hogy a zsidbadt karú ember is megteszi a szükséges erőködést, mégsem mozdul meg a karja.

Hogy mozdulataink beállításának végső okát már azért sem szabad egy „akarat” nevezetű tényezőben keresni, mert ez az akarat sokszor elégtelen az illető mozdulat beállítására, – ezt a gondolatot megpendíti 11 a u p t m a n n (283-4), ki (287) ráutal arra is, hogy a „testmozgató akarat” mennyire összeférhetetlen a „psychophysikai parallelismus”-nak (l. utolsó fej.) számos akarat-hívőtől (sőt magától Hauptmann-tól is!) vallott elvével.

A begyakorolt test, már t. i. a gyakorlottság bizonyos sajátosságos hiedelmet kelt az emberben: azt, hogy az ő akarata b e n n e lakoz i k abban a végtagjában, melyet kormányozni tud, és annál inkább lakozik benne, minél jobban tudja kormányozni. A felnőtt embernek, mondhatni, a legteljesebb rabszolgája, igazi „eszköze” a jobb k a r j a, mert ennek csakugyan nincs semmiféle akarata az uráén kívül. Én a jobb karomban szinte érzem az akaratomat, önmagamat: a jobbomba mintegy beleömlött az én-em, mint egyéniségemnek valami nyúlványába. Viszont a fülkagylóban (B a i n példája), melyet egyáltalán nem tudok megmozgatni, nincs semmi akaratom; fülem egy hozzám nőtt önálló dolog. Mennél kevésbé bírjuk valamely testrészünket kormányozni, annál inkább tűnik fel ez a testrész egy hozzánk nőtt v a l a m i-nek, illetőleg egy saját akaratú, szeszélyű va lak i-nek abban az esetben, ha az illető testrész észrevehető, de szabályozhatatlan reflex-mozdulatokat szokott végezni. Az összes belső szerveink, mondhatni, ilyen majdnem önálló valaki-k velünk szemben, mert bizony mentől kevesebb befolyásunk van a mozdulataikra. (V. ö. fent 432, 690, 703-4).

A testkormányzásnak egy igen fontos tartozéka az is, hogy az ember képes legyen a megmozdítandó testrészét a többiektől e l s z i g e t e l n i azaz oly módon mozgásba hozni, hogy ezt a többi, szomszédos testrészeknek megmozdulása ne kísérje. A felnőtt ember csupán a kezével ír, az írni tanuló gyermek ellenben a kezével, lábával, fejével, mindenével. Elmondhatni, hogy a járatlan gyermek mindenütt „az egész kezét adja oda”, ahol a ráható érzetek csak „az egyik ujját” kívánják. Az igazán begyakorolt testrészeimnek megmozdulását a többi tagjaimétől észrevehetőleg el bírom szigetelni, s bizonyára ez a körülmény is hozzájárul az olyan vallomáshoz, hogy pl. a mutató ujjamban több akaratom van, mint a gyűrűs ujjamban.

Bain (E. W. 306-310), aki erre az elszigetelő képességre méltán nagy súlyt vet, elfelejtette kiemelni, hogy maga ez az elszigetelés nem valami

külön, specifikus akarat-fejlesztő tényező (ilyenek tűnik fel az ő előadásában), hanem semmi egyéb, mint egyik szükséges akaratí vívmány a többi mellett, az elért testkormányzó ügyességünknek egyik tanújele. Ugyanis elszigetelésre csak azért van szükség, mert a megmozdított végtagnak eredményes mozdulatát zavarja az, ha a szomszédos részek is megmozdulnak.

Abban az arányban, amint a többé vagy kevésbé megterhelt testnek (első sorban a kéznek) mozdulatai „sikerülnek” azaz bizonyos eleinte csak véletlenül elért kedvező eredményt újra meg újra meghoznak, – ebben az arányban kifejlődik a gyermekben az a folyamat, amelyet c é l k i t ű z é s-nek, c é l o k r a t ő r e k v é s-nek, m u n k á l k o d á s-nak nevezünk. A munkálkodás az önmagába vetett bizalomnak jele, vagyis annak a szinte bizakodásig, a tudásig szilárdult reménynek, hogy erőködésünknek idáig beállott eredményei ezután sem fognak elmaradni. A régibb eredmény-remélésből most egyenesen eredmény-jóslat lett, s ez a jóslat, melynek „cél” az ismeretes neve, immár az egész mozgásfolyamat (a munkálkodás) indítékává tud válni. Aki avval vág a szavunkba, hogy „a cél nem hit, hanem külvilági esemény”, annak azt feleljük, hogy a cél egy külvilági esemény n e k a hite, a megvalósulandó esemény b e n v a l ó hit. Embermozgató erejét a „cél”-nak a hit-természet adja meg s nem az a másik oldala, hogy külvilági esemény. Mert csak az az ember bír valamely cél v é g e t t munkába fogni, aki meg van győződve a kívánt eredmény bekövetkezéséről. (Hogy mennyi joggal, az persze más kérdés, 1. fent 1004-δ). Ha most azt kérdezik, hogy valamely „kitűzött cél” vagyis egy beállandó eredménynek pusztá gondolata hogyan bírja előidézni azt a nehéz innervationalis folyamatot, melynek „munka” a neve, – erre a pszichológiai kérdésre csak azt felelhetjük, amit máris egyszer feleltünk (fent 986), t. i. hogy nem is a leendő eredménynek pusztá elgondolása, mint inkább e gondolt eredmény mostani h i á n y á n a k az érzete, tehát bizonyos bajnak, kudarcnak észrevétele hozza létre az embernél a megkívántató innervatiót, avagy, mint szokták mondani, adja meg a munka-impulsust. A hiányom, az elégedetlenségem hangolt fel engem közvetlenül arra a haragforma innervatióra, amely haraghoz azaz szabálytalan erős megmozduláshoz képest a munkálkodás voltaképp nem egyéb, mint ama harag-mozdulatoknak egy szabályozott azaz célszerű véghezvitele (helyesebben tán: a harag-innervatióknak egy ügyes, célokat elérő felhasználása). Mondhatni, sőt mondottuk is már: minden törekvő ember haragszik, de okosan haragszik. Mégoly szép légvárak, eszünkben felvillanó phantasmák is nem bírják erőn-

ket megvalósításuk végett mozgósítani, ha az illető realitásoknak híjját nem érezzük. Mi egyéb ez, mint az a régi közmondás, hogy a nyomorúság tanítja meg az embert dolgozni, s a jólét, a megelégedés lustaságot szül.

Lesz, aki ennek a nézetünknek, vagyis hogy bármely reflexus és akart mozdulat alapján gyógyító természetű (fent 1005), ama kétségtelen tényeket fogja ellenébe szegezni, hogy néha, amikor legkisebb kifogásunk sincs a jelen állapotunk ellen, cselekvésre határozzuk el magunkat, – csak azért, mert valami véletlenül eszünkbe jutott terv a tetszésünket nyerte meg. Mi azt feleljük, hogy az ilyen esetek is alája férnek a mi formulánknak. Ugyanis a kérdéses „kifogását, elégedetlenséget, ha nem találjuk is meg a megmozduló embernek abban az állapotában, mely az illető tervnek eszébe jutását megelőzte, de megtaláljuk abban a hangulatában, melyet a már eszébe jutott és eszében forgatott terv idézett elő. Miért kelt föl emberünk a puha párnáiról és fogott belé egy fārasztó hegyi sétába? Egyszerűen, mert amikor e sétának szépségei eszébe jutottak, máinem esett jól a pihenése. Kellemetlen dolog egy eszünkbe jutott kellemes eredményű mozdulatra rágondolni és annak kivitelétől tartózkodni. Nem is tartózkodik senki, akit csak valami, a gondolkozásában felmerült újabb szempont, következmény avagy érzet nem tartóztat vissza.

E h r e n f e l s (I. 25-7)-től szívesen elfogadjuk, hogy vannak teljesen inegoistikus (– nem haszonleső) azaz olyan törekvéseink is, amikor tisztán magára a megvalósítandó A eseményre s nem ennek valamilyen ránk háramló érzelmi hatására g o n d o l t u n k . Ilyen törekvések létezése azonban legkevésbé sem cáfolja meg a mi „gyógyító” hypothesisünket. Ez ugyanis korántsem azt hirdeti, hogy az ember ne bírma más célokat, más valamit célul kitűzni, mint a saját állapotainak megjavítását, hanem hypothesisünknek egyetlen helyes értelme az: az emberi célmegvalósítás, még a legönzetlenebb is, abban a k e r e t b e n m a r a d , a r r a a t y p u s r a m e g v i s s z a , amelyet önszegélynek, tehát gyógyításnak lehet nevezni. Ezt a tételt mindenféle támadás ellen az a körülmény védi meg, hogy nem lehet semmiféle objectív A eseményre törekedni anélkül, hogy a megvalósulandó A -t a szemhatárunkon felmerülőnek azaz jelennek ne képzelnök. E szerint tehát ó h a t a t l a n u l , a k a r v a - n e m a k a r v a mindenkor magunkat képzeljük oda nézőkül az A elejébe. Ha mármost én egy A van és A n i n c s helyzet közül az előbbit választom és annak megvalósítására törekszem, akkor egészen világos dolog, hogy én egy A -t s z e m l é l é s s e l jobban meg volnék elégedve, mint az A -t nem-szemléléssel, A -nak távollétével. Az A -ra törekvésem tehát mindenkép egy engem jobban kielégítő szemlélésre, szóval – egy kellemesebb saját állapotomra való törekvésnek marad. – A mélyebb gondolkozó észre fogja venni, hogy a szóban forgó hypothesis

ép olyan erős lábon, sőt egyenesen ugyanazon a lábon áll, mint az az ismerettani igazság, mely szerint minden tölem meglátott tárgy az én egyéni tapasztalásom. Ehrenfels (I. 41)-nek végső megállapodása úgy szól, *dass alle Acte des Begehrens in ihren Zielen sowohl wie in ihrer Stärke von der relativen Glücksförderung bedingt werden, welche sie... bei ihrem Eintritt ins Bewusstsein und während ihrer Dauer in demselben mit sich bringen*. Ezt a formulát mi is aláírhatjuk, s ezért Ehrenfels-nek polémiáját csupán az egoismust legyezgető akarat-elméletekre, tehát nem a mienkre vonatkoztatjuk.

Minden akarat cselekvés, minden munka eleinte csak gondolat volt s azután ment át tettbe, eredményes külső izomműködésbe. Ha igaz, hogy ez az átmenetel önkénytelen, érzelmi természetű, akkor nem szabad egy olyan leíráshoz ragaszkodnunk, mely szerint a ki-gondolt kész tervnek még valami külön lökésre volna szüksége, hogy megvalósításba menjen át. Nem lehet, hogy a kitervelt cselekvény, ez a gondolat-épület (*A*) és a cselekvésfolyamat (*B*) úgy álljon egymással szemben, mint két külön világ, és nem lehet igaz, hogy *A*-nak megvalósulása úgy történék, hogy ezt valamilyen, épen „akarat” nevezetű erő (*x*) a *B*-be belelökne, hogy itt, a cselekvés-folyamban, cél-megvalósulássá olvassza fel. Milyen természetű is volna az ilyen „lökés” (*x*)? Pusztá gondolat (*a*) nem lehet, mert ha az *A*-hoz mégannyi, vele homogen természetű *a*-t adunk is hozzá, legföllebb egy megbővült, meggazdagodott *A* épületet kapunk, de egyáltalán nem értjük meg, hogy hogyan hidalódik át az *A* és *B* közötti hézag. Ép oly kevésbé hidaltuk át ezt akkor, ha a kérdéses *x*-et valamiféle mozdulatnak (*b*) tesszük meg, mert most viszont csak a *B* folyamat öregbedett, és a hézag, az *A*- és *B*-nek minősége közötti különbség megmaradt. Még egy harmadik feltevessel lehetne megpróbálkozni, s ez az volna, hogy az *x* egy olyan sajátos lelki jelenség, amelynek természete félig mozdulat, félig gondolat, tehát középhelyen áll *a* és *b* között; nevezzük *m*-nek. A közéleti psychologia nem szabódik efféle felemás jelenségektől, hisz az „impulsus”-avagy „ösztön”-ben szót is teremtett rá, mondván, hogy terveinket csak akkor visszük ki, ha megszállott a kellő impulsus. Egy tudományos psychológiának azonban inkább módot kell keresnie, nem lehetne-e ilyen sajátos föltevés s főleg ilyen mesterkelt kapsok nélkül is elérni a kívánt áthidalást. – A mi eddigi okoskodásaink ennek meg is mutatták a módját. Nem két külön világnak kell tekinteni *A*-t és *B*-t, a gondolatot és a cselekvést, hanem *A*-t már *a priori* *B*-természetűnek, más szóval innervationnak, egy látható izomműködés kezdődésének kell felfogni. Hogy abból a „gondolatból”, „amelynek természete *toto coelo* kü-

lönbözik minden cselekedetétől”, hogyan lesz cselekedet és nevezetesen, hogy mi érdeme lenne ez átalakulásban egy „lökés”-nek, akár a , akár b , akár $(a+b)$ azaz m természetűnek, ezt nem lehet megérteni. De viszont – ha részleteiben nem is, – vázlatosan és hozzávetőleg egészen jól el bírjuk képzelni, hogy egy olyan A gondolat-tömeg, amely máris B -természetű volt azaz innervatio, megnövekedhetik mintegy és felfokozódhatik úgy, hogy végre látható cselekvéssé, B -vé alakul át.

Wundt (Ph. Ps. III. 411) helyesen mondja, hogy nem előbb áll be egy „akarási” nevű tiszta psychicum és a z u t á n a megmozdulás, hanem az akarási máris jelentkező mozgás-inger. Mauthner (I. 390-1) ezt úgy fejezi ki, hogy az akarat nem oka a mozdulatoknak, hanem az „akarási” csak egy statio az inger és a leendő mozdulás között, egy phasis.

Az értelmi működésről szóló fejtegetéseinkből az kerül ki, hogy amaz érzékszervi innervatiók számára, amelyek valamely régebben szemlélt adatra való visszagondoláskor állanak be rajtunk, épen-séggel nem kell semmi külön „lökés”, hogy beálljanak, – annyival kevésbbé, mivel szerintünk a visszagondolás nem előidézi az illető innervatiót (az úgy tesz, mintha... viselkedést), hanem egyenesen azonos vele. Hasonló közvetlenséggel, ösztönszerűleg s mintegy „maguktól” állanak be azok az innervatiók is, melyek a gondolt szemlélethez fűződő „érzelmet” (itt közéleti értelmében vesszük e szót) jellemzik. Ezekben az esetekben tehát a „gondolat”-nak, a gondolatszerűnek mozgáskiváltó képessége kétségen felül áll. Másképp áll azonban a dolog a célratörő akarati cselekvényeknél. Fennebb mondtuk, hogy ezeket valamely baj-, szükséglet-, hiányérzet váltja ki s ép ezért az egyénnek pusztán a r á g o n d o l á s á t egy ilyen cselekedetre nem tekinthetjük elégséges oknak arra, hogy az a cselekvény beálljon. Kétségtelen ugyan, hogy valamely (főleg jól begyakorolt) akarati cselekvényre való r á g o n d o l á s, t. i. merev, figyelmes belékképződés ingert teremt az emberben annak végrehajtására. De hogy a cselekvés végre is hajtassék, erre – ezt talán kimondhatjuk, – az kell, hogy az ember a jelen alkalmat jónak lássa e végrehajtásra, attól most valamiféle hasznot, tetszést reméljen, illetőleg épen most érezze a hiányát e cselekvény várható eredményének. Az akarati cselekvénynek létrejöttére tehát a pusztán r á g o n d o l á s szerintünk sem elégséges; a gondolat itt nem megy át olyan simán az izommunkába, mint a fennebbi két esetben. Szerintünk is még szükség van valami „lökés”-re, de ez a lökés nem valami, egyéniségünk

belsejében rejlő „impulsus”, „ösztön” vagy „akaras”-jele, hanem a lökést a külső világ adja meg, a helyzet, amelyben vagyunk, szóval megadja az a hiányérzet, mely jelen körülményeink között kifejlődött. Ennek a cselekvés-kipattantó hiányérzetnek azonban ide kell iktatnunk azt a veszedelmes sajátságát is, hogy nem csupán az egyénnel valóságos hiányaitól fejlődik ki, hanem növekszik ama képzelés intenzitásának arányában, amellyel valaki bármilyen, tehát káros cselekedet „esetleges végrehajtásának” is a részleteibe beleképzelődik. Ha beleképzelődöm a cselekvést végrehajtónak egész szerepébe, akkor e végrehajtásnak hova-tovább a hiányát fogom érezni. Az okos ember az efféle veszedelmes s különben is fáradtságos pszichológiai kísérletektől tartózkodik, – ép úgy mint az autohypnotizálástól, – jól tudván, hogy avval maga-magának nehezítené meg az illető rossz cselekvény elkerülését.

„Hiányérzetből cselekedni” a fennebbiek szerint nem más, mint szabatosabb, psychologus-kifejezés ama közéleti leírás helyébe: „valami haszon kedvéért cselekedni”. Minthogy tehát a szóbanlévő lökést elvégre „haszon-remény”-nek is lehet értelmezni, ezért tartozunk egy közeleső ellenvetésre avval a kijelentéssel, hogy mi az imént mondottakban korántsem azt állítottuk: „csak akkor fog hozzá az ember valamely eszébe jutott vállalkozáshoz, ha valóságos haszna van belőle.” Ez az utóbbi eljárás kizárólag az okos embert jellemzi, s mi elismerjük, hogy a psychologusnak, mikor a cselekedetek tényleges beállásáról s nem csupán a helyeslést érdemlő esetekre akar elméletet mondani, nem szabad szem elől tévesztenie a meggondolatlan, hebehurgya, okatlan vállalkozásokat sem. A meggondolatlan ember, az, aki valamely eszébe jutott cselekvést bővebb megfontolás nélkül visz véghez, szintén valami „haszon”-nak reményében cselekszik; csak az a baj, hogy ez a haszon az illető cselekvénynek csupán az egyik eredménye, mellyel szemben aztán előkerül egy csomó káros következmény, amelyekre a sanguinikus nem gondolt, s melyek az ő „haszná”-nak „valóságos” mivoltát tetemesen megingatják. Az elhamarkodásokkal közel rokonságban állanak azok a neurasthenikusoknál mutatkozó esetek, akiket t. i. valamely veszedelmes cselekvényre való rá gondolásuk úgy látszik már egymagában ráindít az illető cselekvény végrehajtására. Pl. aki a mélységbe nézvének kedvet kap a leugrásra és csakugyan le is ugrik. Ilyen esetekben az történt, hogy betegsége e szerencsétlent attól a képességtől fosztotta meg, hogy a kérdéses mozdulatnak közvetlen hasznáéhoz, kellemességéhez (a levegőn keresztül röpködni) a távo-

labbi gyászos következményeket kellőleg hozzágondolja, illetőleg, hogy egy ilyen gondolatnak segítségével a feltolakvó mozgáskedvét eloszlassa.

A mi elméletünk, mint láthatni, az „ösztön”, „impulsus” nevű zavaros conglomeratum (*m*) helyébe ennek az elemeit iktatja. Az egyik eleme (*a*) nem más, mint egy hiánynak megérzése, tehát qualitativ érzet, elégedetlenség. A másik eleme (*b*) viszont nem más, mint a leendő nagy izommunkának az a legelső phasisa, melyet épen maga ez a hiányérzet közvetlenül kiváltott, mivel az első pillanatban még nem bírt nagyobb innervatiót kiváltani. Evvel az értelmezéssel aztán kielégítjük azt a közvéleményt is, amely szerint az impulsus ugyan az emberben r e j l i k (rejlík t. i. a *b* elem), de az ember valami kívül levőtől k a p t a (értsd: az *a* elemet). Sőt tovább menve azt mondhatjuk, az „impulsus” (nevezzük most „akaródzás”, „bizsergő érzés” néven, *b* elem) miszerintünk is a f e l t é t e l e annak, hogy a tervből végrehajtás váljék, – de csak annyiban feltétele, amennyiben valamely cselekedetnek m e g k e z d é s e a feltételül szolgál a további cselekvés-szakaszok bekövetkezésének. Az az „akaródzás” ugyanis nem egyéb, mint az illető munkánál szerepre hivatott izmoknak olyatén összehúzóódása, melyet körülbelül a leendő munka bizonyos játszi, előzetes, vázlatos végrehajtásának lehet nevezni, mindenesetre tehát a leendő munka bevezetésének. Igaz ugyan, hogy ahol „impulsus” van, ott még mindig el is maradhat maga a munka, de csak akkor, ha felmerült olyasmi, ami meggátolja. A végleges megindulást azután mégis csak egy újabb ilyen impulsus hozza meg.

Az akart cselekvényeknek olyatén leírása, hogy ily esetekben egy mozgásképzet mintegy maga-magától megy át a megvalósításba, ma már nagyon általános. Egyezik a mienkkel pl. Z i e h e n (245-8). Rokon nézetek a következők:

R i b o t (Gef. 457): *Wenn és ein durch Tatsachen und Vernunftschlüsse gut festgestelltes Gesetz gibt, so ist és das, nach welchem jede intensive Vorstellung einer Handlung sich zu verwirklichen strebt, was unvermeidlich erscheint, weil das lebhaftes Bild einer Bewegung eine beginnende Bewegung, ein Wiederaufleben der in der Vorstellung eingeschlossenen motorischen Elemente ist.*

H o r w i c z (II. [2] 165) és F o u i l l é e (II. 262) szerint a gondolt mozdulat csak valami akadály következtében nem megy át valódiba. U. o, 234: *La séparation de la pensée et de l'acte est artificielle; penser, c'est accomplir l'acte avec les cellules cérébrales; exécuter, c'est l'accomplir avec les cellules musculaires, et jusqu'au bout.* – Ide tartozik P e t z o l d t (I. 225) is.

E x n e r (154): *... die bekannte Tatsache ..., dass eine intensiv vor-*

gestellte Muskelaction kaum je ohne Steigerung des Tonus in jenen Muskeln statt hat, die bei der Ausführung derselben in Aktion treten müssten...

James (II. 526): *...every representation of a movement awakens in some degree the actual movement which is its object...* Sőt James tovább is megy s nem csupán a mozdulatokra vonatkozó, de általában mindenféle gondolatot izommozgató természetűnek hirdet, mondván (u. o.): *consciousness is in its very nature impulsive. We do not have a sensation or a thought and then have to add something dynamic to it to get a movement. Every pulse or feeling which we have is the correlate of some neural activity that is already on its way to instigate a movement.* Ezt a tiszta motorikus elvű nyilatkozatot aztán egy jegyzetben siet megenyhíteni avval, hogy csak az erős eszméleti állapotok a mozgató természetűek. Valószínűleg a *cognitiv function*-t (fent 833) akarta evvel megmenteni.

Hauptmann (174-9) annak bebizonyításával fáradozik, hogy nem a mozdulatnak képzete (*Bewegungsvorstellung*), hanem a mozdulat eredményéé (*Erfolgsvorstellung*) idézi elő az akart mozdulatunkat; (a mozgás-képzet csak akkor, mikor maga a mozdulat kivitele az egyetlen célunk). Azí hiszem, hogy ez a tühegyére állított okoskodás épen a saját túléléségtől dül meg. Mert ha mégolyan igaz is, hogy a végső cél s nem a hozzá szükséges eszköznek (a megfelelő mozdulatnak) gondolata sarkalja egyéniségünket, mégis ösztökélő ereje az illető végső helyzet gondolatának csak akkor van, ha az elérésére alkalmas eszközöknek vagyis a mozdulatoknak gondolata fűződik hozzá. Ezt öntudatlanul Hauptmann is elismeri, mikor *Erfolgsvorstellung*-nak vagyis valami dolog, tehát mindenestre mozdulataink *Erfolg*-jának híja az illető végső helyzetet. A merő légvárat vagyis egy csupán képzelt kellemességet (pl. aranyhegyek birtokosának lenni) épen az különbözteti meg a törekvéseink tárgyától, hogy a légvár, mivel az eléréséhez szükséges eljárásoknak ismerete, sőt még sejtelve sem társul hozzá, legföllebb tünődésre, de nem reá-törekvésre indít. – Fouillée (I. 120) szerint az a dolog, amire vágyódunk, nagyobb reactiót vált ki bennünk, mint amelyet e dolognak pusztá elképzélése váltana ki belőlünk (a vágyban *il y a ... excès de réaction par rapport à la représentation; c'est cet excès ... Qui constitue la tension du désir*). Hozzátenném, hogy e nagyobb reactio a célra vivő mozdulatoknak olyan-amilyen világos képzeléséből származik, avagy talán inkább a jelen hiányérzetünk felfogásából.

Végre Jerusalem (93)-ben is azt találjuk: *der Impuls ist der Anfang der Bewegung*. Itt megjegyezzük, hogy Jerusalem is egyik képviselője annak a mai napság nagyon általános psychologus-typusnak, amelynek képviselői a physiologus gondolkozásukban szinte a materialismus küszöbéig mennek el, de a hagyományos „reducálhatatlan, önálló létű psychicum-ok”, előtt meghódnak. (V. ö. fent 990 Fouillée). Nem csodáljuk, ha az ilyen ingatag álláspont afféle ellenmondásokat termel, mint amilyenbe keveredett Jerusalem (262) akkor, mikor az imént egészen physiologus nyelven definiált akarati impulsushól valami önálló (*eigenartig und unvergleichbar*) psychicum-ot csinál. Itt rámutathatunk arra az önámításra, melybe az egész parallelismus-hívó iskola, tehát Jerusalem-mel együtt maga Wundt is beléiesik, mikor egy az organismusban meglévő psychikus csíréről beszélnek, amely csíráat azután a kívülről érkező physiologiai ingerek a kifejlő-

désig (a teljes, pszichikus működés módig) érlelnek meg. (*Die nach mechanischen Gesetzen sich vollziehenden Bewegungen der Materie bringen in den Organismen, auf welche sie einwirken, die in diesen Organismen bereits vorhandenen Keime zu psychischer Thätigkeit zur Entfaltung.* U. o.) Nem veszik észre, hogy ebből a „csírát”-ból mekkora materializmus csírázik ki, mert hisz feltevésükben az a gondolat rejlik, hogy a ma „reducálhatatlan, kölöntermészetű” psychicum-ok valamikor a physiologiai folyamatoktól és sajátosságoktól nem különböztek oly nagyon, mint ma. Ha tehát a psychicum a fejlődés folyamataiban válik mind önállóbbá, a physicum-tól elütőbbé (*unvergleichbar*), akkor el kell fogadni egy olyan korszakot is, épen az organismusnak legfiatalabb állapotát, amikor psychicus-nak nevezhető sajátosság benne még egyáltalán nem, csíraszerű formában sem volt, vagyis amikor a későbbi differentiatio még meg sem indult. Mi egyéb ez, mint annak az elfogadása, hogy a psychicum-oknak mai kölöntermészetűsége csak látszólagos, vagyis hogy az, amit „lelki”-nek nevezünk, physikai tehát anyagi ténycsoportokból kerül ki!

Az amit fennebb a hiányérzetről és keletkezésének feltételeiről mondtunk, talán eleget tesz annak a kétségtelenül helyes Mach (131)-féle megjegyzésnek, hogy *der centrale Process, welcher die blosse Vorstellung einer Bewegung bedingt, doch in etwas sich von demjenigen unterscheiden müsste, der auch eine wirkliche Bewegung auslöst.*

A mozdulatot-képzelésnek mozdulatkiváltó hatása vagyis az a körülmény, hogy „a gyermekkorban mindig s a felnőtteknél gyakran együttjár a mozdulat és a mozdulat apperceptiója”, – ez a körülmény arra a sajátosságos definitióra indította Wundt-ot (Ph. Ps. III. 307-8), hogy minden, célját elért akarás-folyamat nem egyéb, mint az elért célnak apperceptiója. (*... die äussere Willenshandlung [ist] ihrem ursprünglichen Wesen nach nichts anderes. ..., als eine besondere Form der Apperception, indem sie einen untrennbaren Bestandteil jener Apperceptionen bildet, die sich auf den eigenen Körper des handelnden Wesens beziehen.* És föllebb: *... ergibt sich als die elementare Form eines Willensvorgangs die Apperception eines psychischen Inhaltes.*) Mi evvel a fogalmazással, mely physikai folyamatot psychicum-mal akar magyarázni, psychicum-ra visszavinni, – szembevetjük a mi fordított elvünket, mely inkább minden psychicum-ot, tehát az „apperception is izomműködésre igyekszik visszavezetni. Erre annyival is több jogunk van, mivel az ember csak akkor tud rágondolni valamely mozdulatára, ha ezt a mozdulatot már egyszer véghezvitte. Minthogy tehát fejlődés tanilag mindenesetre korábbi jelenség maga a mozdulat, mint annak gondolata, ezért e két jelenség együttjárásának szóba hozott tényéből inkább azt kell következtetni, hogy a gondolat (az apperceptio) lett mozdulatból, nem pedig a mozdulat gondolat- (apperceptio)-ból. Az az apperceptio, az a „lelki” működés, melyet a csecsemőben a legelső (Wundt szerint a reflexusokat is megelőző!) mozdulatainak lefolyása és nevezetesen a hatása megindít (Wundt u. o. 309), valóban nem is lehet más, mint valamelyes, a mozdulat érzet-eredményének megfelelő viselkedés, tehát izom-elhelyezés. Wundt-nak az „akarati cselekvés”-e, amely tulajdonkép „apperceptio”, eszünkbe juttatja azokat a biblikus helyeket, ahol a nemi érintkezésnek „megismerés” a neve. Nem fojthatjuk itt el a csodálkozásunkat, hogy az

akarás-folyamatot apperceptióból származtató szerző bizonyos felsőbbeséges mosollyal néz le a régi, Aristoteles-fajta akarat-elméletekre (u. o. 317), amiért ezek *aus einer Verstandeshandlung* akarják az akaratot kiszármasztatni.

E Wundt-féle nézetnek gondolatkörében marad, de tévedéseit kevésbbé élesen tünteti fel Z i e h e n (249)-nek következő leírása: *Das Denken besteht aus einer Vorsstellungsreihe, und das Psychische an einer Handlung isi eben auch eine Vorstellungsreihe, welche nur die Besonderheit hat, dass ihr letztes Glied eine Bewegungsvorstellung ist bezw. zu einer motorischen Innervation führt. Für beide gelten ganz dieselben Gesetze, beide sind Ideenassociationen... Der motorische Endeffekt bei der Handlung ist von diesem Standpunkt aus mehr eine zufällige Zugabe...* Mellé iktatom Mach (128)-nak megjegyzését: *Es scheint eine einfache und natürliche Ansicht, dass die wirkliche Bewegung an die vorgestellte sich ebenso assoeiirt, wie eine Vorstellung an die andere.*

A gondolt érzetből (vagyis egy érzetre való pusztá rá gondolásból) a megfelelő valódi érzet soha sem állhat elő, de a gondolt mozdulatból a valódi mozdulat aránylag könnyen előáll. Jeléül annak, hogy az érzethez a m e g érzésnek szerintünk csupán mozdulatos tényén kívül egyéb is kell, – kell nevezetesen az a ráthatás, melyet ideges organismusom érzetté alakíthasson át (fent, Az érzet minősége c. fej.) – és jeléül annak, hogy a mozdulatra-gondolás máris annyi, mint a mozdulat megkezdése. A mozdulatképzelés, ez a nyugvó izomrendszert a leendő mozgásba áterelő folyamat, mondhatnók, nem egyéb, mint amaz eloldó, kiszabadító műtétek összege, melyekkel valamely meglódítandó súlyos tömegnek először az alzat-hoz való tapadását kell leküzdeni, hogy megmozgatható legyen. A mozdulatképzelés mintegy *labilissá* teszi izomzatunk egyensúlyát; nem csoda, ha ez aztán könnyen meg is indul.

Kérdhetné valaki, nem a pusztá u t á n z ó ö s z t ö n ü n k okozza-e gondolt mozdulatainknak e könnyű megvalósulását, számbavévén, hogy a mozdulat g o n d o l á s t természetszerűleg a mozdulat n é z é s előzi meg, melyről pedig ismeretes dolog, hogy utánzásra ösztönöz? Mi erre azt vetjük fel, hogy aki egy saját mozdulatára gondol, nem mozgáslátványra, hanem mozgás é r z é s r e gondol. Csak ez az utóbbi annyi mint mozgáskezdet; az a látvány csak annyiban illetőleg olyan mozdulat, milyenek a tárgyfelfogó (léteconstatáló) mozdulataink (fent 44). Gondolt mozdulataimban az illető mozgó végtagomnak „képe” nagyon csekély szerepet játszik; túlnyomólag mindenestre az illető mozdulattól, valamint az eredményétől bekövetkezendő érzetemre gondolok. Ellenben a látott mozdulatokban fő a mozduló alany látványa. Ebből az látszik, hogy egy

saját mozdulatom gondolata más „lelki tartalom” alakjában szerepel bennem, következésképp bizonyára más rúgó segítségével is hat rám, mint egy mozgás-látvány, mely utóbbi, főleg ha élettelen tárgynak a mozdulata, meglehetősen közönyösen hagyja belsőmet. E z é r t nem származtatnók mi a mozdulat-képzelés mozgató erejét az utánzás-ösztönből. Még arra is hivatkozhatunk, hogy a mozgáslátvány nem okvetlenül arra a mozdulatra ingerel, amelyet látunk (szóval utánzásra), hanem általában csak v a l a m i l y e n mozdulatra, első sorban figyelőre. Hogy mozgás u t á n z a t váljék a feltámadt mozgás-ösztönünkben, ahhoz bizonyára még egy tényező szükséges, nevezetesen az, hogy az utánzástól gyönyörűséget várjunk. (Persze csak azokkal az esetekkel számolunk, amikor egyáltalán képesek vagyunk a látott mozdulatot utánozni.) Egy másik érzelmnek, t. i. a mozgolódáson érzett bosszúságnak közbelépése viszont azt fogja előidézni, hogy felkeltett mozgásösztönünk az illető tárgynak megfogásába megy át (pl. a macska, a kis gyermek). Végül még ezt: Ha a mozgáslátvány utánzásra ingerel, mindenesetre csak azért ingerel, mert és ha a látott mozdulathoz tartozó mozgásérzetnek k é p z e l é s é t idézte elő. Eszerint tehát nem a mozgásképzelés veszi a maga izommozgató erejét egy utánzás-ösztönből, hanem megfordítva, a mozdulat-utánzásnak onnan származik (legalább onnan i s) a csábító, ösztökélő ereje, hogy a hozzá szükséges mozdulat-képzelés is már annyi mint mozgáskezdet.

F o u i l l é e (I. 203)-nál ilyen összefoglalást találunk: Könnyen a tömegmozdulatok (végtagjainkéi, egész testünkéi) állanak be a pusztá gondolatra, ellenben nehezen a tömecs-mozdulatok (*mouvements moléculaires*), amilyen az éhség, szomjúság (?) sat.

Az akarat vagyis az, hogy az ember tud akarni, v a l a m i t akarni: egy szerzemény, egy több-kevesebb fejlődési stádiumon keresztül elért ü g y e s s é g ü n k, nem pedig valami eredeti lelki sajátosságunk. Benne rejlik az az e r e d e t i tulajdonságunk, hogy erős innervatiókra képesek vagyunk; benne rejlik, hogy valamikor észrevettük innervatióink véletlen eredményeit; benne rejlik, hogy ez eredményeknek sikerült módosításait m a g u n k n a k tulajdonítjuk, s benne rejlik a bizalmunk az ezután elérendő sikereinkben. Csak aki mindezen keresztül esett, az olyan embernél állott be egy afféle nyilatkozatnak lehetősége: „én ezt meg ezt meg fogom tenni” – amit másképp „feltett szándék”-nak, „szándékoz”-ásnak, egyszerűbben akarásnak nevezünk. – Az „akarat” tehát nem egyéb, mint egy köz-

használat-szentesítette elnevezés egy olyan cselekvés-megindító innervationalis („lelki”) állapot számára, amely valamely érzelemnéven elnevezett (pl. „harag” nevű) állapottól mindenekelőtt abban különbözik, hogy más érzelem, mint mind a többiek, amennyiben t. i. az u. n. „önbizalom” (minden akarásnak ez a legfontosabb eleme) is más érzelem, mint mind a többi. Viszont ettől az önbizalomtól is, mint nyugodt állapottól abban tér el, hogy az „akarat” e bizalomnak azt a formáját jelenti, -amely közvetlenül valamely cselekvésnek megkezdése előtt lép fel bennünk. Az „akarat” az izom-innervációban lévő embernek önmagába vetett bizalma, mondhatjuk: egy specialis helyzetben való v i s e l k e d é s ü n k - n e k a neve. Az akarás egy olyan viselkedés, melyet tanúsítok akkor, mikor egy cselekvés tör ki rajtam, s tanúsítok az által, hogy e cselekvésnek leendő eredményében bízom. – Az akarás egyszersmind olyan érzelem, melyben az u. n. gondolati elem jobban kidomborodik, mint egyéb érzelmeinknél. Az akaró „megfontolva” cselekszik, szemben az „érzelmeitől elragadott” emberrel. Ezt a gondolati elemet tudvalevőleg „cél-kítűzés”-nek s az ezt megelőző gondolkozást „(cél-)válogatás”-nak hívjuk. Ez olyan karakterisztikus jelenség, amely egy más érzelmenél sem fordul elő és egymagában is támogatja azt a köznyelviszokást, mely az „akarat”-ot az „érzelme”-től elválasztja. – Egyéb érzelmeinknél összetettebb természete következtében az „akarat” nevű viselkedésünket egy összetettebb h e l y z e t is váltja ki, mint a sajátkép u. n. „érzelme”-et. Az akarás beállása számára kell: 1. elégedetlenség valamely adattal, 2. az eszembejutása egy jobb helyzetnek, 3. eszembejutása annak a mozdulatoknak, mely ezt a jobb helyzetet egyszer máris meghozta, 4. bizalmam, hogy most is képes leszek azt előidézni. Milyen szövevényes sokasága a kellékeknek azokhoz képest, amik pl. a „harag” nevű érzelmet pattantják ki, amelyre pl. egy m e g l e p ő a k a d á l y - n a k jelentkezése teljesen elégséges! – A cselekvő innervatio gerjedelmében még válogatni is tudni, nem-szemlélhető célokra gondolni szövevényesebb működés, a fennebb (701-3) idézett összetett cselekvések fajtájából való. Az ilyenre nagyobb fejlettség kell, mint amilyen az elhamarkodott érzelmi cselekvésre is elég. Ezért mondjuk, hogy az „akarat” secundair fejlődés. Akarat és érzelem között annyi a különbség, amennyi az elhamarkodott és a meggondolt, szabályozott cselekvés között van. Ha érzelem az akarát, akkor szabályozott érzelem, s az akart cselekvés nem más, mint szabályozott érzelmi kitörés, okos taglejtés azaz olyan, melynek a leendő eredményére is gondolt a végrehajtó

személy, sőt amelyet ezen eredmény „végett” szabályozott. (Megjegyzendő, hogy „szabályozott” még nem azt jelenti, hogy „helyes” azaz esztétikai vagy morális szempontból helyeslést érdemlő!) Az ilyen cselekvést *m u n k á n a k* is híják (helyesebben: munkálkodásnak), mely tehát nem egyéb, mint egy sora az olyan érzelmi mozdulatoknak, melyeknek mindegyike valamely elérendő s elérve *f e l m u t a t h a t ó* eredményre (ez a tulajdonképeni munka vagy mű) van szabályozva. A munka tehát legfőlleg azért nem érzélem, mert nem egy érzélem, hanem sor. (V. ö. fent 823).

Akarat és érzélem között annyi a különbség, amennyi a cselekvő transitív és az -ódik, -ődik végű intranszitiv ige között. Minden cselekvő igés mondatot lehet „-ódik -ódik” végű médium-alakkal is kifejezni, – lehet, de nem szokás, vagyis ez csupán a nyelv törvényeivel, nem a logika és pszichológia elveivel ellenkezik. A magyaros vagyis a nyelvszokással egyező beszéd ez: „én ezt a pohár vizet meg fogom inni.” A szokatlan, tehát helytelen, de a pszichológiával egyezőbb beszéd ez volna: „ez a pohár víz meg fog ivódni általam.” A transitív ige az akarat-ige, az-akarat- és én-hívő álláspont igéje; a medialis alak a magunkfajta érzélem-pszichológiának az igéje, azé az állásponté, amelynek jelszava: minden, amit „én teszek”, csak én általam történik, rajtam keresztül áll be. Én a világ gyermeke, a világfolyamatnak egy hulláma vagyok és -senki (de nem *s e m m i*, nem nulla).

Amit „én” teszek, a világfolyamat tette. – Ha a feladataimra, terveimre gondolok, akkor nem csak hiszem, de szinte érzem, hogy van akaratom. De ha tovább vizsgálódva arra gondolok, hogy hogyan juthattak eszembe ezek a feladatok, honnan van az az erőm, hogy rajok törekedhetem, akkor az a büszke „én”-em és „akarat”-om egyszerre összezsugorodik – nem ugyan *s e m m i* vé, de egy a külső adatoktól eredt megmozdulásommá, szóval *é r z e l e m m é*. Talán furcsa mondás, de igaz, hogy *a k a r a t a* csak addig van az embernek, ameddig akar azaz céljaiért töri magát. Mihelyt elkezdi *g o n d o l k o z n i* az akarásán, látja, hogy nincs illetőleg nem volt akarat. – Az emberre nézve nincs fontosabb szereplés az egész élete folyamatában, mint a helyzet javítás; mondjuk jobban: nincs fontosabb *j e l e n s é g*, mint a helyzeti javítás sikere, elégedetlenségünknek *l e h e t s é g e s* elosztatása. Nem csoda tehát, hogy egy ilyen kimagasló szereplésmódot a közélet pszichológiája kiemelt a többi szerepléseink közül és külön névvel, az „akarás” névvel illetett. Minden tehetséget odaadom, de ha azt is elveszik, hogy *s e g í*

t e n i t u d o k m a g a m o n, akkor megöltek. Egy maga-magával tehetetlen állat még az embrionális korát is alig tudná túlélni. Az eredményes, még pedig kívánt módon eredményes cselekvéseknek ez a szembeszökő fontossága azonban nem gátolhatja a psychologust abban a jó alapú feltevésében, hogy az ilyen cselekedetek is olyan módon, olyan typus szerint pattannak ki egyéniségünkől, mint mind a többi mozdulatunk, Vagyis előállanak valamely ránk ható helyzetnek cselekvés-kiváltó erejénél fogva, tehát ugyanúgy, mint az összes érzelmi taglejtéseink. – Mi nem kívánjuk az elméletünk olvasójától, hogy azt a lelkiállapotot, mely valamely „szabad elhatározásból bekövetkezett” karmozdulatát megelőzi, épen olyannak tartsa, mint amilyen az az „érzelem”-nek (pl. „harag”-nak) nevezett másik állapot, amelynek következtében a karját (talán tudta nélkül, sőt „akarata ellenére”) fölemelte valamely támadó ellenségre. Mi nem azt mondjuk, hogy az a bizonyos nekifeszülés, mely a szándékos karemelkedést megelőzi, így mindenestül = é r z e l e m, egy „akarat” nevű érzelem. De azt mondjuk: mindaz, amiből a nekifeszülés létrejött, nem volt más és nem volt több, mint érzelem. Maga a nekifeszülés meg micsoda? micsoda az, ami ezekből a megelőző érzelmekből keletkezett? Nos, nem egyéb, mint a k e z d e t e a máris beálló karemelkedésnek. Mi elfogadjuk, hogy az akart cselekvésnek küszöbén van egy állapot, amelynek typusa, alakja, minősége különbözik attól, amit közönségesen érzelmenek szoktak nevezni. De hozzátesszük: ez az állapot nem egyéb, mint a mozgásnak máris jelentkező kezdődése, szóval megmozdulás; ennél fogva nem érdemel semmiféle külön nevet (már t. i. a psychologus s nem a közélet embere részéről). A karemelkedésre indító érzelmek és a karemelkedés között miszerintünk is van valami, valami közbeeső állapot, de ennek nem „akarat”, hanem „kezdődő karemelkedés” a helyes, a tudományos neve. A mi pszichológiánk tehát oly módon küszöböli ki az akaratot, hogy kimutatja: ami az u. n. „akaras”-ban pusztá gondolás, az nem más mint érzelem, viselkedés; ami meg több mint érzelem, az nem egyéb mint máris beálló cselekvés. Érzelem és cselekvés k ö z ö t t tehát igazán nincs semmi, szóval nincs akaras. – Körülbelül jó helyen tapogatunk, ha azt állítjuk, hogy az akaratnak az érzelmek közé való felolvasztását a legtöbb ember szemében legelsőbb az a körülmény tiltja, hogy az akarasban gondolati elem rejlik. Egészen szokatlan nézet a gondolatot, egy bizonyos célra való rá gondolást, sőt a gondolatok változtatását is érzelmenek nevezni. Mi erre a fent (Érzelem és gondolat c. fej.) bőven fejtegetett pontra ezúttal már több szót nem vesztegetünk

s csak arra mutatunk rá, hogy a célra-gondolás ép úgy viselkedés, mint ahogy viselkedés maga a célra dolgozó működés. Aki az érzelmeket már *a priori* mozdulatos jelenségeknek s nem pusztán érzetszerű passzív állapotoknak tekinti, az hajlandóbb is lesz tőlünk elfogadni, hogy az olyan *par excellence* mozdulatos állapot, amilyen az akarás, szintén csak érzelem. Mi elmondhatjuk, hogy elméletünk voltaképp nem is ott száll szembe a köztudalommal, ahol az akaratot érzelmenek teszi meg, hanem inkább már ott ment bele a paradoxonba, amikor az érzelmekből mozdulatokat, szóval akarásféle jelenségeket csináltunk. A mi nyelvezetünkéből bátran átveheti a köznyelv híve az akarást érzelmenek, mert hisz a mi „érzelmeink” máris nagyon akarás-természetűek. – A mélyebb elemzés, amilyennel az „akarat” szóhoz ragaszkodó közember nem tartozik, kideríti, hogy az a különbség, mely az akarás és érzelmeink között fenforog, nem kvalitatív természetű vagyis nem olyan, hogy az akaratot egy külön lelki erőnek kellene elismernünk, hanem csak olyan, mint amilyen különbség van egy összetett test és a saját, egyenként ismeretes alkotó részei között. Az „akarat” tehát szerintünk olyan külön szó, mint amilyen pl. „rozsa” ahelyett, hogy „vas-oxid”. Ez állításra feljogosít az is, hogy valamely cselekvénynek „akaratból” történt beállítást ki lehet fejezni az „akarat” szó nélkül is, persze hosszadalmasabb körülírással. Kérdés: micsoda erő, ha nem az akaratom emelte fel a karomat akkor, amikor azt minden legkisebb külső ok nélkül tisztán csak azért emeltem fel, mert elhatároztam? Feleletünk ez: a karemelkedést az az egész innervationális állapotom okozta, mely ezt a mozdulatot megelőzte. Okozta tehát, részletesebben szólva, az a körülmény, hogy máris labilis természetű innervationális egyensúlyomhoz hozzájárult egy olyan ötletem, melynek következtében a karom nyugton-tartását tűrhetetlen dolognak találtam. Egyszermind pedig megszállott az a bizodalma is, hogy ezen az állapotomon tudok segíteni. Karomat tehát nem az „akarati elhatározásom” emelte fel, hanem az az újabb innerváció, melynek az az „ötlet” (gondolat) csak a lelkies nyelvű kifejezése. – Mi azt állítjuk: ha az „akarat” szó nem volna meg a nyelvben, pszichológiai belátásunk megnövekednék, persze abban az arányban, amelyben a beszédnek kényelmessége, rövidegsége csökkenne. A nyelv elvégre is nem pszichológus célokra, hanem az érintkezés könnyűsége végett teremtette a maga szavait és teremtett annyi külön szót, amennyi – épen elégséges, hogy a külön szókhöz külön substratumot keresgélő psychologust félrevezesse.

Wundt elmélete a miénknek fordítottja. Minálunk minden célos azaz akarati mozdulat alapján érzelmi természetű, Wundt-nál ellenben az érzelmi, sőt még a reflex-mozdulatok is (1. lejobb) egy olyan *Triebbewegung*-avagy *primärer Willensvorgang*-ból származnak (Ph. Ps. III. 246--7), amelyben már kezdettől fogva megvan a *Zweckrichtung*. Ez a *Zweckrichtung* Wundt-nál meglehetősen kétes értelmű szó. Nem jelenti azt, hogy a gyermeknek már legkorábbi (a reflexusokat is megelőző!) cselekedetei valamely célnak g o n d o l t á v a l történnének (ílyesmit egy olyan tapasztalt emberismerő, amilyen Wundt, nem is mondhatna); de nem jelenti ez *A Zweckr.* azt sem, hogy az. illető legprimitívebb cselekvényeink oly természetűek volnának, hogy egy őket szemlélő psychologusnak a szemében tűnének fel, l á t s z a n á n a k célokra törtetőeknek lenni. Ilyen utóbbi értelemben célosnak ugyanis bármelyik (pl. tisztán indulatos) cselekvényünket is lehet nevezni, mert hisz mindenkinek van valami eredménye, amelynek elérését egy külső szemlélő a cselekvény céljának láthatja. Wundt pedig épen e *Zweckr.* alapján akarja a *primärer Willensvorgang*-ot a többi összes cselekvényeinktől elválasztani. Itt eszünkbe jut F o u i l l é e (II. 252-3)-nak igen helyes megjegyzése, hogy t. i. abban az ősmozdulatban, mely a kellemes érzetnek megtartására és a kellemetlenek eltávolítására „irányul”, célképzet nem szerepel, s hogy csak e mozdulásoknak a psychologus részéről történt l e i r á s a kelti a célosságuknak látszatát.

Bármicsoda pszichológiai alakulatnak fogunk hozzá az elemzéséhez, akár az idő vagy a tér képzetét, a figyelmet, a phantasiát, a képzet mivoltát, no vagy akár az akaratot elemezzük, mindig találunk magunkkal szemben egy pártot, amely a boncoló munkánkat már *a priori* visszautasítja s megmosolyogja, avval a kijelentéssel, hogy a kérdéses alakulatot nem is lehet elemezni, mert az „elemi természetű”. Mi elfogadjuk, hogy ennek a kijelentésnek számos esetben van elvi háttere, vagyis hogy azon a, próbákon keresztül megérelődött meggyőződésen alapszik, hogy az illető alakulatok ellenezegül n e k (mert ellenezegültek) mindenféle, így vagy amúgy megejtett elemzés-kísérletnek. Azonban rosszul ismernők az emberi természetet s nevezetesen a bizonyos tudományágak, pl. a psychologta körül csoportosulókét, ha elkerülné figyelmünket, hogy az efféle „elemezhetetlen” kijelentéseket számos esetben bizony nem egyéb sugalmazta, mint az illető psychologus úrnak kényelemszeretete, mellyel az elemzésnek fáradságos munkája alól egy tetszetős, „elvi” nyilatkozatnak védőpajzsa alatt kibújni igyekezik. A pszichológiai elemzésektől t a r t ó z k o d n i persze mindenha a legkényelmesebb álláspontnak marad, ép úgy, mint mindenféle conservativismus. Ha aztán ezt a kényelemszeretetet egy „elvi meggyőződésének palástjába sikerül beleburkolni, akkor az ilyen felpalástozott, ünnepélyes megjelenés persze még a kritikusként autoritativ fellépésére is feljogo-

sít (!) vagyis arra, hogy az illető férfiú a saját tétlenségére háramló szemrehányást magukra a munkálkodó, vállalkozó psychologusokra, szerinte egy „önámítás rabjai”-ra, hárítsa vissza. Mi nem áztatjuk magunkat avval, hogy épen ez az akarat-elemző munkánk fog megszabadulni olyan bírálóknak kicsinylő korholásától, akiknek rejtek jelszavuk voltaképpen az: átvenni a hagyományos kategóriákat úgy ahogy vannak, és békét hagyni a világnak s főleg – nekik!

2. Reflexus és akarat, determinizmus és szabadság.

Elhatároltuk az akarati cselekvéseket az érzelmi mozdulatok irányában s most meg fogjuk állapítani a határukat a reflex mozdulatok felé. Kérdés, vajjon élesebb-e ez az utóbbi határvonal mint az előbbeni, amelyet jóformán teljesen eltüntetnünk sikerült.

Itt mindenekelőtt álláspontunkat kell kijelölnünk ama, mondhatni, közkeletű tanítással szemben, mely az akarati működéseket a reflexusokból származtatja, és ama (legkivált W u n d t nevéhez fűződő) nézettel szemben, mely ezt a származtatást megtámadja. Mi az akarati működéseket reflexusok m ó d j á r a azaz mintaképe szerint beállóknak hirdettük. Ez azt jelenti, hogy minden akarást, kezdeményezést ránk szakadónak, rajtunk beállónak kell tekinteni és nem szabad hinni ama közvéleménynek, mely az akarást egyszerűen az „én” független kezdeményezésének minősíti. Ez a szó „reflex-szerű”, tehát nekünk annyi mint d e t e r m i n i z m u s , vagyis az akarati elhatározás o k o z o t t mivoltában való hit. Ha ez talán némileg ellenkezik a Wundt tanításával (mely úgy látszik szabódik a két mozdulatnak egy illetén egybefoglalásától is, 1. lej ebb), annál inkább hozzácsatlakozunk Wundt-hoz abban a pontban, hogy az akarati, a nehéz, a megerőltető mozdulatok nem a reflexusok b ó l , a könnyűek b ó l származnak. Azt ugyanis sehogysem szabad állítani, hogy nagy erőködéseink kicsinyekből v a n n a k ö s s z e t é v e vagyis úgy keletkeznének, hogy számos ilyen kis erőködés sorakozik egymáshoz. Ha mégannyira igaz is a *gutta cavat lapidem...*, vagyis hogy egy nagy erőködésnek természetes eredményét el lehet érni számos kicsinek a tömegével, de teljességgel nem igaz, hogy én, amikor 50 kilogrammot emelek fel, nem egyszerre és közvetlenül fejteném ki a megfelelő izomerőt, hanem afféle kis reflexusok találkoznának az erőködő karomban, melyeknek mindegyike, teszem azt, egy-egy grammot emel. A mi szemünkben tehát az akart mozdulatoknak

„reflexusokból származása” helyesen csakis azt jelentheti, hogy a reflexusokból kell nekünk, psychologusoknak megtanulnunk, ki magyarázunk, hogy micsoda és miképen áll be az akarás. Más szóval: a reflexust az akarati működés mintájának kell tekintenünk, nem pedig az akarati működés bizonyos hányadrészének azaz olyan elemének, amelynek, illetőleg melyeknek sorakozásából állana elő az akart cselekvés.

R i b o t (Vol. 4): ... *le réflexe est le type unique de toute action nerveuse, de toute vie de relation.*

Az akart cselekvéseket a reflexusoktól az a körülmény választja el, hogy az akart cselekvések nem annak az egy *A* érzetnek az okozatos eredményei, melyet a külső ingerlés közvetlenül megteremtett, hanem más, az egyéniség múltjában keresendő tapasztalatoknak, illetőleg eredményeiknek is van részök bennök, – van részök nevezetesen az *A*-ra való visszahatás módjának megalakulásában, fia csupán az adott *A* érzet váltja ki a mozdulatot, akkor reflexussal van dolgunk, fia az *A* érzeten kívül még az egyén múltjából előkerült indítékok (*A*-hoz fűződő gondolatok) is befolyanak a mozdulat minőségére, akkor általában érzelmi mozdulatunk van, amelyből akarati mozdulat válik akkor, ha ama múltból vett gondolatok a cselekvés eredményére vonatkoztak és az eredménybe vetett bizalomnak formáját öltötték.

Az akart és a reflex mozdulat közötti különbséget legérdekesebben azok a helyzetek mutatják ki, ahol ez a két mozdulat mintegy érintkezik egymással, vagyis ahol 1. az akarati mozdulat elfojt valamely reflexust, és ahol 2. akarattal idézünk elő, esetleg fokozunk olyan mozdulatot, melyet máskülönben a reflex-ingerlékenység szokott kiváltani. – Ami az 1. esetet illeti, vagyis ahol valamely reflex mozdulat „kellemetlen következményeinek gondolata” (legtágabb értelmében vesszük e szót) vesz rá bennünket az illető mozdulat visszafojtására, ott voltaképp az történik, hogy a jelentkező mozgásinger „eszünkbe hozza” ezeket a következményeket vagyis minket egy, ama következményeket szemlélő embernek innervationalis állapotába hoz. Ez az állapot azután átmegegy, e következményektől véd e z ő-nek magatartásába, abba, melyet a pusztá, érzetekadta reflexusok komoly esetben, vagyis ha azok a következmények csakugyan ránk szakadnának, *eo ipso* kiváltanának bennünk. Aki visszafojtja nevetésingerét valamely magasrangú személy jelenléte, egy ünnepélyes cselekvény lefolyása miatt, az először is úgy tesz,

mint tenne akkor, ha a nevetésével keltett közmegebotránkozást szemlélné, s ebből folyólag még úgy tesz, mint tenne éppen szemléletnek tiszta reflex-hatása következtében, vagyis: elkomolyodik. Az is világos, hogy így tenni, nevezetesen a maga ingerének következményeire gondolni azaz egy jelen nem lévő helyzethez szabni magatartását csak a tapasztalt, hasonló helyzetekbe már egyszer belebotlott ember képes. Nevetés-gátló viselkedése, az amit közönségei? „az akaraterő nyilvánulása”-nak híják, tehát nem egyéb, mint a gyakorlott embernek egészen önkény telén magatartása, azé. kinek eljárását nem csupán a közvetlenül szemlélt komikum, hanem? előző tapasztalatai is megszabják. Nem másrendű és másnemű az akart cselekvés mint a reflexus, hanem csak több érzet és érzet-eredmény folyamánya, mint amennyi a reflexus beállásához kell. - Nézzük most a 2. esetet s ennek példájául azt, amikor valakinek szabadon lelógó lábszára a térdkalácsa alá érkezett ütés következtében kilendül (a „térd-reflexus”) s vessük össze evvel azt az esetet, amikor az illető ember minden ütés nélkül, „szabad elhatározásából” löki a lábszárát felfelé. Van számos más mozdulatunk is, melyek úgy reflexus alakjában, mint szabad elhatározásból tudnak létrejönni; pl. a belégzés, a szemhéjak lebecsátása stb. Mi is elfogadjuk, hogy más tényálladékok, amikor ezek a mozdulatok valamely érzetnek mozgáskiváltó ereje folytán s ismét más, amikor az egyén „akarata”⁴ következtében állanak be. De nem szabad felednünk, hogy az ilyen akart mozdulatnak is volt valami oka, t. i. egy olyan ötlet, tehát gondolat, amely, mint minden gondolat, végtére is valamilyen kívülről tapasztalt tényálladékokra nyúl vissza, – egy olyan tényálladékokra, melyek éppen úgy érzet alakjában hatottak rám, mint most a térdem alját érő ütés.

Közeleső okoskodás, de helytelen, hogy „minden akart mozdulat annak az érzetnek képzése következtében áll be, amely érzet a maga valóságos belépése alkalmával az illető mozdulatot reflexus alakjában váltotta ki.” Nem igaz, hogy én, amikor a lábszáramat szándékosan löktem felfelé, mindenkor egy a térdem alá érkező ütésre gondolnék. De viszont egészen bizonyos dolog, hogy azt az ötletet, amely a szóbanlévő szándékos mozdulatra indított, illetőleg ez ötletnek (mint phantasmá-nak) legalább is az alkotó elemeit, a külső világ bocsátotta reám, éppen úgy miként másrészt azt az ütest.

Amikor mi az akart mozdulatnak reflexus természete mellett kardoskodunk, kitésszük nézetünket egy oly jellemzés veszélyének, mely szerint mi a physiologiának reflexus-táblázatát (érzékszerv;

reflexusok, végtag-reflexusok, belső szerveinket sat.) egyszerűen meg akarjuk „toldani” egy olyan reflexussal, melyet talán képzeleti, gondolati avagy szellemi reflexus-nak lehetne nevezni, értvén ezen az akart cselekvésnek beállítását. Mi elég határozottan kimondottuk, hogy az érzetektől kiváltott mozdulatokhoz képest más eset az, amikor nem csupán a ható érzet (helyzet, adat), hanem, mondjuk, ez adatnak az a színe, formája váltja ki a mozdulatot, amely formát az adat akkor ölt, ha gyakorlott ember kerül elébe. A mi nézetünket tehát helyesen csakis egy olyan reflexus-táblázat tüntetné fel, amely a reflexusoknak két külön osztályát különbözteti meg, az elsőbe belesorolván a fiziológiának idáig ismert összes reflexusait, a másodikba pedig az „érzelmi mozdulatok” közé mint ezeknek egyik alfaját, az „akart mozdulatok”-at. Mi sem többet, sem kevesebbet nem vallunk mint azt, hogy nem csupán egyes érzeteknek, de az egyéni gyakorlottságnak (más szóval: az egyéniség felszaporodott múltjának, avagy mint szokták mondani: „magának az egyéniségnek”) is van mozgáskiváltó ereje.

Legmagosabb rendű azaz erkölcsi okokból történt „ellenszegüléseink” mindenkor egy olyan indítéknak (*motívum*) segítségével történnek, amely indítéknak hatása módját lehetetlenség másképp elképzelni, mint úgy, hogy az az indíték ezt az ellenszegülő erőködést kiváltja (úgy miként a csiklandás a védekező megrándulást). Aki ezt meggondolja, az nem fog Wundt (ÍPh. Ps. III. 261-3) módjára állást foglalni avval az elmélettel szemben, mely a legmagosabb rendű cselekvényeinket is a reflex-schemára visszavihetőeknek hirdeti. – Wundt a begyakorlás folytán megszokott cselekvényekre gondol, amikor azt mondja, hogy a reflex mozdulatok az akaratiakból lesznek s nem az akart mozdulatok a reflexusokból. *Másutt* (u. a. 279) a *Triebbewegung*-ot, – mely azonban szerinte (277) máris akarati, pszichikus karakterű, mert már kezdettől fogva *Zweckrichtung* rejlik benne (fent 1031) – jelöli meg az akarati, meg a reflex- és automatikus mozdulatok közös és *legvégső* gyökerének. Mi részünkről nem bírjuk megérteni, hogyan tehet szert ösztönszerű azaz Wundt szerint máris akarati mozdulatokra (*Triebbew.*) az a teremtmény, amelynél még nem alakult meg az a reflexust jellemző vonás, hogy a mozdulat egyszerűen beáll, rászakad, kiüt rajta, mihelyt a *mozgató* ok is beállott. – Ami azt illeti (261), hogy „nem lehet olyan reflex-mechanismust elképzelni, amely egy olyan összetett s a változó életviszonyokhoz mindenütt alkalmazkodó cselekvéssort tudna véghez vinni, mint amilyen a méheknek és hangyáknak ismeretes munkálkodása” – erre csak azt jegyezzük meg: *divide et vinces!* Vagyis vegyük számba, hogy e cselekvéssorok számtalan szakaszból épülnek fel, melyek mindegyikének a végében ott van az az érzet, mely a következő mozdulatot kiváltja. Ennek a felaprózó módszernek (Münsterberg [465] úgy híja, hogy *Auflösung der Instinkte*) egy másik haszna az, hogy annyira-mennyire közelebb hozza a megértésünkhöz az állatnak mindama mozdulatait, melye-

ket az „ösztönök”-ről, „ismeretlen célokra törekvéséről beszélő régi módszer egyenesen a csodák közé juttatott. A madár valószínűleg ép úgy nem tehet róla, hogy pompás, a költésre és fiókjai védelmére alkalmas fészek lett azokból a falevel-, galy- és sárrög-illetgető mozdulatokból, melyekre őt bizonyos, tőlünk elképzelhetetlen érzések sarkalják, mint amennyire, természetem azt, a gyermek nem tehet arról az ilyen meg ilyen magas, széles és vastag szénsav-oszlopról, amely keletkezik, ha ő valamely zárt helyiségben egy félnapig tartózkodik. Hozzácsatlakozunk Münsterberg (466) e nyilatkozatához: *Der Begriff des Instinkts hat heute keine physiologische oder psychologische Bedeutung mehr; er ist ein rein biologischer Begriff, Das heisst: Es gibt im Umkreis der Instinkte keinen psychologischen oder physiologischen Vorgang, der sich seiner Konstitution nach von den gewöhnlichen Reizreaktionen und Triebimpulsen unterscheidet, und auch der komplizierteste Instinkt setzt sich aus einer Kette solcher sinnlichen Reflexe zusammen.* (V. ö. fent 1007-8).

Fouillée-t (II. 252) úgy látszik az a körülmény idegenítette el a reflexusokból származtató akarat-elméletektől, hogy a reflexust, elég helytelenül, valami érzet nélkül lefolyó, tisztán mechanikai mozdulatnak képzelte – legalább is ehelyütt, mert másutt (I. Intr. XXXVIII. lap) viszont a reflex-mozdulatot egészen helyesen appetitív természetűnek nevezi és megkülönbözteti a merőben mechanikus mozgásoktól. Megjegyezzük, hogy sem a reflexusnak illetően természetéből, sem abból a körülményből (Intr. u. o.) hogy „sehol sem látunk olyan reflex-mozdulatot, mely utóbb akarativá alakult volna át, de viszont akarati mozdulatot, melyből a gyakorlat reflexust csinált, annál többet” – e körülményekből mondom nem következik az említett pszichológiai iránynak jogosulatlansága, annyival kevésbé, mivel ez a pszichológia mindenütt reflexusokat (tehát többeket) kíván meg valamely akarati mozgás feltételül és seholsem mondja, hogy valamely magányos reflexus utóbb akart mozdulattá válnék.

Norwic (I. 112, 129, 196, 199) szerint a reflexus és az akart mozdulat között csak *messenger Unterschied* van, „minthogy a reflex mozdulatban is rejlik valami akarás, szóval ez nem pusztán gépies mozdulat.” Átmeneti fájnak idézi a légzést. Hogy a sikertelen reflexus indítja meg az emberben az összes u. n. magosabb, lelki folyamatokat s közöttük az akarást, még pedig megindítja ama próbálkozás alakjában, mellyel a gyermek az első sikertelen mozdulata után másikhoz fordul, – ezt a gondolatot is szívesen átvesszük Horwic (II. [1] 5)-től.

Lehmann (142-3) szerint a reflexusból úgy keletkezik az akarati mozdulat, hogy valamely, véletlenül kellemes eredményű mozdulatot utóbb megismétlünk a reá irányult figyelmünk következtében.

Mach (128) szerint az akart mozdulat nem egyéb, mint emlékek segítségével kimódosított reflex-mozgás – *wenigstens im Prinzip... soviel auch an dem Verständnis im Einzelnen noch fehlen mag.* Másutt (148) azt mondja: Nem reflexusokra és akaratiakra kell a mozdulatokat felosztani, hanem módosítható és nem módosítható reflexusokra. Kérdjük: vajjon maga ez a módosítás reiflexus-e vagy nem?

James (II. 487) is a reflexusokból származtatja az akart mozdulatokat, mivel „akarni annyi mint valamit, egy bekövetkezendő ered-

m é n y t akarni (*in voluntary action ... the act must be foreseen*), már pedig ezt az eredményt jósló-tehetség híján semmiféle teremtmény sem tételzheti fel a mozdulatáról, más szóval eredmény-tapasztalás előtt célratoró mozdulatot kivinni nem képes.” Az akart mozdulatot a reflexustól ő szerinte is (II. 494) azok a mozdulat-képzetek választják el, melyek az előbbinél s nem ez utóbbinál ott szerepelnek (v. ö. fent 1000). Jellemző kifejezés a reflex-mozdulatokra vonatkozólag: *they are knocked ont uf us, they surprise us*. Másrészt azonban közel hozza egymáshoz e kétfajta mozdulatot annak a körülménynek felvetésével, hogy a mozdulatképnek (*the idea of a movement's sensible effects* – 495) ugyanaz a közvetlen kiváltó szerepe van, mint a reflexusoknál a megindító érzetnek. Hogy ez lehetséges, erre nézve bizonyosságul azokra az esetekre hivatkozik, mikor az elpirulásnak, izzadásnak, hányásnak pusztá gondolata is már előidézzi az illető funkciót.

E helyütt meg kell emlékeznünk a h a b o z á s és v á l a s z t á s fényéről, mert leginkább ezekre való hivatkozással szokták meg-támadni azt a fenti állításunkat, hogy az akart cselekvények végtére is ránk szakadnak, rajtunk beállanak, úgy miként a reflexusok. – A habozó ember cselekvés-dilemmák előtt áll. Az ilyen dilemmák természetét akkor értjük meg, ha nem feledjük, hogy az efféle két-vagy bárhány tagú lehetőségek (= célok) esetében is voltaképen egyetlen egy igazi végcélja van a habozó embernek, ugyanolyan egységes, sőt ugyanaz az egy, amely bármi más, egyetlen célpontra munkálkodó működésénél is megvan. Ennek a célnak a neve pedig: a mostani bajnak, hiánynak megszüntetése, illetőleg a saját megelégedésének elérése. (Fent 1005). A reflex-inger kielégítésekor közvetlenül, most pedig számos középállomáson keresztül jut el embe-rünk a maga megelégedésére.

A W u n d t (Ph. Ps. III. 255-6)-féle *eindeutig bestimmt* (= egyirányú, nem dilemmatikus) akarat F o u i l l é (II. 254)-nál az *unilinéaire* nevet viseli. Belőle származik, mint Wundt-nál, a válogatás lehetősége, avval a megokolással: *Il faut d'abord ne vouloir qu'une chose pour pouvoir ensuite en vouloir deux ...*

A habozó magatartás lehetőségéhez nyilván az kell, hogy az egyént az adott *A* helyzetre közvetlenül kínálkozó *a* reakciótól képes legyen visszatartani az *a*, *b*, *c* ötlet, melyeknek elseje az *a* reakciónak valamilyen kellemetlen következményét, a *c* pedig egy bár nagyobb erőködést kívánó, de kellemes következményt jelent. Világos dolog, hogy a habozás nem egyéb, mint egy szövevényesebb esete a fent (1013, 1033) már két ízben érintett reflex-visszafojtás tényénk, az, hogy az ember ilyen halogatásra azaz kerülő utakon történt reakciókra is képes, vagyis hogy egy „eszébe jutás” nevű innervatio (*b*)

képes elterelni az érzet-sugallta közvetlen (*a*) visszahatást, – ez, bátran mondhatjuk, az emberi idegrendszernek egyik dicsősége, a legnagyobb értékű adomány, melyet az embernek testi felszerelése körül egy kissé szűkmarkú természetől kaptunk. A reflexusnak visszatartása és helyettesítése egy „jobb” (az egyéntől jobbnak tartott) reflexussal a leghatalmasabb fegyvere az embernek, mert végtére is minden vívmányunk, működésünk, amelyet „eszünk”-nek, az „emberi ész fejlettségé”-nek tulajdonítunk, voltaképpen ezen a saját-ságon, a reflex-javító képességen alapszik. Az embernek az állat felett való feljebbvalóságát az emberi idegrendszernek az a saját-sága alapította meg, hogy az az eleinte aránylag gyenge ingerlés, melyet az „eszébe jutás” nevű (*b*, *c*) innervatio von maga után, képes lelohasztani azt a kezdetben mindenesetre erős mozgásingert (*a*), melyet a közvetlenül ható *A* helyzet idézett elő. A mi „eszünkbe jutásaink” tehát nem pusztá árnyképek, amik mozdulatra berendezett lelkületünk felett elvonulnak, hanem olyan innervatiók, melyek úgyszólván gyökeret tudnak verni bennünk s reflex-reactióinkat a sarkukból kiforgatni, ötleteink oly természetűek, hogy mindjárt figyelő innervatióba képesek átmenni s egész ideg- és izomrendszerünket magukhoz ragadni. Nem az, hogy gondolkozni tudunk azaz gondolatok jutnak eszünkbe, hanem az, hogy úgyszólván hathatósan tudunk gondolkozni, azaz ötleteink mintegy az izmainkba mennek át, ez a mi idegrendszerünknek nagy tökéletessége. Ne az ötleteinkre, hanem az energikus ötleteinkre (*des idées-forces* mondaná Fouillée) legyünk büszkék.

Hogy egy gondolat képes legyen valamely mozgás-ingert (*a*) nemcsak visszafojtani, de más mozgás-ingerral (*c*) helyettesíteni, erre kétségtelenül az *a* és *c* intenzitásának bizonyos kedvező, t. i. *c*-re kedvező aránya szükséges. (Erről lejjebb.) Egyelőre azt jegyezzük meg, hogy a mozdulat-megvalósulásnak az a hosszabbik útja, mely az *a*-nak ilyen *c*-vel való kicserélődésekor forog fenn, még mindig megtűri, hogy a reflex-folyamatok közé soroztassék. De mindenesetre az összetett azaz többszörös reflexusok közé kell sorolni, még pedig azért, mert az *a*-nak végrehajtása elébe az associatio, tehát egy önkénytelen processus hozta eszébe emberünknek a *c-t* (*a* *c*-gondolat tehát reászakadt, őt meglepte), továbbá pedig, a *c-t* megvalósulásba az a körülmény vitte át, hogy ez a *c* kellő mértékben magára tudta vonni emberünknek tetszését, – magára vonta pedig emberünknek a szerzett műveltsége, egész „jelleme” következtében, azaz szintén óhatatlanul. (Ez a „tetszés” és jellem” lejjebb

még némi módosítást fog szenvedni.) A mi psychológiánknak pedig kétszeres oka van az ilyen habozó választás kíséretében lefolyó cselekvéseinket a reflexusok közé soroznia, minthogy mi azt a gondolkodás-folyamatot, melynek itt-szereplése különbözteti meg e cselekvéseket a köztudalom szemében a reflexusoktól, egyes ötletekre s ezeket ismét megannyi pózokra, mozdulatos magatartásokra oldottuk fel. A mi szemünkben tehát az egész, szóban lévő cselekedetben a megindító *A* érzeten kívül nincs egyetlen egy pont sem, amely ne volna mozdulatos, még pedig önkénytelenül mozdulatos természetű. Minthogy pedig az efféle cselekedetnek psychologiai természete ugyanaz, akár két (*a*, *c*) akár több tag között történik a választás, tehát egy olyanféle leírásban fogunk megállapodni, hogy a habozó ember idegrendszerében egyik mozgásinger a következőnek adja kezébe a kilincset, míg végtére elérkezik az egész folyamat egy olyan pontig, ahol már „ajtóstul” kénytelen belerohanni a külső valóságba, mert „nem bírja tovább”, azaz mert már nem merül fel olyan ötlet, mely a mozdulatot vissza bírná tartani. A „sok közül szabadon választott” (!) cselekvés beáll, még pedig óhatatlanul beáll, mert a habozás és válogatás volt k é n y t e l e n megállani.

Ismeretes dolog, hogy tanakodó gondolkozásunknak cselekedetbe való átmenetelét igen gyakran nem az a kinyert b e l á t á s idézi elő, hogy az *a*, *b*, *c*, *d* utak közül, mondjuk, épen a *d* lesz az uralkodó viszonyok között a leghelyesebb, hanem cselekvésünket a legtöbbször kipattantja az a t ü r e l m e t l e n s é g ü n k, melyet az intézkedésünk sürgető és egyre sürgetőbb természete megokol és amely nem engedi, hogy az összes következményeket kellőképp végiggondoljuk. A türelmetlen habozó jobbjára é r e t l e n gyümölcsöknek alakjában rázza le a maga elhatározásait a tervelgetésnek hosszadalmas növekedésű fájáról.

A döntésünket létrehozó nem-intellectualis motívumokról N i e t z s c h e (W. IV. 128-9) is megemlékszik. J a m e s-ben (II. 529-530) megtaláljuk, hogy habozásainkat nem mindenkor az egyik terven felfedezett tökéletességek, hanem magának a habozásnak révén felvetődő érzéseink is segítenek dűlőre juttatni. Minden *deliberative state* kellemetlen, tehát saját magának megszüntetésére, a mérlegelő szövögetésnek elmetszésére ingerel. Ezt a türelmetlenségünket viszont a *dread of the irrevocable* szokta addig-ameddig féken tartani.

Fennebbi példánk olyan emberre vonatkozott, aki egy egységes és változatlan *a* érzettel szemben „érvényesíti a maga akaratát.” Most meg fogjuk vizsgálni emberünknek magatartását abban az eset-

ben, ha az a érzet folyton fokozódik. Tudjuk, hogy minden p érzelmi (illetőleg nem tisztán reflex) mozdulatot is valamely r érzet előz meg, amelyre ez a mozdulat mintegy feleletül szolgál; idáig általán reakciónak neveztük. Érdekes mármost, hogy a p és r közötti távolságot néha interpolálni lehet, azaz lehet olyan másodrangú (m) érzelteket találni, amelyeket a még ki nem pattant p -nek előkészülése okoz. Egy elszenvedett ütés (r) visszaütésre (p) ingerel, de némi maga-megfigyeléssel észre lehet venni, (még ebben, a megfigyelésre lehetőleg kedvezőtlen esetben is), hogy a p ütést valami bizsergés- vagy izomérzetféle, rendszeren ütés-„ösztön”-nek nevezett m érzés előzi meg (fent 1019), melyből, vagyis nem közvetlenül az r érzésből származik ki a p . Sőt ennek az m -nek lehetnek fokai is, miket akár külön jelekkel (m^I , m^{II} , m^{III} , m^n) megjelölhetünk, s mondhatjuk, hogy van az m -eknek egy olyan fokuk (m^n), mely már a p -ig való további interpolációt nem tűri, hanem magát a p -t közvetlenül kippattantja. – Amit itt ezen az interpolációs nyelvezeten leírtunk, az nem egyéb, mint az a tény, hogy cselekvés-visszafojtó küzködéseink (f) nem mindenik szakasza áll szemben egy ugyanolyan fokú m -mel. Fennebb (1013-4) mondtuk, hogy az akarati innervációnak az a formája, mely szemmel látható izommozdulatokban nyilatkozik, velejében nem különbözik attól, mely készülődő reflex-mozdulatoknak visszafojtásában, tehát elvégre szintén izommozdulatban nyilvánul. Mégis ez utóbbi téren az akaratot hatalmasabbnak szokás tartani, mint az előbbin. Hogy izomerőnk korlátolt, hogy a súlyemelés, szaladás sat. dolgában csakhamar beáll az a pont, ahol „nem bírom tovább”, ez sajnosán ismeretes. Nem így a reflex-illetőleg érzelmi mozdulatok visszatartása terén. Itt azt szokás hinni, hogy az „erős akarat minden ingerlésen győzedelmeskedik”, „az ösztöneinkkel szemben (ilyen általánosságban!) szabadok vagyunk.” Az ilyen dogmatista nem figyelte meg a hevesebb ösztönök sajátosságait.

Arra, hogy a mozgás visszatartása lehetővé váljék, mindenütt az szükséges, hogy az elhárítandó p mozdulatnak már-már fenyegető beállása, közelsége valamiféle m érzet alakjában jusson tudomásra; mert máskülönben nem tudhatom, elérkezett-e már egy visszaszorító ellenmozdulatomnak (f) a szüksége vagy nem. A mozgásösztönnek alsóbb fokain az ilyen vészjelek, t. i. a már-már megkezdődő p -től okozott m -ek csakugyan jelentkeznek is és mintegy kapaszkodóul szolgálnak a küzködő embernek arra, hogy a p -t még idejében visszarándítsa. De mi történik akkor, amikor ez a visszafojtás (f) már egynehányszor sikerült s a mozgásösztön ekközben

egyre növekszik, az m -ek fokozódnak? Nos hát az történik, hogy beáll az utolsó tag, az m^n , a közelgő ösztön-kielégítés (p) nem bocsát ki maga elejébe több ilyen hírvivőt, ilyen előjelet, hanem egyszerűen ránk szakad és a jó szándékait melengető embert ott hagyja a fakép-nél bámulni, amikor arra virrad, hogy az a nem kívánt p már megtörtént. A lehetőség határáig visszafojtott mozdulataink az ingerlés további fokozódásakor meglepetésszerűen állnak be s a küzdő embernek alkalmat sem adnak arra, hogy elejökbe felvértesse magát, hanem legföllebb, hogy utólag, a *fait accompli* felett philosopháljon. – Ez a példánk a defaecationalis mozdulatról van véve, de azt hiszem, leírásunk minden másféle, egyre növekvő mozgásösztönnek esetére is áll. Ki képes arra, hogy légzését anélkül, hogy orrát-száját valami mesterséges módon befogná, visszatartsa addig, míg el nem ájul avagy meghal? Sőt ki képes arra, hogy bármi más testi szükségletét, ha ennek kielégítése csupán egy mozdulatnak végrehajtásán múlik, a végtelenig visszafojtsa? Azok a jó urak, kik „az ösztönök fölé emelkedő szabad akarat”-nak fenségéről regélnek, nem figyelték meg az ösztönök növekedésének határeseteit s ezért nem tudják, hogy a sürgető ingerlésnek ilyen végső fokain nem az akaratunk gyöngesége volt az oka a kudarcunknak, hanem az akarat közbelépésének úgyszólván mechanikai lehetetlensége, physiological berendezésünknek tőlünk független természete, amely nem engedte, hogy az a, bármilyen hatalmas akarat ilyenkor szerephez jusson. A kielégítésre törtető és egyre meggátolt szükséglet végtére, hogy úgy mondjam, ahhoz a cselhez fordul, hogy szembe sem száll többet avval a hatalmas akaratral, hanem egérúton megkerüli s így éri el a célját. A gyöngének bizonyult, a legyőzött akarat hadd szégyelje a vereségét, de a kijátszott akaratnak nincs miért szégyenkeznie.

Hogy mozdulat-gátló erőnk nem korlátlan, hanem szint'úgy mint pl. súlyemelő erő kifejtésünk csak bizonyos határokig fokozható, azon nem fog csodálkozni, aki velünk együtt hozzászólt az akarativalalkozásainkhoz a kudarc eshetőségét (fent 1000) hozzágondolni. A reflex-gátlás végtére is egy feladat, olyan mint pl. egy bizonyos nagyságú súlynak a felemelése. Az ilyenről soha sem tudhatom előre, legföllebb remélhetem, hogy sikerülni fog.

Az embernek a maga mozgásösztönei ellen való küzdelme nem egyéb, mint egy kéttagú cselekvés-dilemma. Vagy szabadjára engedem az ösztönömet (p), vagy visszafojtom (f). Az ösztön fokozódásának arányában a helyzetnek ez a dilemmatikus természete mind

inkább megváltozik, s mikor az ösztön elérkezett a határesetig, a dilemma mint ilyen megszűnik, mert az f ág teljesen elenyészik s megmarad az egyetlen p irányban cselekvő, sőt már „cselekedett” ember. – Az „ösztöneivel szemben szabad, fölöttük uralkodó” ember valóban olyan szabad, mint a láncos kutya, amelyik a láncának hosszán belül, értsd az ösztöne határesetének beálltaig szabadon ugrálhat. Aki azt feleli, hogy a mi példánk legföllebb az akarat hatalmának, sőt egyenesen csak testi erőnknek amúgy is köztudomású korlátoltságát bizonyítja, de nem cáfolja az akaratnak $s z a b a d$ azaz pszichikai tényezőktől $m e n t e s$ beállását: az ilyen közbeszólót arra figyelmeztetjük, hogy megszűnt e mentesség látszata, mihelyt rá lehet mutatni egy olyan tényálladéokra (az $n w$ érzésre), melynek a beállta egyszerűen megsemmisít minden ellenszegülő akarást.

Lesz, aki az öngyilkosság lehetőségének tényével hozakodik elő avégett, hogy az akaratnak uralmát bizonyítsa összes ösztöneink, reflexusaink felett, melyek mind oly természetűek, hogy szívósan ragaszkodnak az élethez vagyis az életben maradást szolgálják. Kár, hogy számba nem veszi az ilyen vitatkozó a sikertelen öngyilkos kísérletek tanulságait, meg egyáltalán a halálos küzdelem lefolyásának módját. Ebből megtanulhatná, hogy az az öngyilkos eljárás, melyet ő az összes természeti ösztönök leigázásának, tehát valami kiválóan hatalmas akarat vívmányának tart, voltaképen semmivel sem több, mint az a cselekedet, mikor a gyermek beleugrik egy olyan verembe, melyből nem bír többet kijönni. Vagyis kimondjuk azt a furcsa paradoxont – tessék megérteni! – hogy az ember egyáltalán nem is képes maga-magát $m e g ö l n i$, hanem mindössze is azt bírja előidézni, hogy $m e g ö l d j é k$ (*sit venia verhol*). Azaz olyan helyzetbe bírja magát hozni, melyben valamely az övénél nagyobb erő meghiúsítja az életért küzdő utolsó reflexusainak is az eredményét, Épenséggel nem ő, az ő fensőbbes akarata az, ami az életet előmozdító reflexusoknak működését (a légzést, szívverést sat.) megszünteti, hanem megszünteti egyszerűen az a fejébe lőtt golyó, szívébe dőftt tör sat., melyeket onnan nem bír többet kihúzni, illetőleg romboló hatásukat meggátolni, ha egyszer bolond fejjel magába juttatta.

Nem ártana, ha mai, öngyilkos járványban szenvedő korunk ifjúságának ebből a szempontból, – vagyis mint oktalanságot s nem kenetes katekizmus-nyelvezeten mint bűnt, amiben úgy sem hisz – világtaná meg az öngyilkosságot. Ki kellene hangsúlyozni azt is, hogy az öngyilkos azt a „bajától való szabadulást”, melyért magában kárt tett, nem éri el. Mert

ameddig megvan az öntudata, addig a meg nem szűnt erkölcsi bajának (mondjuk: vagyon-vesztésének, szerelmi csalódásának) tudata mellett még a testi kínlódása is nehézkedik rá, amikor meg az öntudata is odaveszett, nem élvezheti a bajától való szabadulásnak kellemes érzetét sem. Igaz ugyan, hogy a kétségbeesett bolondnak hiába beszélünk, de legalább szokja meg józan korában, az öngyilkosságot nem célszerű szabadító eszköznek tekinteni, hanem a tehetetlen dühöngőnek toporzékolásához hasonló azaz céltalan erőparazlásnak nézni. Nem „akaraterő” kell az öngyilkosságra, hanem babona, vagyis az a hit, hogy a halott ember is él és élvezi a megszabadulását.

A megismételt öngyilkos kísérletek szintén nem azt bizonyítják, amire ellenfelünk talán felhossa, hanem legfőleg azt, hogy némely eszeveszett embernek egy kárvallás nem elég, hogy észre térjen.

Mi fenebb, – azt hisszük, joggal – f o k o z ó d ó -nak azaz egyre erősebb- és erősebbnek neveztük azokat az m-féle érzeteket, melyekhez képest a *p* reactio mintegy védekező mozdulatnak tűnik fel. Körülbelül Schopenhauer óta felkapott az a szokás, hogy ama sokkal összetettebb („szellemibb”) természetű ingerléseket, csábításokat is valamilyen „erősek”-nek nevezik, melyeket egy náluknál „erősebb” visszafojtó gondolat más irányba tudott terelni. Ezt az elnevezést, bár az az értékes determinista gondolat rejlik benne, hogy mindenkor az eszünkbe jutó ötletnek (*f*) t e r m é s z e t é b e n és nem egyszerűen mindenható é n-ünkben rejlik magatartásaink oka, mégis hibáztatnunk kell, – azért, mert az „erős” és „gyenge” jelzőket egy nem tisztán qualitativ jelenségre alkalmazza, mint amilyen a „motívum” (*f*). Hogy a hőségnek avagy más kvalitásnak vannak fokai, azt tudjuk; de hogy a „motívum”-nak is lehetnek, azt itt halljuk először. Még nagyobb baj, hogy az „erősebb és gyengébb motívumok” szóvivője eme jelzőknek odaitélését nem tudja más körülménytől függővé tenni, mint épen attól az egyetlentől, hogy vajjon az illető motívumok meg tudják-e változtatni elhatározásainkat vagy nem. Nem igazi magyarázat, hanem tautológia, ha valaki arra a kérdésünkre: „miért határozta rá valaki magát az *f* eljárásra és nem a *p*-re?” azt feleli: „mert az *f*-nek gondolata erősebb volt benne” – értsd: olyan, hogy elő t u d t a idézni a megfelelő elhatározást. „Az erősebb motívum dönt” Schopenhauer-ék szájában, kik ezt az „erősebb” mivoltot csakis az utóbb bekövetkezett döntésből tudják megítélni, nem jelent többet, mint: „a döntésre képesített motívum dönt”; ez pedig tautológia.

Az „erősebb” motívum még W u n d t -nál (Ph. Ps. III. 314) is megvan abban az, igaz, kissé halványabb alakban, hogy a döntő motívum mindenkor

az, amelyiknek a hatása a legerősebb. *Ziehen* (249) úgy-ahogy kikerülte az említett tautológiát avval a fogalmazással, hogy *ausschliesslich der stärkere Gefühlston, die engere associative Verwandtschaft und die Gunst der Constellation der latenten Erinnerungsbilder* viszi győzelemre az egyik motívumot a másikkal szemben. Egy más helyütt (19) viszont egészeri a régi „erősebb-gyengébb” hurokat pengeti. – Az utóbbi elmélettől úgy látszik *Avenarius* (Petzoldt I. 130) sem tudott szabadulni. Nem sokat nyertünk az „erősebb” fogalmának kiküszöbölése dolgában avval a másik *Avenarius*-féle (Petz. I. 234) fogalmazással sem, mely szerint az elhatározás mindenkor a nagyobb egyéni szükséglet irányában történik. A „nagyobb” jelző szintén csak qualitativ adatokra illik, úgy mint az „erősebb”. – Époly kevésbé tekinthetni kiküszöbölésnek azt az *überwiegen* szót, mellyel *Exner* (331) jelöli meg a döntő indítéknak a másikkal szemben mutatkozó erejét: *Wenn ich mich entschliesse... so haben die Lustempfindungen ... überwogen über die Unlustempfindungen.*

Bain (E. W. 401-2) sokkal helyesebben beszél, amikor azt mondja, hogy az a döntés, melyet valaki kettő közül választ, karakteristikus az ő egész testi-lelki szervezetére. Ezt a döntést, illetőleg motívumot nevezük (hozzáteszi: helyesen) a kettő közül erősebbnek (*...is properly estimated the strongest...*).

Akad egy másik leírás is s ez az, hogy a döntő gondolat (mondjuk: *f* a cselekvő embernek mindenkor *j* o b b a n t e t s z e t t, mint az a másik (*p*), melyet elejtett: „mi mindenkor a nekünk több közül legjobban tetsző cselekvésirányra határozzuk el magunkat.” Ez az első tekintetre megkapó magyarázat nem egyéb, mint a fennebbinek egy burkolt formája. Mert ez a „jobban tetsző” elvégre is nem egyéb, mint „erősebben tetsző.” Az egyik elhatározás gondolatának ilyen „nagyobb tetszés”-sel való kísérése nem egyéb, mint már maga az illető irányban leendő cselekvésnek kezdete. „Ez nekem jobban tetszik” valóban nem is jelent mást, mint „ezt fogom cselekedni.”

Ribot (Vol. 30) régi axiómának nevezi azt a tételt, hogy választásunk mindenkor a *plus grand plaisir* irányában dől el. Hozzáteszi: *il a fallu des volumes de métaphysique pour Vobscurcir.*

Másrészt meg kell jegyeznünk, hogy a szóban lévő axióma – s ezt védelmére hozzuk fel – nem azt jelenti, hogy maga a cselekvő egyén is tudatosan és tervszerűen a „nagyobb tetszés”-t, illetőleg „kisebb visszatetszését tűzi ki célul maga elé minden törekvésénél. Csak annyi az igaz, hogy egy külső, psychologus szemlélőnek szemében mutat ilyen képet, irányzatot, rhythmust mintegy, a törekvőnek minden elhatározása. Csak ez a psychologus látja, de nem az egyén tudja, hogy az, amire magát eltökélte, az reá nézve az uralkodó körülmények s nevezetesen az ő (az egyén) belátásának számbavételével

a „legkisebb baj” illetőleg a „legnagyobb kellemesség” fogalma alá esik. És ilyennek látja az a psychologue a választott cselekvésirányt, ha mégannyira csak tárgyi célok, qualitativ leírás alá eső adat-változtatásoknak gondolata tölti is ki magának a törekvő egyénnek tudatát. A tetszésre, meglegedésre törekvés egy olyan keret, melybe bele lehet foglalni az egyénnek minden, bármi tárgyú működését, - olyan meder, amelyből kicsapni nem bír, bár ő maga nem érzi annak szorítását.

Ép ezért nem találjuk megokoltnak J a m e s (II. 550)-nek ez axióma egyetemessége ellen felhozott kifogását. Szemünkben ő ezt nem cáfolta meg a taglejtések teréről *vett* példáival, avval, hogy senki sem azért mosolyog örömeiben, hogy magának nagyobb jólétet szerezzen. A tény csak az, hogy az örvendezőnek mosolyognia kellemesebb, mint nem mosolyognia, feltéve, hogy a mosolygásból baja nem származik. S viszont (ha nem is épen kellemesebb, de) tetszőbb dolog ez arckifejezést visszafojtania, ha azt magára nézve kártékonynak ismeri fel, pl. ha a kártyaasztalnál elárulná vele, hogy jó kártyája jött. James (II. 556) egyébként a *pleasant act* és az *act pursuing a pleasure* megkülönböztetésével szorosan a küszöbén áll e felfogásunknak, - de csakis a küszöbén, mert (558) úgy tekinti a kérdéses axiómát, mintha a cselekvéseink motívumait akarná felsorolni, holott az az elv (márcsak a motívumoknak tényleg végtelen számát tekintve is) nem akarhatott egyebet, mint eljárásainknak bizonyos törvényszerűségét kifejezni.

F o u i l l é e (II. 270) bizonyos fatalista nézetekkel szemben helyesen jegyzi meg, hogy az utóbb elhatározássá vált indíték nem már kezdetben, a maga lappangó erejével kormányozza fontolgatásainkat, hanem épen e fontolgatás folyamatában jut a döntő erejéhez.

Aki ezt megértette, az bizonyára el fog állani egy „külön, psychicum-alakú akarás”-nak olyatén támogatásától, hogy „van inkább-, jobban-, erősebben-akarás, vagyis az akarásnak felsőbb foka, kell tehát, hogy alapfoka is legyen, azaz hogy t u l a j d o n s á g, fokozható qualitás alakjában létezzék az, amit akarásnak nevezünk.” Látnivaló, hogy ugyanezt az ellenvetést az érzelmek qualitas-természetének védelmére is fel lehetne hozni, ráutalván a „nagyobb harag”-ra, „hevesebb szerelem”-re. De hát a „nagyobb harag” olyan sok tekintetben különbözik a „kisebb”-től, hogy ezt a jelzőt, mely helyesen, szószerinti értelemben csakis az illető indulatot jellemző taglejtéseknek mozgásnagyságára vonatkozhatik, - ezt a „nagyobb” jelzőt, mondok, nem tekinthetni másnak, mint afféle rövid, összefoglaló megjelölésnek, amilyenekkel a közélet nyelve a szabatos és tüzetesebb jellemzéseket pótolja. Nem az egyik indulat volt nagyobb mint a másik, hanem az egyik így és így zajlott le (következnék a paroxis-

musnak egész részletes leírása), a másik indulat meg amúgy (következnék szintén a leírás). Ugyanez áll az „inkább akarás”-okra is. Az „inkább” szó (melyre a teljesen téves „fok”-elmélet épült fel: „az akarás fokai”) nem egyéb, mint szintén egy rövid, népies megjelölése annak a ténynek (nem tulajdonságnak!), hogy döntéseinket a m e g a l k u v á s szokta megelőzni. Két dolog (*A*, *B*) közül „inkább akarom” azt (*B*), amelyiknek kedvéért a másiról lemondtam, belátván, hogy mindakettőt nem kaphatom meg. Az „inkább” szó tehát nem jelent többet, mint a dilemma eldöntésének egy bizonyos módját, szóval egy eseményt, nem tulajdonságot. E döntésnek lehetőségéhez korántsem az akarásnak az egyik (*B*) irányhoz való erősebb hozzátapadása kellett, avagy a β -gondolatnak „erősebb” fellépése, hanem kellett egy bizonyos kifejlődésű jellem, bizonyos élettörténet, a választás pillanatáig terjedő múlt, amelyben ha változás esnék, ugyanaz a dilemma nem *B*, hanem *A* irányban dőlne el. Minthogy tehát az „inkább” és „erősebben”-féle jelzők az „akarás” szó előtt pusztán metaphorák, tehát válaszul a fenti ellenvetésre csak azt mondhatjuk: nincs ott igazi *gradus positivus*, azaz nincs igazi qualitativum, ahol a *gradus comparativus* és *superlativus* merőben metaphorák.

Bergson (D. I. 28): *Qu'est-ce Qu'un plus grand plaisir, sinon un plaisir préféré? Et que peut être notre préférence, sinon une certaine disposition de nos organes, qui fait que, les deux plaisirs se présentant simultanément à notre esprit, noire corps incline vers Fun d'eux?* A „nagyobb” vágy - mondja (6-7) - nem egyéb, mint egy több mindenféle lelkiállapotunkhoz társuló azaz nem többé elszigetelten meghúzódó vágyunk. Az ilyeneket a köznyelv csak könnyebbség végett illetőleg azért fejezi ki a téries értelmű „fok”, „nagyobb” szóval, mert a pszichológiai elemzés finomságaival nem tud lépést tartani (10).

Hogy mily természetűnek kell lennie annak az ötletnek, mely bennünket egy fejlődő elhatározásunktól el tud terelni, ezt úgy látszik megmutatja a reflexusok kimarasztásának az az esete, mikor az illető reflexust egy közbelépő másféle érzet meggátolja. A tapasztalás azt bizonyítja, hogy ennek az érzetnek meglepő- sőt megijesztőnek kell lennie azaz olyannak, melyet némiképp veszélyesnek, legalább is figyelemkeltőnek találunk. Kiáltunk rá a tornázóra, amikor épen neki-szalad az ugródeszkának: nem lesz képes az ugrást megtenni. Fröcsentsük meg hideg vízzel a számárhurutos gyerek arcát, menten eláll a köhögése. Közlesik e tanulságokat átvinni azokra az esetekre, mikor valamely összetettebb cselekvéssornak, egy tervválasztásnak megelőzéséről van szó. Csak az a baj, hogy nem ismerjük a psycho-

logiai feltételeit annak, hogy valaki az eszében felötlött gondolatot, lehetőséget okvetlenül elriasztónak találja azaz olyanak, hogy ne bírja magát rajta túltenni. Mindössze is bizonyos valószínűségnek a fonalán szabad elmennünk, annyira, hogy a másik embert alighanem ugyanolyan indítékok, eshetőségek gondolatai fogják visszatartani az illető, elhárítandó döntéstől, mint amilyenek minmagunkat tartóztattak vissza hasonló esetben, megelőzőleg. Mi nem bírjuk embertársaink elhatározásait egy ellenállhatatlanul visszariasztó ötlet feltételeinek szándékos megvalósításával a magunk kívánsága szerint irányítani, illetőleg elhatározásaiknak irányát megjósolni. Ekkora emberismeret nem adatott nekünk és, tegyük hozzá, hála érte a tudatlanságunknak! mert az ilyen tudós kész zsarnoka volna a társadalomnak. Valamint a visszatartó motívumnak, úgy a tette indítónak minéműségét is igen bajos körvonaloznunk. Ha ezt megkísértjük, a legelső dolgunk mindenestre az lesz (itt úgy mint fennebb), hogy a „motívum”-nak amúgy is igen complex fogalmát feloldjuk és az egyszerűbb ölleltel helyettesítjük. Nem azért megyek haza (*A*) valamely engem marasztaló társaságból, mert otthoni teendőimnek gondolata „erősebb” motívum rám nézve, mint a marasztalások elfogadásának kellemessége (*B*), hanem azért dől el habozásom az *A* és nem a *B* irányban, mert tanakodásom közben csak az *A*s nem a *B* terv alakul ki lelkemben olyanak, hogy, visszariasztó ötletek híján, nem bírok neki ellentállani. Én *A* irányban, a begyakorlott képzettársulás útjain haladva oly pontra jutok, hogy egyszerre csak nem találok semmit, ami ellenszegülésemet felkelthetné, míg ellenben a *B* irányban gondolkozásom csupa olyasmiket talál, amiken „túl tudom magamat tenni.” Döntésünknek iránya tehát mindenkor attól függ, hogy milyen képzetsor támad fel a lelkünkben az *A*-ra és *B*-re vonatkozólag. Hányszor esik meg rajtunk, hogy megbánva valamely elhamarkodott választásunkat, felkiáltunk: „hja, ha én akkor ezt (a kifelejtett következményt, mellékkörülményt) tudtam volna!” Az emberek idegrendszerének egyformaságából következik, hogy az emberekre egészben véve ugyanazok az ingerlések hatnak vonzólag illetőleg taszítólag. S a naivitás, a primitív kultúra fokán e tekintetben nincs is az emberek között számottevő különbség. Valamint arra nézve, hogy kellemes-e az evés, ivás, a fürdés, az édesség sat. s viszont hogy kellemetlen-e a fáradozás, a sötétség, az éhség sat. az emberiségnek naiv fokán csak egy vélemény van: úgy abban is eredetileg csak egyféle döntés a természetes, mit csináljon az ember, ha egy *A-B* cselekvésvilemmába kerül. Ha tehát két ember ugyanazt a dilemmát különbözőképen

oldja meg, az egyik *A-t* a másik *B-t* választ, akkor ennek az az oka, hogy az a két ember, múltjának azaz nevelődésének különbözősége következtében, más-más alakban rajzolja ki eszében ugyanazt az egy (akár *A*, akár *B*) cselekvéstervet. Egy több embernek feladott *A-B* dilemma csak látszólag egy és ugyanaz mindegyikökre nézve. Arra a fiatal házásra, ki minden marasztalás ellenére otthagyja az esti társaságot és siet haza a feleségéhez, ez az *A*-elhatározás jelent ölelést, boldogságot, a szépségben, kedvességben való gyönyört, olyasmit, amihez képest a marasztaló asztali kompánia viceinek élvezete (*B*) csupa ízetlen szürkeség. A másik emberre nézve, aki, teszem azt, boldogtalan házasságban él, a hazamenetel (*A*) jelent zsörtölődést, kellemetlenkedést. Nála most *A*-nak olyan értéke van, hogy mindenki az ő helyében, az a hazasiető boldog férj is, okvetlenül a *B-t*, a maradást választaná. – Ha azt a paradox állításunkat: *si duo cogitant idem, non est idem* kellő teljességében fogja fel az olvasó, akkor meg fog bennünket kímélni attól az ellenvetéstől, hogy „a tolvajnak, aki ellopja a szomszédja zsebéből kikandikáló pénztárcát, szintúgy eszébe jut, hogy ez lopás és lopni nem szabad, mint ahogy eszébe jut a becsületes embernek, aki ép ezért nem nyúl hozzá az idegen birtokhoz.” Nem könnyítjük meg a magunk számára ez esetet avval, hogy azt a becsületes embert jómódúnak, a tolvajt pedig éhező szegény alaknak, a két ember helyzetét tehát ennyire különbözőnek tesszük fel, hanem csupán arra vetjük a hangsúlyt, hogy a „ne lopj” gondolat az egyik embernek fejében nevelődésnek következtében úgy él, mint egy tiszteletet gerjesztő parancs, a tolvajnak fejében pedig úgy, mint egy a gazdagoktól saját hasznukra kigondolt korlátolás, melyen „az okos ember” ott ahol lehet túlteszti magát. Mondhatjuk: a becsületes ember fejében a saját szent meggyőződésének aureolájától körülvéve jelenik meg a „ne lopj” parancs, míg a tolvajnak fejében csak egy gúnyos idézőjelnek kíséretében. – „Az én helyzetemben te is úgy tennél” – ez a közönséges mondás fejezi ki legtalálébban az embereknek azt a belső meggyőződését, hogy voltaképp valamennyiünket ugyanazok a sarkantyúk és gyeplők mozgatnak, azaz hogy végső elemzésben valamennyien ugyanazt akarjuk, t. i. a saját megalégedésünket.

Eredményünk tehát ez: Valamely ötlet (ellenkező motívum) nem a maga intenzitásával fordítja vissza a cselekvőnek mozgásösztönét, hanem a *q u a l i t á s á v a l* vagyis avval, hogy milyen mellékgondolatok kíséretében, szóval milyen formában él az az ötlet az ember eszében. És ezeknek a mellékgondolatoknak *m e g h a t ó* természete

túeknek kell lenniök vagyis azt állítjuk, hogy két motívum közül mindenkor az fogja magához rántani a döntést, amelyik meghatóbb azaz mozgásra ingerlőbb volt. Evvel a formulázással, melynél különbet találni nem tudunk, azonban bevalljuk azt is, hogy szabatos jellemzését adni a döntő motívum minőségének lehetetlen. Mert hát az egészen nyilvánvaló, hogy mi is tautológiába tévedtünk, lévén a „meghatóbb természet” semmi egyéb, mint pusztá melléknév alakjában történt kifejezése az illető motívum ama sajátjának, hogy cselekvésbe megy át. A „meghatóbb természetet” az illető motívumon mi csak akkor sőt abból látjuk meg, hogy a cselekvés követte és épen nem áztatjuk magunkat, hogy ezt a vonást, vagyis hogy cselekvésbe fog átmenni, már megelőzőleg észrevettük volna rajta. Mi semmivel különbet nem mondtunk, mint azt, hogy „cselekvésbe a sok közül mindig az az ötlet megy át, amely a sok közül leginkább cselekvésbe-átmenékeny” (bocsánat e szóért!). Minthogy pedig mi ennek a kézzelfogható tautológiának igézetét megszüntetni nem bírjuk, tehát kénytelenek vagyunk megállapodni a következő meglehetősen sovány eredményű beszámolásban: Nemcsak hogy nem lehet előteremteni egy olyan motívumot, amely a kívánságainknak ellenszegülő embert minden körülmények között és egészen bizonyosan magához fogja vonzani, illetőleg a saját szándékaitól elterelni, - de egy ilyen motívumnak még a tervrajzát, vagyis kellékeinek, minőségének a leírását sem tudjuk megadni.

Mi nem lidércet kergettünk, mikor egy ilyen leírást kerestünk. Mert az egészen bizonyos dolog, hogy az a cselekvés-gondolat, mely az egyént megvalósításra indítja, valamiféle, még pedig physiologiai (mint szokták mondani: psycho-physikai) vonásban különbözik attól a másik cselekvés-gondolattól, amely „hidegen hagyja” emberünket. Csak az a baj, hogy ezt a minéműséget, ezt a különbséget nem lehet kifejezni, minthogy nincs elég éles physiologiai látásunk arra, hogy egy gondolattömegnek ne csupán a mozdulatos természetét, de még azt is meglássuk, hogy a „gondolat” nevű gyengébb innervationak micsoda sajátjai szükségesek arra, illetőleg szerepelnek akkor, amikor ez az innervatio a „cselekvés” nevű nagyobb innervatióba átmegy. Mi nem ismerjük a közbeeső stadióit annak az útvonalnak, mely a „mozgásosztón” nevű állapotot a „mozdulat” nevűvel összeköti. Ez egy még fel nem derített physiologiai kérdés, amelynek megfejtésére nyilván az kívántatnék (I e g a l á b b i s a z!), hogy ismerjük az egyén összes izmainak innervait állapotát úgy az első mint a második alkalomkor. Mi deterministák voltakép azok az aviatikusok

vagyunk, kik az ellenféllel szemben egy tökéletes repülőgépnek lehetőségét erősítjük, neki számokkal bizonygatjuk, de a kísérlet színhelyére mindig vasúton visszük el a gépünket s nem a maga szárnyán. Egyetlen bekövetkezett elhatározásnak kimerítő magyarázata, egyetlen ember szándékos cselekvényének hiánytalan kielemezése az összes döntő okaiból többet lendítene ügyünkön, mint minden bizonykodásunk, hogy ki lehet magyarázni. De mégis meg kell maradnunk a determinizmus mellett, mert arra viszont joggal rámutathatunk, hogy elhatározásaink okát máris ismerjük annyira, hogy legalább körülvonalazni (ha nem is pontosan leírni) tudjuk azt az állapotot, amely a döntéseink elégséges okául szolgál. Nálunk ennek a neve: az egyénnek a cselekvés előtti teljes innervatiója, más szóval: érzelme. Ha nem tudjuk is kimutatni, hogy ebből az állapotból a cselekvés hogyan kerül ki, mégis megfejtettnek tekinthetjük az egész kérdést oly fokig, mint amennyire megfejtettnek szokás tekinteni valamely (N) természeti tüneteményt akkor, ha egy okául szolgáló másik tüneteményt (M) sikerült kikutatni. Ha a természettudóst, ki korántsem tudja részletesen megmondani, hogy az imént felfedezett M hogyan, mily közbeeső lépéseken keresztül hozza létre az N eredményt s mindössze is annyira vitte, hogy „az N csakugyan az M -ből származik,” – ha ezt a természettudóst mondom nem zavarják avval a közbeszólással, hogy ez az érthetetlen N bizonyára „szabadon, maga-magától következett be”: akkor kérdjük, miért állanak elő szigorúbb követelményekkel velünk, szegény pszichológusokkal szemben, vetik el akarat-elemző munkánk eddigi (igaz. csekély!) eredményeit s tagadják a tőlünk keresett akarat-törvény létezését, – szemben ama pusztá állításukkal, hitükkel, hogy az akarat elhatározás „szabadon” azaz okok nélkül következik be?! Mi elvégre is jutottunk annyira mint a növénytudós: a tett számára találtunk egy tett-csírát, amelyből csakugyan, bár nem tudjuk, hogy e csírának micsodás tulajdonságaiból kerül ki a „tett” nevű fejlemény. (V. ö. fent 775-7).

A fennebbi szerény végeredményeink tehát semmiképen sem az *i n d e t e r m i n i s m u s*-nak, az akarat szabadságát hirdető tanításnak malmára hajtják a vizet. Egészen más dolog azt állítani, hogy az akarat elhatározás szabadon vagyis pszichológiai törvényektől szabadon esik meg, és más dolog, mindössze azt vallani, hogy e törvényeket nem ismerjük. Ha pedig avval támad az ellenfél, hogy hogyan állíthatunk egy törvényt létezőnek, melyről tudomást szerzeni nem bírunk, – erre csak azt felelhetjük, hogy minden tudomá-

nyos módszerrel ellenkeznék, a tudománynak ma még nyílt kérdéseire a választ, a „miért?”-re egy „azért, mert...”-nek megtalálását elvileg kizártak venni, és nem inkább a haladó tudománytól, a módszerek tökéletesedésétől várni az ilyen választ, úgy mint az akarat esetében várjuk mi. Nem is szólunk arról, hogy az Indeterminismus maga a legvakmerőbb módon belegázol abba a bűnbe, melyet nekünk hány a szemünkre, amennyiben akkor, amikor egy teljesen szabadon, elégséges okok nélkül keletkező cselekvés-sornak létezését hirdeti, olyasmit állít, amit soha és sehohsem constatait, s hozzá még olyat, ami az emberiségnek a causalis törvény egyetemességébe vetett hitével ellenkezik. Mert hát csak úgy áll a dolog, hogy nem látjuk az akarati elhatározás okait, nem pedig: „látjuk, hogy nincs oka!” – A determinista elmélethez pedig teljes joggal ragaszkodhatunk, minthogy sikerült az akart cselekvéseket olyan pontig elemeznünk, hogy rajtunk-beállásukat, *reílexus* módjára rajtunk-kitörésüket meg bírtuk állapítani, – ha nem is épen közvetlenül megéreztetni. Nem megérezzhető, önmagunkon észrevehető tény ugyan, de következtetés útján kinyerhető igazság, hogy minden akart cselekvés tulajdonképen reflexus. (Fent 1032 sk.) Már pedig, hogy reflexusaink beállása elégséges okokból azaz törvényszerűen történik, ezt még a leglelkesebb szabadság-hívó sem vonta kétségbe, ámbár ő is jól tudja, hogy eme törvényeket vagyis a reflexus beállásának minden csínyja-bínyját nem ismerjük. – Maga az a körülmény is, hogy habozásunkat mindenkor valamely eszünkbe jutó ötlet avagy ránk szakadt érzet viszi dűlőre, azaz hogy döntésünk a képzettársulásunktól és az érzet-érkezés módjaitól, tehát hatalmunkon kívül eső tényezőktől függ, – maga ez az egy körülmény is mutatja, mennyire kívülünk eső erőknek játékaik vagyunk és mekkora önámítás rejlik abban, hogy „teljesen szabadon határoztuk el magunkat!” Légies, finom szál ugyan az a képzettársulás nevezetű póráz, melyen a természet fogva tartja a szabadságával hivalkodó embert, – finom póráz, de elszakíthatatlan.

Lotze-t (Mikr. I. 287) a többi között az a körülmény terelte az Indeterminismus táborába, hogy mi emberek valamely megfontolásból született döntésünket sohasem vagyunk képesek olyanfajta eseménynek érezni, találni, mint amilyennek tapasztaljuk a szoros értelemben vett reflexusainkat (*der Trieb [ist] nur das Innwerden eines Getriebenwerdens ...*). Valamely elhatározásomról azt vallom: „ezt én cselekedtem”; a köhögésemről pedig, hogy „megesett rajtam”. – A mi determinista elméletünk elismeri, hogy a „szabadon döntő” ember nem érzi meg, sőt nem is veheti észre az őt

mozgató okoknak hatásmódját – annyival kevésbé, mivel akarni azaz teljes figyelemmel cselekedni és ugyanakkor egyszermind nézni is a saját akarásunk lefolyását nem lehet. Ez túlságosan nehéz feladat az ember számára. Legfőleg a rajtam beálló reflex-rándulásokkal szemben bírom megőrizni egy többé-kevésbé semleges nézőnek kritikus, magatartását, minthogy az ilyen reflexusok csupán partialis innervációk azaz olyanok, mik nem ragadják magukhoz az egész egyéniséget. – Rieh l-nek (M ü f f e l m a n n 104) is igaza van, amikor olyasmit állít, hogy a saját akarásunk okát már csak azért sem lehet észrevenni, mert ilyenkor épen eredménnyé azaz már döntéssé alakult át ez az ok. – Az okok hatása alatt dolgozó akarat nem látvány, nem bizonyítható, felmutatható igazság, hanem két feltevés közül az okosabbik. W u n d t (Ph. Ps. III. 319): *Immerhin ist zuzugeben, dass ein völlig bindender Erfahrungsbeweis ... für die Determination des Willens nicht existiert, sondern dass dieselbe schliesslich ein metaphysisches Postulat ist...* (Nem hallgatjuk el, hogy ugyanezt mondja az ellenkező tételről t. i. az akarat-szabadságról némely indeterminista. L. lejjebb.)

Ha igaz, hogy az, amit „akaras”-nak nevezünk, végtére is nem egyéb, mint az Organismus mozgás-képessége vagyis az organismusnak az a sajátága, hogy ingerlések útján meg lehet mozgatni, – s ha igaz, hogy az „akaras” szó nem egyéb, mint ez objectív sajátásnak egy subjectív vagyis a „belső tapasztalatok” álláspontjából történt elnevezése: akkor igenis jogos dolog – habár még egyelőre sikertelen törekvés – e jelenségnek valami okát, az ilyen berendezés létrejöttének módját kutatni. Ezért nem fogadhatjuk el S c h o p e n h a u e r-től (I. 167) és W u n d t-től (Ph. Ps. 2-i k k i a d, II. 383-5), hogy az akarat egy tovább elemezhetetlen *nrimum*, öserő, vagyis hogy miként M ü n s t e r b e r g (78) mondja: *nach einer Kraft zu fragen, die diesen Willen selbst wieder erklärt, wäre geradezu bedeutungslos...*

Hogy döntéseink okában csak azért nem hiszünk, mert nem ismerjük őket, – ennek a determinismus irodalmában sűrűen felvetődő gondolatnak úgy látszik S p i n o z a (Eth. pars II. Propos. XXXV.) az atyja. F o u i l l é e (II. 298) azt jegyzi meg reá, hogy valamely lázrohamunknak okát szintén nem ismerjük, mégsem tulajdonítjuk a lázat a szabadságunknak. Fouillé talán nem cáfolgatná Spinoza-t, ha elfogadná tőlünk, hogy az akarat-szabadság hite eredetileg egy színvonalon áll annak a parasztembernek meggyőződésével, akinek lázrohama tisztára „magától” jött. – Z i e h e n (248)-nél a Spinoza-féle gondolat azt a formát öltötte, hogy elhatározásainkat bizonyos, mindenkor közreműködő rejtek (*latent*) képzetek miatt (melyek eo ipso *unbewusst oder nicht psychisch* természetűek) tartjuk szabadoknak.

Hume (Inqu. Sect. VIII. part 1.) igen helyesen kiemelte, hogy elhatározásaink paradoxon-ait azért nem értjük meg, mert testi-lelki szervezetünk egy igen szövevényes gépezet. Az ilyennél azt, ha a várt hatásmód elmarad, mindenkor valamely, e gépezetben rejlő ismeretlen akadálnak kell tulajdonítani. Hozzáteszi: *and... therefore the irregular events... (- a testéi) can be no proof, that the laws of nature are not observed with the greatest regularity in its (- the body's) internal operations and government.* - Hasonló megjegyzés S p e n c e r-nél (Ps. 219. §.): Elhatározásaink olyan okból látszanak minden törvényszerűségeken kívül állani, amilyen okból sza-

bátortalannak, kiszámíthatatlannak tűnik fel valamely test mozgása abban az esetben, ha nagyon sok vonzó középpont hat rá. – Rokon gondolat a Fouillée (II. 289)-é is: *jamais [le psychologue] n'aura le droit de prétendre que ce qu'il n'a pu expliquer soit pour cela inexplicable*. És (H. 297): nem szabad *prendre [une] détermination incomplètement connue pour une indétermination réelle*.

Az a többi között Wundt-tól (Ph. Ps. III. 314) és Ribot-tól (Vol. A2) felkarolt Schopenhauer- (III. 472-4) és Hume-féle (fent id. h.) kijelentés, hogy elhatározásaink végső okát egyéniségünk történetében, éledünk folyamatán kialakult jellemünkben kell keresni, igaz ugyan, de semmivel sem mond többet, mint az a bizonyosnak ugyan bizonyos, de magyarázatnak sovány kijelentés, hogy valamely ismeretlen okú természeti jelenségnek, pl. az északi fénynek az oka ott rejlik a belépéséig lefolyt természeti tünemények összességében. – Hogy jellemünk, amelyet nevelésünk alkotott meg, nem annyi, mint egy összes döntéseink felett önkényesen határozó független „én”, ezt Fouillée (II. 291) avval a szellemes paradoxon-nal fejezi ki: *Etre déterminé par son caractère, ce n'est... pas être déterminé par soi*. Ugyanő (II. 277) megjegyzi azt is, hogy az állítólagos motívum mindig csak a gyike az illető tett számos, előidéző okainak.

Kitérőleg megjegyezzük, hogy a „jellem” szó, (amely nem egyéb, mint az összefoglalása egy nagyrészt ismeretlen, legalább is nem elemzett tényezőkből felépült egésznek) ép olyan, avagy ha szigorúan vesszük, é p o l y k e v é s é jogosult kifejezés, mint számos más közéleti hézagpótló, pl. akár „a növények életereje” sat. Ha az ilyenekre még rámondjuk, hogy *falerari posse*, de már egy másik, a „jellem”-mel rokonmű pszichológiai régiségre, a „vérmérsékletére (temperamentum) nem fogjuk kiterjeszteni e türelmeskedő szempontokat. Mi csakis az emberi conservatismusnak egyik szomorú jelét tudjuk látni azokban a meg-megújuló kísérletekben, melyeknek szószólói a d e f i n i t i o - v á l t o z t a t á s műfogásához, a „más értelemben vesszük”-hez fordulnak csak azért, hogy még ma is ott melengethessék ezt az ócskaságot a maguk tudománya ölen, ahelyett hogy egyszerűen elfordulnának tőle. A „vérmérséklet” tudvalevőleg annak a legrégebb és legdurvább fajta „physiologiai psychológiá”-nak a szülöttje, amely psychologia azt hitte, hogy az ugyancsak legrégebb orvosi tudománytól átvett „négyféle nedv”-nek (nyálka, vér, fekete és sárga epe) különféle keveredéseiből tudja az emberi jellemek között mutatkozó különbséget kimagyarázni, – már t. i. a jellemeknek azt a részét, amely megmarad, ha belőle a nevelés-tanulás adta részt levonjuk. (Temperamentum rz jellem *minus* nevelés.) Nincs ugyan semmi jogunk sem azt állítani, hogy minden ma született csecsemő szellemileg egyforma. De bizonyára ép oly kevés jogunk van egy olyan állításra, hogy hajlandóságai tekintetében az újszülöttek négyfélék, négy typus alá sorolhatók – mégha nem a nedvek keveredéséből származtatjuk is ezt a négyféleséget. A „vérmérséklet” fogalmának pedig végképen az adja meg a kegyelemdőfést, hogy azokat a magatartásokat, szokásokat, melyeknek jelentkezése alapján állították fel ezt a fogalmat (t. i. gyors avagy lassú elhatározás, állhatatosság, közönyösség) nem a testi állapotok, sőt még csak nem is a nevelés idézik elő, hanem előidézik egyszerűen a m i n d annyiszori helyzete az egyének, a rendelkezésére álló kép-

zettömeg, szóval a jelen és a múlt tapasztalatai. Az a csél-csap „sanguinikus” gyermek, aki mindenik játékára hamar ráun s egyik foglalkozásáról a másikkra ugrik, hadd kapjon csak ajándékba egy pony-lovat, szóval valami a lelkét igazán betöltő mulatságot, majd lesz belőle mindjárt „cholерikus”, olyan aki csak egyetlen egy dologgal és avval is egész szenvedélyeseit foglalkozik. – W u n d t (Ph. Ps. III. 637) a „temperamentum” szót addig fűrj a-f aragja, míg valamiféle tűrhető jogcímen helyet tud neki szorítani a maga tudományos psychológiájának rendszerében. A „*Temperament*” nála *Affektanlage*, s ennek négyféleségét is valamilyen (bennünket itt igazán nem érdeklő!) módon igyekszik ránk tukmálni, – nem vévén észre, mennyire hibás maga az az alapgondolat, mely szerint „bizonyos indulatokra való eredeti hajlandóságok alapján négyféle embertypust lehet megkülönböztetni.”

Meglehet, hogy fönnebbi elméletünket, mely szerint az akart mozdulataink végtére is egy ötletnek mozdulat-kiváltó természetéből folynak, némely olvasónk szemében megingatják azok a cselekvés-dilemmák, mikor tetemes fáradságunk ellenére is kierőszakolunk bizonyos mozdulatokat. „A rogyásig elfáradt katona, ha tovább men-tel vagy harcol – mondja az ellenfél – nyilván valami belső impul-susa közreműködésének köszöni ez erejét. Ez az impulsus lehetett, nem bánom, valami ötletszerű mozgásképzet abban az esetben, amikor a visszafojtandó jelenség maga is mozgásösztön volt (mint fent 1040-1). De amikor nem mozgás-, hanem pihenés-ösztönt kell visszafojtani, miért ne lehetne az a tényező, amivel a szegény katona most az utolsó erejét összeszedi, tiszta akarat, vagyis valami-nyen, mindenféle mozgástól különböző nyugvó erő, amelyből meríteni lehet?” – A mi fegyverünk evvel az ellenvetéssel szemben is csak az lehet, hogy a kierőszakoló nekirugaszkodás f e l t é t e l e i felé fordítjuk az ellenfelünk pillantását. A katonának állapotát helye-sen úgy kell leírni, hogy ő a pihenés-gondolatoknak egyre növekvő ostroma közben könnyen szeme elől veszíti a kötelességnek ama m e g h a t ó (1. fent) képzetét, melyre szüksége van, hogy a tovább-működés nála beállhasson. A fáradtnak erőködése nagyon hasonlít azokhoz az esetekhez, mikor valaki szánt-szándékkal okoz magának fájdalmat avagy vesztet tűri a mástól okozottat, – mind csupa oly viselkedések, miket az illető emberben uralkodó gondolatokból azaz szándékokból kell és lehet kimagyarázni. Nem más „lelki erőt”, „na-gyobb akaratot” tanúsít az, aki a fáradság közepette kitűzött célja felé törtet, ki a fájdalmat fel se veszi, hanem ez a célgondolat más mellékképzetek társaságában él az ilyen embernek lelkében, mint a csüggeteg ernyedezőnek belsejében. Avagy miért tapasztalták a mi 1848-as honvédtisztjeink az intelligens elemekből összetoborzott

„Vörös sapkás” zászlóaljzat annyival bátrabbnak a többinél? Azért, mert a küzdelem jelentősége, célja más gondolatösszeg alakjában élt e tanult, történelem-ismerő, politikában jártas embereknek agyában, mint a tudatlan parasztéban. Ez gondolni sem bírja, meg sem tudja ragadni azt a lelkesítő gondolatot, mely a vörös-sapkást az ágyúcsövek elejébe tudta hajtani. Ne mondja senki, hogy a kitűzött cél szépségét elgondolni és szerinte cselekedni két dolog. Nem egy elmosódott körvonalú rágondolást tartunk mi a mozdulat kiváltására alkalmasnak, hanem a célnak lehetőleg részletes, erősen rögzített, energikus (fent 1038) képzelését.

R i b o t (Vol. 53): *Tout état du système nerveux, correspondant à une sensation ou à une idée, se traduit d'autant mieux en mouvement qu'il est accompagné de ces autres états nerveux, quels qu'ils soient, qui correspondent à des sentiments.*

Azt tanuljuk ebből, de fogadjuk is el, hogy az akaratnak küzdelmei a képzelés, a „lelki tartalmak” terén dőlnek el. Hogy mire vagyok képes, attól függ, mi, milyen gondolatösszeg bír bennem gyökeret verni. Egy másik tanulsága e példánaknak egyezik avval, amelyet a szükséglet-kielégítés esetéből (fent 1040-1) merítettünk t. i. hogy az egyre fokozódó ösztön végtére is kényszerítés útján éri el a maga célját. Bár erkölcsi szempontból sajnálatosak, de a pszichologus számára a legtanulságosabbak azok az esetek, mikor az akart célnak keresztülvitele nem sikerül s a természet a maga jogaiba lép. A katona váltig küzködik, összeszedi az utolsó erejét, nem akar leesni a lábáról: egyszerre csak azon veszi észre magát, ha ugyan még maradt annyi eszmélete, hogy a fáradtságtól elcsigázva a földön hever.

Az ösztöneink ellen való küzdelem épenséggel nem olyan csodálatos jelenség, hogy miatta egy „akarat” nevű psychicutn-ot kellene elfogadnunk. Az az ember, aki *A* és *B* intellectualis célok, pl. felvállalható munkák, megteendő utak között válogat, az ilyen ember, még ha nagy kedvet érez is az egyik, pl. az *A* vállalkozásra, semmivel sincs nehezebb helyzetben, mint az a másik ember, akinél az *A* nem pusztá gondolat alakjában, hanem valamely csekélyebb fokú testi szükséglet képében van meg. Egy csekély szükség-érzet e szükség kielégítésének g o n d o l a t á t szüli, és a másik esetben az *A* vállalat is csak gondolat volt. Mármost az az érdekes, hogy egy *A* vállalkozásra való kedv sohanapján sem bír megnőni olyan magas fokra, mint amekkora fokot el tud érni az *A* testi szükséglet kielégítésére irányuló ösztön. Ez az a pont, amely félrevezette a „szabad akarat”

hívét, aki azt hangoztatja, hogy az akarat általában „az ösztönökké! szemben szabad, souverain”. Azt teljünk: ösztöne válogatja! Addig könnyű hivalkodnia annak a „szabad, hatalmas akaratnak a maga erejével, ameddig olyan finom, discret fellépésű ellenségekkel van dolga, mint amilyenek az értelmi téren felmerülő csábítások, a kedvek bizonyos multságokra sat. Az’ ilyenekkel a „kellő komolyságának az a foka, amely nagyon sok emberben megvan, aránylag könnyen elbánik. De a mi „akaratunk” ellenében durvább fellépésű legények is ott settenkednek a bokorban, t. i. a tüdők, belek, hólyagok sat. Ezek nem az értelmi közlekedésnek, a rábeszéléseknek, szemlélet útján való csábításoknak szalon-nyelvén szólnak hozzá, hanem a maguk vaskos, követelődző módján sőt tettelegességeikkel adják tudára neki, a fő-akaratnak, a maguk akaratát.

Az ellenállhatatlan mozgás-ösztönöknek egy másik példáját az akarati cselekvéseken belül is meg lehet találni, t. i. ezeknek azon a szakaszán, ahol teljesen reflexusoknak mutatkoznak. Egy legyet agyonütni mindenesetre akarati cselekvés. Ha ütésre emelem a kezemet s a légy elröpül, akkor nem csapok le, mert tudok az ütés-ingemnek ellentállani. De ha a légy az ütésem megkezdése után vagyis akkor röpül el, amikor a kezem a levegőben már megtette a feleútját, akkor én, ha mégoly tisztán látom is, hogy ütésem kárba vész, mégsem bírom a kezemet megállítani, hanem lecsapok a pusztasáztalra. Ütésem haszontalanságát előbb veszem észre, mint meghallom a csattanását. Ez ugyanaz a jelenség, melyet a büntető jogász is jól ismer, gonosztevőknek ama vallomásából, hogy „amikor már benne volt a gyilkolásban”, azt is megölte, „akit nem akart”, s akinek halálából nem volt semmi haszna, pl. a bölcsőben gügyögő csecsemőt. Ez a jelenség az „indulat kényszerítő hatalmá”-nak neve alatt elég méltánylatra talált a jogtudományban. – Ebből az tűnik ki, hogy akarati elhatározásaink voltaképpen csak a cselekedet megkezdésére szolgálnak. Működésük módja az, hogy felszabadítanak egy sor, egymásba tagolt reflexust, melyek a többit elvégzik maguk. Ez pedig, mint észrevehetni, ugyanaz az igazság, melyet fennebb úgy fejeztünk ki, hogy az akarat küzdelmei a képzelés terén dőlnek el.

V. ö. W u n d t (Ph. Ps. III. 278-9), H o r w i c z (I. 196).

Már csak ezért is, vagyis mivel az egész leperdülő cselekvésláncolatnak csupán a legelső szeme, tehát a legkisebb része volt a kezünkben akkor, mikor azt hirdettük magunkról, hogy „szabad elhatározásból cselekedtünk”, – már ezért is a láncolat nagyobbik

részének természetéhez kell szabnunk a választásunkat a két ellentétes akarat-elmélet közül, szóval a determinismushoz kell csatlakoznunk. Több dolog történik általunk, rajtunk és rajtunk keresztül, mint amennyit mi cselekszünk és cselekedtünk.

Nietzsche (W. IV. 124): *[Nicht du tust, sondern] du wirst getan! in jedem Augenblicke!* Hozzáteszi: *Die Menschheit hat zu allen Zeiten das Activum und das Passivum verwechselt, és ist ihr ewiger grammatikalischer Schnitzer.*

Egyébként még ez az előadás sem fejezi ki a teljes igazságot, hanem megigazításra szorul épen ama „kezünkben tartott első láncszem” táján. Ha csak ennyit is, azaz a figyelemnek szabad ráirányítását valamely tetszés szerinti gondolat-tárgyra, hagyunk a döntő „én”-nek kezében, nyilván a szabad-akaratos elméletnek adtunk fegyvert a kezébe. Mert ha mégannyira a gép szerkezetének és nem saját magamnak az érdeme volt az a munka, melyet végzett, mégis magamnak tulajdoníthatom az egész eredmény létrehozatalát, mihelyt a gépnek kormányzó, megindító csapja a kezemben maradt. Soha se bánja a „szabad-akarat” hívője, ha az összes végrehajtások, cselekedetek mezejéről, ezek egymásba tagolt gépszerű lefolyásának kimutatásával elúzzuk is őt! Mihelyt kiderül, hogy a kormányos ott ül a gép élén és a maga szabadon irányított figyelmével megindítja az egészet, máris a szabad-akarat nyerte meg a csatát ezen, bár egyetlen, de tényleg legfontosabb ponton! – Ki lehet mármost mutatni, hogy az a szerénykedő conjunctívus, melyet fennebb (997) minden physikai izomműködés elébe odaiktattunk („ha sikerül”, „ha bírom”), a figyelemirányítás, a pusztá rá gondolások esetében is ép oly helyénvaló dolog, mint volt amott. Aki furcsálja, hogy nekem még egy ilyen feltevésemet is: „most erre fogok gondolni és nem másra” az említett clausulával kellene kísérem, – az ilyen olvasónk gondolja meg, hogy figyelés-szándékunkat szintén megghiúsíthatják bizonyos körülmények: nem csupán a hirtelen közbelépő halál, hanem egyszerűen valamely ránk szakadt ijesztő benyomás, esemény, érzet, amely közvetlenül ama figyelés-munkánk megkezdése előtt magára rántja gondolatainkat és esetleg úgy kiveri fejünkéből a célba vett feladatot, hogy még az emléke sem marad meg bennünk. Annak, hogy az ember a gondolat-irányítás terén legszabadabbnak érzi magát és képzeletileg még az is, aki külső tetteink dolgában hajlandó elfogadni a determinista reflex-elméletet, – ennek az az oka, hogy a gondolat-irányítás, mint tisztán belsőkben végbemenő cselekvény sokkal

kevesebb akadállyal találkozhatik, mint a külső világba kilépő, ennek sokféle eshetőségeitől megzavarható tett, az izommunka. Idegrendszerünk mintegy üvegharang alatt dolgozik; nem bánthatja tehát olyasmi, ami kívül történik, – hacsak ennek a külső kavargásnak valamelyik része be nem férkőzik ama bura alá – és ilyen az ijesztő, egyszóval az érdekes benyomás, mely t. i. az üvegen keresztül belátszik az agyunkba. A „többnyire sikerült gondolat-irányításból csak a sanguinikus optimista csinálhat egy „mindig sikeres, tehát szabad gondolatműködés”-t, vagyis szabad akaratot. Nemcsak azért kell a determinismushoz állanunk, mert ráfigyelésünk számára a tárgyakat a külső világ folyása illetőleg képzettársulásunk szolgáltatja be, hanem mivel a már felöltött gondolat-tárgyakon való munka (= figyelés)-kezdetnek a lehetősége is a külső világnak, a ránk zúduló hatásoknak függ a kegyelmétől.

James (II. 571-2), ki Wundt-tal együtt azt a nézetet hangoztatja, hogy u. n. szabad akaratunk igazi birodalma csupán az önkényes figyelemnek határáig terjed, ehhez képest azt az érdekes formulázását adja a szabad akarat kérdésének: „A meglévő lelki tartalomnak egyszerű függvénye-e, avagy pedig független változó-e az a figyelmi erő, melyre szükség van, hogy valamely gondolt tárgy a tudatunkban maradjon?” Felelete, amint el is vártuk, így szól: „Nem független változó. Olyan csekély dolog, mint amilyen az emberi erőködés, sehogysem lehet kivétel a világnak általános törvényszerűsége, determinismusa alól.” – Itt jó lett volna kiemelni, hogy a „szabad akarat” hívei nem a figyelem erejét (intenzitását, hathatóságát) tartják korlátlanoknak – hiszen pusztán izomerőnek határait is jól ismerik, – hanem csak azt képzelik, hogy meglévő, korlátozott figyelő erőnek előszedni, működésbe hozni vagyunk képesek teljesen függetlenül minden indító októl, vagyis „előszedjük egyszerűen, mert akartuk és h a akarjuk.” Csupán a körül forog a vita, vajjon az erő kifejtés maga, a nekirugaszkodás beállása okoktól függ-e vagy nem, – s nem a körül, vajjon izom- és figyelő-erőnek hathatósága korlátlan-e vagy nem. Amikor „képtelen voltam” valamely adott tárgyra figyelni, akkor meglehet, hogy a tárgy nehézsége túlhaladta a figyelő erőmet, de meglehet az is, hogy meglévő s a tárgy számára elégséges figyelő erőmet csak nem bírtam „összeszedni”. – Jeles támaszték a determinizmus számára az is (James II. 574-5), hogy az erőködő (akaratlan) gondolkodás esetei olyan észrevétlenül nőnek ki az akaratlan képzetvonulás eseteiből s mennek át ismét ez utóbbiakba, hogy már ezért is bajos dolog, ama nehezebb gondolkodások számára egy külön kategóriát, t. i. a szabadságát felállítani.

Ama legszerényebb fajta indeterministákat, kik egyes-egyedül valamely gondolatnak (A) a másikkal (B) szemben való megragadását, tudatunkban-megtartását tulajdonítják az akarat közbelépésének, – az ilyen gondolkozókat Fouillée (II. 304-5) arra figyelmezteti, hogy ez a „megtartás” (*maintien*) nevezetű tény ugyanaz, mint maga a „megtartott” azaz tudatunkban lévő gondolat (helyesebben: gondolkodás).

Ziehen (2U4): *Wir können nicht denken, wie wir wollen, sondern wir müssen denken, wie die gerade vorhandenen Associationen bestimmen.* – Lichtenberg az „*ich denke*” kifejezés helyébe ezt ajánlotta: „*Es denkt in mir.*” Említik Mach és Exner.

Nincs alkalmasabb eszköz a „gondolat-kormányzó szabad akarat”-nak megcáfolására, mint a tételődés nevű lelkiállapot lefolyásának a módja, értvén ezen azt az állapotot, amikor „valamit ki akarunk verni a fejünkől”, más gondolat-tárgyra áttérni. A kiverni való gondolat mindenkor valamilyen „érdekes”, lenyűgöző természetű, amilyen pl. egy ismerősünkkel keletkezett összeveszésünk mindavval együtt, ami hozzáfűződik (= *P*). Az az állapot, amelybe bele akarunk térni, amelynek kedvéért a *P*-gondolatot ki akarjuk verni fejünkől, a rendes kötelességszerű munkánk iránti érdeklődés, a munka-hangulatunk (= *R*). Ugyancsak ilyen elérni való célunk lehet a *P*-vel szemben az ernyedtségnek, szórakozottságnak hangulata (= *S*), főleg olyankor, mikor ama kellemetlen emlékeken való rágódás (*P*) az elalvásban is megakadályoz bennünket. Nézzük, mi csoda formát mutat e két gondolatkörnek küzdelme, vagyis mi történik, mikor az *R*-gondolatok számára kiszabott időben, rendes munkám közben ama kellemetlen *P*-gondolatok az eszembe jutnak? Az első phasis mindenestre az, hogy én a bennem felmerült *P*-k következtében egy bizonyos ideig szegre akasztom a kötelességemet, *R* helyett a *P*-nek hódolok. Egyszerre „észreveszem magamat”, odafordulok a kitűzött munkatárgyamhoz, – de mit tapasztalok? Azt, hogy ami máskor olyan „érdekes” volt, hogy szinte ragadta magával a munkakedvet, az most az ízét veszítette, száraz, unalmas dolognak mutatkozik előttem. Eszembe jut azonban a kötelesség kategorikus imperatívusa, s ha fogcsikorgatva bár, de továbbgázolok a göröngyös (ezelőtt mily vonzó!) munka-ösvényen. Egy darabig haladok, haladok rajta, de a legelső ponton, ahol elakadok, ahol az *R*-irányú képzeteim társulása cserben hagy, ismét (akárcsak a föld alól!) felbukkannak egyes foszlányai annak a nyűgös *P*-csoportnak. Megint egy kicsit rágódom rajtok tovább, mérlegelem a megtörtént bánatom okait, lehetséges következményeit, mit mondtam én, mit ő, hogyan kellett volna viselkednem? „Kellott volna?” De hát nem kellene-e most továbbdolgozni? Bizony kell! De milyen furcsa is az emberi természet! Most éppen a pillanatban tettem fel magamban, hogy „csak azért is” továbbdolgozom, ha majd újra eszembe jut az a cudar veszekedés-história, és íme most, amikor csakugyan ismét felmerült bennem a *P*, éppen az nem akar eszembe jutni, hogy ott kell

hagyni, félre kell fordulni tőle! Elfeledek tehát egyre-másra olyan gondolatot, feltett szándékot, melyet az imént véstem az eszembe! Hogy van ez? Miért van ez? Csak azért, mert az a cudar história még mindig ott settenkedik a fejemben! De hát nem is csoda, mert az már mégis csak sok, hogy ez az ember ... Hja, igazság, nem ezzel akarok én most foglalkozni, hanem a matematikai könyvemmel. Nézzük csak, gyerünk tovább. Olvasok, olvasok. Íme milyen szépen olvasok! Úgy-e hogy most már más gondolat foglalkoztat? Mondtam mindig, csak egy kis erős akarat, mindjárt kiveri az ember fejéből azt – a szemtelen embert, aki azt képzei, hogy ő majd a nagy hangjával csinál magának igazságot! Még olyat mondani, hogy én... De mit látok? Már megint a tilosba tévedtem, megint elfelejtettem, hogy nem szabad órá gondolnom, hanem a könyvemre!

Kell még több ismétlés, egy újabb forduló? Nem tűnik-e ki már ebből is, milyen vézna jószág, dróton rángatott bábú az a „gondolatai tárgyát önállóan kitűző” emberi akarat?! Kereken kimondjuk: nem igaz, hogy arról bírunk gondolkozni, amiről akarunk, hanem csak olyan gondolatot bírunk megragadni, amelyik valahogy érdekel, belénk „akarószik”. Nem igaz hogy egy megkezdett gondolatszövedéket (P) kényünk-kedvünk szerint meg bírunk szakítani, hanem inkább úgy áll a dolog, hogy e megszakításnak az imént fejünkbe vett gondolata csak úgy tud eszünkbe jutni, hogyha ama tilos P gondolat-körben olyan pontra akadunk, amely eszünkbe hozza a feltett szándékunkat, egy R irányú gondolkozást. Íme tehát olyan erős az önkénytelen képzettársulás sodra, hogy még olyat is ki tud verni a fejünkbe, még olyasmi számára is külön emlékeztetőnk kell, amit most az imént két-három ízben megfogadtunk s a fejünkbe véstünk! Mintha csak hülyék volnánk! Azt is érdemes megvizsgálni, hogy hol, melyik ponton vagyunk képesek a P gondolat-szövedéket megszakítani? Egy dolog bizonyos: hogy ott nem, ahol a P érdekesnek érezteti magát, új problémákat vet fel, ahol eshetőségek jutnak eszünkbe, amelyekkel szemben követendő magatartásunkat még nem állapítottuk meg. Ezek azok a pillanatok, amikor nem is *nitimur*, hanem ellenállhatatlanul *ruimus in vetitum*, amikor semmi más nem merül fel a gondolatvilágunk látáshatárán, mint váltig csak az a P . Azt hiszem megállapodhatunk abban, hogy az a bizonyos erőszakos áttérés az egyik gondolat-körből a másikba, P -ből R -be vagy akár S -be, csak úgy és akkor lehetséges, ha a P szövedék már valamilyen relatív befejezéshez jutott azaz ha találtunk benne olyan pontot, amely meg-

nyugtat s az egésznek veszedelmes érdekességét eltompítja. Gondolat-periodusaink közé nem mi rakjuk fel a pontokat, hanem azok maguktól rakódnak fel s csak ha már ott érezzük, akkor bírunk egy másik periódusra áttérni. Az emberi „szabad akarat” az a párka, akinek gyöngye az ollója, mert a gondolatszövedéknek végtelen fonálát csak ott tudja elvágni, ahol ez a fonál már maga is törést mutat. – Az egészből az kerül ki, hogy nem is a determinizmus, az ilyen vagy amolyan *-ismus* a legveszélyesebb ellensége a „szabad akarat”-nak, hanem a nagy, dicső szabadságot az az észrevétlen kis fulánk öli meg, melyet úgy híznak, hogy „é r d e k e s”. Az érdekes, vagyis az ami ránk n é z v e érdekes, amit érdekesnek t a l á l u n k – ez az a drót, mely az „akarat” nevű nagy bábut rángatja és viszi magával, ahova akarja! Ember, óvakodjál az érdekestől, ha szabad akarsz maradni, – már t. i. ha bírsz óvakodni!

Ennek kapcsán kimondhatjuk, hogy a determinizmus és Indeterminizmus közötti vita voltaképp a körül forog, vajjon h ú z á s avagy tolás útján megy-e végbe az a feléje-fordulás, amelyet valamely, belső világunkban felmerült *P*, *R*, avagy 5 gondolattal szemben tanúsítunk akkor, amikor megragadjuk és kezdünk vele foglalkozni. Mi deterministák azt tartjuk, hogy minden ilyen feléje fordulásban húzás rejlik – szemlátomást olyankor, amikor magát az illető *P*, *R* vagy *S*-et találja az egyén eléggé érdekesnek. De húzás rejlik szerintünk a tolásnak ama látszólagos eseteiben is, mikor az egyénnek erőszakkal kell magát rávennie az illető *R* felé fordulásra. Ilyenkor ugyanis a húzás, a vonzó erő ama másnemű gondolattól (*K*) indul ki, a m e l y n e k a k e d v é é r t az egyén magát a kellemetlen *R*-foglalkozásra ráveszi.

Ide illik J a m e s (II. 548-9) következő megjegyzése: „Minden eljárásunk, melyet valamely külső erő kényszerített ki belőlünk (pl. amikor engedek valamely, izomerőmet felülhaladó húzásnak, lökésnek) a közvélemény szerint a legkisebb ellentállás útvonalán következett be. Ugyanezt mondhatni az ösztönszerű cselekedetekről is. Mármost az a különös, hogy a kötelességszerű vagyis ösztöneinkkel ellenkező cselekedetekre (pl. mikor a fáradt ember tovább dolgozik) senki sem hajlandó rámondani, hogy a kisebb, hanem mindenki úgy érzi, hogy a nagyobb ellentállásnak útvonalán valósultak meg, – holott pedig azt az értelmi motívumot (a kötelesség-érzetet) valami járulékos, az ösztönök és kényszerítések m e l l e t t még reánk ható külön erőnek kell tekinteni.” Mi azt a leírást, hogy a kötelességszerű cselekvény mindenkor a legnagyobb ellenállás irányát követte, még azon a címen sem fogadjuk el, „hogy ez a leírás illik legjobban ama cselekvények látszólagos lefolyásához.” Nem fogadjuk el azért, mert a kötelességtől húzódozó embernek személyes érzése (kinek persze „nehézére esik”

a kategorikus imperatívust követnie) sohasem cáfolhat meg egy olyan objectív, természettudományos igazságot, amilyen az, hogy minden tényleg megtörtént dolog (ez esetben: a teljesített kötelesség) a számos lehetőség közül legközelebb eső volt azaz legjobban elő volt készítve.

Hogy hogyan történik a gondolat-szabályozás vagyis hogyan idézi elő a figyelő innervatio a kívánt ötletet, – ezen kérdés elől már íennebb (263-6) voltunk kénytelenek meghátrálni. Csak annyit tehetünk hozzá az ott mondottakhoz, hogy az akaratot, illetőleg ezt a figyelő innervatiót, erőködő gondolkozást a z é r t szabad némely esetben elégséges oknak tekinteni az ötlet előteremtésére, mert és h a hallgatagon ehnellőzzük azaz feltételezzük mind ama többi oknak (az egyén egész múltja, Charaktere, a külső helyzet) az otlétét, melyeknek közreműködése nélkül az illető ötlet fölmerülése lehetetlen lett volna. Ez azt jelenti s ezt a mi elméletünk hirdeti is, hogy maga a pusztá erőködés s o h a s e m elégséges a kérdéses célra, valamint-hogy nem volt elégséges az izommunkában nyilvánuló akarás sem a külső eredmények beállítására (fent 996). Az a körülmény, hogy mi deterministák nem t u d j u k, miképen „segíti elő” (fent 263) az egyén erőködése az illető ötlet beléptét, s mindössze annyit látunk, hogy c s a k u g y a n elősegíti, – ez a tudatlanságunk nem gyámolítja az indeterministának ügyét, minthogy egy ismeretlen ok nem annyi, mint egy nem létező ok (fent 1050-1).

Fouillée (II. 279) szerint „szabadon beállott elhatározásáról legfőllebb akkor beszélhetnénk, ha ismervén – ami nem lehetséges – minden egyes tagját ama rengeteg okcsoportnak, mely valamely elhatározásunkat előidézi, még mindig maradna az eredményben (ebben az elhatározásban) egy olyan rész, amelyhez megfelelő okot találni nem bírunk. Ezt a kimagyarázhatatlan részt lehetne azután a szabad közbelépésnek felróni, *qui [= le libre arbitre] ne serait d'ailleurs qu'un mot de plus pour couvrir notre ignorance*. Mi nem járulunk hozzá egy olyan fogalmazáshoz, amely velejében azt mondja: „szabadnak azt az elhatározást nevezheted, amelynek beállásáról elégséges magyarázatot adni nem tudsz.”

Amikor saját én-emet, személyiségemnek önálló nekirugaszkodását állítom akár valamely ötletem, akár egyéb gondolat-változásom okának, ilyenkor mindig csak egy szóba, az „én” szóba foglaltam össze egy csomó olyan változás-okot, amelyek multamban illetőleg ebből kifejtett jelen karakteremben lappanganak. „Én” egy összeg vagyok, olyan szám, amely kétségtelenül „szoroz és oszt” azaz olyan erőközeppon, amely változások előidézésére igenis alkalmas, – még pedig úgy külső változásokéra, miket minden néző észre-

vehet, mint belső azaz érzet- és gondolat-változtatásokra, miket csupán én magam vehetek észre. t. i. önmagamon. A talajtól és a saját édesanyjától elvált emberi testet, ezt a sajátságos erőforrást hasonlóan vehetjük egy ganglion-hoz azaz olyan középponti orgánumhoz, melyet (vagyis melynek a működését) okul szokás felhozni akkor, mikor bizonyos, az ideg-élet terén beállott peripherikus változáshoz magyarázatot kell keresni. Meg kell azonban gondolni, hogy az a ganglion maga is *egy* lett, keletkezett erőforrás s az a „szám” maga is kívülről került egységekből épült fel. El lehet fogadni, hogy az én erőködésem volt az oka bizonyos eredményeknek (fennebb megadtuk az ehhez szükséges megszorítást), csak azt nem lehet elfogadni, hogy én volnék a végső oka ez eredményeknek. Mert bármekkora és bármi kimerítő is az az ok-sokaság, mely az „én” szóban fel van ölelve, még mindig ott marad az a másik tény, hogy eme hatalmas én-emnek, személyiségemnek is van valami oka s ennek ismét további oka, a végtelenig. A szabad-akarát híve, akinek szemében „az én-nek közbelépése mindeneket megmagyaráz”, az ilyen gondolkozó nem más, mint az a mágnás, aki a vagyónával hivalkodik, mert elfelejti, hogy örökbe kapta. A mi szemünkben az én, illetőleg közbelépése nem több, mint csak a legközelebbi statio az elhatározás okai felé visszamenő regressus-nak útirányában. Ellenben az indeterminista, akinek „szabad elhatározás”-a azt jelenti, hogy ez elhatározáson túl, visszamenőleg, nincs további ok, – az ilyen hívő nem ismeri el azt a köldökzsínórt, mely én-jét a nagy anyatermészetnek eredményező folyamataihoz hozzáköti, – nem ismeri el, mert nem látja és nem érzi. Ő csak abban az esetben hajlandó valamely cselekedetét okozottnak elfogadni, ha tudatában van az a külső erő azaz erőszak, mely az illető cselekvényét kikényszerítette.

Úgynevezett „szabad” elhatározásaink bekövetkezésének módja nagyon fontos vonásokban különbözik az olyan teljesítményeinktől, melyeket erőszak csikart ki belőlünk. Kényszerítés csak ott forog fenn, ahol az illető eredmény valamilyen, az egyén ellenálló hatalmát túlhaladó reáhatásnak segítségével éretett el. Kényszerű cselekvés az olyan, mely nem a tanakodó gondolkozás természetes menetének illetőleg megállapodásának folyományaképen áll be, hanem e folyamatnak kívülről történt mesterséges megrövidítésével, jóformán mechanikus módon idéztetik elő. Ilyen az, amikor physikai túlerő avagy pedig a hypnosis gátolja meg a tanakodást. „Szabad” elhatározásaink sohasem ilyenek. Sohasem veszünk észre ilyenkor egy olyan ránkható tényezőt, mely, bár ellenállanánk neki, mégis

egyre fokozza az erejét saját leigázásunk végett. Hozzájárulásunknak vannak okai, de ezek az okok nem szorítanak, nem ostromolnak bennünket. A közember azt hiszi, hogy csak az az ok, amelyik szorít, nyomkod. Pedig szorítás nélkül is lehet eredményeket elérni. Némelyik oknak elég ha beáll, s megvan az eredmény. Ilyenek a pszichológiai téren jelentkező okok.

Mi deterministák egy pillanatig sem állítjuk, hogy a közembernek az a szabadság-érzete, melyet bárminemű döntésekor, sőt életének túlnyomó részében érez, valami csalóka, téves érzet volna, melyet inkább a kényszerülés érzetének kellene felváltania. Teljes jogom van azt mondani, hogy én, amikor kialudtam magamat és hozzáfogok valami tetszésszerinti dolgomhoz, olyan szabad vagyok, mint akár a sasmadár a levegőben, melyet szintén nem kényszerít semmi. Csak arra nincs jogom, hogy e szabadság-érzetemre, mely az emberi egészségnek és jólétnek egy mindenkor kedves kísérője, pszichológiai teoriákat építsek, amilyen többi között az Indeterminismus. A szabadság-érzet még nagyon nyers tény, nyers anyag, olyan, amelyet csak kellő megrostálás után lehet beiktatni a pszichologia codexébe, ahol aztán mindössze is a „kényszerüléstől való mentességének szerény címe alá kerül. Mi deterministák örömmel hallgatjuk a testi-lelki egészségnek olyatén megnyilatkozását a közember szájából, amikor erősködik, hogy „én magam és semmi más a világon nem hozta létre ezt az elhatározásomat!” Mi csak avval az ajánlattal igyekszünk áttéríteni e barátunkat a magunk táborába, tenné hozzá: „én magam hoztam létre, de az isten tudja, hogy’!” „Én tettem, én akartam, de tudj’ az isten, hogy’ bírtam megtenni, hogyan alakult ki bennem ez az akarás”. Evvel a népies nyelvű záradékkal (azért hagytuk benne az „isten”-t) talán eléggé hozzáilleszkedtünk a közember gondolkozásához, ki arról végtére is meg van győződve, hogy ő maga és az ereje nem az égből csöppent, hanem „valahogyan” más okokból keletkezett. A mi záradékunk megtoldja a közember vallomását, de nem csenevészti el, nem teszi csúffá a szabadság-érzetét.

Minthogy életünk szerencsére úgy alakul, hogy a kényszerülések, a szomorú „muszáj”-helyzetek a kivételeink közé tartoznak, tehát érthető, ha azt valljuk, mikor az emberi élet folyásának általános jellemzésére törekszünk, hogy életünk a szabadság és nem a kényszerülés jegyében folyik le. (Puszta *denominatio a potiori*.) Ama számos csábítást, melyeknek az életben ki vagyunk téve s melyeknek közepette az elhatározásaink megszületnek, nem tekintjük a

szabadság olyan megőző betűinek, amilyen a kényszerűség – még pedig teljes joggal nem, mert a csábításnak elvégre is lehet ellentállani. Voltaképen pedig a csábító (*C*) is azt cselekszi, hogy megrövidíti a maga áldozatának (*D*) tanakodó gondolkozását vagyis ebbe a folyamatba önkényesen belenyúl. A megrövidítés azonban most nem erőszakos úton, hanem pszichológiai eszközök segítségével történik. *D* ember egy cselekvés-dilemmát készül eldönteni, olyat, amelynek *c* és *d* tagjai közül neki egyelőre a *d* látszik kívánatosabbnak. *C* inkább a *c* döntésre szeretné őt rávenni és ezt eléri azáltal, hogy a *c* gondolathoz *D*-nek a fejében olyan mellékgondolatokat juttat hozzá (jutalmakra való kilátást, a *c* értéke iránti felvilágosításokat sat.), mik *D*-nek mérlegelő gondolkozásában a *d*-nek eddigi túlsúlyát lenyomják. A csábító evvel hatalmába kerítette áldozatát: megfogta ama mindnyájunkra kiterjedő pszichológiai törvény erejénél fogva, mely szerint két elhatározás közül a jobban tetsző felé hajlunk. Mégis az ilyen csábításokat nem szokás ellenállhatatlanoknak tartani, minthogy feltesszük (joggal-e vagy nem, az más kérdés!), hogy *C* a maga ismeret-készletéből meríthetett „v o l n a” olyan ötleteket (ellenvetéseket), melyek a *d* elhatározásnak azt az abnormis vonzó erejét *c*-nek javára ismét leronthatták volna.

Z i e h e n (20) szerint az a szabadság-érzetünk, mely a képzettársulásainkat valamint az akart cselekvéseinket kíséri, onnan ered, hogy az említett két folyamat (szemben a pusztá automatikus mozdulatokkal) nem valamely kívülről érkezett érzetnek az egyszerű következménye, hanem beléjük játszanak az emlékeink is, melyeknek összességét „én”-ünknek nevezzük. Másutt (206) három tényezőt is magyarázza ki a szabadság-érzetet, részt tulajdonítván belőle az é n-képzetnek, az erőködés érzetének és a cél-gondolatnak, melyek t. i. minden akart gondolati működésnél ott szerepelnek. – Elég volna megjegyezni, hogy a közönség az egyéni szabadságot mindenütt kényszerítéstől való mentességnek értelmezi, tehát szabadságot érez mindama működései közben, amelyeknél nem szorongatja semmi. Ilyen a többi között a gondolkozás.

Amennyire Müffelmann könyve segítségével az akarat-szabadságnak rendkívül felszaporodott német irodalmát át bírtam tekinteni, azt látom, hogy alig ismétlődik más gondolat olyan sűrűen a determinista írónál, mint az a már Hume (Inqu. Sect. VIII. Part I)-ban kimutatható tétel, hogy az emberi akaratot csak a kényszerítés irányában, de nem az okok irányában való szabadság illeti meg.

Ezt a szabadságot L i p p s (id. Müffelmann 97) igen jól összehasonlította a magára hagyott, meg nem zavart növénynek a szabad növekedésével.

A determinizmus és indeterminizmus közötti vita már gyakran abban a kölcsönös engedményben jutott megállapodásra, melyet úgy az egyik, mint a másik fél aláírt, t. i. hogy „az emberi akarat nem absolute, hanem csak bizonyos korlátok között szabad.” „Szabad, ameddig nem túlságosan erős motívumokkal van dolga, ameddig válogathat vagyis ameddig nem kényszerítéssel kerül szembe.”

Ezt nevezték pszichológiai szabadságnak. Párthívei közé tartozik L e i b n i z avval az ismeretes formulájával, melyet áthidaló szándékkal a determinizmus-nak szegez ellenébe: „az indítékok nem szorítják az akaratot a megfelelő elhatározásra (úgy miként az okok kikényszerítik az eredményt), hanem csak hajlandóvá teszik (*inclinant sans nécessiter*)” Id. Miiffelmamt (20-1).

Ha a fennebbi (1039-42) példánk következtében (ahol elfogadtuk, hogy emberünk a kisebb fokú m -eket még vissza bírja fojtani) netalán bennünket is hajlandóknak képzél az olvasó egy ilyenfajta engedményre, ilyen fél-szabadságra, akkor nyomatékkal rámutatunk arra, hogy mi ama gyöngébb m -ek bármelyikének megtörtént avagy elmaradt elfojtását szintén egy óhatatlanul azaz reflexus módjára bekövetkező cselekvénynek tekintjük és ilyennek minősítettük már a megelőző fejtegetésünkben. Ama példánk tehát nem azt bizonyítja, hogy emberünknek választása egy bizonyos határpont (az $ro\langle i$) bekövetkeztéig szabadon azaz elégséges indítékok nélkül történik, hanem csak azt láttuk, hogy az m^n -nél beáll egy fordulat, az eleddig szereplő és minden ízében megokolt természetű gondolati folyamat maga is lehetetlenné válik és pusztá izommozdulatnak (p) ad helyet. Az egyénnek (bármily irányú) döntése az alsóbbfokú m -ekkel szemben beállott mint pszichológiai causalitas, vagyis az innervatiókat egymáshoz kapcsoló ok-törvény következtében. Ellenben az m^n alkalomával beállott nem is a döntés, hanem az eredmény (p) mint kényszerűség, azaz egy egészen más physiologiai ok-sornak következtében. – Mindezek következtében a mi determinista formulánk a kényszerítés jelenségére való tekintettel úgy fog szólni, hogy az embernek a kényszerítés kísérleteivel szemben tanúsított bárminemű magatartása mindenütt ép úgy az illető ember motívumaiból következik be, ezeknek causalis következménye, mint amilyen causalis következmény az embernek bármelyik más azaz más helyzetekben megfogamzott elhatározása. A kényszerítésnek való meghódolás számos lehetséges indítékai közé pedig fel kell venni azt is, hogy a bár szándékolt ellenállás az illető embernek meglévő erőszületéből nem

tellett ki. Ez aztán azt a gyakorlati tanácsot adja szánkba a közélet embere számára, igyekezzék az ifjúságában mennél nagyobb testi-lelki erőt gyűjteni, hogy alkalom adtán ereje a szorongatásoknak veszedelmesebb eseteiben se hagyja cserben. Minthogy tehát maga az ilyen ellenállás ténye semmi egyebet nem bizonyít, mint az illető* embernek testi-lelki erejét, sokoldalú fejlettségét: ebből az következik, hogy egy olyan vitából, mely csupán az akarat szabadságának s nem az ember erejének létezése körül forog, az említett ellenállásoknak lehetőségét teljesen ki kell hagyni.

Ez utóbbi, valamint az én körüli fejtegetéseinket (fent 1062-3) az az ellenvetés érheti, hogy egész én-ünket mindenestül semmiféle indeterminista sem tekinti független, önálló erőnek, de igenis én-ünkön belül az akaratunkat, a csábításokkal szemben kifejtendő erőködésnek a megkezdését. Mi úgy látjuk, hogy az akarat-szabadság körüli tömértelen viták itt egy bizonyos holt pontra jutottak, t. i. egy olyan *circulus vitiosus*-ba, amelyből alig-alig tudnak kivergődni. Ez a *circulus* a következő: A determinista azt állítja: „akarati elhatározásaink nem szabadok, mert hisz mindenkor motívumok okozzák a döntést.” Erre az indeterminista azt feleli: „akaratumk épen azért szabad, mert e motívumokban is tud válogatni.” Viszont a determinista: „de ez a motívumokban való válogatás szintén csak bizonyos (másrendű) motívumok alapján történhetik azaz állapotthatik meg.” Erre az indeterminista: „az ember e másrendű motívumokban megint csak szabadon választhatna.” Látnivaló, hogy ez kész körtánc, valóságos gondolat-örvény. Ahol örvények képződnek, ott a folyammederben van valami hiba; a jelen esetben tehát az okoskodásnak kiinduló medrében. Mi azt reméljük, hogy fenti (1047-9) tárgyalásunkkal, amely nem motívumokat, hanem ötleteket említ a választás döntő okaiul, sikerült egy ilyen *circulus* alakú támadásnak veszélyétől megmenekednünk. Mert hisz azt tán csak nem mondja semmiféle indeterministája a világnak, hogy az ember az ötleteit is szabadon tudná megválasztani. Jó is lenne! Mindjárt azt kérdeznők az ilyen ellenféltől, miért nem választotta ki a maga számára a Goethe-k, Shakespeare-k vagy Edison-ok ötleteit, mindjárt lehetne olyan híres ember, mint ők!

Aki észrevette azt a belső rokonságot, mely a „szabad-akarat” és az „altruista érzelem” között megvan, (amennyiben t. i. altruista érzelem épen olyan cselekvéshez kívántatik, amilyenek a lehetőségét első sorban a „szabad” vagyis az ösztöneink ellenére munkálkodó akaratnak bizonyítékául szokás felhozni), az ilyen olvasó nem fog

csodálkozni azon, hogy az egoista és altruista érzelmek körüli viták ugyanolyan alakot öltöttek, szempontokat vetettek felszínre, mint a determinismus és Indeterminismus körüli pörök. Ezt a symmetriát röviden a következő táblázat mutatja be:

AKARAT.

1. Nincs szabad vagyis olyan elhatározás, melynek ne mibenünk volnának meg a kellő indítékai.

2. Aki a szabad-akaratot tagadja, még a legönállóbb cselekvényeinket is gépies kényszerűség művének bélyegzi.

3. Van a „szabad akarat”-nak egy közéleti és egy szorosán tudományos, szabatosabb definíciója. A közéleti értelemben vett akarat-szabadság vagyis a kényszerűségtől mentes választás létezik; a másik értelmű vagyis az indítékoktól, okoktól való szabadság ellenben képtelenség.

ÉRZELEM.

1. Nincs altruista vagyis olyan érzelem, melyet tisztán csak a más emberben és nem min-magunkban lévő indítékok keltenének fel bennünk.

2. Aki az altruista érzelmet tagadja, a legigazibb önfeláldozást is a haszonlesés színvonálára szállítja le.

3. Van az „altruista érzelem”-nek egy közéleti és egy (Schopenhauer [III. 589-590] rovására eső) tudákos definíciója. A közéleti értelemben vett altruismus vagyis az önfeláldozás létezik; de olyan altruismus, melynél az embernek ki kellene fordulnia a saját természetéből és csak a másik emberben meglévő indítékokat követnie, nincs. (Schopenhauer szerint: „csoda”).

A mi szempontunkból, akiknek az akarat nem külön lelki erő, hanem csupán az érzelmes magatartások egyike, egyáltalán nem csodálatos dolog, hogy „akarat” és „érzelem” között efféle parallelismus mutatkozik.

Az indeterminista tábor legelőkelőbb harcosául körülbelül Lotze-t lehet idéznünk. Lotze mindenféle állásfoglalásainak megértésére szem előtt kell tartanunk azt az erős és épen nem megokolatlan antipathiát, mellyel ez a finom gondolat-boncoló a materialismus-nak Vogt-Moleschott-Büchner-féle formája irányában viseltetett. Lotze ennek következtében számos olyan philosophiai végeredménytől elfordult, melyekhez valószínűleg hozzájárult volna, ha ez eredményeket nem abban a visszataszító színben látta volna, mellyel őket ama nem mindenkor tudományos előkelőségű irodalmi mozgalom beborította. Lotze-nek (Mikr. I. 288, 292) pl. az egyetemes causalis

kapcsolat, a világ összes jelenségeinek egymás közötti okozatos összeköttetése vagyis az a világnézet, melyben egy „szabad” akaratnak nincs helye – nem egyéb, mint [die] blinde Notwendigkeit eines ununterbrochenen Mechanismus és die Ungereimtheit eines überall blinden und notwendigen Wirbels von Ereignissen. Az ilyenfajta kijelentésekből láthatni, mennyire a hozzágondolt mellékképzetektől függ az, hogy mit mennyire becsülünk. Lotze-ban, nyilván a causalitásért kardoskodó materializmus-nak megnyilatkozásai következtében, egy örületes örvénynek mellékképzetét keltette a világ eseményeinek egyetemes összefüggése; Goethe-ben, kit még efféle mellékcélzatok nem zavarhattak, ugyanaz a causalitas egyenesen a magasztosnak érzelmét ébresztette: *Nach ewigen ehernen grossen Gesetzen müssen wir alle unseres Daseins Kreise vollenden.* Magáról erről az „egyetemes causalitas”-ról azután Lotze úgy nyilatkozik, hogy eszünk megelégedhetik avval, ha a világfolyásába már belépett és benne szereplő összes tényezők és erők között okozatos összefüggést tapasztal; de nincs joga eszünknek kívánnia és feltételeznie, hogy még maga a belépés ténye, az erőkeletkezés is beleessék a causalitas forgatagjába. (293: *...die Welt [gleich] einem Wirbel, zu dem von allen Seiten her, nicht von ihm selbst angezogen, nicht von ihm erzeugt, neue Fluten sich einfinden; aber einmal in ihn eingetreten, sind sie nun gezwungen, an seiner Bewegung Teil zu nehmen.*) Evvel a számos felszólalást keltett (Müffelmann 33, 41-3) tanításával Lotze szemlátomást a „semmiből teremtés” vagyis az ok-talan keletkezés gondolatának jutott a sodrába. Nagy erősség a determinista elmélet számára, hogy az ellenfél a maga álláspontjának védelme végett egy teremtés-hitre szorult. A mi nézetünket, azt, hogy az akarat-szabadság megzavarja a világnak általános causalitását, Lotze (290-1) avval a meglehetősen sophisticated ellenvetéssel igyekszik elhallgattatni, hogy ép ilyen zavarólag hat a világfolyására minden, bár okoktól determinált emberi közbelépés is. Elkerülte volna a Lotze éles, boncoló eszét, hogy egészen más értelmű „megzavarás” az, amelyet világnézetünkben, tehát csupán az események logikai fel fogásában idéz elő egy szabad azaz ok nélkül való, tehát kivételes jelenségnek elismerése, – mint amilyen „megzavarás” az, amikor teszem azt a gyermek állatoknak és növényeknek meggondolatlan irtásával vagy megkárosításával „zavarja” a természetes fejlődésnek folyamatait? – A főindíték egyébként, amely Lotze-t (285) az Indeterminizmus táborába vitte, úgy látszik az volt, hogy féltette a determinizmustól az egyéni ének önállóságát, jelentőségét.

Azt kérdezzük ehelyütt az indeterministától, vajjon leszámolt-e avval az igazsággal, melyet a következő furcsa paradoxon-nal lehet kifejezni: az embernek egyáltalán soha sincs módjában arra törekednie, hogy akarjon valamit. Mi emberek csak akarunk (t. i. ezt meg azt megtenni), de sohasem akarunk akarni. Értsd: nem a mi saját, független teremtményünk, alkotmányunk az ezt- meg azt-akaras, hanem ez az akarás beáll rajtunk, s legfőllebb az a terv, ipartermék, műtárgy, intézmény sat. az alkotmányunk, amiket ennek a rajtunk

beállott akarásnak segélyével létrehoztunk. Az indeterminista, aki ebben kételkedik, gondolja meg, hogy egy akarást létrehozó akarás a maga beállásának lehetősége számára (ugyancsak az indet. nézete szerint) ismét újabb akarást kívánna az embertől és így tovább... Szóval itt egy véghetetlen sora kerülne ki az egymás tetejébe iktatott akarásoknak, maga az ezt-akarás tehát soha el sem kezdődhetnék. Ez már egymagában is arra vall, hogy valahol hiba van a krétája körül annak a psychologusnak, aki kétségbe vonja a determinismust vagyis azt, hogy az akarás végtére is beáll az emberen, kitör rajta. reászakad, úgy mint valami érzelem.

Érdekes, hogy nem csupán a vallási dogmákkal kacérkodó reactionarius philosophia részéről estek támadások a determinismus ellen (v. ö. Müffelmann 60-8) – ezekre nem válaszolunk, – hanem halunk egy ellenvetési az olyan előkelő szabású psychologia részéről is, amilyen a Münsterberg-é (385). Münsterberg gondolataiból, valamint a vele egyező Exner-éből (idézi Schwarz, Hyp. II. 118-9) a következő eszmeszövedéket lehet megszerkeszteni: Úgynevezett lelki állapotaink mind csupa irreális jelenségek, valóságos ködfátyolképek. Ezek mögött egy őket felidéző és sorban elvonultató gép rejtezik, t. i. ama teljesen reális physiologiai agy-folyamatok, melyek lelki állapotainkat létrehozzák. Valamint egy ködfátyolképsorozatnál nem mondhatom, hogy az egyik kép idézte elő a másikat vagyis hogy a következő *B* képnek elégséges oka a megelőző *A* képben rejlik: úgy lelki állapotaink, nevezetesen akarati elhatározásaink dolgában sem szabad állítani, hogy a *B* elhatározást, e ködképet, egy vagy több ilyen megelőző „elhatározás”, „motívum”, „tudás”, „érzelem” meg mi egyéb nevű árnyék teremtette meg. Inkább el kell ismerünk, hogy valamennyit az agyműködésünk, a vetítő gépezet hozta létre. Ha pedig az *A* árnyéknak mégoly alaposan kifürkészett tulajdonságaiban sem fogok soha sem találni magyarázatot arra, hogy miért lett belőle *B* árnyék, de igenis kellő physikai ismerettel meg tudom mondani, hogy a gépnek *A* árnyékképet előidéző működéséből miért lett egy *B*-t létrehozó folyamat: akkor nincs jogom többé determinismusról, lelki állapotaink változásának törvényszerűségéről egy ezekben rejlő causalitásról beszélnem. Inkább azt kell elismernünk, hogy ilyen causalitas csak a megfelelő agy-folyamatok, e tisztán physiologiai jelenségek terén van, más szóval, hogy minden causalitas csak physikai és nem psychikai természetű.

V. ö. Lotze (Mikr. I. 294): ... *überzeugt uns die Erfahrung, das jedes Ereignis der äusseren Natur zugleich eine Wirkung ist, die ihre Ursache*

in vorhergehenden Tatsachen hat, so bleibt die Möglichkeit unbenommen, dass der Kreis des inneren geistigen Lebens nicht gleich durchgängig einen starren und notwendig ablaufenden Mechanismus bilde, sondern dass in ihm neben unbeschränkter Freiheit des Wollens auch eine beschränkte Macht des unbedingten Anfängern gegeben sei.

A Münsterberg-Exner-féle felfogás olyannyira egyezik a mienkel, hogy szinte nehezünkre esik ellene állást foglalnunk. Egyetlen kifogásunk az, hogy lelki állapotainkat a megfelelő agy-folyamatoktól nem szabad olyan élesen elválasztani és másnemű létezőknek tekinteni, mint tekintik a szerzők. Mi nem írjuk alá a ködfátyolkép-hasonlatot, mert e képek elvégre is teljesen más jelenségek, mint a gépnek egy-egy fordulata, beállítása, s ez utóbbitől tisztán elkülöníthetők és el is különítendőek. Mi szerintünk a „lelki állapot” – vagyis az, mikor valaki úgy tesz, olyan innervationalis egyensúlyban tartja izmait, mint mikor az *A* tárgy avagy esemény előtt állott, – nem egyéb, mint egy félreértett testi jelenség, egy észre nem vett cselekvésmód, nem pedig egy a cselekvésektől, izomműködésektől minőségileg különböző, másrendű jelenség. A ködfátyolkép-sor oly módon létezik, hogy meg lehet figyelni a gép működésének számbavétele nélkül, tisztán aesthetikailag, mint független tüneménycsoportot. Lelki állapotainkról ellenben a mi motorikus psychológiánk azt tartja, hogy azok csak annak a psychologusnak szemében különálló jelenségek s összeségükben egy „belső világ”, aki lépre megy a metaphoráknak. Mihelyt ez állapotokat egyéni magatartásoknak, pózoknak ismerjük fel, menten beleolvadnak a testi tüneményisorba és evvel eloszlik minden „önálló”, „külön” characterük. Míg tehát a gépvetette képeknek a gép működése módjától való különválasztása jogos és helyes eljárás, addig a képzetornak, általán mindenféle lelki állapotnak az élő organismustól vagyis ennek physiologiai processusaitól szokásos elkülönítése helytelen és jogtalan dolog, – nem egyéb, mint egy ideológus psychológiának évszázados balfogása. – Mi Münsterberg-gel abban, hogy causalitas csak egyféle van vagyis physikai, teljesen egyetértünk. Azt azonban, hogy a determinismust vagyis az u. n. lelki jelenségek törvényszerűségéről szóló tanítást vissza kellene utasítanunk, oda módosítjuk, hogy e tanítást a physikai causalitas-tanba (értsd: a physiologiába) fel kell ölelni, vele a physiologiát kiegészíteni. Nekünk tehát a determinismus nem egy jogosulatlan elmélet, hanem nem egyéb, mint az az igenis jogos törekvés, mely az emberi magatartásokat is az általános causalitásnak sodrába igyekszik bevonni. Egészen bizonyos dolog, hogy mindaddig nem

ismerjük az embert, amíg legföljebb a vegetatív életének titkait értjük s nem egyszersmind viselkedéseinek, a *vie de relation*-nak törvényszerűségét is. Determinismus annyi mint tudományos pszichologia azaz a magatartások fiziológiája, tehát magának annak a tudománynak neve, amelynek Münsterberg-ben is egyik kiváló harcosát tiszteljük. – Az ő ellenvetése következetesen arra a felszólításra visz (kell, hogy vigyen!), hagyjuk abba, mint céltalan lidérckergetést az elhatározásoknak megelőző motívumokból való kikutatását. A mi elméletünk éppen az indíték-kutatás fentartását ajánlja, igenis értékesnek ismeri fel azokat az okulásokat, miket valamely elhatározást megelőző „lelki” állapotnak mennél szabatosabb reconstitúciójából meríteni lehet. De hozzátesszük: Azt amit így pszichikai értelmű szavakban megállapítottál, tedd át, mivel ezek mind pusztán metaphorák, saját értelmű, fiziologiai kifejezésekbe, mint amilyeneket használ a mi mozdulatos nyelvünk. Ne úgy szóljon a végső szavad, hogy „*A* indíték (lelkület, gondolat, szándék sat.) idézte elő a *B* tettet”, hanem mondjad: „előidézte az az innervatio-összeg, az a viselkedés, melyet a szokásos nyelven *A* indítéknak neveznek.”

Mert hisz azt talán mondanunk sem kell, hogy aki, szemben a „szabad”-akaratos dogmával, mindössze annak a belátásáig jutott el, hogy összes cselekedeteink bizonyos „indíték”-ból (vagy akár „ötlet”-ből) történnek, – az ilyen gondolkozó még épenséggel nem vergődött fel az emberi cselekvőségnek amaz egyetlen helyes elméletéig”, amely ennek a folyamatnak az objectív, fiziikai világrendbe való beillesztését lehetővé teszi és az energia-megmaradás elvét reája kiterjeszteni iparkodik. Hisz világos dolog, hogy az „indíték” meg „ötlet” fogalom még tele van psychicum-mal, metaphorával, azaz olyan légiés, szellős alkotás, amivel a cselekvéseinkhez reális okokat, megnyugtató magyarázatot kereső tudóst kifizetni nem lehet. Az akarat-szabadság harcosa, ki ezt a maga „szabadság”-át tudvalevőleg valami kellő időben foganatba lépő „szellemi”, „felsőbbrendű” tehetségnek tekinti, bátran kiállhat ennek az „ötlet”, „indíték”, „motívum” nevezetű, ép olyan szellemies papírkardnak – nem nagyot üt az ő hitén! Öneki csoda kell, s az a concret izomműködés, melyet az én „motívum”-om hozott létre, valóban nem kisebb csoda, mint amelyet az ő akarat-szabadsága teremtett meg. Az igazi determinista csak az, aki belátja, hogy a „motívum” sat. nevezetű képzeményeket még elemezni kell és fiziologiai fogalmakra visszavinni. Szerintünk ez ma már lehetséges, t. i. azon fokig, hogy „magatartások”-at bírunk tenni ama psychicum-ok helyébe. Maguknak e magatartásoknak azaz inner-

vatio-összegeknek tüzetesebb leírását és elemzését persze még a jövőtől várjuk.

Nietzsche (W. VIII. 94): *Die „innere Welt ist voller Trugbilder und Irrlichter: der Wille ist eins von ihnen... Das sogenannte „Motiv“: ein anderer Irrtum. Bloss ein Oberflächenphaenomen des Bewusstseins, ein Nebenher der Tat, das eher noch die antecedentia einer Tat verdeckt, als dass es sie darstellt. Und gar das Ich! Das ist zur Fabel geworden, zur Fiktion, zum Wortspiel: das hat ganz und gar aufgehört, zu denken, zu fühlen und zu wollen! ... Was folgt daraus? Es gibt gar keine geistigen Ursachen!*

A *psychische Causalität* ellen Mach (127) is felszólal. – Petzold (I. 60)-nál számos kitűnő cáfolat mellett megtaláljuk azt is, hogy a lelki téren nincs meg a minden igazi causalis kapcsolatot jellemző folytonosság, amennyiben emlékeink *sprungweise*, hirtelen, újságok alakjában jutnak eszünkbe. Erre a lelki causalitás védője joggal azt felelhetné, hogy azt az állítólagos folytonosságot a természettudományos causalitások terén is eloszlatja az éleesebb elemzés (mikroskopium sat.), amely t. i. a „folytonos” processusokat egyes discret jelenségek soraközésének mutatja. Valamely változás-sornak „folytonos” avagy „mozaikszerű” látszata különben is csak attól az egészen egyéni megítéléstől függ, vajjon „nagy”-nak avagy „csekélyének találjuk-e a szomszédos tagok közötti különbséget. – Ha továbbá (67) „az emlékeink elhalványodásának ténye nem illik belé egy causalis folyamatba”, akkor – mondhatja bátran az ellenfél – a színek megfakulásának és a virágok elhervadásának jelensége is kívül esik minden causalitáson, illetőleg cáfolja a tehetlenség törvényének a növénytanban való érvényességét. – Ellenben jó megjegyzés (88-9), hogy a psychologia terén csak szabályszerűségek vannak, nem törvényszerűségek. Ez azt teszi, hogy a psychologia, úgy mint a többi u. n. „szellemi” tudomány, ma még csak a leíró természetrajzhoz s nem az oknyomozó természettanhoz hasonlít.

Mi, akik Avenarius-szal szemben az érzéki kvalitásokat, valamint a fájdalmat reális eseményeknek s nem pusztá psychicum-oknak tartjuk, teljes joggal vesszük be a cselekvésnek összes döntő okai közé ama *Lust-* és *Unlustgefühl*-eket, miket Avenarius (Petzold I. 119-120) az igazi okok sorából, minden tapasztalás ellenére, ki akar hagyni.

Mínthogy az indeterministáknak legnagyobb részét etnikai szempontok tartják fogva a maguk pártállásában és tartják még akkor is. amikor hozzájárulnak a determinismus mindenféle alapvető okoskodásához, ezért nekünk ezúttal az akaratszabadság kérdésének erkölcsi oldalára kell a figyelmünket ráfordítanunk. Annak a nézetnek, mely ethikai okokból származtatja ki az akarat szabadságát, a legélesebb kifejezése tudvalevőleg Kant-tói származik és röviden összefoglalva így szól: Elítélésünkben, amellyel egy elkövetett bűnt még akkor is sújtunk, ha mégannyira megokoltnak azaz okok eredményének látjuk, – ebben az elítélésben az a meggyőződésünk rejlik, hogy ama bűnnek el kellett volna, tehát el lehetett volna maradnia. Ez

azt jelenti, hogy a bűnösnek van olyan ereje, amelynek segítségével a bűnére rávivő oksoron, ha ez mégannyira „elégészes ok” is, túlteheti magát. Más szóval: van szabad akarata azaz olyan, melyet a meglévő indítékok nem kötnek.

Kant munkáinak megfelelő helyeit kivonatossan közli Müffelmann (24-6).

Kant tanítása azután, főleg utódainak eszejárásában, abba a legelemibb tapasztalatainkba beleütköző formába ment át, hogy az embernek tettei ugyan a jelleméből származnak, de magát ezt a jellemét az ember viszont szabadon választotta. Hol? Mikor? Felelet: az intelligibilis világban; (...*ein phantastischer Vorgang* – mondja Müffelmann 57). Evvel a különös nézettel a szóvivői nyilván philosophiai alapot akartak szolgáltatni annak a közmegegyőződésnek, mely a bűnös embert elítéli akkor is, ha elfogadja, hogy összes bűnei a jelleméből származtak. (Erről lejjebb.)

Érdekes, hogy egyes írók (l. Müffelmann 69 sk.), kik a determinismus okoskodásait elfogadták, ugyanakkor azonban a maguk ethikai felfogásából az akarat-szabadságnak (Kant-féle) hitét kiiktatni nem tudták, arra a saját-ságos „megállapodására (!) jutottak, hogy e kérdésben ma csakis a skepticismus, a *non liquet*-nek bevallása az egyetlen jogos álláspont. Ez a skeptikus elmélet, amely belátja, hogy nincs szabadság, de követeli (postulálja) hogy legyen, – ez az elmélet nyilván ama Kant-féle tanításból fakadt, mely szerint az „elméleti ész”-nek más végeredményei vannak, mint a „gyakorlati ész”-nek.

Kant azt hitte, hogy a bűnök elítélését csak akkor lehet fentartani, ha engedményt teszünk annak a köztudalmi nézetnek, mely megtörtént kellemetlen dolgokról, balesetekről, hibákról azt tartja, hogy el is maradhattak volna. Holott pedig egy ilyen állításra semmiféle téren sincs jogunk, hanem inkább úgy kell okoskodnunk: a z é r t történt meg az a baleset, mert nem maradhatott el, vagyis mert befejeződött a reá vezető oksor.

Úgy látszik P r i e s t l e y-től (l. Müffelmann 23) származik az a mély igazság, hogy mi emberek csak azért hisszük, hogy a múltban máskép is határozhattunk volna, mert az azóta felmerült újabb meggondolásainkat, indítékainkat tévesen és jogtalanul odaképzjük ama múlt döntésünk elejébe. („Másképp cselekedhettem volna” – értsd hozzá: „ha más végeredményre jutott volna a tanakodásom.” Müffelmann 66.) Hasonlót mond R i e h l (idézve u. o. 104), t. i. hogy ama téves hiedelemből csak annyi az igaz, hogy én ember most, a jelenben bírok beleképzelni egy ama régítől eltérő cselekvés-választásba. Szerinte az a nézet, hogy valamely megtörtént dolog meg-nem-történt is lehetne, egyenesen beleütközik a logika $A - A$ elvébe, mely azt tanítja: semmiféle dolognak sem lehet egyidejűleg léteznie is meg nem is. Ezt az utóbbi megjegyzést megtaláltam N o l b a c h-ban (f., 11. fej. 62. jegyz.): ... *die Seele kann in dem Augenblicke, wo sie handelt, nicht anders handeln, in dem Augenblicke, wo sie wählt, nicht anders wählen, in dem Augenblicke, da sie beratschlagt, nicht anders ratschlagen, in dem*

Augenblicke, da sie will, nicht anders wollen, weil eine Sache nicht zu gleicher Zeit sein und nicht sein kann.

Ehhez a gondolathoz sziklaszilárdsággal ragaszkodni kell és semmi esetre sem szabad ezt felforgatni azért, hogy a bűnökön megbotránkozó ítéleteinket a mai szokásos formájukban fentarhassuk. Inkább azt kell keresnünk, nem lehet-e a megtörtént események abszolút elkerülhetetlenségéről szóló tételhez úgy hozzáidomítani a bűnököt meg- és elítélő elmélkedéseinket, szóval ethikai kívánatainkat, hogy lényeges tartalmuk megmaradjon azaz a bűn helytelenségét valló közmeggyőződésünk kárt ne szenvedjen. Kant az etikához, t. i. a maga saját erkölcsi kívánságaihoz, gondolat szokásaihoz faragta hozzá az objectív világnak, a létezők összességének szerkezetéről szóló theoretikus nézeteit, azaz faragott le ezekről olyan és annyi értékes igazságot, amilyenekkel az ő ethikai gondolkozásmódja nem fért meg. Ma, megfordítva, semmiféle ethika kedvéért sem engedünk abból az igazságból, melyet az objectív ténykutatás és a helyes logika számunkra kinyilatkoztatott; inkább az ethikai nézeteinket rendeljük alája mindannak, amit a theoretikus világkutatás eredményül felmutat.

Ha erre Lotze tanítványa, S o m m e r (id. Müffelmann 36-7) azt feleli nekünk: „nincs ethikai érzése az olyan embernek, aki a determinismus-hoz ragaszkodik” – akkor válaszunk csak az lehet: az etikának lényeges tartalmát a hozzározsásodott köznézeteiktől mindenkor kötelessége megtisztítania a philosophusnak. Nem az etikát áldozza fel, aki ethikai babonákat támad.

Szerencsére nem állunk olyan rosszul, mint Kant és követői gondolták, vagyis hogy lényeges erkölcstani kívánságokról kellene lemondanunk, ha a determinista világnézethez pártolunk. A megtörtént bűnökön érzett utálat, a rájuk vonatkozó korholás s az elkövetőnek megbüntetése teljesen jogos, helyes és igazolható eljárásnak marad akkor is, ha a leghatározottabb determinismus álláspontjára állva elfogadjuk, hogy a *m e g t ö r t é n t b ű n* nem maradhatott volna el. Valamely csúnya külsejű természeti alkotásnál, pl. egy elnyomordott fánál, szörnyszülött állatnál vagy gyermeknél, amiket eo ipso szükségszerű tehát elmaradhatatlan causalis productumoknak tekintek, nem szűnik meg az a jogom, hogy e productumokat furcsáljam, sőt utáljam, rosszaljam, egy szóval elítéljem. Hasonlóképp egyetlen dilettáns mű sem szűnik meg a szememben ügyetlennek, rosszznak, elvetendőnek lenni, ha elfogadom, hogy az a kontár szerző nem bírta

jobban megcsinálni. Az embernek mindenféle rendű és rangú cselekvényei mintegy az embernek műalkotásai: vannak közöttük szépek, jók és vannak rútak, rosszak. Becslő, bírálható ítéletünk a műről tudvalevőleg mindenkor áterjed a szerzőre, teljes joggal, mert hisz a szerző nélkül az az eredmény most nem állana itt előttünk. Egy elhibázott szobornak alkotója ügyetlen, kontár munkás a szememben – és egy rossz tettnek, egy gyilkosságnak az elkövetője rossz, gonosz ember, nekem és mindenkinek. Voltaképp annak a metafizikai okoskodásnak, vajjon elmaradhatott volna-e az a tett, nincs is semmi köze ahhoz az önkénytelen megbotránkozás-érzelemhez, melyet e tettnek (valódi vagy képzelt) látványa s e látvány szerzője kelt bennünk.

„De a gonosztevőt megbüntetjük, a rossz művészt nem!” Bármennyire igyekszik is az a büntetés magára az elkövetett bűnre „réávonatkozni”, azt „utólélni”, mégis csak úgy áll a dolog, hogy semmiféle büntetés sem bír hozzáférrni az elmúlt tehát elillant tethez. Hosszú az igazságnak keze, de a múltba mégsem ér: a megtörténtek országába benyúlni s onnan visszarántani azt a bűnt és megsemmisíteni nem képes. Ezt azért kellett kiemelni, mert itt rejlik az a pont, ahol a közkeletű ethikai nézeteink megigazításra szorulnak. A hagyományos elmélet úgy szól, hogy a büntetés nem egyéb, mint a megsértett jogrend helyreállítása, egy megtörtént hiba ellensúlyozása, tehát olyan intézmény, melynek célzata oda irányul, hogy az illető bűnt, a bűn-okozta mindenféle károkat kiegyenlítsse. A büntetésről a közfelfogás azt tartja, hogy akkor helyes, ha a bűnös „megérdemelte” s e megérdemlés mértékéül az ember azt választja, vajjon körülbelül megegyezik-e a büntetés nagysága a bűnével. (Hogy ez a mérték mennyire subjectív természetű, azt talán mondanunk sem kell; s hogy az évszázadok folyamatán tetemest megváltozott, meglátja mindenki, aki számbaveszi, hogy letűnt korok igazságszolgáltatása micsoda kegyetlen büntetéseket tartott az elkövetett bűn „aequivalens”-einek.) A büntetésnek szokásos felfogása szemlátomást olyan elmélet felé hajlik, mely szerint a bűn és a büntetés afféle viszonyban van egymással, mint az árú és az érték, persze valami rossz árú és megfelelő rossz érték. A bűnös mintegy az az iparos, ki a kártékony árucikket kibocsátja s az igazságszolgáltatás az a „vevő”, ki megfelelő rossz fizetséget ad érte. Mi nem állítjuk, hogy ez a furcsa elmélet a köztudalomban él, hanem azért éleztük ki, hogy szeme elé tárjuk, micsoda képtelenségekbe visz az a „megérdemlés”-ről szóló megkövesedett dogma, ha következetesen kiépítik.

Nietzsche (W. VII. 351)-nek teljesen igaza van, mikor azt mondja: az a hit, hogy a bűnös ember másképp is cselekedhetett volna, sokkal „raffinirt”-abb észjárásra vall, semhogy ebből a hitből keletkezhetett volna az emberiségnek az az őszokása, hogy a bűnösöket megbünteti. Nietzsche maga (353-6) a visszafizetés és kiegyenlítés elvéből próbálja kiszármaztatni a büntetések keletkezését (úgy látszik a *Schuld* szónak kettős értelme [350] csábította erre a kísérletre). A kiegyenlítés szerinte abban áll, hogy a társadalom megszerzi a sértett félnek azt a „gyönyörűséget” (*Wohlgefühl*), hogy megsértőjét ő maga, illetőleg helyette az állami hatalom szabadon bántalmazhatja. (Minden büntetés eredetileg valami bántalom). Kiegyenlítés, kárpótlás ugyanis csak ott van igazán, ahol a megkárosított fél valamilyen reá nézve értékes dolgot kap cserébe a szenvedett kárért. Az emberiség a maga aljas ösztöneinél fogva nyereségnek, élvezetnek érzi azt, ha valakivel akadálytalanul kegyetlenkedhetik, illetőleg, ha embertársának egy másik nagyobb hatalomtól eredt kínjait nézheti. Innen ered az az intézmény, hogy a bűnöst valamilyen szenvedésnek kell kitenni. (... *inwiefern kann Leiden eine Ausgleichung von „Schulden” sein? Insofern Leiden-m a c h e n im höchsten Grade wohl tat, insofern der Geschädigte für den Nachteil ... einen ausserordentlichen Gegen-Genuss eintauschte: das Leiden-m ac hen – ein eigentliches F e s t . . .*) – Nietzsche-nek ebben az erőltetett elméletben nyilvánuló célzata, hogy a büntetés intézményét lehetőleg gyűlöletessé tegye, – ez a célzat szemlátomást elhomályosította a tiszta látását ama sokkal tisztességesebb indítékok számára, amelyekből a büntetés jogszokását kiszármaztatni lehet s melyeket egy más helyütt (W. T. IV. 221) ő maga is elismert.

Megjegyezzük, hogy az „édes boszú”-ról szóló gondolatot Westermarck (I. 169) kimutatja Bentham-ben: *The pleasure of vengeance... is a gain.*

A „megérdemlés”-elmélet együtt szokott járni az indeterminista állásponttal; egyik a másikának méltó párja. Megegyeznek abban, hogy valamint a „szabad akarat” hívője nem kutatja tovább az okait annak a cselekvésnek, melyet „szabadon” választottnak tart, úgy a „megérdemlés”-ben megnyugvó közember sem tartja szükségesnek, számot adni magának arról, miben áll, mi is voltaképpen ez a megérdemlés?, micsoda elemibb ténykörményekre, meggondolásokra megy vissza? A két elmélet rokonságát az is mutatja, hogy csak olyan büntetést tartunk megérdemlettnak, mely egy „szabadon” elkövetett bűnre vonatkozik, s a büntetésnek „megérdemlett” Karaktere azonnal ingadozásba jut a hívője szemében, mihelyt elfogadja a deterministától – nem is a megtörtént kényszerítést, hanem csak azt, hogy az a bűn nem maradhatott el. – Aki mindenféle téren szakított az „érinthatetlen szent igazságok” hitével, az majd a szeme közé mer nézni annak a „csillagokba felírt örök igazságának is, hogy a bűn büntetést érdemel. A legelső szálat e gombolyag kibontására az a

meggondolás adja a kezünkbe, hogy „megérdemelte a büntetést” alapján csak azt teszi: „helyes dolog volt, hogy megbüntették.” Ha egy cselekvény helyes, akkor kérdés, miért helyes? miért tekinjük helyesnek? Valamely cselekvényt semmi más körülmény sem tehet helyessé, mint a következményei, az ilyen vagy amolyan téren mutatkozó haszna. Kérdés tehát, van-e a büntetésnek haszna és minő? Evvel a meggondolással máris odatereltük a „megérdemlés”-hívó köztudalmat, hogy a büntetés tényének a jövőbe s ne a múltba nyúló ágára legyen tekintettel. A köztudalomnak törvénykező bírója a múltba büntet, legalább is akar büntetni; a mienk a jövőbe, a bűnösnek jövőjébe. A mi elméletünkben tehát az kerül ki: a büntetés akkor volt helyes, ha a jövőben beállott következményei igazolják, vagyis ha valamilyen hasznot hajtott. Aki azt állítja, hogy a büntetés (persze csak a megérdemletről lehet szó) mindig használ, ép olyan túlzásba esik, mint az a másik fél (a modern ultra-humanista), aki azt állítja, hogy a büntetés sohasem hasznos. A büntetés elvégre is emléket hagy maga után a bűnösnek s többi embertársainak tudatában, s ennek az emlékek számos esetben tagadhatatlanul van és volt elriasztó hatása, mikor az illető bűnöst vagy másokat az elsőhöz hasonló csábítások kerülgették.

Schopenhauer (III. 480) is helyteleníti azt a nézetet, hogy a büntetés *eine Heimsuchung der Verbrechen ihrer selbst wegen, ein Vergelten des Bösen mit Bösem, aus moralischen Gründen sei*. Hozzáteszi: *Ein solches ... wenngleich Kant es gelehrt hat, wäre absurd, zwecklos und durchaus unberechtigt... Vielmehr hat das Gesetz, d. i. die Androhung der Strafen den Zweck, das Gegenmotiv zu den noch nicht begangenen Verbrechen zu sein*.

A büntetést az a körülmény igazolja, hogy nem egyéb, mint egy megcáfolása a bűnös ember élet-maximáinak, eljárás módjának, ő (magára nézve) helyesnek tartja, lelke legtitkosabb redőiben jóváhagyta azt a módszerét, azt a műfogását, mellyel egy életében felmerült dilemmát megoldott, t. i. megoldott egy bűn segítségével. A büntetés mármint nem egyéb, mint a meghazudtolása illetően életelveknek, gyakorlati úton *ad absurdum-vitele* annak az életrendnek, egy *ad oculos demonstratio*, melynek célja a bűnöst meggyőzni, hogy nincs igaza, ő azt hitte, hogy az elsikkasztott pénzösszeg boldog életbe fog vinni, s a bíró kimutatja neki, hogy börtönbe, boldogtalanságba visz. A helytelenséget megcáfolni, e cáfolatot megkísérteni soha sem lehet rossz dolog, még akkor sem, ha a cáfolat nem sikerül, vagyis ha a hibás fél megátalkodik s nem „fog rajta” a bizonyíték.

Ilyen esetekben nem a cáfolás tényét, annak megkísérlését kell hibáztatni, hanem legfőképpen a cáfolás módját. Más szóval: visszaeső bűnösöknek az esete nem azt bizonyítja, hogy a büntetés intézménye mint ilyen elvetendő, hanem csakis arra szolgálhat, hogy a büntető eljárásnak minden oldalú tökéletesítésére terelje az illetékes körök figyelmét. Ez épenséggel nem azt jelenti, hogy a visszaeső bűnösrel szemben a sikertelen büntetésnek pusztán fokozása, talán a kín helyett a nagyobb kín, lesz a mindenkor helyes eljárás. Számos esetben bizonyára a büntetés nemének és módjának változtatása sokkal több eredményt ér el. Ez az „egyéni büntetések” felé tereli figyelmünket, vagyis ama mainapság a büntető jogtudományban általánosan elismert elv felé, hogy a büntetésnek a bűnös egyéniségéhez kell alkalmazkodnia.

Hogy a bűnök meggátolásának legjobb módszere néma büntetés, hanem a bűnre vezető alkalmak megszüntetése (tehát erkölcsi nevelés, az általános jólét emelése stb.), ez teljesen igaz, de egyáltalán nem dönti meg a mindezek mellett is előforduló, illetőleg a máris e 1 ö f o r d u l t bűnök megtorlandó voltáról szóló közmegegyezést. M e g t ö r t é n t hibákra vonatkozólag ugyanis nem lehet semmiféle helyesebb eljárást ajánlani, mint azoknak megcáfolását. Annyi bizonyos, hogy valamilyen reakciót kell velők szemben kifejteni, s ilyen helyzetben nem lehet javaslatba hozni olyan népboldogító intézményeket, melyeknek kiinduló gondolata az, hogy még eddig nincs bűn és ezután se legyen.

N i e t z s c h e (W. IV. 196-7) utopistikus tervét, hogy az összes büntetéseket gyógyító eljárásokkal, a bűnösök meggyógyításával kell helyettesíteni, majd akkor írjuk alá, ha igaznak bizonyul, – ami egyelőre csak jámbor lelkek hite, pl. Lombroso-é – hogy minden bűnös kivétel nélkül beteg s csak lelki-betegnek lehet bínt elkövetnie.

E mai napság meglehetősen népszerű betegség-psychológiának, mely t. i. mindenféle rossz tulajdonságból, hibából *betegséget* csinál, egyik példáját bemutathatjuk abban a S c h n e i d e r (43-4)-iéle tanításban is, mely szerint minden ember beteg, aki olyan tetteket választ, melyek nem a fajfentartást szolgálják.

A büntető-jogásznak igaza lehet a maga sajátos céljai tekintetéből, ha élesen elválasztja és szembeveti egymással azokat a különböző indítékokat, melyeket más-más korok jogtudósai a büntetésnek igazolására felhoztak. Hallunk olyat, hogy elavult álláspont a büntetést elriasztó célzatúnak kiadni, lévén a helyes büntetés mindenkor az, mely a bűnösnek megjavítására törekszik. Mások ismét a társadalom

megvédését tolják homloktérbe, avval, hogy a büntetést nem a bűnösre, hanem a társadalomra való tekintet sugalmazta. A psychologusnak meg kell látnia, hogy mindeme, állítólag különböző büntetés-célok egyetlen közös szándékból indulnak ki, amely nem egyéb, mint: a bűnt meggátolni, ellene védekezni. A védekezés természetesen a társadalom jóléte érdekében történik, és a védekezésnek m ó d j a nem egyéb, mint egy olyan ráhatás a bűnös emberre, amelytől ez ember psychikus szerkezetének (emlékező tehetségének, képzettársulásának sat.) számbavételével azt lehet várni, hogy újabb bűnöktől vissza fogja tartóztatni. Ebből az következik, hogy az a két jogtudós, kiknek elseje elrettentést, másika meg a bűnös megjavítását emlegeti a büntetés céljául, voltaképp ugyanazt az egy végcélrt tűzi ki a büntetés számára, t. i.: el kell érni, még pedig a társadalom nyugalma érdekében, hogy az a bűnös ember elálljon a maga módszerétől. Elriasztás és javítás között pedig már csak azért sincs valami mélyebb, elvi különbség, mert a megjavult bűnösnek gondolkozásában az elszenvedett büntetésnek emléke egy élő tilalomfának az alakjában él, amely őt – mondhatjuk bátran – visszariasztja ama végzetes, közel eső cselekvés-választástól. Nem csak az egész ember, hanem az embernek tárgyról-tárgyra szállongó gondolata is tud egyes dolgoktól visszariadni. Evvel persze korántsem azt akartuk mondani, hogy a megjavult bűnösnek lelki állapota teljesen megegyezik ama durvább cimboráéval, kit csupán a büntetés félelme tart féken. Ez utóbbi csupán a saját kudarcát érzi, amihez igen könnyen az a gondolat fűződhetik hozzá: „máskor majd óvatosabban lopok, rablók sat.” A megtért bűnös ellenben a saját kudarca következtében (íme a közös pont!) az eddigi életfelfogásával szakít. A bűnös megjavítása semmi egyéb, mint a bűntől való elrettentésnek egyik, még pedig kétség-telenül legcélszerűbb módja.

Idáig a büntetés úgy tűnik fel az olvasónk előtt, mint egy p s y c h o l o g i a i o p e r a t i o, melyet az államhatalomnak orvos keze több-kevesebb sikerrel végrehajt a bűnbe esett emberen. Ez a fejtegetésünk azonban nagyon egyoldalú volna, ha nem egészítenők ki a büntetések k e l e t k e z é s é n e k vizsgálatával. Azt ugyanis jó előre meg kell jegyeznünk, hogy a büntetés csak a mai rendezett állami viszonyok között s nevezetesen egy intelligens bírónak kezében lett egy célokra törekvő, akadályokhoz simuló, tervszerű cselekedetté, mintegy politikai sakkvonássá. Eredetileg a büntetés nem volt egyéb, mint az a tettlegesség, melybe a bűn keltette felháborodásnak érzelmé szinte önkénytelenül átment. Ha a bűn elleni eljárás intellectuális

eredetű volna, vagyis ha már eredetileg csupán a bűnisméltés inegáltlásának az igyekezete sugallta volna, akkor azok az elméletek, melyek a bűnösnek oktatását, nevelését ajánlják, bizonyára sokkal régiebbek volnának, mint az a szokás, hogy a bűnösre valami szenvedést juttatunk. A hideg logikai okoskodásnak útján ugyanis sokkal nehezebben, későbbben jutott volna reá az emberiség arra az ötletre, hogy a bűnösre valami szenvedést kell rámérni, mint jutott erre a módszerre az indulatnak, a tettegességre ingerlő felháborodásnak következtében. A bot és korbács használata jóval régibb találmánya az emberiségnek, mint Rousseau nevelési elvei.

Ha íennebb átvettük a Schopenhauer tanítását, mely a büntetést avval, hogy a bűnösnek jövőjére vonatkoztatja, az abszurditás bélyegétől menti meg: akkor ez az állásfoglalásunk egyáltalán nem gátol meg bennünket abban, hogy most viszont át ne vegyük Westermarck (l. 200)-tól: *resentment, not determent* *Us*) *the basis of punishment*. A tényálladék tehát az, hogy a büntetés eredetileg nem több, mint bármicsoda más, haragból véghezvitt, szóval meggondolatlan, indulatos cselekedet. De különbözik a haragnak teljesen haszontalan kifakadásaitól (az élettelen dolgok rongálásától sat.) abban, hogy kimutathatólag van bizonyos haszna, t. i. megvédő értéke. Ez az oka annak, hogy az emberiség ez indulatos cselekedetnek nem a végleges elfojtását, hanem szabályozását tekintette életfeladatának azaz csinált egy pszichologiai operációt, kormányzati sakkvonást abból, ami eredetileg csupán indulatos kitérés volt. Valamint az emberiségnek eredeti indulatszavait nem elnyomta, hanem értelmes nyelvvé alakította át a fejlődés-ösztön, úgy csinált a pusztá indulatsugallta viszont-támadásból, ebből a szabálytalan „taglejtés”-ből szabályozott eljárást, t. i. a módja és mértéke dolgában szorosan körülírt büntetést. A büntető eljárásnak helyességét tehát nem ingatja meg az a körülmény, hogy a büntetés csírája nem a logika hideg fegyverzetével borított Minervának agyából pattant ki, hanem az emberiségnek sokkal durvább ösztönei, mondjuk: az indulat-kitérés Vulcanus-a hozta létre.

A Westermarck-forma elméleteket a következő leírással próbálnám támogatni: A bűnösnek bántalmazása, t. i. utólagos, a teljesen befejezett bűn után hosszabb-rövidebb idő múlva bekövetkező bántalmazása még nem a legegyszerűbb eset. Hanem a legegyszerűbb s a büntetésnek igazi érzelmi természetét kimutató helyzet az, amikor a sértett fél a támadás közben védekezik a megbántója ellen – mi egyébbel, mint viszont-támadással?! Az, ha a folyamatban lévő

megtámadtatásunkat viszont-támadással utasítjuk el, teljesen érzelmi tény, s ebből fejlődött ki az őstársadalmakban az a közmeggyőződés, hogy ennek az érzelmi kifakadásnak utólagos végrehajtása is helyes – vagyis helyes egy befejezett s immár kiküszöbölhetetlen sérelemnek esetében is akkor, amikor a sértett fél a válságos pillanatban a kellő és eredményes viszonzásra ellenfelének ereje, ügyessége miatt nem volt képes. Az ilyen utólagos viszont-támadást is még ösztönszerű azaz érzelmi cselekvénynek lehet tekinteni, minthogy a sértett fél, kinek a saját kudarcra nem megy ki az eszéből, a győztes ellenfelével most úgy tesz, mint ha a maga sérelem- emléke valóra válnék, azaz mintha most is bántalom érné. Ő nem kezd igazán veszekedést, hanem csak folytatja a régit.

Az utólagos viszont-támadásnak bosszú a neve. A bosszúnak rossz hírnevéből, melyet a modern társadalmakban szerzett, a vele mindenképpen rokon büntetésnek intézményére nem esik árnyék; még pedig azért nem, mert a bosszúban voltaképpen csak ennek „sajátkezűsége” vagyis a sértett fél részéről történő visszatorlás esik kifogás alá (úgy szintén az az „érzelem”, mely ilyen sajátkezűségekre nógat), nem pedig az a tény benne a kivető, hogy a sértő fél általa és egyáltalán szenved valamilyen kárt. Mondhatni: a bosszúnak az eredménye (már t. i. ahol igazi sértés forgott fenn) mindenkor helyes, csak maga a megbosszulás nem helyes. A bosszú az a fa, amelynek hasznos a gyümölcse (kártévő állatok ellen), de csúnya, mérges a gyökere abban az esetben, ha magányterületről, a sértett félnek házatájáról nőtt ki. Ezért a társadalom e hasznos fának gyümölcset (a bűnös megcáfolását) avval menti meg, hogy a nyilvánosságnak tágasabb talajából, mintegy az *ager publicus*-ból növeszti ki, a természetét úgyszólván állami monopólium-nak foglalja le, szóval állami igazságszolgáltatással pótolja a régi vérbosszú sat. intézményeket.

Dürring (130): ... *das Straf recht [ist] eine öffentlich organisierte Rache*. Hasonlóképp Nietzsche (W. T. IV., 217-221).

Gröös (M. 438-9) ezt a „büntetés-bosszú” elméletet nem cáfolta meg (nem is akarta!), mikor rámutatott arra, hogy büntetést azaz hatósági közbelépést mindenkor olyan cselekedet számára kíván az ember, amely cselekedetet a társadalom (*Gemeinschaft*) s nem a saját maga személyes sérelmének tekint. Ez teljesen igaz, de ez a *Vorstellung der beleidigten Gemeinschaft*, ez az *Entrüstung höherer Art* a büntetés-fejlesztő emberi gondolkodásnak egy későbbi szakaszát jellemzi s nem a legprimitívebbet.

Evvel talán sikerült kimutatnunk, hogy a determinista elmélettel mai ethikai gondolkodásunknak értékes részei teljesen jól megférnek.

A determinista elvégre is senkitől sem kívánja, hogy szakítson avval a meggyőződésével, hogy a bűn büntetést érdemel. Csupán azt kívánja, fogadja el e „megérdemlés”-nek olyan értelmezését, amelyet fennebb adtunk azaz álljon el attól a teljesen meddő nézettől, hogy a büntetésnek célzata, mintegy a kilőtt nyila az elmúlt bűn felé törtet. Mit ér egy ilyen állítólagos múlta-vonatkozás, a múltba kívánczó erőködés, ha magát azt a múltat a büntetésnek semmiféle nyila sem bírja utolérni! Aki pedig elfogadta, hogy a büntetés az egyén jövőjére vonatkozik, annak a szemében a megvált bűnnek elmaradhatatlansága ép oly kevéssé fogja megingatni a megtorlás helyességéről szóló hitet, mint ahogy nem ítéli el, ha az emberiség gátakkal, védőfalakkal védekezik az egyszer már megtörtént s a természet feltartóztatatlan causalitásából származó hegycsuszamlások meg vízáradások ellen. Arról meg ki tehet, hogy az a gát, melyet a bűnisméltódes elejébe kell építeni, t. i. a büntetés, a bűnös embernek fáj, neki szenvedést okoz, – illetőleg, hogy az ember úgy van alkotva, mint a ló, melyet csak a zabola nyomásával lehet kormányozni!

Ugyanezt az okoskodást ki lehet terjeszteni a b á n a t érzelmére is, e kétségtelenül értékes ethicum-ra, amelyet a szabadság-dogma hívői szintén ok nélkül féltenek a determinismustól. Ugyanis annak a kívánságnak beállítására: „bár ne tettem volna meg!” mindössze is az elkövetett tett helytelenségének az észrevétele szükséges, valamint az a tudat, hogy nem kényszerítés csikarta ki belőlem. A bánat különben is nem egyéb, mint egyik faja annak a természetes emberi kívánságnak, hogy valamely kitapasztalt rossz dolog ne tartozzék a valóság keretébe. Az illető rossz dolog ebben az esetben valamely saját elkövetett cselekvényem, egy esemény, s az a kívánságom: „bár maradt volna el!” beállhat itt úgy mint egyébütt akkor is, ha ama megszületett rosszat szoros causalis eredménynek tekintem. Hogy az elkerülhetetlenségnek belátása és az elítélés egészen jól megférnek egymással, mutatja az a közkeletű emberi fogalom, mely az „elkerülhetetlen baj”-ról (*makim necessarium*) szól. Egyébként azt is észrevehetni, hogy a „bár ne tettem volna meg!” gondolatot az értelmének minden igazi sérelme nélkül át lehet tenni ebbe, a determinista szájába jobban illő formába: „bár ne volna igaz, hogy megtettem!” Azt meg tán mondanunk sem kell, hogy a bánatnak az igazi értéke abban a hibánkából levont t a n u l s á g b a n rejlik, amely mint cselekvés-szabályozó erő majd a későbbeni magatartásainkat fogja megjavítani.

A büntetést valami óvó intézménynek azaz bizonyos célra szolgáló

e s z k ö z-nek felfogni azért is ajánlatosabb dolog, mint egyszerűen csak a megérdemlésnek örök igazságára hivatkozni, mert ez utóbbi felfogás zsákutcába viszi az emberi gondolkozást, meddőségre kárhoztatja, míg ellenben a mi nézetünk már alapjában is olyan természetű, hogy nem zárkozhatik el ama javaslatok és kísérletek elől, melyek a büntetés intézményét jobbakkal próbálják helyettesíteni. Ahol valami e s z k ö z van, ott mindig lehet kérdezni, nem találkoznék-e jobb eszköz; ellenben ahol csak egy „megérdemlett kifizetés” forog fenn, ott semmi további szó sem fér a dologhoz. A mi büntetéselméletünk (vagyis a Schopenhaueré) beletorkollik az emberi gondolkozásnak ama nyílt, eleven áramlatába, mely az emberi intézmények javításán fáradozik. Látnivaló, hogy ez az elmélet semmiféle gyökeres, elvi módosításra sem szorulna, ha az emberiség valamikor netalán olyan eszközöknek kerülne a birtokába, melyekkel a társadalom békéjét büntetések nélkül is biztosíthatja. Egyelőre persze a „megérdemlés”-nek „örök igazság”-át imádók abból szíhatják az erejüket, hogy efféle projectumok még az utópiák közé tartoznak.

Akik a determinismustól cselekvényeink beszámíthatóságát féltik, azok megolvashatják Mum e-ban (Inqu. Sect. VIII. part II.) és utána számtalan más íróban, hogy épen egy „szabadon”, azaz kiszámíthatatlanul, véletlenül beállott, szóval nem az egyéniség természetében megalapított tettért nem lehet felelősségre vonni senkit. Ugyancsak Hume-ban (u. o.) megtaláljuk azt a szintén sokaktól ismételt igazságot, hogy a büntetések és jutalmak kitűzésében már benne rejlik a h a t á s u k hite s evvel együtt az emberi akaratnak törvényszerűségéről, nem szabadságaról való meggyőződés.

Hadd álljon itt még ez a pompás Nietzsche (W. VII. 32)-féle mondás: *Das Verlangen nach „Freiheit des Willens”, in jenem metaphysischen Superlativ-Verstände, wie er leider noch immer in den Köpfen der Halb-Unter richteten herrscht, das Verlangen, die ganze und letzte Verantwortlichkeit für seine Handlungen selbst zu tragen und Gott, Welt, Vorfahren, Zufall, Gesellschaft davon zu entlasten, ist... nichts Geringeres, als... jene causa sui zu sein und, mit einer mehr als Nünchhauscri sehen Verwegenheit, sich selbst aus dem Sumpf des Nichts an den Haaren in's Dasein zu ziehen.*

A determinismus és Indeterminismus közötti évszázados küzdelem abban különbözik minden másféle, a dogmatismus és a szabad gondolkozás között folyt vitáktól, hogy – miként már Hume (id. h. part I.) megjegyezte – jobbára félreértésen, a használt elnevezések igazi értelmének mellőzésén alapszik. Ahol a philosophia egyenesen azt a dolgot tagadja, melyet a dogmatismus állít, ott nem lehet csodálkozni, ha a maga „igazát” (és hatalmát!) féltő reakciós párt viszont-támad. De ahol miként itt csak az történt, hogy a philosophia

olyas valaminek, t. i. a determinált „nem szabad” akaratnak a valóságát hangoztatja, aminek csupán a n e v e fenyegeti a dogmatizmusnak valamelyik hitágazatát, ott a nyelvi téren lehetne és kellene a két fél között a békét megkötni. Semmiféle dogmatista, de meg a gyakorlati büntetőjogász sem követel, illetőleg nincs oka követelnie másféle akaratszabadságot, mint olyan értelműt, hogy az ember a magajószántából azaz kényszerítés nélkül is tud és szokott cselekedni. Ezt az emberi tulajdonságot a világnak semmiféle deterministája sem tagadta. Minthogy pedig a „szabad akarat” kifejezésnek illetően értelme nemcsak a köznyelvben használatos, de a törvényhozásába is átment, ezért legtanácsosabbnak látszik, ha a psychologus, mikor az akarat okairól beszél, végkép kerülne ama közéleti szókats az okoktól determinált akarat számára más módon teremtene elnevezést, mint egy közkeletű jelzőnek a megtagadásával. Mi azt javasolnók, hagyja meg az akarat „szabadságát”, de küzdjön az akarat „függetlensége” ellen, így nevezvén az okok nélkül beálló akarásnak chimaeirikus hitét. Szerintünk tehát mind a két fél kezét foghatna egymással avval a jelmondattal, mely egyiköktől sem kíván áldozatot: „az emberi akarat szabad, de nem független.”

Mi a szövegünkben még nem mertük ezt a nyelv-reformot keresztülvinni, tudván, hogy egy még csak javasolt, de el nem fogadott nyelvújítás épen előidézi azt a félreértést, melyet kerülni óhajt. – Az újabb irodalmi vitákban, melyek az akarat-szabadság körül folynak, a félreértésnek kétségtelenül sokkal csekélyebb része van, mint a régibb irodalomban. De nézetünk szerint a mai napig e tárgy körül mutatkozó irodalmi túltengés tetemesen megcsökkenne, ha már a köznyelv is elfogadott volna két olyan rövid elnevezést, melyeknek segítségével az akaratnak ama két egészen különböző praedicatumát, t. i. a kényszertelenséget és az ok nélkül beállást, pontosan és félremagyarázhatatlanul meg lehetne jelölni.

Fouillée (II. 290) a mienkhez képest fordított terminológiához ragaszkodik. Küzd a *liberté* ellen, de megtartja az *indépendance*-ot.

Záradékul még ezt. A tények mutatják, t. i. a philosophia irodalma, hogy a determinista akarat-elméletnek nem volt semmi szükségé motorikus psychológiára, hogy megszülethessek. De viszont az is nyilvánvaló, hogy egy motorikus psychologusnak kétszeres kötelessége az ellentétes akarat-theoriák közül épen a determinismushoz szegődni. Mert micsoda durva ellenmondás volna, egyfelől azt hirdetni, hogy minden akarat pusztá emberi magatartás, innervatio azaz physiologiai jelenség, másfelől meg kétségbe vonni, hogy a minden physicum-ra kiterjedő okság-törvény ezt az egy bizonyos physicum-ot, az akaratot, is felöleli!

3. A mozgulatok fajtái.

Valamely eleven állati organismust általában kétféle módon lehet mozgásba hozni: 1. vagy puszta mechanikai úton, azaz oly módon, ahogy a hullát, a növényt és az anorganikus testeket is lehet. Pl. mikor az élő állat lezuhanik, mert kirántották alóla az alzatot; vagy pedig, ha felemelkedik, mert egy saját teste súlyánál nagyobb nyomás felemelte. 2. Meg lehet mozgatni olyan ráhatásokkal is, melyek közvetlenül csupán az állat idegeihez fordulnak. Ilyenkor négy eset lehetséges, *a)* Megtörténhetik, hogy az a külső hatás az ideg közvetítésével egy új, csak a szóbanforgó állategyenre hatni képes eseményformát (= érzetqualitást, pl. színt, szagot) hoz létre, amely eseményforma azután különféle, többi között egyszerű constatóló megmozdulásokat vált ki az organismusból. Ez utóbbiak a reflexusok. *b)* Megeshetik, hogy az Organismus megmozdulásai ilyen új eseményforma közvetítése nélkül, tehát a külső hatásnak mindenestre rövidebb úton történt átalakulásával mennek végbe. Ezek az automatikus mozgulatok; pl. mikor a szívét működésbe hozzák olyan ingerlések, melyek semmiféle érzetet sem keltenek. - Továbbá beállhat az állati mozgulat *c)* egy olyan adat-összeg (éret-tömeg) miatt, melynek az állat múlt-tapasztalatai következtében, miket a képzettársulás hoz az eszébe, csábítás-értékük van. Pl. mikor az állatot étellel csalogatjuk magunkhoz. Ezek az érzelmű mozgulatok. Végre *d)* kitehetem az állatot egy olyan nehéz helyzetnek, amelyben csakis egy bizonyos erőködés segítségével bírja a saját érdekeit megvédeni. Pl. amikor egerúton való menekvésre, szóval választásra készítem. Magától értetődik, hogy most is a társul emlékei következtében találja az állat a rábocsátott adat-összeget egy erőködésre ingerlő (emberi nyelven: „válságos”, „nehéz”) helyzetnek. Az emberi erőködésnek esetei ugyan nem mind egerutak azaz kényszerhelyzetek, de az erőködést itt is az egyén múltja és az „adott körülmények” okozzák. Okozzák más szóval az u. n. akaratú mozgulatokat.

Az 1. és 2. mozgulatfajok között áthidalhatatlan mélység tátong, amennyiben attól, hogy a 2. alatti mozgulatokat a mechanika törvényei szerint tudnók megfejteni, még vajmi távol állunk. Viszont az *a)* és *b)* formák között igenis van átmenet. Ilyen átmeneti formák pl. azok az esetek, mikor érzet csak a már beállott megmozdulás következtében (mint mozgásérezet) és nem a mozgulás előtt fordul elő. Az *a)* és *c)* eset közötti átmenetnek bizonyosságául a félig intelli-

gens természetű reflexusokat idézhetni, amilyen pl. az, mikor a hasrabukó gyermek a kezét nyújtja előre. Végre a *c)* és *d)* közötti átmenetről nekünk, kik az összes *d)* formákat a *c)* esetekre igyekeztünk visszavezetni, helyütt már beszélünk sem kell.

A mozdulatfajok elnevezése körül meglehetősen ingadozást találunk a psychologusoknál. Mi az „automatikus” jelzöt e szónak régibb Wundt-féle (Ph. Ps. 2-i k kiad. II. 402) értelmében vettük, amelytől az újabb kiadás (Ph. Ps. III. 268), ahol Wundt a reflexus és automata mozdulat közötti választófalat igyekszik gyöngíteni, meglehetősen eltér. Z i e h e n (7, 10) a kérdéses jelzöt a gyakorlás folytán reflexusokká lett akarati mozdulatokra foglalja le. N o r w i c z (I. 200-1) úgy látszik betű szerinti értelmében vette e rossz szöt (automatikus = „önmagától beálló mozdulat”), mikor, ellentmondván maga-magának (v. ö. I. 192), olyat állít, hogy mozdulat az élő testben csakis érzet következtében keletkezik. Ez utóbbi nézetnek legismertesebb üldözöje Bain, aki számtalanszor hangoztatja (pl. E. W. 305), hogy az állatnak nincs szüksége valami érzetre vármia, hogy megmozdulhasson. Azt feleljük erre: az érzeteink váltakozása folytonos s így reájuk várakoznunk soha sem kell.

A „reflexus” szó, illetőleg az az eljárás, hogy valamely mozdulatra, melyről nem tudjuk, miképen keletkezett az érzetből, egyszerűen rámondjuk: „az érzet vetette ki” (*re-flectit*), – ez az eljárás, illetőleg ez a szó H a u p t m a n n (184) szerint nem egyéb mint *asylum ignorantiae*. Ez igaz, de hozzátesszük: csak olyan *asylum*, amilyenre a gyenge emberi tudomány más helyütt is rászorult, ilyen *asylum*-ok lévén jóformán az összes alapvető s bár végigelemezhetetlen, de közhasználatú természettudományos fogalmaink.

Z i e h e n (13) elvetette a sulykot, mikor olyat mondott, hogy a reflex és automata mozdulatok, „mivel nincs semmiféle psychikus természetű kísérőjük”, a psychologia körén kívül esnek, ez utóbbinak a birodalma ott kezdődvén, ahol az akarati mozdulat. Az említett alsóbbrendű mozdulatokra a psychologusnak nem csupán azért kell kiterjeszkednie, mert érzet-alakú („psychikus”) kíséretük gyakran igenis szokott lenni, hanem főleg azért, mert amaz alsóbb mozdulatok a felsőbbek megfejtésének közös kulcsát tartalmazzák, melyet semmi okunk sincs egy más tudomány, a physiologia kezébe letenni s töle minduntalan kölcsön kémi. – F o u i l l é e (II. 336-8) mondása: *tout sent dans le corps vivant* nagyon helyesen szembeszáll avval a balhittel, hogy az automatikus és reflex mozdulatok, miket bizonyos ideig testünknek egyes lementszett tagjain is észrevehetni, pusztá gépies természetűek. „Ha az ember – úgymond – nem érzi is, de az illető testrésze megérzi a maga módjára azokat az ingerléseket, melyekre megmozdul.” Fouillée a gerincagynak a nagy agyhoz hasonló szerkezetéből is azt következteti, hogy az érzést nem szabad a nagy agy meglétéhez kötni. Minthogy pedig a fej maga nem egyéb, mint megnövekedett csigolya, tehát még a fejnek az otlíte sem okvetlenül szükséges arra, hogy érzet keletkezzék; (a lefejezett test mozdulatai, a fejetlen állatok, amphioxus). Csak nem hiszik tán a „gépies” szó hívői, hogy mind e lényeknek mozdulatai úgy állanak be, mint az óraművön járó automatáé? – H o r w i c z (I. 114-5) a gerinc-

agynak s még inkább a *medulla oblongata*-nak nem csak érzést, ele még választóképeséget is hajlandó tulajdonítani. Kihangsúlyozza, hogy a gerinc-agyi reflexus nem merő mechanikus mozdulat.

Itt közbevetőleg megjegyezzük, hogy Descartes-nak azt a meghökkentő állítását, hogy az állatok pusztá gépek, el lehet fogadni, ha úgy értelmezzük (így értelmezi Wundt is, Ph. Ps. III. 261): „az állatoknak összes mozdulatait reflex-mechanismus idézi elő.”

H a u p t m a n n (54) a következő szavakkal foglalja össze Goltz-nak a mozdulatokra vonatkozó megállapodásait: *In seiner Einteilung der Bewegungen des Tieres unterscheidet er: Reflexbewegungen, die nie durch Anpassungsvermögen oder Willen verändert werden können; Antwortsbewegungen, welche durch ersteres, Willkürbewegungen, die durch den Willen bestimmt werden und erklärt: die Antwortsbewegungen sind sehr verwickelte Reflexbewegungen und die Willkürbewegungen sind eine Abteilung der Antwortsbewegungen, ... sind also auch nur auf Reflexe zurückzuführen ...*

Most arra a pontra tereljük az olvasó figyelmét, hogy az az eset, mikor valamely csekély mozgásösztön folyton fokozódik (1. példánkat (fent 1039-41), kiválóan alkalmas arra, hogy megértesse a mozzanatok fajai közötti pszichológiai különbségeket. Ameddig a mozgásinger (*m*) még igen csekély volt. addig annak kielégítése az „akaratomtól”, mondjuk helyesebben; tőlem függött. Ha ilyen esetekben az ingerkívánta *p* mozdulatot hajtom is végre a visszafajító *f* helyett, ez a *p* az akarati mozdulatok közé fog tartozni. Mert akarati mozdulat az olyan, melynek végrehajtására elégtelen a peripherikus azaz érzetalakú indíték, úgy hogy távolabbeső, „a gondolatok országából” vett indítékokkal kell a külsőt megpótolni, hogy az a („nehéz”) mozdulat bekövetkezzék. Ha most az *m* megnövekszik m^I m^{II} sat), akkor *p*-nek beállítására mind kevesebb és kevesebb gondolat-indíték, efféle egyéni nekirugaszkodás fog kelleni, mert „szívesen” és egyre szívesebben hajtjuk végre a *p*-t: az eredeti „akarati” mozdulatból rnind világosabb és világosabb „érzelmi” mozdulat lesz. De az *m* még tovább növekszik s evvel együtt a *p*, ez az eleddig visszatartható mozdulat egy visszatarthatatlan „reflexus”-sá alakul át, azaz olyan mozdulattá, melynek beálltát az egyén egy megelőző *m* érzettől még tisztán meg bírja különböztetni. Megeshetik azonban, hogy az *m* oly fokot ér el, hogy ez a megkülönböztetés lehetetlenné válik, az egyén számára az *m* és *p* összefolyik, szóval beállott az „automata” mozdulat.

Ebből azt látjuk, hogy egy és ugyanaz a (*p*) mozdulat végrehajtható más-más indítékból, okból, azaz beállhat mint akarati mozdulat, mint érzelmi taglejtés, mint reflexus s végre mint automatikus

mozdulat. Mármost az az érdekes, hogy amit a felhozott példában az m érzetnek fokozásával hoztunk létre egy esetben vagyis ugyanarra a p mozdulatra nézve, az az életben rendszeren megosztódik számos különböző mozdulatra. Azaz vannak mozdulatok, amelyek mindenkor és csakis automatikusak (gyomor-, szív működés); vannak melyek mindenkor reflexusok (pupilla-tágulás); vannak, melyeket többnyire érzelmek váltanak ki (légzés-gyorsulás) és végre vannak, miket többnyire az „akarás” nevű nagy innervatio szokott előidézni (nagy súlyok emelése). Schopenhauer nyelvén szólva talán azt mondanók, hogy az egyetlen p mozdulatnak „négyeszeres gyökere” a közéletben négy, különböző gyökerű teljes p növényvé alakul át. Ez úgy látszik arra vall, hogy bizonyos (m-féle) mozgásingerek a valóságban rendszeren igen erős formában lépnek fel (az automatikus mozdulatok m -je) s más mozgásingerek, fokokon keresztül, viszont ama leggyengébb formában szoktak jelentkezni, mely az akarati mozdulatokat jellemzi. Egy példából talán jobban megértjük egymást. A világosság megszűnésekor a pupilla-tágító izmok szerintünk olyan mozgáskényszer hatása alatt állanak rendszeren és normálisan, amekkorá kényszerűséget az akarati mozdulatok terén csak kivételesen tapasztalunk, pl. a légző izmok íerén akkor, ha valaki szánt-szándékkal a lehetőség határáig fojtja vissza a légzését.

E föltevésünk arra a kérdésre óhajt válaszolni, hogy miért nincs akaratumknak befolyása az automatikus mozdulatokra. Ennek az oka némelyek szerint az, hogy sima izomzatunk egész területe, a Sympathikus idegnek egész birodalma, tehát belső szerveink, szívérványhártyánk sat. voltaképen nem egyéb, mint egy csak physikailag az én-ünkhöz hozzánőtt, de ettől valósággal ép oly mértékben idegen másik alany, mint akár egy kívülem eső második személynek az izomrendszere. Ezt a nézetet, mely szerint tehát organikus berendezések, mintegy választófalak különítik el automatikus mozgásrendszerünket a többi mozdulatainktól, már az a körülmény is megingatja, hogy **érzeteink** keletkeznek a kérdéses sima izomzat területén. Tehát én és a szívem, amely ver a maga módjára, mégsem vagyunk annyira két dolog, mint pl. én és a barátom, aki szintén azt cselekszik, amit ő akar, de akiben keletkező érzeteket én nem vagyok képes megérezni. – Egy másik megoldásmód azt a körülményt tolja homloktérbe, hogy nem jutnak érzet alakjában tudomásunkra a phásisai azoknak az automatikus mozdulatoknak, melyekre akaratumknak valamely, az illető phasishoz mért közbelépésével hatni akarnánk. Pl. vajjon simán tartom-e a kezemet avagy ökölbe szorítva, erről

minden ránézés nélkül is közvetlen tudomásom van. Tudom tehát azt, hogy, ha akaratomnak kezemre kiható hatalmát valakinek meg akarom mutatni, épen most ebben a pillanatban a két mozdulat t. i. kéznyitás és ökölbe szorítás közül melyiket válasszam, melyik erőködést fejtsem ki. De viszont, ha abban a hitben ringatódzanám, hogy szívem izmai felett is van ekkora hatalmam s nevezetesen, hogy bizonyos fajta erőködésekkel szívemnek összehúzódásait módosítani tudom, csakhamar észrevenném, hogy még azt sem tudom, vajjon ebben a pillanatban ama chimaerikus „szívtágító” avagy pedig a „szűkítő” közbelépésemnek érkezett-e el az ideje. Ezt a nézetet még meg is szerezhettük avval, hogy külön tanulmányok híján azt sem tudom, vajjon egyáltalán mozognak-e az akaratomtól független szerveim. Hány ember van, aki még hírét sem hallotta annak, hogy pupillájának átmérője változik! – Egy harmadik magyarázatnak a kiinduló gondolata az, hogy egy részét az automatikus mozdulatainknak igenis bírjuk az akarattal kormányozni, ha t. i. érdemesnek tartottuk ezt megtanulni. Az orvosi gyakorlat ismer olyan neurasthenias eseteket, amikor pl. az értágulás- vagy szűkülésnek önkényes kormányzása lehetséges volt. Ebből némi valószínűséggel arra lehet következtetni, hogy amit meg tud tenni a beteg ember, meg tudná tenni az egészséges is, ha t. i. igyekeznék szert tenni egy olyan ügyességre, melynek egyelőre nem látjuk a hasznát. E nézetből az embernek mai átlagos fejlettségi fokára vonatkozólag az az ítélet kerül ki, hogy mai napig még a felnőtt embereknél sincs befejezve az a fontos processus, melynek a neve: testünknek meghódítása, akarattal alá hajtása. Hiányok épen azokon a pontokon mutatkoznak, ahova nem érnek le az érdekeink.

Mi kétségbe vonjuk, hogy bármelyik automatikus mozdulatnak kormányzását meg lehetne tanulni s azt hisszük, hogy úgy ezeket az akadályokat, mint azokat az eseteket, mikor a kormányzás sikerül, hozzávetőleg megérteti egy olyan elmélet (a fennebbi), mely szerint az ember az automatikus téren erőszakoskodó hatalmasságokkal áll szemben.

A HÁROM LELKI MŰKÖDÉS ÉS EGYMÁSHOZ VALÓ VISZONYUK.

Mi abban a reményben ringatódzunk, hogy eddigi fejtegetéseinknek sikerült valami helyesebb világot vetniök arra a viszonyra, mely az újabb psychológiában általánosan elfogadott három lelki működés, t. i. a gondolkozás, érzelem és akarat között fenforog.

Az az ősrégi elmélet, hogy lelkünknek több eredeti, egymásra visszavihetetlen működés módja, u. n. „tehetsége” van, valószínűleg a nyelvi fejlemények számbavételével vagyis úgy keletkezett, hogy a philosophusok synonymák szerint csoportokba osztották azokat a leikies jelentésű igéket, melyeket az emberi nyelv bőséges számban kifejlesztett. Minden csoporton belül azután sikerült egy főigét kiválasztani, olyat t. i., amelynek jelentése elég tágas volt arra, hogy mintegy az egész csoportnak közös jellemvonását mutassa be. így került pl. a „tudni”, „vélni”, „hinni”, „azt tartani”, „gondolni”, „ismerni”, „ítélni”, „felfogni”, „érteni” sat. rokonértelmű igéknek az élére a „gondolkozni” szó s ezzel együtt megszületett az a meggyőződés, hogy a gondolkozás a közös tényezője, sőt legfőbb eleme valamennyi imént említett lelki működésnek. Hogy abba az elméletbe, mely a gondolkozó működést tünteti fel egyik lelki alap-füncióul, erősen belejátszott az illető philosophusnak nyelvérzéke, - ezt valószínűvé teszi az a körülmény, hogy elvégre a felsorolt igéknek bármelyike volna alkalmas arra, hogy nevet adjon a csoportnak. Amilyen joggal mondhatom, hogy az embernek összes említett működéseiben gondolkozás rejlik, szint'annyi joggal állíthatom, hogy mind eme működésekben valami vézés, avagy hívés, avagy megértés, avagy tudás sat. lappang. Nincs tehát semmi reális akadálya annak, hogy egy gondolkozó működés helyett tudó avagy véző avagy megértő lelki alap-fünciót ne hangoztassunk. Tényleg a gondolkozást akárhányszor „értelmi” működésnek is nevezik. – Hasonlót mondhatni a másik két kategóriának, az érzelemnek és akaratnak nevére is. Az akarat bizonyára ép annyira igyekezet, iparkodás, törekvés, szándék, sőt vágy, kívánság, epekedés, óhajlás, mint amennyire mindezek nem mások, mint akarások. Az „akarat”-ot tehát ép úgy a puszta nyelvérzék emelte a szóbanlévő csoport élére, mint a megelőzőére a „gondolkozás”-! Ami az „érzelmet”, ezt a három közül legfiatalabb kategóriát illeti (a német philosophiában tudvalevőleg csak Tetens-Kant óta lett önállóvá) – itt tagadhatatlan, hogy a közforgalmú érzelemnevek közül jóformán csak a „szeretet és gyűlölet”

szópár alkalmas arra, hogy az egész csoportnak közös nevéül szolgáljon. (Ezt meg is ragadta Brentano 1. lej ebb). Másrészt ismeretes dolog, hogy az „érzelem” helyett nemcsak régebben, de még ma is a legkülönbözőbb megjelöléseket használják a psychologusok. (*Passiones, affectus, Gefühl, Empfindung, emotion, sentiment* sat.) Ez annak a jele, hogy az „érzelem” kategória a psychologusok köztudalmában még nem eléggé élesen vált el más lelki jelenségektől, nevezetesen az érzettől. Az „érzelem”-osztály megállapításában tehát a nyelvérzéknek kétségtelenül legkevesebb szerepe jutott, de annyi legalább is, hogy csak nyelvérzék útján történhetett a megállapítása annak, vajjon két, tévesen rokonértelműnek tekintett szó közül melyik alkalmasabb az illető két külön csoportnak elnevezésére. Más szóval, mi szerintünk tisztára a nyelvérzék döntötte el, hogy „érzetekeknek (a németek *Empfindung*-nak) híjuk a kvalitásokat (hangot, szint sat.) és „érzelmek”-nek (*Gefühl*) a szeretetet, gyűlöletet sat. – azaz hogy nem megfordítva történt e névhasználat megállapodása.

Brentano (233) is azt tartja, hogy a legrégebbi pszichológiai felosztások a leikies jelentésű szókból indultak ki.

Itt felkínálkozik az a megjegyzés, hogy nem is az volt a fontos dolog, milyen néven neveztessek el a sok közül valamelyik lelki működés, mint inkább fontos dolog volt észrevenni, hogy az ember, amikor gondolkodik (tud. ért. ismer sat.), egészen más állapotban van, mint amikor kitörnek rajta azok a jelenségek, melyeket érzelmeknek, továbbá akarásnak nevezünk. Ez az utóbbi megkülönböztetés, röviden a három-tehetség elmélet, úgy látjuk, már nem pusztán nyelvész-okoskodás segítségével, hanem egy pszichológiai tényeket szemlélő, reális különbségeket megállapító megfigyelés alapján keletkezett.

A „tehetség” szóról, melyet az imént kiejtettünk, csak annyi a mondani-való, hogy valamely eredeti azaz egyszerűbb elemekre felbonthatatlan lelki működésnek (pl. egy „gondolkodásának”) a megállapításától egy megfelelő külön tehetségnek, erőnek (tehát pl. gondolkodó tehetségnek) az elfogadásáig igen rövid lépés vezetett. Hogy ezt megtegyék, vagyis hogy a lelki tehetségek fogalma megalakuljon és elterjedjen, erre úgy látszik, mindössze az kellett, hogy valaki kérdés alakjában vesse fel: mi ért van az, honnan van az, hogy az ember gondolkodik, illetőleg érez és akar? Egy ilyen kérdésre ugyanis csak olyan feleletet lehet adni, amelyet mindenféle továbbemezhetetlen jelenségre vonatkozólag tartunk készen t. i. hogy a létezőnek az eredeti szerkezetében, ebben a nagy ismeretlenben rejlik a bővebb magyarázat. Mi tehát gondolkozunk, érzünk és akarunk, „mert a természetadta eredeti felszerelésünkben telik ki ez a három működés, más szóval, mert a

természet megadta a reájuk szükséges erőt avagy tehetséget.” Ez a felelet nyilván semmivel sem több, mint a pusztá kijelölése egy olyan algebrai műveletnek, amelyet (mint ebben az esetben a kielégítő causalis magyarázatot) nem lehet végrehajtani. A „tehetség” gondolatában rejlő tautológiát tudvalevőleg Herbart mutatta ki avval a talpraesett megjegyzéssel, hogy ott ahol p. o. a gondolkodás tény, valóság, ott e gondolkodás *eo ipso* lehetséges is volt, azaz meg kellett hogy legyenek a hozzá szükséges feltételek.

Magának a három-tehetség elméletnek keletkezésére vonatkozólag megjegyezzük a következőket: 1. Az érzelmeknek u. n. nagy fokai, a nagy kitörések, valamint a nagy, szándékos megmozdulások is olyan szemmeláthatólag különböznek azoktól az egészben véve nyugodt magatartásoktól, miket a psychologusok gondolkodásunk neveztek, hogy már ezért is valószínű, hogy a rendszeralkotók éppen ezt a különbséget ragadták meg, más szóval: az érzelmi és akaró állapotokat a gondolkozástól realiter különbözőknek tekintették. 2. Ha megvolt a külön kategória a nagy kilendülések, t. i. érzelmek és akarások számára, akkor egészen közeleső gondolat volt, ez utóbbi állapotoknak kisebb és legkisebb fokait is ebbe, az érzelmi-akarati osztályba sorozni, nem pedig a gondolkodásába, holott viszont a nyugodtabb lefolyású érzelmek egészen szemmelátható rokonságot mutatnak a szintén nyugodt, higgadt gondolkozó állapotokkal Kérdjük, vajjon pl. egy csekélyfokú szerelet nem hasonlít-e jobban egy „ítélni”, „hinni” nevezetű higgadt gondolatműködéshez, mint a heves szerelemnek önf. éledő kitöréseire? Meglehet, hogy ezt a hasonlóságot észrevették már azok a psychologusok, kik – bár más okból – a megismerő folyamatok címe alá sorozták az érzelmeket. (Ilyen Plotinus, a Stoikusok, Leibniz-Wolf.) 3. Az elméletnek az az egészen természetes alakulása, hogy a kicsi és legkisebb lelki kilendülések ugyanabba a csoportba kerültek, melyei a hasonló nevű nagyok foglaltak el, – ez a logikai kényszerűség nagyon alkalmas volt arra, hogy elfátyolja a philosophusok szemét ama másik fontos tény számára, hogy az érzelmi-akaró állapotoknak csekély fokait éppen úgy ki lehet mutatni a gondolkozó processusok bármelyikében, mint ahogy ez utóbbi processusoknak egyikét a másikában lehet feltalálni. Vagyis: nem csak az az igaz, hogy én, amikor „vélek”, mindig egyszermind tudok is, értek is, hiszek is ... valamit, de igaz az is, hogy ilyenkor mindig egy kicsit szeretek, meg egy kicsit gyűlölök valamit, egy kissé haragszom, félek, örülök sat., sőt egy kissé vágyódom, akarok. Ez a körülmény feljogosít arra a megjegyzésre, hogy egészen tűrhető eljárás volna a „tud”, „hisz” sat. féle igéknek távolabbi syno-

nymái gyanánt a „szeret”, „gyűlöl”, „haragszik”, „akar” fajta igéket bemutatni. 4. fia tehát akkor, amikor én magamról csak annyit vallok be, hogy most „vélek” („azt vélem, hogy...”), – ha ilyenkor mondom az én teljes lelki állapotomnak jellemzésére jóformán az összes lelki jelentésű igéket kellene felhasználnom, akkor egészen világos dolog, hogy „vélés”-kor nem egy bizonyos, minden másiktól különböző lelki állapot uralkodik bennem, nem ilyen külön állapotnak észrevése adta számba a „vél” szót, hanem igazán csak az forog fenn, hogy én a megállapodott nyelvszokás következtében kényszerülök az állapotomat avval az egy szóval kifejezni. (V. ö. fent 583-*T*). Ez a jelenség, vagyis a csekély fokú érzelmeknek és akarásoknak mindenütt-szereplése szemlátomást megingatja a rendszeralkotóknak ama törekvéseit, melyekkel a lelki működéseinket egyes, elkülönített csoportokba szorítani törekedtek. E csoportoknak, nevezetesen a ma dívó hármás felosztásnak hitelét meglehetősen megingatja az a körülmény, hogy találunk kevesebb s viszont jóval több tagú felosztásokat is.

H e r b a r t rendszerével szemben, ki egyetlen egy lelki erőt fogad el, t. i. a képzéiést, ott van a p y t h a g o r e u s o k négyes felosztása, kik a lélekben *νοϋς, επιστήμη, οόσα* és *αἰσθησις*-t különböztetnek meg. Ott van továbbá az A r i s t o t e l e s öt tagú felosztása, melynek részeit Aquinói Sz. Tamás ilyen címeikkel vette át: *Vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, intellectivum*. Verul. Baco-nál hat lelki tehetség található, t. i. *intellectus, ratio, phantasia, memoria, appetitus, voluntas*. B o n a v e n t u r a-nál szintén ennyi, de más nevet viselnek. A s t o i k u s o k nál, kik puzta physiologiai folyamatokat is befoglaltak, plane a következő nyolc „része” szerepel a léleknek: az öt érzék, a nyelv, a nemző és a gondolkodó erő. (Az adatokat az E i s l e r-féle szótár „*Seelenvermögen*” c. cikkéből vettem.)

A pszichologiai rendszereknek e sokaságán nem csodálkozunk, ha meggondoljuk, hogy a rendelkezésre álló nagyszámú lelki szók, amelyekből megszülettek, igen sokféle együvéfoglalásra azaz sok különböző csoportalkotásra nyújtottak módot. Ide járult még a régiéknél, hogy nem ismerték azt az éles választóvonalat, melyet későbbi korok a leikies és nem lelkies folyamatok közé vontak. A legérdekesebb azonban az, hogy igen korán (nevezetesen már Sz. Á g o s t o n-nál és Duns S c o t u s-nál [Eisler u. o.]) jelentkezik az a meggyőződés, hogy a lelki működést egységesnek kell felfogni. Ez a meggyőződés azonban nem a régi felosztó törekvések elejtésére és új kiindulásokra indította a philosophusokat, hanem inkább az történt, hogy a lelki élet többágúságáról meggyökeresedett hitüket

valahogyan harmonizálni kezdték avval a ténnyel (bár melyik volt is az), amelyből az egységességnek tanúbizonyságát merítették. Előállott, más szóval, e philosophusokra nézve az a kényszerűség, hogy ama „több” alaperő és az „egységes” lelki működés közötti viszonyt állapítsák meg. Gondolatmintákat e célra aránylag nem volt nehéz találni, vagyis a reális külső világból előkeríteni olyan adatokat, amelyek az „egység a sokaságban” címet eltűrik. Így jutottak azután napfényre azok az allegorikus elméletek, melyek szerint az egységes lélek a maga három vagy több tehetségével olyanakképzendő, mint egy egységes, de többágú fatörzs sat.

Nem szólván azokról az elméletekről, melyeknek szerzői (Plato, Aristoteles, a stoikusok) valószínűleg még nem jutottak el az egységes lelki működés fogalmáig, mivel a lélek „részei”-nek híják a tehetségeket – nem szólván mondom e kezdetleges álláspontokról, csak az olyanfajta elméletekre mutatunk rá, amelyek szerint a három lelki működés nem egyéb, mint az egy természetnek három ereje (Plotinus és mások), az egységes léleknek három iránya (Nyssai Gergely), a léleknek három attribútuma (Wolf), három kiindulásponja (ifj. Fichte), három oldala (Lichtenfels, Eschenmayer, Kreibig), az öntudatnak három momentuma (Wundt) sat. – Legérdekesebbek azonban azok az összefoglalások, melyek egyidejűleg több különböző gondolatminta szerint történtek, vagyis azok a rendszerek, melyeknek szerzői a lélek és tehetségei közötti viszonyt egyszerre három-négy különböző jellemzéssel írják le, nem vévén észre, hogy ama jellemzések egymást kizárják. Kétségtelen dolog, hogy annak a philosophusnak nem volt világos, megállapodott nézete a kérdéses viszonyról, aki olyat állít, hogy a három lelki működés nem egyéb, mint *verschiedene Seiten, Momente, Faktoren eines an sich einheitlichen Geschehens* (E i s l e r maga, kinek id. cikkéből valók ez adatok). Ilyen példa még, amikor Leibniz *Beziehungen* és *Dispositionen*-nek híja a tehetségeket, sat. sat.

Azt tartjuk, elérkezett az ideje annak, hogy az elemi lelki működéseknek és a közöttük meglévő viszonyoknak ügye revízió alá vésésék. A mi javaslatunkat, t. i. hogy egyetlen egy „lelki” működést kell elfogadni, a viselkedést vagyis innervatiót, bőven eléggé kifejtettük. E helyütt csak azt jegyezzük meg, hogy ez az elméletünk közvetlenül belekapcsolódik abba az ősrégi észrevételbe, mely a gondolkozó működésnek a többiektől való elkülönítését is okozhatta. Ez az észrevétel, bizonyára a legkorábbi pszichológiai megfigyelések egyike, kétségtelenül az volt, hogy az embernek vannak nyugodt és izgatott pillanatai, illetőleg, hogy vannak többnyire békés és többnyire ingerült emberek. A nyugodt állapotok a gondolkodások, az izgatottak meg az érzelmek és akarások. Az olvasó eme „nyugodt állapotokéban bizonyára ráismer a mi „csekélyfokú (könnyű) inner-

vatio'inkra, az „izgatott pillanatok”-ban meg viszont a „nagy (nehéz) innervatio”-kra. Azt is tudja már az olvasónk, hogy az összes lelki működések egyféleségéről szóló tételünk abból a meggyőződésből született, hogy a psychologusnak, amikor lelki erőnk (avagy tán erőink) jellemzésére törekszik, számon kívül kell hagynia a lelki szóknak sokaságát, (bármekkora is!), ezeket tisztára nyelvi fejleményeknek kell tekintenie s néző pontját mintegy egy emberen kívüli állásponton kell megválasztania, azaz legalább is összefoglaló pillantással felülről letekintenie az állítólag gondolatokkal, érzelmekkel és akarásokkal bíbelődő emberre. Magától értetődik, hogy igazán emberen kívüli magaslatra, madártávlatra a psychologusnak szeme sem emelkedhetik; de az összefoglaló és lelki működéseket egybevető gondolkozásnak legalább sikerülhet annyi, hogy mindeme functióknak egy közös jellemvonását bírja észrevenni. Mi ezt a v i s e l k e d é s-ben véltük felfedezhetni.

Épenséggel nem merő logikai indítékok, a pusztá redukáló, egységesítő törekvés vitt rá minket erre a megállapodásra, hanem belejátszott, legalább is támasztékaul szolgálhat e tételünknek az a körülmény, hogy az emberi testnek egyes, önálló funkcióhoz jutott orgánumai is mind egy és ugyanazon fajta működést vizik véghez a hozzájuk érkezett anyagi adalékon. A szem a beléesett fénysugárral nem bír mást tenni, mint segítségével bizonyos vegyi folyamatot megindítani; a gyomor a belékerült ételt csakis megemészteni törekszik (több-kevesebb sikerrel); a tüdő a belékerült levegővel semmi mást nem cselekszik, mint hogy az oxigenumát a vérbe juttatja sat. Valószínű tehát, hogy az emberi ideg- és izomrendszer, más szóval az egész ember szintén valamilyen egységes működést visz véghez ama világdarabbal szemben, amely mint adalék eléje került és reá hat.

A mi meghatározásunkat legkönnyebb volt keresztülvinni azokra a „lelki” állapotokra vonatkozólag, miket a köztudalom is érzelmeknek, továbbá akarásnak nevez, vagyis ahol a „viselkedés” egészen nyilvánvaló. Legnehezebb volt az u. n. gondolat-működést, az „értelmi processusok” mindenféle formáját erre az egyszerű schemára visszavinni és egy külön, másra visszavihetetlen „gondolkozó működés”-ben való hitet aláásni. E végre mindenekelőtt az u. n. képekkel képzetekkel kellett végeznünk, minden gondolkozó működésnek ezen. a köztudalom szemében legcharakteristikusabb kísérőivel. Nem szabadott azonban felednünk azt sem, hogy, ha tán e tárgyú bőséges fejtegetéseinknek sikerült is bebizonyítaniuk, hogy a kép semmi egyéb mint képzelés, tehát viselkedés, – azért még mindig marad fenn

egy pár mozzanat, mely egy külön gondolkozó működésnek elismerését és az érzelmitől való elválasztását gyámolítani látszik. Nem szól¹ván arról, amit máris említettünk, t. i. hogy a gondolkozó működést az érzelmeknél nyugodtabb természetűnek tartják, csak arra mutatunk rá, hogy a gondolkozás egy végtelen, egyre újabb és újabb eredményeket felszínre vető folyamatnak látszik, míg ellenben az érzelmet valami egységes magatartásnak szokás képzelni, olyannak, mely bizonyos zárt időkeretet tölt be, s ezért mindenik érzelmet más-más névvel is illetik. Ez az ellenvetés azonban egészen elhárulna, ha a psychologusok hozzászoknának a gondolkozásnak minden egyes szakaszát, azaz minden egyes felmerülő ötletet más-más azaz külön-külön érzelmenek venni. Akinek valamely gondolkozása folyamatában egymásután *A*, *B*, *C*, *D* ötletek („képzetek”) jutottak az eszébe, az szerintünk egymásután olyan érzelmeken ment keresztül, mintha *A* reális adatot, mintha *B*-t, mintha *C*-t és mintha *D*-t tapasztalná. A mi elméletünk, amely tehát annyi külön érzelmet ismer el az emberben, ahány dologra gondolhat, (tehát végtelen sokat), tagadhatatlanul nekiütközik a nyelv ama sajátjának, hogy kevés és korlátolt számú érzelem-nevet fejlesztett. A mai psychologia embere, ha történetesen a saját asztala vagy széke, szóval valami egészen közönséges dolog jut az eszébe, „nincsen semmiféle érzelmi állapotban, hanem tisztán csak gondolkodik, képzetet hord magában.” A mi emberünk ilyenkor (jobb név híján) egy „asztal-érzelem”, „szék-érzelem” vagyis e tárgyak iránti érzelmeinek hatalma alatt áll.

A legfőbb ellenvetés azonban, mint tudjuk, az, hogy érzelmeink, merőben subjectív természetű és jelentőségű tünemények, míg ellenben az értelmi működés a világ tényeinek megismerésére való, tehát kifelé törtető tendenciája van. Erre azok után, amiket fennebb] (815-6) már megjegyeztünk, először is arra hivatkozunk, hogy nincs egyetlen olyan tisztára subjectív állapotunk sem, amelynek ne volna valamiféle, bármi csekély kihatása, tehát rávonatkozása a bennünket környékező világra (fent 992-3). Legfőbb azonban belátnunk, hogy a világ-megismerő gondolkozás ugyanazon okból olvad be a pusztá egyéni viselkedésbe, amilyen okból az ismeret olvad bele a képzetbe. Mert hát mi az ismeret? Semmi egyéb, mint egy helyes vagyis a tárgynak megfelelő képzet, tehát = a tárgyat helyesen képzelésnek ténye = a tárggyal szemben helyesen való viselkedés = egy olyan embernek a viselkedése, kit a tárgy sajátosságai felől meglepetések nem érhetnek. „Ismerni” nem csupán annyit, mint „képzelni”, hanem mindazt képzelni, ami az illető tárgyon

megejtett tapasztalás révén megszerezhető. Az adatot „ismerő” ember megváltoztatta azt a magatartását, melyet az illető adattal szemben tanúsított mindaddig, amíg „nem ismerte” (fent 817-8). Mit látunk ebből? Azt, hogy a megismerő értelmi folyamatnak adatravonatkozása nem másfajta vonatkozás, mint amelyet bármiféle érzelemnél is találunk. Ez a „rávonatkozás” ugyanis nem egyéb, mint az a tény, hogy az illető ismeret minden tekintetben a tárgytól van beletelepítve az emberbe. A tárgy a maga érzetkeltő erejével módosította ki az embernek iránta való magatartását azaz tukmált rá olyan viselkedést, amilyen idáig nem volt benne (új „nézeteket” hozott, régi téves „feltevéseket” kivert a fejéből). A megismerő ember semmi egyebet sem cselekszik, mint átengedi magát a tárgy e mindenoldalú ráhatásának. Nos és az érzélem, pl. az öröm, bánat esetében? Ilyenkor is csak az történik, hogy emberünk úgy viselkedik, amiként az érzelemforrásul szolgáló tárgy készíti. Mi tehát a megismerésnek esetében semmiféle különösebb rávonatkozást sem veszünk észre ismerő-működés és tárgy között, hanem mindössze azt a tényt látjuk ott is, itt is, hogy az ismerésnek van tárgya és az öröme-bánatnak is van (fent 816). Azt persze nem tagadjuk, hogy a megismerőnek viselkedése más, mint egy pusztán örvendező, bánkódó emberé; de hozzátesszük, nem más mint egy érdeklődő, a tárgy felé többékevésbé vonzó néző (fent 813), megjegyezvén még, hogy ez az érdeklődő érzelme most olyan formát ölt, mint amelyet a művelt embernek mindenféle szabályozott érzelmei szoktak öltetni, azaz mérsekeltnek, higgadtak látszik.

A mi egyenletünk („gondolat = érzélem”) úgy látszik csupán a gondolkodásnak önkénytelen, passiv formáira áll, vagyis a képzet-társulásokra, ötletek keletkezésére, pusztán észrevevésekre. Mi ehelyett nem fogunk külön tanújeleket keresni arra, hogy egyenletünket az aktívabb fajta gondolkodó működésre (a phantasia alkotó tevékenységére, a következtetésre sat.) is ki lehet terjeszteni, hanem rámutatunk fennebbi (a II. 1. fejelet) fejtegetésünkre, mely azt igyekezett bizonyítani, hogy m i n d e n f é l e akaró működés érzelmi természetű. Ha az akaratos izommunka végső elemzésben érzelmi mozdulat, s a gondolkodó figyelem nem egyéb mint szintén csak egy belső és legbelsőbb izomműködés (fent 233, 271), akkor egészen világos dolog, hogy az aktív gondolkodást, melyet ellenfelünk egy külön „akarat” című osztályba igyekszik bejuttatni, jogunk van onnan visszakeríteni a közös „érzélem” nevű rekeszünkbe. Valamint a passiv gondolkodásnak az a sajátja, hogy t á r g y a van, tárgyak

között mozgolódik, elhomályosítja e gondolkozásnak érzelem-természetét, úgy homályosítja el az aktív gondolkozásnak érzelem-voltát az a körülmény, hogy e r e d m é n y e i vannak. Valamint amott a tárgyat, úgy emitt az eredményt nem lesz hajlandó senki érzelemnek elfogadni és – hozzátesszük – teljes joggal. Mert valamint a tárgy nem egyéb, mint létező a létezők között, úgy az eredmény (bármelyik!) nem egyéb, mint adat az adatok között. [Még a pusztá gondolat-alakú eredmény is – vagyis egy kigondolt terv, mely még nem öltött testet, – a d a t-nak tekintendő, minthogy nem egyéb, mint a szerzőjének valamelyes új viselkedése a világgal szemben, tehát innervatio-összeg, tehát reális physiologiai esemény. Igaz, hogy olyan esemény, melyet mostani formájában más ember nem bír mint külön újságot, adatot észrevenni, de majd észrevesz akkor, mikor a szerző a tervét megvalósította. Ha már szó-alakot is öltött az a terv azaz kimondatott, akkor még nagyobb jogon híhatjuk adatnak, mint a pusztá gondolat-korában. Egy tudományos tétel, azaz egy szóknak segítségével kifejezett utasítás, mely a valóságnak valamelyes viszonyai iránt eligazít (pl. a pythagorási tétel), ép olyan adat az adatok között, mint pl. egy partitúra, azaz a szók módjára értéktelen hangjegyeknek összege, melynek annyi az értéke, mint azé a zenéé, amelyre módot nyújt.] Kimondhatjuk ezek után, hogy ha az aktív gondolkozásnak mindenkor adat-alakú eredményei megcáfolnák e gondolkozásnak érzelem-természetét, akkor igaznak kellene lennie, holott nyilván nem igaz, hogy érzelmi mozdulatoknak nem lehet semmiféle eredményük.

Az akaratos gondolkozásból érzelmet csinálni annyi, mint a munkát, a munkálkodás folyamatát érzelmi processusnak kiadni. Erre az első tekintetre igen kockázatos lépésre csak úgy van jogunk, ha a munkát s z a b á l y o z o t t érzelmi folyamatnak tekintjük s ha igaz, hogy maga a szabályozás ténye szintén valamilyen érzelmi működés. Egy ilyen felfogásmódnak fennebb (1008-1014) igyekeztünk megvetni az alapját. (V. ö. még 823, 1028). Mi a művelt társadalomban mindenütt munka-eredményekkel azaz szabályozott érzelmi taglejtésektől létrehozott adat-átalakításokkal vagyunk körülvéve. Meg kell barátkozni avval a furcsa gondolattal, hogy egy egész város a maga összes intézményeivel együtt nem egyéb, mint szabályozott érzelmi mozdulatoknak az eredménye. Mindent a világon az érzelem hozott létre s magát az érzelmet létrehozta a világ, vagyis, az organismusra ható adat-összeg.

A mi nézőpontunknak a közkeletűtől való eltérését leginkább

akkor fogja észrevenni az olvasó, ha meghatározásunkat egybeveti a gondolkozásnak ama definitióival, melyek a hagyományos pszichológiában mind a mai napig élnek. E definitiók úgy készültek, hogy szerzőik elővették az egyikét vagy másikat, sőt egyszerre többjét ama synonymáknak, mik valamilyen értelmi működést jelentenek s e synonymákkal helyettesítették a meghatározandó fogalmat. Az ilyeneket (egy Kant-féle műszó utánzásával) *immanens* álláspontú definitióknak nevezhetni, minthogy a magyarázó szó ugyanannak a meíaphorizáló észjárásnak, u. n. belső tapasztalatnak az alkotása, mint maga a „gondolkozás”. Értéke az ilyen definitiónak annyi, mint ha zenész-műszókkal definiálnám valakinek a *classicus* zenét. Mi inkább a *transcendens* álláspontra törekedtünk, vagyis azt igyekeztünk kimutatni, miféle *physiologiai processussal* rokon az emberi gondolkozás, – jól tudván, hogy helyes gondolkozás-definiíó csak az lehet, mely a meghatározandó fogalmat egy tőle valóban különbözőnek látszó *proximum genus*-ra. viszi vissza. Ilyen a „viselkedés”, melyet a köztudatom már csak azért is különbözőnek érez a gondolkozástól, mert a „viselkedés”-en nincsenek meg a „képek”, miket a köztudalom a gondolkozás elválhatatlan sajátságainak tart.

Teljesen *immanens* definitiók, voliaképen tehát tautológiák a következők:* S z. Á g o s t o n és A q u i n ó i S z. T a m á s-ét, kik a *cogitatio in unum coagitare*-ből magyarázzák. A *scholastikusoknál* a *virtus cogitativa* a. m. *distinguere ... et comparare*. Hasonlít ehhez az U l r i c i-féle *unterscheidende Tätigkeit* és a H e l m h o l l z-féle *bewusste Vergleichung*. H o l b a c h-nál, L o c k e módjára, a *combiner et séparer les idées* szerepel, D e s t u t t de T r a c y-nál *appercevoir un rapport...*, T e t e n s-nél úgy mint S i g w a r t-nál: *das Erkennen der Verhältnisse* (resp. *des Seienden*). K a n t-nak számos meghatározásai közül ide tartozik az, hogy a *Denken* nem egyéb, mint *etwas sich durch Begriffe, d. h. im allgemeinen vorstellen*. Egy másik definitióját, mely szerint *denken* a. m. *urteilen*, átvette ifj. Mill és J e r u s a l e m is. V o l k m a n n a Locke-Holbach nyelvezetén beszél, L o t z e-nál meg *eine fortwährende Kritik* fejezi ki a gondolkozás természetét.

Aránylag jobbakk azok a meghatározások, melyek a gondolkozást a számoláshoz hasonlítják, mert ezt a műtétet a közvélemény legalább eltérőnek tartja (persze jótalanul) a gondolkozástól. A „számolás” jelszavú definitiónak atyja N o b b e s, akitől átvette G o n d i l l a c, B a r d i l i, E s e h e n m a y e r, sőt S c h o p e n h a u e r (*Denken ... ist etwas, das grosse Aehnlichkeit mit einer Buchstabenrechnung hat...*). Közeli ehhez a S p c n c e r-féle *establishment of relations* magyarázat is,

Már a *transcendens* álláspont felé közeledik Plato, ki legelső ízben

* Az adatok Eisler „Denken” cikkéből valók.

mondotta ki azt, hogy a gondolkodás tulajdonképpen néma beszéd. Ez a nézet« azután előakad P r a n 11-, Geiger-, Lazarus- és másoknál. Ugyanebbe az osztályba tartoznak azok a definiciók, melyek a gondolkodást az erzo állapot egyszerű folytatásának, a passiv érzéssel egytermészetűnek Hintetik fel. Ilyen a C o n d i 11 a c-féle *penser c'est sentir*, a C z o l b e, N i e t z s c h e, A v e n a r i u s és M a c h tanítása.

Igazán transeendens-ek a volutarista definiciók, vagyis ama szerzők, kik a gondolkodásban az akarati működést látták meg. Ilyet már fennelib is eleget idéztünk s ezért valamennyiök helyett hadd álljon itt az a R i b o t-féle mondás, amely teljesen a mi nézetünket fejezi ki, amidőn *commencement d'activité musculaire*-nek híja a gondolkodást.

A másik két lelki működést, az érzelmet és akaratot, a hármas felosztásnak valamelyik híve talán a következő elmélettel próbálja a mi „viselkedésibe való beolvasztásunktól megmenteni és egymástól leendő különválasztásukat is biztosítani: „Akarat és érzélem, ha már – hagyj! – nem külön folyamatok is, de nem egyebek, mint egy és ugyanazon lelki működésnek két külön a l a k j a, amilyet t. i. ez a lelki működés mutat, ha más és más szempontból nézzük. Érzellemnek látjuk ez egységes működést abban az esetben, ha oka felől tekintjük, azaz, ha azt a helyzetet, indítékot vesszük számba, mely az emberből az illető viselkedést kiváltotta. Az „örül”, „haragszik” szónak hallatára ugyanis a legelső kérdésünk az, hogy m i n e k örül? min haragszik? Másrészt meg akarata-nak tapasztaljuk az embernek viselkedését · akkor, ha e r e d m é n y é t nézzük, vagyis ha az „eredmény” nevű végpontból tekintjük át az egészet. Ugyanis aki indulatában valami kárt okozott, azért kénytelen hangoztatni, hogy „nem akarattal történt”, mert mindenki, aki a megessett kárt látja, *eo ipso* szándékosságot, akaratot lát benne.”

Ezt az első tekintetre tetszetős javaslatot megcáfolja az a körülmény, hogy „szabad akarata”-ról olyan gondolkodók is beszélnek, (pl. Lotze), illetőleg olyan működésekben is „szabad akarata”-ot látnak, amely működéseknek indító okai nagyon világosan a szemök előtt lebegnek. Szóval a működést kiváltó okoknak számbavétele még épenséggel nem indítja őket arra, hogy az illető működést érzelmetermészetűnek fogadják el. Másrészt meg, hogy a látott eredmény valamiképp meggátolná azt, hogy az eredményes folyamat érzelmet ismertessék el, – ez azért nem valószínű, mert elfogadjuk a megmentést a bocsánatot kérő embertől, azaz elhisszük neki, hogy nem az akarata, hanem csupán az indulata hozta létre az okozott kárt. Mindezek után talán elfogadja tőlünk az olvasó, hogy az embernek azt az egyetlen u. n, lelki működését, melyet a mi psychologiank

meghagy, t. i. a viselkedést (izomösszehúzódást) s ennek különböző fokait másképp is ki lehet fejezni, tekintettel arra a hatásra, amely mindenféle működésnek következtében beáll. Fennebb ugyanis megállapítottuk, hogy az ember izomösszehúzódásainak m i n d e n k o r van valamilyen és néha olyan eredménye, amelyet az ember óhajtott. Hozzátehetjük, hogy az ember a maga eredményeit annyira mennyire javítani képes. Erre való tekintettel, vagyis ha mármost emberünknek a világban tanúsított magatartását kívülről, a világ felől választott nézőpontból határozzuk meg, – azt mondhatjuk: az embert az jellemzi, hogy szüntelenül csinál, létrehoz valamit; avagy, a legtagább értelemben véve a szót, m u n k á s m ó d j á r a viselkedik. A socialismusnak a munkás a leginkább pártfogásra méltó ember; a mi pszichológiánknak a munkás az egyetlen lehetséges ember, mert mi a leglustább embert is causativ erőnek vagyunk kénytelenek látni. A világ mint anyag, mint adathalmaz, s benne az ember mint munkás – íme, ez a mi pszichológiánknak végső eredménye! A Descartes-Spinoza-ék embere (a „lélek”) az egész életén végig folyton gondolkozott. A mi emberünk folyton valamilyen érzelemnek hatása alatt áll, illetőleg valahogyan v i s e l k e d i k , valamit csinál. Ez a két ember mégis kezét foghat egymással, mert mindakettő voltaképpen ugyanazt cselekszi, csak más-más nyelven fejezik ki, amit tesznek. Descartes-ék embere az intellectualismus nyelvén beszélt, a miénk pedig a physiologia vagyis a realista psychologia nyelvén. Mit mondjunk ezek után arról a „viszony”-ról, mely az embernek három lelki tehetsége között fenforog? Nem mondhatunk mást, mint hogy az érzelemhez vagyis viselkedéshez mint egyetlen lelki működéshez a másik kettő, a gondolkozás és akarás úgy viszonylik, mint két félreértés egy igazsághoz. Ezt a kissé radikális hangzású végeredményt a hármas felosztás híve talán avval a javaslattal igyekszik elhárítani, hogy az embernek szerintünk „végtelen sok” viselkedése közül a „gondolkozás”, „érzelem” és „akarás” nevű viselkedések mindegyike mégis egy-egy homogen s a másik kettőtől elkülöníthető viselkedés-csoportnak veendő. Mi ellenfelünknek azt a jogát, hogy az emberi magatartásokat csoportokra ossza, természetesen ép oly kevésbé vonhatjuk kétségbe, mint ahogy nem támadhatjuk meg bármi más téren véghezvitt felosztásait sem, amelyeknek t. i. csak úgynevezett „házi céljok” van vagyis az, hogy az adott sokaságnak áttekintését megkönnyítsék. Mi csupán annak a nézetnek fordultunk ellene, mely az így vagy amúgy kinyert magatartás-csoportokat az ember eredeti s egymásra visszavihetetlen ős-megnyilatkozásainak

tartja, azaz megannyi külön alap-sajátságunknak, erőnknek tulajdonítja.

Brentano egyike ama kevés számú psychologusoknak, kik a lelki jelenségeket nemcsak felosztották, de a felosztás módját, alapelveit egyszerűsre tüzetes s a régibb irodalomra is visszatekintő bírálat alá vetették. Ő a közkeletű hármass felosztás ellenében a következő, szintén háromtagú táblázatban mutatja be lelkületünknek eredeti működéseit: Van bennünk I. képzelő tehetség (*Vorstellungen*), II. ítélkezés (*Urteile*) és III. a szeretet és gyűlölet jelenségei (*Phaenomene der Liebe und des Hasses* – 345). Ez utóbbi (III.) osztályba Brentano az érzelmeket és akaratot foglalja együvé közösen. Javaslatának ez a része vagyis az az alapgondolat, hogy nincs igazi választófal érzelmek és akarat között (322-3), teljesen megegyezik a mi nézetünkkel. Sőt megegyezik ez osztálynak az elnevezése is a miénkkel, ha számon kívül hagyjuk, hogy ő psychikus kifejezőmódot választott arra, amit mi (fent 960-1, 979) „elfogadó és elutasító viselkedésnek” nevezünk. Az, hogy Brentano a képzetet külön lelki működésnek veszi (ez öszerinte a legelemibb a három közül, – 348) abból folyik, hogy ő, miként annyi más kortársa, a képhit álláspontján áll. Brentano (115) *immanente Gegenständlichkeit*-nek és (egy scholasta műszo felújításával) *intentionale Inexistenz*-nek hívja a tárgy képének bennünk létét, világos jelölül annak, hogy a képzelő embert még viselkedőnek nem tudta felfogni. Az Ítéletből pedig külön lelkierőt azért csinált, mert mint fennebb (527-8) megjegyeztük, elemelhetetlennek tartotta azt a *b*-járulékot (I. u. o.), amely szerinte minden ítélkező folyamatot a pusztá képzelőtől elválaszt. Brentano a legjobb úton volt arra, hogy az ítélkezésnek cselekvény-természetét belássa. Ha idáig eljut, bizonyára ép oly kevéssé tette volna meg az embernek ezt az egy tettet a sok közül valami külön, eredeti lelki sajátságának, mint ahogy, igen helyesen, pl. a phantasiát, sőt a figyelmet sem iktatta be külön tehetségnek. Egyébként az is különös dolog, hogy Brentano-nál a figyelem, – ez az ítéletnél sokkal elemibb jelenség, mely eredetileg minden ítéletnek a lehetőségéhez is szükséges, – nem külön tehetség, az ítélet meg az.

Lotze-nak (Mikr. I. 200-1) felszólalása az egytagú lelki rendszerek ellen legkivált a Herbart-féle megoldásmódot (fent 1094) veszi célba. De már a mi elméletünket súrolja, mikor azt mondja, hogy pusztá érzelemben ép oly kevéssé lehet beleolvasztani az összes lelki jelenségeinket, mint képzetekbe, minthogy az akarás (hozzátehetjük az ő szellemében: és a képzelés) tüneményei nem kerülnek ki (*bringen nicht... hervor*) az érzelemből. – Erre és hasonló szellemű ellenvetésekre azt jegyezzük meg, hogy az a „képzet”, az az „érezem” és az az „akarat”, amelyek a köztudalomban és a hagyományos psychológiában szerepelnek, (vagyis az a forma, amelyben ezek a közönség szeme előtt lebegnek) – mindezek valóban és egyaránt alkalmatlanok arra, hogy valamelyikük „egyetlen lelki működés”-nek ki-tűzessék. A mi psychológiánk is csak úgy tudott eljutni az „egyetlen lelki működés”-ig, hogy ama közkeletű fogalmaknak mindegyikét át a l a k i t o t t a, amennyiben ráutalt olyan bennök lévő mozzanatokra, t. i. a „magatartás” nevű tényezőre, amely elől (a képzetnél és érzelemnél legalább) szemet szokás hunyni. Az olvasó jól tudja, hogy a mi k é p z e t ü n k nem

az a „kép” és a mi érzel műnk nem az a passiv, érzeiszerű állapot, amilyenek ezeket a hagyományos psychologia s úgy látszik Lotze is tekinti. Csak mert már jóelőre a mozdulatot ragadtuk meg mint a háromnak közös tényezőjét, ezért próbálhattuk meg az eddigi triumvirátus helyébe az „Érzelem”-nek felajánlani az egyeduralom trónusát. – Lotze fejtegetéseiből egyébként kiérzik, hogy ő a lelki élet egészséges mivoltáról táplált meggyőződése mellett a „hármás tehetség”-be csak kénytelen-kelletlen nyugodott bele. (196-7: *Als leitender Gesichtspunkt... wird... jene Forderung nach ... Einheit der Seele stets gelten können, aber in der Ausführung unserer Erklärungen müssen wir uns begnügen, verschiedene Aeusserungsweisen der Seele als gegebene Tatsachen hinzunehmen.*) Elmékedései szemmel láthatólag arra céloznak, hogy úgy-ahogy elsimítsák azt az akadémikus göröngyöt, melyet a „hármás tehetség” az „egységes lélek” keresztülvitelének az ő philosophus szeme előtt is az útjába vetett. De Lotze (203) az igazi, akadályelhárító egységesítést olyan nehéznek tartotta, hogy egyenesen egy isteni belátáshoz appellált a számára, mondván: legfőllebb egy isten tudná észrevenni a lélek ugyanazonságát a három megnyilatkozásnak bármelyikében!

A REALISMUS VILÁGNÉZETE.

Az a világnézet, amelyen a mi psychológiánk nyugszik vagyis amelyikből kiindult, nem egyéb, mint a realismus világnézet. Ennek alap gondolatát úgy lehet kifejezni, hogy a képzelés tényét (a „képzet”-et, itt a szemléletet is hozzáértve) okvetlenül secundair azaz származék-jelenségnek, okozatnak kell tekinteni s hozzá képest primair jelenségül, a képzelés okául, még pedig ok-talan okául, egy megfelelő létezőt (organismusra ható adatot) kell elfogadni. Ez azt jelenti: a realista nem kérdi, miért létezik valami, egyáltalán valami, honnan a lét?, hanem azt igyekszik megérteni, miért képzelünk valamit, mi okozta a létezőről szerzett képzeletünket? A realista a „létezés” praedicatumát egy érzéki észrevevés esetében okvetlenül odaítéli, még pedig egy valamiféle, egyelőre közelebről meg sem határozható objectívumnak, – másrészt meg az említett praedicatumot csak is az érzéki észrevételnek valóban megtörtént avagy megtörténhető eseteiben tekinti odaítélhetőnek. Ez azt jelenti, hogy a realista elfordul mindama kísérletektől, melyek magát a létezőt is fel akarják olvasztani a pusztá képzeletbe vagyis képzetekből próbálják a létet megszerkeszteni, s nem a létezőt, hanem az emberi képzetet teszik meg a legvégső, továbbbelemezhetetlen alkotórésznek, rendszerük sarokkövének. Másrészt meg a realista kereken visszautasítja az emberi fogalomalkotások közül mindazokat, mint chimae-

rikusokat, melyek olyasmit akarnak a lét praedicatumával felruházni, amiről már *a priori* bevallják, hogy a'constatálás lehetőségének körén egyszer s mindenkorra kívül esik. Való igaz, hogy a realista is igen sok olyan jelenséget kénytelen befoglalni a létezők közé, amelyekhez érzékeivel hozzáférni nem tud. Ilyenek mindenekelőtt a múltnak tüne-
 ményei, továbbá pedig mindazok, melyeknek szemléletét bizonyos, röviden „technikai” akadályok hiúsítják meg. Ilyen a végtelen kicsi-
 nek világa, általán mindama jelenségeké, amelyeknek szemlélete csak azért lehetetlen, mert nem lehetett előkészíteni; vagyis mert nem lehetett megtenni azokat a kiinduló lépéseket, mik a szemlélés lehe-
 tőségére szükségesek. A természettudósnak nincs semmi oka sem húzódoznia egy olyan létezőnek elismerésétől, amelyet ugyan constatálni nem tud, de ki tud k ö v e t k e z t e t n i olyan constatait
 causalis eredményekből, (mondjuk röviden: nyomokból), miket csakis egy ilyen és ilyen természetű, bár észrevehetetlen adatnak ottlétéből lehet megérteni. Ismeretes, híres példa erre az esetre a Neptunus
 bolygó felfedezésének története. A kikövetkeztetett, a hypothetikus létezőnek az adja meg a polgárjogot a tudományban, „ hogy m a g y a r á z a t á u l szolgál bizonyos megfigyelhető s máskülönben meg-
 érthetetlen tüneemény-csoportoknak. Ez a meggondolás végkép kirántja a gyékényt ama spiritualista védekezések alól, melyek a szel-
 lemeket, a szellemalakú létezőket olyan megokolással igyekeznek elfogadtatni, hogy „a positiv természettudomány maga is hypothetikus, nem-constatálható létezőkhöz fordul.” A szellemeket (bármilyen cím alatt lépnek is fel, mint „lélek”, mint „isten”, mint „tisza én”, mint „psychicum”) nem az a körülmény fosztja meg a hiteltől, hogy
 érzékeink alá n e m esnek, hanem mindenekelőtt az, hogy teljesen meddő hypothesisok, értéktelenek, azaz causalis problémák megoldására alkalmatlanok. A szellemi létezők elfogadása beleütközik a tudományos oeconomicusokéba: csak annyi és olyan
 segédfogalmakra támaszkodni, amennyire igazán szükség van vagyis amennyinek van haszna. Egy másik és még hatalmasabb fegyvert ad a kezünkbe mindenféle szellemhit ellen az, hogy immár meglehetősen részletesen ismerjük azt a gondolkozás-folyamatot, amelynek segítségével az emberi elme a szellemeket megalkotta. A nép-psychologia vagyis az etimológiának pszichológiai része ma már felvitte annyira, hogy a szellem-alkotó gondolkozásnak jóformán a legelső csírájáig, megindulásának legelső lépéséig (ballépéséig!) tud felférközni. Amelyik gondolkozó az emberi fogalom-alkotásokat történelmi szemmel tudja nézni vagyis hozzáképzelni e fogalmakhoz a kiderített múltju-

kat, az ilyen gondolkozó ma már nem fog lépre menni azoknak a dithyrambusoknak, melyekben a Spiritualismus hívője a maga „szellem”-ének egy lehetőleg magasztos, csábító és főleg subtilis leírását igyekszik adni. Nem megy lépre, mert jól tudja, hogy a mégoly finomra sublimait, minden hústól és vértől a leggondosabban megfosztott szellemen rajta tapad az ő anthropolomorphismus, vagyis annak a legelső balfogásnak a nyoma, amelyet a célzatos, védekező retorika elpalástolni igyekszik, de eltüntetni nem tud. Sohajmás kiindulásból nem lett még „szellem”, mint anthropolomorphismusból s ez a körülmény már egymagában elégséges arra, hogy a tudomány őrizkedjék az elfogadásától. Az anthropolomorphismust az emberiségnek nem a tudományos, hanem a költői ere hozta létre, az, amelyik nem tudományt hanem mindenütt ahol szerepeit, csak poesist teremtett. A tudománynak tehát az a kötelessége, hogy minden, bármi néven bemutatkozó anthropolomorph alkotást, ha beeresztésért kopogtat a portáján, a szomszéd birodalomba, a tudomány csarnokai helyett a poesisek templomaiba utasítsa. A mai emberiség még nem jutott kellő tudatára annak, hogy a világprobléma anthropolomorphistikus megoldása egy olyan vaskosfajta gondolkozásnak szülöttje, amelyet a műveltebb belátás minden más téren visszautasít. Az az emberiség, aki neveti a parasztot, mikor erősködik, hogy a rotációs nyomdai gépben „mégis csak benne rejlik” valahol láthatatlanul egy ember, aki azokat a hengereket mind kellő időben megindítja, a papírost, festéket a megfelelő helyre tolja, a kész nyomtatványt összehajtogatja, kiadja sat. – az az emberiség, aki tisztán érzi, mennyivel magosabban áll a gépismerő mérnöknek tudása az ilyen paraszt észjárásnál, mely egy titkosan működő „ember”-nek gondolatától szabadulni nem tud: ugyanez az emberiség mégis mai napság ott tart, hogy nem talál semmi kivetőt, sőt egyenesen magasztosságot érez a világprobléma olyatén megoldásában, mely szerint az organismusnak látszólagos, de érthetetlen célszerűségét, a fejlődésmenetet egy célszerűen azaz emberiesen gondolkozó „szellem” indítja meg, ugyanaz a „szellem”, akinek megokolatlan akarata szolgál egyszerűen végső megoldásul a világprobléma erkölcsi részének vagyis annak, hogy miért azt kell cselekednie az embernek, amit „kell”! Nem érzi ez a mai emberiség, hogy mennyire kicsi, amikor nagy és magasztos szeretne lenni, s nem érzi, mennyivel fenségesebb és mélyebb kérdés a világprobléma maga, mint minden jelző, amelyet dithyrambikus hangulatban eme világmegoldó „szellem”-re ruháznak rá a költői.

Voltaképen pedig nem is a Tylor-ek, Spencer-ek ethnologiai kutatásai ölték meg a szellemeket, hanem ezeknek életadó erét már elmetszették a Locke nevéhez fűződő vizsgálódások, melyek az abstractumok természete körül elterjedt nézeteket helyesbítették. Amelyik gondolkozó számba veszi, hogy minden mégoly légies abstractum is concretumokból lett s nem egyéni (individuális), hanem csak olyan realitásnak örvend, amelyet az alapjául szolgáló concret adatösszeg képvisel; aki tudja, hogy a „-ság, -ség”-ek nem a realitás felett szabadon lebegő külön létformák: az ilyen gondolkozó már azért is el fogja utasítani magától a lelkeket és isteneket, mert az emberi gondolkozásnak ugyanazt a téves vonását látja bennök, mely a Platon-féle „létező ideá”-kat szülte, szóval azokat az elméleteket, melyek a főnév és a létező között különbséget tenni nem tudnak. Mindenféle „szellem”-jegy abstractionnak szüleménye, de egy olyan abstractióé, amelynek végrehajtója elfeledi, hogy maga az abstractum nem folytathat külön individuális létezést azokkal a concretumokkal szemben, amelyekből megalakult. Valamint pedig az előkelőségével hivalkodó parvenüt semmi sem öli meg olyan biztosan, mint nagyapjának a felmutatott keresztlevele, úgy az istenekre is senki halálosabb csapást nem mért, mint az a Spencer-féle felfedezés (fent 955), hogy a legelső isten nem volt más, mint az elhunyt törzsfőnök. Ebben az a mély igazság rejlik, hogy egy láthatatlan, hatalmas, jóságos sat. lénynek gondolata csakis egy látható hatalmaságnak észrevételéből keletkezhetett, szóval az abstractum egy megfelelő concretumból, mint egyebütt. Ebből az következik, hogy a nyelvek „isten” szava eredetileg csakis egy ilyen létező, hatalmas embert jelenthetett. A „láthatatlan” istent azután e láthatóból igen természetesen megalkotta az a képzelet, mely minden halott-kultusz-
nak is a kútforrása, t. i. hogy az illető hatalmas törzsfőnök a halála után is él és érezteti hatalmát.

A Spiritualismus híve ezt az álláspontunkat talán avval a kérdéssel fogja ostromolni, vajjon átkutatottuk-e olyan apróra a világmindenségnek mindenik zugát, amint át kellett kutatnia annak, aki szerzett meggyőződés alapján azaz jogosan mondja ki valamely keresett, dolognak (ez esetben a szellemeknek) nem-létezését? A mi válaszuk az, hogy más dolog a szellem létezését tagadni azaz kategorice kimondani, hogy nincsen, – és ismét más dolog, el nem fogadni a létezését, azaz nem hinni, hogy van. Mi készséggel elismerjük, hogy akkora jogcímünk nincsen a „szellem” tagadására, mint amekkora van arra, hogy valamely érzékileg észrevehető adatnak egy bizonyos

térségen való ottlétét tagadjuk abban az esetben, ha ott megtalálni nem bírtuk. Épen ezért abban a formulában állapodott meg a mi realizmusunk, hogy mindenféle szellemalakú dolognak elismerésétől vonakodni kell, hozzá nem járulni, a reá vonatkozó ajánlatokat visszatartani, – annyival is inkább, mivel az. „érzékelhetetlen létező”, amilyen a szellem, egy paradoxon, ilyeneket meg csakis olyan súlyos tanu jelek alapján lehetne elismerni, amilyenek a spiritualistának rendelkezésére nem állanak. Mi nem adunk fe gyvert az ellenfélnek kezébe egy olyan állításnak kockáztatásával, melyre, vagyis ha a szellem létezését kategorice tagadnók, mindenkor ő, az ellenfelünk. mondhatná rá, hogy kellő bizonyítékokban szűkölködik. – Annak a spiritualistának pedig, aki kevesli a realista világnézet mellett itt felhozott bizonyítékainkat, s aki nevezetesen a deismus ügyének ilyen rövides elintézését hibáztatja, – az ilyen olvasó számára megjegyezzük, hogy e kérdéseknek tüzetes fejtegetését ne egy pszichológiai tárgyú munkában keresse, amilyen a mienk, mely a deismus kérdéseére a többi között is csak azért volt kénytelen kitérni, hogy az olvasó a teljes értelmét láthassa a mi „aosvehikus” szavunknak; másrészt meg azért volt joga kitérni, mert a deismusnak számos hívői (pl. Jerusalem, Horwicz) is a pszichológiai munkáikat használják fel e tárgyú nézeteik terjesztésére. Azt is megmondhatjuk egyébként, hogy mi a természettudomány, valamint a történet-kritika mai fokán, továbbá pedig azok után, amit a Comte-, Schopenhauer-, Spencer-, Dühring-, Nietzsche-féle gondolkozás (hogy csak egy néhány nevet említsünk) kitermelt, – mindezek után a theoretikus tárgyalást arról a kérdé sről, vajjon a realista avagy a spiritualista világnézethez csatlakozzunk-e, teljesen befejezettek tekintjük. Minkünk nem csupán e könyvben, de egyáltalán sincs semmi hozzátenni valónk azokhoz az argumentumokhoz, melyek az emberiségnek egy igen tekintélyes részét már eddig is megnyerték a realista gondolkozásmódnak. Szerintünk ma már ez ügyben nincs más feladata a realista gondolkozónak, mint hogy a maga érzelmi életébe azaz életszokásaiba is vigye át azt az intransingens asychismust, melyhez a teoriában ragaszkodik. Továbbá pedig szükséges, – s ez mindenek felett egy m a g y a r realistának kötelessége! – hogy munkálkodásával hozzájáruljon szomorú közoktatás-ügyünknek, habár lassú és fokozatos, de immár elodázhatatlan átalakulásához.

Csak soha nyomósabb vád ne érje a materialismust, mint az a J a m e s (H. 313)-féle, hogy a materialismus belegázol érzelmi világunkba, amennyiben nem-létezőnek hirdeti ki érzelmeinknek legfőbb tárgyait, az istent, lelket

túlvilágot sat. Evvel az okoskodással meg lehet támadni azt az apát is, ki fiát végre felvilágosítja, hogy a karácsonyi ajándékot nem az aranyos szárnyú Jézuska hozta, hanem maguk a szülők. Tessék az emberiségnek a maga érzelmeivel a létező világnak óriási problémáit körülölelnie, s nem érzelmeknek realitás-teremtő hatalmában hinni! Mert bizony gyöngé lábón áll az a valóság, melyet csak az érzelem (az imádság!) tart, azaz mely azon az úton jutott a valóság-hírnévhez, hogy (James II. 307) érzelmet kelt az emberekben.

Azt meg épenséggel nagy hangsúllyal kell kiemelnünk, hogy a kérdéses érzelmek egyáltalán csak azért vertek gyökeret az emberiségben, mert maiglan dívó tanításrendszerünk már a legzsengőbb gyermek esztét is ama szellemalakú létezők elfogadására szoktatja.

Annál a nézetnél, mely a világ összeségét egy nagy kosmos-nak, a jóság és bölcsesség közvetlen megnyilatkozásának nézi, s innen tér át Horwicz (II. [2] 517)-cal együtt az isten fogalmára, – ennél a nézetnél sokkal igazabb az a másik, amely számot vet avval az óriási távolsággal, mely mai képességeink és az egyetemes világrend igazi felölélése között van, s ehhez képest abban állapodik meg, hogy a világ egy óriási, egyre megújuló probléma az ember számára – egy akkora feladat, melynek még egyes részeit is csak a legönzletlenebb odaadás, a megszakadásig fokozott kutató erőlködés tudja úgy-ahogy megoldani. E feladatnak vagyis a valódi igazság minden feltevést meghazudtoló mélységének a tudata tölti el az atheistát, még pedig sokkal nemesebb formában avval a lelkesedéssel, melyet a valláshívő a maga útjain szerzett.

Aki minden áron a materialismust a spiritualismustól elválasztó keskeny mesgyén akar meghúzódni, az könnyen leszédül az egyik s nevezetesen épen a Spiritualismus mezejére. Ezt mutatja Jerusaalm-nak az esete, kinek szellemes könyve egy tisztára theologus búcsúakkordban hangzik ki. Jerusalemben ugyanis a maga rejtegetett isten-hitére az ítélet elméletében keres támasztékot, mondván, hogy az ítélet-működést, az adatnak alanya- és állítmányra, erőközpont- és erőnyilatkozatra való tagolását magára az egész világmindenségre is ki szabad terjesztenünk. Ez esetben a világhoz mint erőnyilatkozathoz kikerül erőközpontul – no hát, mi más, mint az isten! Az az isten, aki most egy csapásra megold minden nehézséget, mert ő teremti meg az anyagot és megteremti a psychikus csírákat (263). Kénytelenek vagyunk Jerusalemben kis játékait elrontani avval az alkalmatlan-kodó kérdéssel, honnan tudja, hogy a világmindenséget, ha már a maga ítélet-formulájának mintájára akarja kiformálni, ebben az „ítélet”-ben épen állítmánynak kell megtenni s miért nem teszi meg inkább alanynak? Hja persze, értjük már: hova lenne akkor az isten?!

Az „atheista” névben rejlő megbélyegzés, illetőleg az, hogy e nézetet a hiányt jelentő képzővel („isten-t el e n”) jelölik meg, – mindez a genialis Maithner-nak (I. 50) úgy hangzik, *als wenn man in einer Blindenanstalt die sehenden Aerzte und Wärter die Unblinden nennen wollte.*

A fennebbiekhez hasonló okokból, vagyis mert afféle fejtegetések egy pszichologiai munkába nem tartoznak, nem megyünk bele abba

a bőséges irodalmú másik ismerettani kérdésbe sem, hogy mi ajánlja a realismusi szemben a subjectív idealizmussal, melynek a létező tárgy (tehát az embertársam is!) nem egyéb, mint az „én képzetem”. Elmondhatjuk, hogy ez utóbbi nézetet, melynek Fichte-féle formájánál csak a teljes Solipsismus a még következetesebb, – ezt a nézetet korunknak természettudományos szelleme, (amely belátta, hogy az az adat, amely nélkül nincs képzet, nem lehet maga is képzet) függetlenül a philosophiai téren történt csatározásoktól is, annyira leküzdötte, hogy ama nézetnek néhány újabb időben megkísértett felújítását igazán csak a curiosum-ok iránti érdeklődés veszi körül.

Jerusalem (231) pompás kis ötlettel szorítja sarokba az idealistát. Hogyha az idealistának (*I*) egy másik ember (*R*) beszél egy olyan tájékról (*r*), melyet / nem látott, akkor *I*-nek el kell ismernie, hogy öbenne n i n c s m e g az az *r* képzet, amely megvan az ő „képzet”-ében, az *I*-ben. Vagyis *r* benne van *R*-ben, *R* van *I*-ben (mint *I*-nek pusztá képzete), de azért *r* még sincs *I*-ben! Íme az absurdum.

Érdekes, hogy Jerusalem (233) az idealismust a megismerő törekvés hypertrophiájából származtatja s azt írja, hogy valahányszor az idealista módi világgépzéssel megpróbálkozott, olyat érzett, *dass dabei etwas im Gehirne zu zerreißen droht*, miért is az ilyen kísérletektől a maga testi épségét féltette. Ő olyan erősnek látja az Idealismus logikájának szövedékét, hogy szerinte csakis *ad absurdum* (t. i. *ad solipsismum* 231-2) vitellel lehet megcáfolni, nem pedig közvetlenül. – Mi megjegyezzük – s evvel ajánljuk be épen a realista világnézetet, – hogy míg az idealista nem képes a realistának fő támasztékát, a testet, a maga szellős holmijaiba, érzetbe és képzetbe, maradék nélkül felolvasztani, addig a realista minden nehézség nélkül az „objectív világesemény” kategóriájába tudja belefoglalni az idealistának épületköveit, az érzetet és képzetet. Mert az, hogy én avagy bármilyen organismus valamit megérez (= érzetet teremt) és valahogyan viselkedik, ép olyan valóságos esemény, mint akár az, hogy esik az eső vagy kihajtanak a fák.

Fouillée (II. 12-3) is megtámadja a subjectív idealismust, felhíván olyan korszakok elképzelésének lehetőségét, melyekben öntudatunk nem létezett. Szerinte a subjectív Idealismus úgy alakult ki, hogy félreértették azt a metaphorát: „minden a tudatunkban létezik.” Mi azt tartjuk, hogy főleg a primair és secundair kvalitások közötti viszonyoknak egy téves felfogása működött itt közre.

Az újkori Fichte-követők közül bennünket leginkább Münsterberg érdekel, kinek egyéb nézetei olyan közel esnek a mieinkhez. Fichte-től Münsterberg (11, 14, 57, 93) legfőképen abban tér el, hogy nála a „világmegalapító öntudat” személytelen természetű azaz nem a Fichte-féle *Ich*; továbbá pedig, hogy szerinte (50) nem azért kell a tárgyvilágot én-ünk tulajdonának tekinteni, mert a tárgyvilágot meg tudjuk ismerni (mert „a mi képzetünk”), hanem azért, mert a tárgyvilág akarásainknak, törekvéseinknek célpontja. Mind e túlhajtások egyébként Münsterberg-nek (53) abból az

értékes alapgondolatából nőttek ki, hogy lelki életünket nem a megismerő, hanem az akaró, törekvő folyamatok nyitják meg.

Az idealismusnak Kant-féle alakjából a mi realismusunk átvesz annyit, hogy a tárgyakról meglévő mai ismeretünk még korántsem az a teljes, „adaequat” tárgyismeret (Kant nyelvén: a *Ding an sich*-nek megismerése), amelyre törekszünk. Hozzáteszük azonban, hogy a haladó tudomány e *Ding an sich*-nek megismerését mindinkább megközelíti, amennyiben egyre több és több eddigi látszatos sikerül kiküszöbölnie azaz ismeretünket egyre objectívabbá alakítja át. Az embert pedig – ezt is elfogadjuk – nagyon megilleti az a szerénység, hogy az amit ő (a néző) „a tárgy”-nak tekint, nem több, mint az ő, e tárgyról szerzett ugyancsak hiányos ismereteinek összesége. (Kant nyelvén: nem a tárgyat ismered, hanem a te „tárgy”-ad csak a te, róla szerzett képzeted.) De odáig már nem kísérjük el Kant-ot, hogy maga az a körülmény is meggátolja már a pusztá tárgyig való felhatolásunkat, hogy minden e tárgyról folytatott beszédünkben vagy gondolatunkban e tárgy mindenkor mint az én tudomásom tárgya („az én képzetem”) szerepel. Szerintünk a pusztá nyugodt tárgy-szemlélés még épenséggel nem vonja be e tárgyat egy olyan fátyollal („képzettel”), mely a valóságot, az adatnak tőlem függetlenül létező elemeit eltakarná.

Mi ahhoz az ismerettani elmélethez csatlakozunk, mely az összes, tárgyeltüntetető kísérletekkel szemben az u. n. „naiv” realismust igyekszik a jogaiba visszasegíteni. A philosophia egy sakkjáték, melyet a philosophus játszik az embert és törekvéseinek szásrétű problémáit tartalmazó világrendszer ellen s amely játékot vagy épen nem, vagy pedig csak a „paraszt”-tal lehet megnyerni, avval a hétköznapi parasztésszel t. i., mely egy tőlünk függetlenül létező külső világban hisz. Magától ettől a „naiv” realismustól a mienk abban tér el, hogy nem a nyers szemléleti adatot mindenestül vagyis a külső tárgyat abban a formában, amilyennek látszik, tekinti ama végső *Ding an sich*-nek, hanem *Ding an sich*-nek azaz tőlünk függetlenül létező világelemnek hirdeti a létezőknek u. n. primair qualitásait, illetőleg ama pusztán matematikai és mechanikai sajátságokkal felruházott adatelemeket, miket a természettudomány minden létezőnek végső magjául kihántott, illetőleg majd ezután fog kihántani. *Ding an sich*-ek tehát minékünk az atomok, ilyenek t. i. mindaddig, ameddig a természettudomány az atomista hypothesis egy másikkal, talán a dynamissal, nem fogja helyettesíteni.

Mach (29): *Der philosophische Standpunkt des gemeinen Mannes, wenn man dessen naivem Realismus diesen Namen zuerkennen will, hat Anspruch auf die höchste Wertschätzung. Derselbe hat sich ohne das absichtliche Zutun des Menschen in unmessbar langer Zeit ergeben; er ist ein Naturprodukt und wird durch die Natur erhalten. Alles, was die Philosophie geleistet hat... ist dagegen nur ein unbedeutendes ephemeres Kunstprodukt.*

Schwarz (Prob. 338-9)-ban is megtalálhatni azt az igen fontos módszeres alap gondolatot, hogy nemcsak a pszichológiában, de mindenféle probléma megoldásánál a hétköznapi parasztszűnek álláspontjából, nézése módjából kell kiindulni és azután megkeresni, hogy mi okból és mennyire kell e parasztfelfogástól eltérni. Más szóval a philosophálónak nem a múlt századi kriticismus végső eredményeinél, hanem sokkal tiebb, épen a „naiv realismus” táján kell a gondolat szövedék fonalát megragadnia.

Jerusalem (222) igen helyesen észre vette, hogy a mai egész kísérleti psychologia, hamindjárt elmékedő részében sokszor belegabalyodik is az Idealismus sodrába, mégis az egész kiszabásában (nevezetesen amikor a Reiz-et tekinti minden lelki folyamat megindítójának) a realista gondolkozást tükrözti vissza.

A mi psychológiánk nem bebizonyítani igyekezett a realismust, hanem kiindult belőle. A mi kérdésformulánk nem az volt: „miféle tanujelek akadnak a lelki élet terén, melyek a realista világnézetet ajánlják?”, – hanem a kérdésünk inkább úgy szólt: „hogyan festenek a lelki jelenségeink egy olyan nézőnek szemében, aki már *a priori*, illetőleg másunnan merített okokból a realista állásponthoz ragaszkodik?” Ha pedig az olvasó, tekintettel arra, hogy a mi réaísimusunk ép annyira atheistikus mint apsychikus, majd azt kérdi tőlünk, miért nem veszi fel rendszerünk inkább a materialismus nevét, – vegye tudomásul, hogy mi e névtől csak azért szabódunk, mert nagyon lejáratták. Egyrészt (ethikai értelmezéssel) mindenféle haszonleső velleitásoknak nevéül használják, másrészt meg maga az a német irodalmi mozgalom is, amelyik e nevet felszínre vetette, elriasztott bennünket annak elfogadásától. A mi psychológiánk, mely a motorikus elven alapszik s mindenütt az inneratio jelenségeivel igyekszik helyettesíteni a régi psychicum-okat, nem vállalhat közös cégért olyan elmélettel, mely, miként a BűcJ?ner-Vogt-Moleschott-féle psychologia, a gondolatot az agyvelő váladéka nak hirdette, olyanformának, mint amilyen váladéka a különféle mirigyeknek a bennök lévő folyadék. Mi a gondolatnak ilyenén materializálásában, mely ég-föld távolságra esik elveinktől, nem láthatunk egyebet, mint azt a tény, hogy e hasonlatnak legelső feltalálója (Cabanis) maga is a legnagyobb mértékben szenvedett abban a félreértésben, mely a spiritualista psychológiákat s nevezte-

tesen az abstractumok létezéséről szóló hiedelmeket megalapította. A materialismus jelszava: „az anyag (az agyvelő) s nem a lélek gondolkodik, érez és akar.” Alapgondolatában egy olyan észjárásnak az eleje lappang, mely, ha következetesen végiggondolnák, arra a furcsa elméletre vezetne, hogy a spiritualismusnak összes termékei, a lelkek, istenek, psychicum-ok, mind elismerni való dolgok csakhogy nem természetfölötti jelenségek, hanem igen finom, anyagi létezők. A német materialismus ugyan ennyire sohasem sülyedt, de azt bebizonyította, hogy a pszichologiai kérdésekkel nem tud megbirkózni. A mi formulánk az övékkel szemben így szól: „Az ember érzeteket teremt és cselekszik, csakis cselekszik. Félreértés, hogy amikor állítólag gondolkodik, indulatban van és akar, egyebet tenne, mint azt az egyet, hogy cselekszik.” A materialista anyagot csinál a lelki jelenségből, mi pedig félreértést.

Azok a rossz, Büchner-fajta fogalmazások lebegtek a szeme előtt P e t z o l d t (I. 83)-nak, midőn ő, – aki belátta, *dass jedes geistige Geschehen nur durch seine Beziehung auf ein entsprechendes materielles Geschehen wissenschaftlich verstanden werden kann* – egy materialista hitvallástól mégis szabódik, kijelentvén (szerintünk teljes joggal), hogy nem engedni a lelki és a természeti jelenség között lévő különbséget elmosni s amaz ez utóbbi szüleményének (*vom Materiellen erzeugt*) feltüntetni.

H a u p t m a n n-nak (270) anti-materialista nyilatkozatát ellenben az okozta, hogy Hauptmann „az öntudatának három „továbelemezhetetlen” sajátságában hisz, melyek a következők (268): ítélmi (*auszusagen*), visszamlékezni, megkülönböztetni. – Mindezekről mi már fennebb beszéltünk.

A materialismus kudarca után a realismusnak annyival is több oka van a pszichologiai kérdésekhez hozzászólnia, minthogy a spiritualista, ha egyéb térségeken hajótörést szenvedett, a pszichologia tényeit (első sorban a „képek” keletkezését) mindig meglehetősen bizalommal vethette fel a „materialista” ellen. Ki kellett mutatni, hogy az a világnézet, mely a „létezés” praedicatumát szorosan az érzékíeihez köti, másféle magatartást is képes tanúsítani a pszichologia kérdéseivel szemben, mint azt az együgyűen sommás eljárást, hogy hátt fordít nekik, mint pusztá chimaeráknak. Nekünk nem az volt a jelszavunk, hogy „a physika és mathesis az egyetlen tudomány s minden! egyéb dajkamese”, hanem az, hogy az emberiségnek számos más értékes igazsagai közül a valódi értéket az ál-értékektől meg kell tisztítani s nevezetesen az u. n. lelki élet igazságait egy régies metaphysikának hozzájuk tapadt rozsdájától meg kell szabadítani. Ha igaz volna, hogy egy apsychikus világnézet kirántja a talaját mindamaz

érdekes tárgyalások alól, melyek az emberiségnek u. n. lelki jelenségei körül felvetődtek és egyre felvetődnek; ha igaz volna, hogy a realitásnak nem marad egyéb választása, mint elfordulnia az u. n. szellemi tudományoktól vagyis a pszichológián kívül még mindazoktól, melyek az emberiségnek annyi érdekes kérdését tárgyalják; ha igaz volna, hogy a „szellemi” tudományok egy létező szellem nélkül lehetetlenek és egy ilyenben való hit nélkül nem folytathatók: akkor, de csakis akkor, alá kellene írunk számos spiritualitásnak azt a vádját, hogy a materialismus elszegényíti a tudományt, az embert és a világot s egy vigasztalan rideg kilátásnál különbet nem tud nyújtani. A mi reahismusunk örökre barátja fog maradni mindenféle szellemi tudománynak s közöttük első sorban a pszichológiának, – ha más okból nem, már csak azért is, mert mi a pszichológiát, úgy amint az irodalomban kifejlődött, az emberiség legszellemesebb és legtanulságosabb félreértései tárházának látjuk. Valamint az emberiségnek a chemia terén való kísérleteit nem bénította meg az a végtére megszerzett belátás. hogy aranyat csinálni lehetetlen s a bölcsek köve absurdum, úgy nem sorvaszthatja el az u. n. lelki tünetek iránti érdeklődést az a meggyőződés, hogy külön lelki esemény sor nincsen, lévén mindaz, amit lelkinék nevezünk, csak félreértett physicum.

Nem tagadhatni egyébként, hogy a magunkfajta realista kissé furcsa helyzetbe kerül, mikor a pszichologia terén mozgolódik. A pszichológiának nyelve t. i. vagyis az összes elnevező szók, melyekre a kérdéses jelenségek tárgyalása közben szükség van, egytől egyig az u. n. belső tapasztalásnak talajából nőttek ki, azaz olyan szók, melyek eredeti concreten jelentésüket s evvel h a s o n l a t-characterüket regerégen elvesztették s a mai köztudalomban úgy élnek, mint direkt elnevezései bizonyos lelki, azaz minden physikaitól különböző tünetnyeknek. Ennek következtében egy magunkfajta realista, ki elvégre is új, érthetetlen nyelvet nem teremthet magának, kénytelen ezt a lélekhívó nyelvet elsajátítani, azaz elejétől végig színjátékot játszani. álarcot hordani. (V. ö. fent 495). Mi az eddigi fejtegetéseinkben ezt jeleztük is az „úgynevezett” (u. n.)-ek és idézőjelek sűrű felrakásával. Ha ezek néhol a tárgyalás hevében vagy a stílus kedvéért elmaradtak, bizonyára odaérti az álláspontunkkal megbarátkozott olvasó Egy realista psychologus számára nézetünk szerint nem is marad más megoldás, mint az, hogy fejtegetéseit tartsa mindvégig a közszokás nyelvén s azután a könyve végéhez mellékeljen egy kulcsot, amelyben kinyilvánítja, hogy összes lelki szavai csak engedmények voltak az érthetőség kedvéért, s amelyben az „ellenmon-

dás!”-t kiáltó olcsó vádaskodásokat elhárítja annak a kiemelésével, hogy színészkedése tudatos és kényszerű volt. Ha tehát majd valamelyik spiritualista szemünkre lobbantja, hogy lelki jelenségek iránt érdeklődünk és épen a lelkieket tagadjuk,- akkor mi (kik e helyütt élénken érezzük azt a szőinségünket, hogy a kérdéses, jelenségek számára a francia „*vie de relation*”-on kívül semmi realistikus elnevezés sem áll rendelkezésünkre) spiritualista ellenfelünknek apró örömei kénytelenek vagyunk elrontani annak a felemlítésével, hogy az „*psychikuspsychologia*” semmivel sem nagyobb ellenmondás, mint az a „*cholé*”, amelyik már régóta nem epe-baj többé az orvosok szemében (*χολή* = epe). A realista gondolkozóra pedig, aki atheista létére egy minden ízében valláshívő társadalomban kénytelen élni, szóval aki más téren is megszokta már a saját meggyőződése és a közhiedelem közötti szakadékot, – az ilyen egyéniségre nem lehet olyan elriasztó dolog az az áldozat, melyet a pszichológiai foglalkozás tőle a nyelvi kifejezés dolgában megkövetel, hogy ez áldozat miatt magának a pszichológiának is hátat fordítson és ez érdekes tudomány művelését teljesen a spiritualistának engedje át.

Avenarius (Viertj. XVIII. 141): *Da... „psychisch” für die Psychologie – sofern sie empirisch ist – seinen alten guten Sinn: „zur Seele gehörig” eingebüsst hat, so hat der Ausdruck überhaupt keinen eigenen und eigentlichen Sinn mehr. Nur infolge eines sog. „allgemein menschlichen Trägheitsprinzip’s” dient er dazu, alles dasjenige zu benennen, was ehemals als „Function” usw. der „Seele” zugeschrieben wurde... Der Ausdruck „psychisch” ist mithin rein konventionell; an sich selbst ist er nach der Elimination der „Seele” nichtssagend.*

Eucken megtámadja a naturalismust (nyilván a Haeckel-félét), ezt a mi realismusunkkal az apszichikus kiszabásában megegyező világnézetet. Eucken úgy látszik nagyon bízik a cáfoló erejében annak az ötletének (lapokon keresztül variálja [144-154 és azon túl is]), hogy „a gondolat okvetlenül valami meglévő, még pedig szellemi hatalom, mert íme a naturalista rendszert is csak a gondolat ereje, sok mindenféle gondolati műtét hozta létre.” Haeckel elvei nem szorultak a mi védelmünkre; de ha valamelyik spiritualista ezt az Eucken-féle fogást majd mireánk is alkalmazza, mondván, hogy „íme, ezt az egész apszichikus pszichológiai munkát is csak a szerzőnek véleménye, nézetei, tehát gondolkozása, akarása azaz pszichikai sajátságai hozták létre”, – az ilyen ellenvetésre azt felelnők, hogy a spiritualista e megjegyzésével mindössze is a nyelvszokásnak védőszármayai alá búvik. Való igaz, hogy azt az öröködést, melyet én e könyvnek megírásával véghezvittem, gondolásnak, akarásnak sat. szóval lelki tulajdonoknak hívják, de ez a szokásos elnevezés még egyáltalán nem bátyázza körül ezeket az én „lelki” tulajdonságaimat egy olyan, szerintem egyedül helyes

meghatározás ellen, mely szerint ezek a nézetek, akarások, fogalomalkotások, bizonyítások sat. mind csak innervatiók vagyis az én személyes viselkedéseim. Arra, bevallom, nem vagyok képes, sőt arra itt hely sincs, hogy a saját, e lapokon bemutatott „gondolkozás”-omnak egy tisztán physiologiai leírását adjam, azaz megmondjam, hogy minden egyes állításom kimondása alkalmával miféle innervációban voltam? *h o g y a n t e t t e m ?* (*ad normam*: úgy tesz, mintha...). Az abstract gondolkodás jelenségei, fennebb megváltottuk, igen kemény diót vetnek a physiologus megfejtőnek elejébe, s az már plane megvalósíthatatlan követelés, hogy a szerző a saját maga „lelki” folyamatjainak is a physiologiai kulcsát adja meg, lévén ez a kulcs nem kisebb terjedelmű, mint a szerző fejlődésének az egész története. IV. ö. fent 622).

A realismusból való kiindulás a mi psychológiánkban – s erre, mint jellemvonására külön rá kell mutatnunk – abban nyilvánul, hogy az összes u. n. lelki jelenségeket már *a priori*, kezdettől fogva mind physiologiai természetűeknek tekinti. Ez választja el tárgyálásunkat ama, mai napság nem csekély számú egyéb psychologiai munkáktól, melyek lelkes jelenségeket, létező psychicum-okat, érzelmeket, gondolatokat sat. elfogadnak s csak a „lélek”-nek a psychológiába való felvételét ítélik el és mellőzik. Mi szerintünk a következetes álláspont az, ha olyan író, aki egy a physiologiaitól különböző lelki eseménysort fogad el, nem szabódik a „lélek”-től sem, mint ama lelki tényeket közösen hordozó substantiától. Mi nem kutatjuk, mi indította az illető szerzőket ilyen összetartó kapocsnak visszautasítására, hanem arra mutatunk rá, hogy a m á s i k következetes álláspont meg a mienk vagyis az, mely a lélektől tartózkodik azért, mert a leikiestől tartózkodik. A mi psychológiánk nem h a r c o l a „lélek” ellen, nem védekezik a közbekínálkozásai ellen, hanem a legsimábban k i k ü s z ö b ö l i a lelket, minthogy már kezdettől fogva úgy indul, hogy egy összefoglaló „lélek” benne szerephez sem juthat. (V. ö. fent 674-6).

H a u p t m a n n (7) szemére hányja Lotze-nak, hogy a leiket megkímélte azoktól az ellenvetésektől, melyekkel a *Lcbenskraft*-ot megölte – *obwohl beide* (t. i. lélek és *Lebenskr.*) *unter demselben Himmelsstrich gewachsen sind, in dem frachtbaren Lande, wo die Substanzen blühen, die bekanntlich alles leisten können, was der Zufall grade von ihnen verlangen möchte.* Hauptmann maga (20-1) a lélek-kérdésben így nyilatkozik: *Wie és allgemein im Sinne eines Denkfortschrittes liegt, die Prinzipien der wissenschaftlichen Auffassung und Ordnung verwickelter Tatbestände zu vereinfachen, so liegt és speziell im Sinne einer Oeconomisirung der physiologischen Denkmittel, den Organismus mit seinem zweckmässigen Verhalten streng objectiv beschreiben und ausschliesslich nach den Gesetzen der Ob-*

jectenweli, vorerst nach dem Gesetze von der Erhaltung der Energie, d. h. ober als Mechanismus unter völligem Ausschiasse des Seelenprinzipes denken zu lernen.

Annak az ismert spiritualista hadifogásnak persze a mi pszichológiánk is ki van téve, amely abban áll, hogy a spiritualista a rendszereknek kitöltetlenül hagyott hézagaiba igyekszik beletelepíteni azokat a szellemeket, miket az illető rendszernek egész tervezete kizárt. Nálunk is azt mondhatja: „psychicum-nak kell tulajdonítani innervatióink mindama sajátságait, melyeket a physiologia nem tud megmagyarázni. Pl. hogy miért tud az ember szemlélet nélkül is szemléelő pózba jutni.” Mi erre csak azt feleljük: a tudományok matematikájában az x-eket vagyis a nyílt kérdéseket nyíltaknak kell megtartani és nem szabad – i m a g i n a i r mennyiségekkel behelyettesíteni.

Itt aztán eszünkbe jut M a u t h n e r (I. 581-2): *Wir müssen ... uns klar machen, dass es geradezu pfäffisch ist, die nicht bekannten Ursachen geistige Ursachen zu nennen.* Hozzáteszi: *Es stellt sich nämlich heraus, dass in der Geschichte aller Wissenschaften in langsamem Fortschritt eben immer nur die beobachteten, das heisst bekannten Ursachen mechanisch genannt worden sind, dass das Wort Geist immer nur der Verlegenheitsausdruck für den schäbigen Rest war.*

H a u p t m a n n (42) is ide illik: *Kann denn Jemand allen Ernstes glauben, der physiologischen Erkenntnis des lebenden Rückenmarkes irgend etwas Werthvolles hinzuzufügen, wenn er es zum Sitze der Seele macht? Sind wir dadurch dem wissenschaftlichen Verständnis der centralen Nervenprocesse um einen Schritt näher gerückt?...*

S c h w a r z (Hyp. II. 154) a materialismus ellen fordul avval, hogy a lelki jelenségek tarka sokfélesége erősen túlhaladja a kimagyarázásukra felvehető tisztán physiologiai dispositiók (tényezők) számát. Mi egy pillanattig sem palástoljuk, hogy moXojrkjui_jiS3LcJiulQg:iank még mennyi kérdést hagy meg megoldatlanul. Arra azonban jogunk van rámutatni, hogy a mi „viselkedésiünk egy rendkívül elastikus, simulékony fogalom, mivel nem lehet tagadni, hogy minden más gondolat (újabb ötlet) az egyénnek valami újabb megmozdulásával jár együtt.

A mi motorikus elméletünkben benne rejlik a bírálatunk arról a tanításról is, melyre csak ehelyütt jut alkalmunk rátérni, t. i. hogy az emberi elme a tárgyacról (első sorban a térről) szerzett képzeteit k i f e l é p r o j i c i á l j a a tárgyvilágba. Magától értetődik, hogy nálunk, ahol „képzetek” nincsenek, elesik mindenféle kiprojiciáló tevékenység is, ez az újabb mysticum. Csak azt akartuk mondani, hogy lelkünket egy ilyen sajátságos működésmóddal azok a (nagy-

jából Fichte álláspontú) psychologusok voltak kénytelenek felruházni, akik számot vetettek avval, hogy az ember a maga „képzeiteit” (tárgy- és tulajdonság-látványait) végtére’ is kint a térben lévőknek tekinti. Szóval annyit látunk, hogy a lélekkel kifelé vetetni a képze- teket csak az a psychologus kénytelen, aki előbb beszívatta a lélekbe az egész tárgyvilágot mindenestül. Minálunk a megismerés nem efféle tárgybeszívó folyamat, hanem ha tetszik, inkább a tárgytól bennünk kiváltott „tornagyakorlat” (fent 104). Világos dolog, hogy egy ilyen műtét számára nincs szükség semmiféle projectiókra.

A projectiók ellen fölszólat Avenarius is (idézve Mach-nál 43), Mach (26, 31) maga, Mauthner (I. 317) és Schwarz (Prob. 79.) Sajátságos dolog, hogy e műtétet, mely voltaképp nem egyéb, mint jóvátétele annak a lépésnek, melyet jogtalanul befelé, az elmébe tétettek meg a meg- ismerésre kínálkozó tárggyal, – hogy e műtétet mondom rossz, túrhetetlen hypothesisnek nyilatkoztatja ki sok olyan psychologus is (pl. U p h u e s 223-4, M ü n s t e r b e r g 218), ki a másik műtétben, az elmébe behúzódo tárgyképben nem talál kivetőt. – James (II, 31-4) is elveti az *eccentric projection*-t még pedig azért (itt találkozok Riehl-lel), mert érzeteinket sokkal később ismertük fel a magunk subjecíív állapotainak, mint objectív adatok- nak; továbbá, mert az ember egyáltalán nem érzi a maga érzeteit a meg- felelő agyrészekben bennlévőknek. Ziehen plane hozzáteszi: *Unsere Empfindungen sind vielmehr von Anfang an extracerebral* (99) és ... *die Empfindungen sind uns von Anfang an räumlich als „Aussenwelt” gegeben* (145). Erre megjegyezzük, hogy az érző gyermekre nézve az érzetei ere- detileg csak e g y á l t a l á n vannak, azaz sem nem „bent”, sem nem „kint”. Később vagyis a térképzet fejlődésének arányában jutnak a „kint” jelzőhöz és még sokkal később, t. i. amikor a gyermek önmagát már az állapotaitól meg tudja különböztetni, a „bent” („az én érzeteim”) praedicatumhoz. – M ü n s t e r b e r g (218) okoskodásának körülbelül az az értelme, hogy képzeiteinket kifelé vetni nincs is szükségünk. Mert ha külső t á r g y a k a képzeiteink, azok úgyis kint vannak; ha pedig a kint lévő dolgok nem többek (egyebek), mint a m i k é p z e i n k, akkor *eo ipso* bennünk kell maradniok és kivetésükre nem is kerül a sor.

S t ö r r i n g (33) megjegyzi, hogy a hallucináns-nál is csak akkor beszélhetnénk projectióról, ha igaz volna, hogy az illető ál-képek eleinte merő belső érzetek alakjában jelentkeznek az ilyen betegnél.

Fouillée (I. 250) ragaszkodik a projectióhoz, talán mert az ilyen mozgásos eljárást hozzáállónak találta a maga *idéés-forces*-ához. Ki is igyekszik azt magyarázni ezeknek erő-természetéből.

Akik a projectiót „localisatio” értelemben kívánják fentartani, vagyis azt állítják, hogy valamely érzetnek, pl. a megérintődésnek, h e l y é t m e g h a t á r o z n i csakis egy ilyen külön működés segítségével lehet, – az ily nézetűek gondolják meg, hogy a hely-meghatározó folyamatban egyetlen olyan rész avagy szakasz sincs, melyre a „projectio”, egy belülről kifelé, történő működés neve ráillenék. Valamely érzetnek a helyét meghatározni

ugyanis annyi, mint az anyagvilágnak végtelen sok pontja közül kikeresni azt, amelyre történt ráhatás a kérdéses érzetnek módosulását vonja maga után. Az érzetnek „helye” tehát egy olyan tér-, helyesebben anyagrészt vagyis a végtelen anyagnak a z a része, amely valamely érzet létrehozatalában lényeges szerepet visz. A köznyelvnek szavát, hogy az érzet „itt” van, nem szabad szó szerint érteni, mert hisz emberünk, kinek „itt fáj”, bőrének csak azt a pontját akarta megjelölni, melyhez ha hozzáér, a fájdalma fokozódik. Evvel éppenséggel nem akarta még a fájdalmát olyan tartalomnak, tölteléknek feltüntetni, melyet bőrének a megjelölt része magába zár. Ép ezért nem is szorult rá a tudákos psychologusnak afféle felvilágosítására, hogy „jó ember, a fájdalmad nem bőrödben, csontodban stb. székel, hanem az agyadban.” A fájdalomnak vagy bármely érzetnek „itt”-jét meghatározni tehát semmi egyéb, mint egy bizonyos e z-t, egy amaz érzettel összefüggő tér-illetőleg anyagrészt megtalálni, – akárcsak azt a csengőt, amely egy sok csengővel teleakasztott szobában éppen most szólalt meg; aminthogy éppen most nyilallott meg számos bőrpontjaim közül egy bizonyos, melyet nem tudok megtalálni („fáj, de nem tudom, hol?”). A kérdéses pontnak felfedezése eredetileg bizonyára a véletlen műve: a gyermek odaért beteg testrészéhez és fájdalma fokozódott, számára tehát a fájdalom már „itt van, ezen a ponton”, de kritériuma, indiciuma ama pont helyét illetőleg még idáig nem volt. A psychologus számára tehát az a kérdés vetődik fel, hogyan tesz szert ilyen kritériumra, miféle ismertető jegyet fedezett fel a bőrérzetén, azaz hogyan jutott odáig, hogy utóbb, minden tapogatódzás nélkül egyszerre rá tud mutatni a fájós helyére. Ez a kérdés a *Localzeichen*-ek (Lotze-féle) elméletére visz, mellyel valamint a tér- és „tárgy-” fogalom keletkezésének egész nagy problémájával ebben a munkában nem foglalkozunk. (V. ő. fent 895-7.)

Egy másik, ugyancsak a spiritualista és fél-spiritualista rendszerekkel összefüggő kérdés az, mely a p s y c h o - p h y s i k a i p a r a l l e l i s m u s neve alatt teremtett már meglehetősen irodalmat. Ez elméletnek az őse nem más, mint az az ismeretes dualista elv, hogy van test (anyag) és van lélek (szellem), melyek egymással szemben a legteljesebb, áthidalást nem tűrő heterogenumok. Közlebbi rokona viszont a parallelismus elvének a dualismusnak az a Spinoza-féle formája, ahol a testnek már *extensio* s a léleknek *cogitatio* a neve. A „parallelismus” (nevezzük röviden így az egész elméletet) ugyanis nem pusztán „test”-ről beszél, hanem „testi (physiologiai) folyamatok”-ról és nem többé „lélek”-ről, hanem „lelki folyamatok”-ról, – erősen kihangsúlyozván, hogy a lelki folyamatokat külön természetűeknek kell tekinteni és sohasem lehet pusztán testiekre visszavinni azaz ilyenekből kimagyarázni. Hozzáteszi még – s ebben a tekintetben is csak a dualista elv pszichológiára alkalmazott formájának mutatkozik, – hogy lelki állapotainknak minden legcsekélyebb változását valami testi s nevezetesen idegrendszerünkben

beálló változás kísérí, (innen a „parallelismus” név.) Viszont elismeri, hogy vannak testi változásaink, melyeket lelki tünetény nem kísér; pl. az IL ri. automatikus mozdulatok. A parallelismus híve tehát a lelki jelenségeink sorát egy szorosan a testiekhez simuló, de a testinél valamivel rövidebb sornak, folyamatnak képzeli; más szóval az embernek egész életét két folyamatra bontja, melyek egymásnak szakaszonként „megfelelnek” (Wundt [Phil. Stud. XIII. 359] ezt a szót használja: *zugeordnet*), de amelyeknek egyikéből sincs sehol sem átlépés avagy átvezető híd a másikba. A philosophia történetében járatos olvasónak itt bizonyára a Leibniz-féle *harmónia praestabilita* jut eszébe, a két egymástól független, de egyformán járó „óra”, mely elmélettel a parallelismus elvének már csak azért is rokonságot kell tartania, mert a Spinoza- és Leibniz-féle gondolkodásnak közös alapjai nagyon is ismereteseek.

Minthogy W u n d t (Phil. Stud. X. 53-75 és XIII. 350-366) határozottan tiltakozik mindama kísérletek ellen, melyek, mint a Münsterberg- és Avenarius-félék, egy vagy más formában a psychicum-ok kiküszöbölését célozzák, azaz nem ismerik el külön létezőnek azt a lelki eseményt, melyet ő (u. o. XII. 23) egyszerűen megadott jelenségnek tekint: ezért nem látunk elégséges jogcímet Wundt (u. o. X. 26-7 és XII. 17) ama kijelentésére, hogy „a parallelismus elve pusztán kutatás-szabályozó segédelv akar lenni és nem metaphysikai princípium, mint a Spinozáé.” Utóvégre a Wundt-féle dualismus, illetőleg az a nézete, hogy a psychicum-okat is a valódiság jelzője illeti meg, ép annyira metaphysikus azaz nem a psychológiából merített nézet, mint a mi apsychikus monismus-unk. Legfőlőbb abban „nem metaphysikai” a Wundt elve, amiben egyszersmind hiányos is, t. i. hogy sem lelket nem fogad el a „lelki események” substratúául (v. ö. X. 102), sem pedig az okát nem keresi annak, hogy miért kísér minden lelki jelenséget valami testi. Leibniz e kérdésben tudvalevőleg még „isteni rendelés”-re hivatkozott. Sőt hozzátehetjük, hogy ez az elv alakjában kimondott, de megokolás nélkül hagyott „parallelismus” nem is egyéb, mint jó eszköz arra, hogy bizonyos alkalmatlankodó kérdések egyszerűen elmetszessenek. Ezt látjuk Wundt-nál (Ph. Ps. III. 238-9) olyan helyen, ahol a parallelismus elvére magyarázat céljából történik hivatkozás. A kérdés az volt: vajjon tiszta psychicum-ok okozzák-e az indulatközi taglejtéseinket (ami beleütökzik az energia-megmaradás törvényébe) avagy megfordítva, a taglejtéseink idézik-e elő magát az indulatot (ami beleütökzik – állítólag – abba, hogy mesterségesen nem lehet indulatot csinálni)? A „megoldás” pedig úgy szól, hogy physikai és psychikai jelenségek *gehören zusammen*, azaz mindegyikük a másikkal együttesen, de tőle függetlenül változik. Pont.

Amelyik parallelista észrevette, hogy az emberi természetnek ama két „folyamat” segítségével erősen megzavart egységét mégis valahogyan helyre kell állítani, azaz az emberi életsor egységes mi-

voltáról szóló közmeggyőződést ki kell elégíteni, az ilyen psychology azután a „két folyam” helyett ahhoz a másik hasonlathoz fordult, hogy a lelki és a testi jelenségek úgy viszonylanak egymáshoz, mint egy üres golyónak a belső és a külső felszíne. Valamint az egységes golyó kívülről nézve convex formát, belülről pedig concav-at mutat, úgy az ember megnyilatkozásai is, ha csak külső szemmel vizsgáljuk, merőben testi (physiologiai) jelenségeknek látszanak, ellenben psychikaiaknak akkor, ha a belső tapasztalásnak szemüvegén keresztül nézzük.

Ezen az állásponton áll pl. Wundt-nak (Ph. Ps. 2-ik kiad. II. 463) következő nyilatkozata: ... *die durchgängige Wechselbeziehung zwischen Physischem und Psychischem führt zu der Annahme, dass was wir Seele nennen das innere Sein der nämlichen Einheit ist, die wir äusserlich als den zu ihr gehörigen Leib anschauen.*

A parallelismusnak azt a főtételét, hogy a physiologiai és a psychikai két eseménysor közül közvetlenül csak ez utóbbi van megadva (1. lejobb Wundt-nál), elfogadta Ziehen (252) is. Ellenben pusztá szójátéknak nevezi és méltán, a parallelismusnak azt a formuláját, *wonach die Materie das von aussen betrachtet ist, was das Seelische von innen betrachtet ist.* Mach (49) is elutasította ez utóbbi nézetet, amely viszont magához csábította a különben anti-spiritualista Hauptmann-t, úgy hogy a psychicum-ot, mely ellen a könyvében annyi erővel harcolt, egy helyütt (305) mégis becsempészi.

A „psycho-physikai parallelismus” egy olyan mérnöknek műve. aki egy nyílt útvonal helyett két, egymásnak nekifordult zsákutcát ékített. Sem a physikai jelenségek „utca”-jából nincs közlekedés a -lelkiekébe, sem ebből amabba. S elméletüknek evvel a formájával a parallelisták még büszkélkednek is, mert elvüket tökéletesebb dolognak tartják, mint a „test és lélek kölcsönhatása”-ról szóló régibb elméletet. Minthogy pedig a parallelisták maguk hirdetik, hogy testünk összes mozdulatait teljesen és maradék nélkül megmagyarázzák a physiologia tényei azaz természeti erők (W u n d t, Phil. Stud. X, 32), tehát ők voltaképen ama furcsa nézethez ragaszkodnak, hogy a physiologiai eseménysoron kívül és felül úszik egy másik, amelyiknek semmiféle causalis hatása sincsen. Kérdjük, hogyan létezhetik valami anélkül, hogy eredmények alakjában tanúbizonyságot ne tegyen a maga létezéséről? A lelki eseménysorozat e psychologusoknak valami finom felhőként húzódik végig a physiologiai folyamatok földies kavargásán, anélkül hogy ezt érintené. Kérdjük tőlük, honnan e felhő, ha nem a föld csinálta? Hatástalan „kísérő”-ket semmiféle

physika sem ismer, tehát megfordítva, ha a psychicum-ok hatástalanok, akkor nem lehetnek i g a z a k .

A psychicum-ok mint *unwirksame Begleiterscheinungen der physiologischen Vorgänge* megvannak pl. M ü n s t e r b e r g-nél (407). Még Petzoldt (I. 11, 15) is hozzácsatlakozik az ilyen nyelvezethez.

Szemet szúr, hogy Ziehen (16), aki valóságos „csodá”-nak érzi, hogy agyműködéseinknek egy csoportját (az agykéreg-folyamatokat) lelki parallel-folyamatok kísérik (*ein ganz anderes Etwas*), mégsem igyekszik az ilyen tudományzavaró csodát kiküszöbölni.

Az a körülmény, hogy a parallelisták a psychikus soron belül azaz a psychicum-oknak egymásra való causalis hatását igenis hangoztatják (pl. Wundt, Phil. Stud. XIII. 410), nyilván legkevésbé sem alkalmas arra, hogy megvédje őket a fennebbi megjegyzésünk ellen. Mert azt már csak megengedik, hogy annak a tanujélnak, mely hivatva volna az emberiséget a spirituális dolgok számára megnyerni, nem lehet magának is lelkesnek lennie, hanem concret, szemléletes természetűnek kell lenni. Hisz a prófétáktól is mindenütt „jeleket” (csodákat azaz látványokat) kértek a biblikus népek, hogy az isteni küldetésükben higyenek.

Nagyon jól illik a mi elméletünkhöz is az a különben M ü n s t e r b e r g-től (384-5) hangoztatott nézet, hogy képzetek között semmiféle közvetlen causalis összeköttetés sincs, hanem van csak a megfelelő physiologiai folyamatok között. Hozzátenném, hogy ha én *B* képzet beállításának kimagyarázásaikor mégis az előtte megvolt *A* képzetből vagyok kénytelen kiindulni, csak oly értelemben vagyok kénytelen, mint ahogy pl. annak megfejtésénél, hogyan jutott óramutatóm az „5 óra” állásba, kénytelen vagyok valamely megelőző, pl. a 4 óra 59 perces mutató-állást alapul venni, vagyis ezen kezdeni a fejtegetésemet. Nem az utóbbi mutató-állás rejti magában az okát az 5 órás mutató-állásnak, hanem az óragépezet; és nem az *A* képzet az oka a *B*-nek, hanem az a physiologiai gépezet, melynek úgy az *A* mint a *B* képzet, ezek a pózok, csak a mutató-állásai. (V. ö. fent 1070-3).

Münsterberg egyébként egy olyanféle nézettel kacérkodik (sőt 389-390 lapokon már hozzá is áll), mely a képzetnek tiszta szellemi voltát, physiologiai tényezőktől való függetlenségét hirdeti. Münsterberg-nek ez idealista hajlandóságából értjük meg, hogy pár sorral lejjebb (387) a fennebbi radicalis alap gondolatát avval gyöngíti meg, hogy „ha közvetlen causalis összeköttetés nincs is két képzet között, kell közvetett összefüggést keresni közöttük.” Előre megmondhatjuk neki, hogy az egyetlen lehetséges kerülő a physiologiai folyamatokon visz keresztül, azokon, amelyekkel való összeköttetést az ő idealismusa magának elvágta. Ide tartozik az is, hogy az energia-megmaradás törvényének (minden idealista psychologia e legveszélyesebb ellenségének) fojtogató vaskapcsai alól a maga idealismusát avval igyekszik kiszabadítani, hogy azt „reméli” (409) nem sikerül majd e törvényt az

organikus világra vonatkozólag is. bebizonyítani. „A physikai energia tehát mindannyiszor eltűnhetnék, valahányszor a megismerő állapot (*Wahrnehmungsvorgang*) áll be s csak az akarás jelentkezésénél mutatkoznék újra.”

A mi szemünkben a „parallelismus” nem egyéb, mint a tanakodó gondolkodás ama fokának szüleménye, amikor a gondolkodó; két ellentétes irány (a materialismus és Spiritualismus) mindegyikének érzi az igazát, de nincs ereje egy, e kettőn felülemelkedő harmadik nézet megalkotására s ezért bizonyos felemás, hol erre, hol amarra sandító állaspontra helyezkedik. A parallelista a materialistával szemben adja a psychologust (e szónak hagyományos értelmében), a tiszta spiritualistával szemben meg a természettudóst játsza. Nem az az igaz, hogy a lelkes eseménysor független önállóságban rajta úszik a physiologiai tünetoron, hanem csak úgy áll a dolog, hogy a parallelista az egyik sort az egyik, a másik sort meg a másik „-ismus”-tól elsajátította s most nem tud velők mit csinálni, nem bírja összeolvasztani.

Nem csoda, ha az ilyen határozatlan álláspont mindenféle ingadozó állításba, sőt nyílt ellenmondásokba viszi a szószólóját. Wundt-nál (Phil. Stud. X. 36) pl. ezt olvassuk: *physische Effekte psychischer Ursachen sind (értsd ide: werden genannt solche) physische Vorgänge, die mit psychischen Bedingungen regelmässig verknüpft sind, dabei aber physisch betrachtet immer auch aus einer physischen Causalreihe vollständig ableitbar sein müssen.* Wundt tehát azt hiszi, hogy a psychicum lehet a feltétele a physicum-iiak, ha nem is az o k a! Egy más helyütt (Ph. Ps. III. 272), ahol elfogadja a természettudománytól, hogy a legalsóbbrendű állatok mozgólatai tisztán chemotaktikus (azaz physikai) természetűek, mégis hozzáteszi, hogy ugyané mozgólataok, „ha psychophysikai állaspontra helyezkedünk” (sic!) e g y s z e r s m i n d a legalsóbb fokú psychicum-nak mutatkoznak. Ez semmivel sem több, mint mikor a természettudóstól szorongatott valláshívő elfogadja ugyan, hogy ezt a hólavínát tisztán az olvadás és a nehézkedés ereje sodorta le, de hozzáteszi: „ha vallásos állaspontra helyezkedem, e pusztá természettüneteményt is egy haragos isten cselekvényének látom.” Mi lemondunk az ilyesmiknek megértéséről. Megjegyzendő egyébként, hogy Wundt-ot itt az az elvileg helyes törekvés töltötte el, hogy az „öntudatos” felsőbb organismusok és a tisztán physikai okokból cselekvő alsóbb szervezetek között a kellő folytonosságot, átmenetet állítsa helyre, melyet ama „chemotaktikus” elmélet. veszélyeztet. Wundt a szervezetek homogenitásának elvét úgy valósítja meg, hogy az alsóbb állatoknak is ad psychicumot „mert a felsőbbeknek van”; mi pedig ellenkezőleg a felsőbbektől is elvesszük a psychicum-ot, mert az alsóbbaknak sincs. – Az is érdekes ingadozás, hogy Wundt, ki Avenarius-ékkal szemben a leghatározottabban egy „külön psychikus sor”-t hirdetett (fent 1120), egy más helyütt (Phil. Stud. X. 110) a dolgoknak olyatén felfogására hajlik, hogy causalitás igazán csak egyféle

van, s „physicum” és „psychicum” nem egyebek, mint erről leszűrt egyoldalú abstraction

Wundt-ot (u. o. 43-6) úgy látszik, a következő két körülmény tartja meg a parallelismus- vagy is spiritualismusnak pártján: 1. a pusztá physiologia (ő materialismus-nak nevezi) képtelen kimagyarázni azokat az összeköttetéseket (*Verbindungen, Zusammenhang*), melyekbe az egyszerű érzetek lépnek, amidőn szemléletekké, pl. térképzetté, rhythmussá, harmóniává alakulnak át; 2. a materialismus nem bírja megértetni, honnan veszik magukat, illetőleg miféle physicum-tól származnak azok az érték-fogalmak (*Wertbestimmungen*), melyek különféle alkotásainkhoz más-más mértékben és formában hozzáfűződnek. Más szóval, Wundt szerint tisztára psychikus megnyilatkozások vagyis egy öntudatnak a közvetlen tettei: 1. a szemléletek keletkezése és 2. a többre-becsülés ténye. – Mi azt tapasztaltuk, hogy a parallelista psychologusoknak e kérdések körül történt megfejtés-kísérletei nem ütöttek ki olyan fényesen, hogy akár csak őket magukat is teljesen kielégítették volna. Mi tehát öneik kínáljuk fel ezt az álláspontunk számára állítólag végzetes teherpróbát, megjegyezvén, hogy egy kielégítő, bár psychikus kifejezésekben tartott magyarázatot a mi realismusunk mindig hajlandó lesz a megfelelő motorikus kifejezésekbe áttenni. De ameddig az említett szemléletek megalakulásának módját nem tudják külön módon leírni, mint egy „lelki synthesis” (Wundt u. o. 86, *Prinzip der schöpferischen Synthese*, 100) nevű tehetségnek felvételével, addig nincs joga a psychologianak egy a physiologiához képest külön „tudomány”-nak nevére (u. o. XIII. 410), legföllebb csak arra, hogy a reális tudománytól, melynek szertára aiféle mysticum-okra nincs berendezve, szerényen félrevonuljon.

Mínhogy magától értetődik, hogy egy magunkfajta apsyichikus psychologia csakis elutasítólag viselkedhetik mindenféle, akár „parallel” akár másmilyen jelszavú psycho-physikai elmélettel szemben, ezért ez elméletnek bővebb cáfolgatása helyett inkább annak a kiemelésére szorítkozunk, hogy miképen vágta ki magát a mi monista gondolkozásunk abból a dilemmából, amely Wundt-ékat a „parallelismus” felé terelte. Először is nagy szöveget ütött a fejünkbe az a körülmény, hogy u. n. lelki változások mindig olyankor állanak be, amikor bizonyos testiek t. i. érzetek jelentkeznek, melyek ama „lelki” folyamatokat legalább is megindítják. Ez arra a sejtelemre vitt bennünket, hogy a *post hoc*, mivel itt állandó, egy *propter hoc*-ot rejt magában. Innen vagyis attól a már-már megragadott, de nagyon kétes értékű megállapodástól, hogy „összes lelki jelenségeinket physikai azaz physiologiai okok idézik elő,” arra a másik, Wundt-éval még megegyező feltevésre tértünk át, hogy itt talán valami „*eo ipso*” rejlik, azaz hogy a psychicum és physicum csak azért járnak együtt, mert minden psychicum *eo ipso* physikai természetű. Itt hajlott azután el az utunk Wundt-tétől. Wundt a fordított igazságot is egyaránt való-

színűnek tartotta vagyis azt, hogy minden *physicum* viszont *eo ipso* psychikus természetű. Mi ez utóbbi kombinációt teljesen elmellőzvé, úgy értelmeztük tovább a magunk mondatának (az elsőnek) *eo ipso*-ját, hogy a lelki jelenségeinket lelkiekké vagyis minden *physikai* causalitást túlhaladó tüneményekké talán csak a szokásos felfogásmód, szóval félreértés avatja. Ezt annyival is hajlandóbbak voltunk elfogadni, mivel sohasem bírtunk belenyugodni abba, hogy a reális tárgyvilágnak ezernyi ezer adatai, tüneményei közül egyetlen egy sem volna alkalmas arra, hogy mint osztályfogalom magába fogadjon egy néhány olyan jelenséget, amelyek, miként az u. n. lelkiek, *par excellence* emberi sajátságoknak számítanak. Az a nézet, hogy az ember lelki jelenségeinek kellő osztályozása, fogalmi elhelyezése alkalmával, vagyis amikor válasz kerestetik arra a kérdésre, miféle alkotmány voltaképpen egy-egy gondolat, érzelem, – az a nézet mondom, hogy egy ilyen kérdésnek esetében a természetnek ezernyi ezer adatai közül mindegyiket kivétel nélkül vissza kell utasítani, mivel egyetlen egyikök sem rokon igazán avval a specifikusan emberi sajátsággal, – ez a nézet a mi szemünkben annyira magán viseli az emberi nagyzás hóbortjának minden jelét, hogy már ezért is örökre hátat kellett neki fordítanunk. Miféle legkisebb valószínűség szól amellet – kérdeztük, – hogy én szegény ember, aki minden tagomban érzem, mennyire a tehetetlen fia vagyok közös ősanánk, a természetnek, – hogy én ember, mondom, egy olyan tulajdonságnak, erőnek, működésnének lennék a birtokában, amilyen az egész tárgyvilágnak egyetlen másik tagján sem fordul elő, – egy olyan működésnének, amelynek kellő jellemzése végett a tárgyvilágnak tengernyi birodalmából ki kell csapni s áttérni egy olyan másvilágra, amelyről azt – „hiszem”, hogy ezen a világon kívül és fölötte létezik! Van-e: „a korlátolt emberi tudománynak legkisebb joga is arra, hogy valamely jelenséget, melyet nem egy-könnyen ért meg a természeti oksorokból, mint ezeket a „lelkiek”-et, már ezért természetén kívül erőnek tulajdonítson, holott jól tudja, milyen tengernyi sok még az előtte ismeretlen természeti erő! Mai napság persze, nevelésünk siralmas módja következtében már annyira hozzászoktunk a leíkekhez és lelki világokhoz, hogy észre sem vesszük azt a minden másTéren visszautasított elbizakodást, mely e fogalmakban vagyis egy „természetén kívüli” létezőnek hirdetésében rejlik. Nevetjük az iskolás fiút, ha a számtani példát, melyet nem tud megcsinálni, avval csapja el magától, hogy ezt „nem is lehet” megcsinálni. Viszont meg-higgadt, bizalomgerjesztő, józan conservatív gondolkozónak nevez-

zük azt a psychologust, aki, az emberi megnyilatkozásokat nem tudván a természet rendjében és erői között elhelyezni, kijelenti, hogy ezeket „nem is lehet” oda besorozni, hanem számukra egy más világból való erőket kell elfogadni.

A mi psychologiónk a spiritualistikussal szemben ahhoz a tapasztaláshoz ragaszkodik, hogy mindenütt, ahol bizonyos hallatlan eredmények, szertelenségek kerülnek ki, bizonyos minden mértéket túlhaladó paradoxonok, mint amilyen a „természetfölötti tulajdonságú” ember, – mindaz ilyen gondolat-szövedékekben valahol valami félreértés lappang s csak ez teremti a valószínűtlenségeket. Azt az ötletünket, hogy a psychicum-ot s vele együtt az egész hagyományos psychologiót félreértés hozta létre, valószínűvé tette számunkra az a körülmény, hogy a psychologia erősen szó-tudomány, illetőleg olyan, amelyen tág tere nyílik bizonyos alapul szolgáló szók félremagyarázásának. Nem kell a philológiát annyira kicsinyelni, mint kicsinyli az, aki pusztá szó-félreértéseket képteleneknek tart olyan nagy dolgok létrehozatalára, mint egy egész tudomány. A hibás philologia, a rossz szó-értelmezés már igen sok téves elméletet teremtett,- tudja ezt minden Müller Miksa-olvasó. Minden psychologia, tudjuk, a lelki jelentésű szókon épült fel azaz olyanokon, melyeknek eredeti értelmét a nyelvtudomány e szóknak mai értelmétől teljesen különbözőnek t. i. concret-nek mutatja ki. Ettől a nyelvtudományos igazságtól aztán nagy hályog esett le a szemünkről. Hátha akkor, mikor azt mondom „félni, haragudni, szeretni sat. – ezek mindenféle physicum-tól különböző azaz lelki állapotok” olyanfajta hibát követek el, mint mikor a nyelv metaphoráit félreértő tanuló azt képzei, hogy p. o. ingad o z n i lehet térbeli mozdulat közben és a téren kívül „szellemileg” is, pl. két vélemény között; hogy az érezhető s ú l y o k o n kívül „szellemi” súly is van, t. i. a gond súlya; hogy az agyvelő n és gerincvelőn kívül van „szellemi” velő is, pl. a kérdés veleje; hogy az érdes, durva felszínű tárgyak mellett Vannak „szellemileg” durvák is, t. i. a durva beszédek, – sat. sat. Minden nyelvértő ember kell hogy elítélje a nyelv metaphoráinak olyatén értelmezését, mely szerint a concret értelmű szó, ha metaphorikusan azaz hasonlóképpen szerepel, a maga eredeti concret jelentésének valami spirituális pártját, másodkiadását jelölné meg. Mármost mi azt állítjuk, hogy ilyenfajta tévedésbe esett az a legelső ember is, aki csodálkozott azon, hogy pl. egy „födni” értelmű igét (= félni, fent 578) olyankor is lehet használni, amikor senki sem föld el semmit, és ebből azt következtette, hogy itt bizonyára valami finom, láthatatlan, szellemies módon

történik az a fődés. Mikor aztán a „fél” szó a maga „föd” jelentését elvesztette és tisztára annak a helyzetnek megjelölésére kezdett szolgálni, melyet ma „félelemének ismerünk, akkor (minthogy elveszett *e* szó hasonlat-mivoltának az érzete is) megragadt rajta a „szellemség-nek az a stigmája, melyet még hasonlat-korában szerezhettek, úgy hogy ma már szélteben egy „szellemi állapot” nevének tekintjük a félelmet. (Bővebben fent 581-593). A nyelv ily módon szert tett egy csomó lelki jelentésű szóra s most persze megszülettek a hozzájuk való „lelki folyamatok” is és végtére az a tudomány, mely eme, „minden concret folyamattól különböző, de velők parallel, nem külső szemeinkkel, hanem belső tapasztalással észrevehető” folyamatokkal foglalkozik.

Ha mármost az olvasó arra figyelmeztet bennünket, hogy az az állapot, melyet a „félni” szóval még metaphoricusan jelöl meg a nyelv, mégis csak valami esemény, valami elnevezésre érdemes külön jelenség, akkor készséggel elismerjük, hogy a nyelv jól tette, mikor az egyénnek ezt a viselkedését valamilyen, bárhonnan vett külön szóval megjelölte. Mindössze abban tévedett a köztudalom és első sorban a psychologusok, amikor nem vették észre, hogy a félő magatartás (valamint az egyénnek összes többi „lelki állapotai”) nem egyebek, mint az egyénnek bizonyos érzetektől okozott izom-elhelyezései, – más szóval ép olyan concret tünetek, mint bármi más mozdulatunk.

A mi psychológiánk tehát a parallelismus elvének a félreértett metaphorák elvét szegzi ellenébe vagyis azt a monistikus nézetet, mely az emberi természetnek biológiai tartozékairól így számol be: vannak szemmel látható és vannak félreismert mozdulataink. Ez utóbbiak az u. n. lelki jelenségek.

A mi nézetünk megegyezik a M a u t h n e r (I. 230-l)-ével ott, ahol a lelki és agyfolyamatok parallelismusa helyébe ezeknek identitását kívánja iktatni, ő a parallelismust ama *téves* megkettőzésekhez hasonlítja, melyekkel a nyelv szavainak félreértése folytán egyebütt is találkozunk, pl. mikora mozgás jelenségeihez egy „erő”-t gondolunk hozzá, holott ez a szó eredetileg csak magát a mozgás-tüneményt jelentette. Lejebb (254) a Goethe tollával surkálja meg a parallelistákat: *Als die Gelehrten merkten, dass ihnen für die Wechselwirkung von Seele und Leib jeder Begriff fehlte, da stellte sich ihnen das Wort Parallelismus ein, zur rechten Zeit.* Ezt vagyis hogy a „parallelismus” csak szó-alakú pótléka egy hiányos fogalomnak, megpéldázza (260) avval, hogy mindenféle, eredete dolgában kétséges jelenségre rá szokták mondani a „parallel”-t. elnevezvén pl. az é n-fogalmat bizonyos physiologiai fejlődésfok „parallel” lelki nyilatkozatának. – Mi, ezt a gondo-

latot tovább szöve, hozzátehetjük, hogy a mai psychologia iskolájában felnövekedett ember téves kettős-látásban szenved. Szeme megkettőzteti a látványt, az egységes emberi megnyilatkozást, amennyiben a physiologiai folyamaton kívül még egy evvel párhuzamosan húzódó psychikai folyamatot is láttat vele, melyet rendszeren ama reálissal egészen egyvívású, egyenlő valóságú eseménynek tekint, úgy hogy nagy haladásnak kell üdvözölni már az amolyan Münsterberg-féle felfogást is (fent 1122), mely ezt a másodlátványt legalább hatástalannak, árnyékszerű jelenségnek vallja. A mi elméletünk ez utóbbit avval igyekszik túltenni, hogy a kettős-látásról egyáltalán leszoktatni törekszik az embert, megértetvén vele, hogy ama másodlátványa, ez az illusio, nem is a szeme felől, hanem – a nyelvtudása folytán keletkezik.

Aki, mint Mach (49-50), az egyébként („ható ágens” értelemben 44) kiküszöbölt psychicum-ot, illetőleg ennek pusztá nevét, még fentartja az érzeteinkre vonatkozólag, vagyis arra az alakra, melyet a megérezett, felfogott physicum ölt: az ilyen gondolkozónak, habár nála igazi, önálló másod-esemény nincsen, kétségtelenül van joga parallelismus-ról beszélnie, – t. i. abban az értelemben, hogy az érzet minémüské mindig és mindenütt az illető physikai tényezőktől függ. Csak azt tagadom, hogy a parallelismus-nak illetén értelmezése mellett Mach-nak (49) még joga volna teljes és tökéletes (azaz Münsterberg- és nem Wundt-féle) parallelismust hirdetnie, – mert hisz ez azt jelentené, hogy az érzetalkotó physikai tényezőknek minden legkisebb változását nyomon követi valamilyen subjectív azaz magának az érzetnek milyenségében jelentkező változás. Ez pedig köztudomás szerint nem igaz (1. az érzet-küszöb körüli vizsgálatokat). A „tökéletes parallelismus” csak annak illik a szájába, akinél a psychicum-ot nem valamilyen physicum-ok állítják elő mint külön terméket, hanem aki egyikét vallja ama különböző nézeteknek, miket az „*eo ipso*” jeligével lehet összefoglalni (fent 1124-5) és a Mach-tól épen visszautasított golyó-hasonlat (fent 1121) is jellemez.

A mienkkel annyira rokon Avenarius-féle psychológiának vezérgondolata az: kimutatni, hogy összes leikies fejleményeink (pl. figyelem, ítélet, az egész ethika, aesthetika) nem egyebek, mint olyan módozatok, melyekkel az Organismus a maga fennállását akarja biztosítani. Ez igaz, de evvel magának a psychicum-nak természetét még nem értjük meg, valamint ama túlságosan általános *Anpassung* szóból sem, melyet minden egyes psychicum-ra rámond, ő mindvégig az illető psychicum-októl elfödött, mögöttük rejlő physiologiai folyamatot keresi, de mi azt szeretnők hallani, mi az, ami mögött keresi. Jellemző, hogy a képzet mivoltáról mást nem olvasunk (Petzoldt I. 259), mint hogy az valami *Aenderung des [zugehörigen] nervösen Teilsysteme*.

Aki elméletünkkel szemben az u. n. belső tapasztalásnak megbízhatóságába veti reménye horgonyát, annak számára ideiktatjuk, hogy a belső tapasztalás vagyis a saját magunk állapotainak észrevétele sehol sem hazudtolja meg ez állapotainknak viselkedésmivoltáról szóló nézetünket. A belső tapasztalás mindössze annyival egészíti ki azt a „lát-lelet”-et, melyet az indulatos emberről egy külső

szemlélő felvesz, hogy hozzáadja azokat az érzeteket, melyeknek hatása alatt az indulatközi megmozdulások beállottak. A saját indulatom alkalmával érzem azokat az érzeteket, melyek bennem az illető megmozdulásaimat kiváltották. Ezért mondják, hogy a belsőleg tapasztaló ember, szemben egy őt nézővel, a maga indulatának okát is ismeri. Ez helytelen beszéd, mert valamely indulat beállásának az igazi oka sokkal mélyebben rejlik és szövevényesebb dolog, semhogy egy pusztá érzetben meg volna adva. Fő azonban az, hogy az illető érzeteknek megérezése még nem alakíthatja át az „indulat” nevű mozdulat-összegemet physiologikus tünetből psychikussá, minthogy az érzet maga (szerintünk, fent 91-2) egyáltalán nem psychikus, azaz nem szellemi, nem in-physikus jelenség, hanem semmi egyéb, mint egy olyan reális esemény-forma, amelyet az érzékeinkre ható rezgésekből maga az ideges természetünk alakított ki. Az indulatos ember egy olyan ember, ki a ráható ingerlésekből érzetet teremtett és most ezekre az érzetekre megmozdul, igaz, még azt is fel lehet vetni, hogy a saját indulatom esetében nem csupán az említett érzetek vannak meg bennem, hanem bizonyos ezekből alkotott szemléletek is, továbbá pedig az a gondolat, az a szándék, hogy mit fogok, mit akarok cselekedni. Erre azonban megint csak azt mondhatjuk, hogy a szemlélés nem egyéb, mint úgy-tevés mintha a szemlélt tárgy volna előttünk s a szándék nem más, mint olyan innervationnak felvétele, mintha a szándék végrehajtása megkezdődnék. Mi kerül ki ebből? Az, hogy az indulatos ember egy pózban van, olyanban, melyet az őt néző ember nem tud megvalósítani, azért mert az erre szükséges feltételek nincsenek meg benne.

De a „belső tapasztalás” szónak még tágabb értelme is van. A Wundt-féle psychologia szentesíteni iparkodik azt a nézetet, mely a német *erleben* szót ragadja meg, azt állítván, hogy mindama dolgokat, miket valamely lelki jelentésű szóval ki lehet fejezni, közvetlenül „átéljük”, mondjuk: megtapasztaljuk magunkon (értsd: akkor, amikor). Ennek a psychológiának tehát abban az állításomban, hogy „én most gondolkozom, akarok valamit, majd kételkedem, tanakodok, utóbb megértek, helyeslek valamit, örülök neki” sat. – mindez állításokban nem rejlik semmivel sem több, mint egy pusztá tényconstatáló tapasztalás, egy meglévő igazságnak, valóban megtörténő eseménynek, adatnak közvetlen elnevezése.

Sőt W u n d t (Phil. Stud. XII. 12) egyenesen odáig megy, hogy azt mondja: a psychologusnak nézése-módja (*Erkenntnisweise*), minthogy nincs

szüksége afféle elvont segédfogalmakra, mint a természettudósnak, sokkal közvetlenebb (*unmittelbar, anschaulich*) mint a természettudósé.

Mi ezt a nézetet elvetjük s a lelki jelentésű szónak önmagunkra vonatkozó helyes használatát korántsem az egyén valamely belső szemléletének tulajdonítjuk, hanem csupán a szerzett nyelvkészségének vagyis annak, hogy tudja, hogy az illető szókat milyen alkalmakkal szokás használni. Aki pl. azt mondja magáról: „kételkedem, hogy...”, az nem egy „kétség” nevű pszichikai tény, külön lelki eseményt, állapotot vett észre a maga belsejében, hanem mindössze is kiveszi a szót a szájából annak a másik embernek, aki, hallván, hogy ő (a mi emberünk) hol így, hol amúgy beszél, azt mondaná rá: „te most kétkedel” (= *kettősködöl, du[o]-bitare, zwei-fel[tige]n*). A kétkedő semmivel többet nem vesz észre magán, mint azt, hogy már-már az *A* ítélet avagy cselekvény s már-már a *B* fog rajta kitörni. Szóval észreveszi a közelebbi magatartásait s ezekre való tekintettel használja önmagára vonatkozólag ugyanazt a szót, melyet egy nyilvántaló habozásának esetében a barátja mondana öreá.

A Wundt-féle nézetet tehát a lelki szók eredeti concret, a maitól eltérő jelentése cáfolja meg, illetőleg az a tény, hogy egészen más dolgokat kellett volna önmagán „tapasztalnia” annak az ősembernek, akinek a korában az illető szók még concret értelműek voltak, mint amit „tapasztalna” magán a mai kor gyermeke, ki ama szók alatt merő psychicum-okat ért. Hogy a mai görög ember, aki valamely *M* dolgról tud és tudását az *ἐπινοαται* szóval fejezi ki, nem egy „tudni” nevű külön lelki állapotnak önmagán történt észrevétel alapján használja e szót, – ez már azért is valószínű, mert különben az ősgörögörl, aki ugyanarról az *M* dolgról tud, de tudását *ἐπινοαται* (= rajta állók) alakban fejezi ki, azt kellene feltennünk, hogy ez viszont egy bizonyos „rajta-állás”-t tapasztalt ki maga-magán. Valószínű-e, hogy e két embernek belső tapasztalása ugyanabban az egy esetben (az *M*-t tudás esetében) egészen mást mutasson? Ott ahol igazi tapasztalás forog fenn, azaz valamely külső eseményre vonatkozó (pl. hogy a nap fényes), ott a mai ember szakasztott olyan értelemben beszél azaz ugyanazt tapasztalja, amit 3000 éves őse.

Belső tapasztalatoknak nevezzük még mindama tudomásainkat, melyeket különféle érzelmeink („lelki állapotaink”) lefolyásáról és egymáshoz való viszonyáról szerezünk. Ha igaz volna az a Comte ellenében Brentano-tól (36-45) és sokaktól hangoztatott állítás,

hogy saját lelki állapotainkat ezeknek jelenlétekor megfigyelni nem tudjuk és lefolyásukról csak az emlékeink segítségével vagyunk képesek beszámolni, – ha ez igaz volna, akkor azt mondhatnók, hogy a pszichologia vagyis a maiglan ismeretes pszichologiai tételek összesége megingatta ama kétségtelenül általános törvényt, hogy mindenkor csak a jelenlétükör észrevett azaz megfigyelt tények (események, körülmények) hagyhatnak maguk után emléket. Ez a Brentano-féle tétel nyilván meg akarja menteni az „önmegfigyelés”-és pszichológiának Comte-tól kétségbevonat lehetőségét, és nem veszi észre, hogy avval az engedménnyel, melyet a Comte-féle megjegyzésnek tesz („minden lelkiállapotban csakis az állapotkeltő tárgyra bírunk figyelni; az állapotunkra-figyelés, illetőleg ez a pusztá törekvés már magát a megfigyelendő állapotot változtatja meg”), belegázol abba a másik, nem kevésbbé alapvető törvénybe, amely az emlék keletkezésének feltételeiről szól. Brentano-ék elfeledték magukban felvetni azt a kérdést, hogyan bízhatunk meg valamely psychologusnak pl. a harag lefolyásáról adott leírása helyességében, ha ez a psychologus olyan emlékekből dolgozik, miket n e m akkor szerzett, amikor maga a harag állapotában volt? Elfeledtek csodálkozni azon, hogy a psychologus és csakis épen a psychologus volna az a kiváltságos teremtménye a világnak, aki olyasmire is tud emlékezni, amit az illető dolognak jelenlétekor megfigyelni képtelen volt! – Ha mármost a szeme közé nézünk ezeknek az állapot-leíró pszichologiai tételeknek, körülbelül azt látjuk, hogy ami adat, megfigyelés rejlik bennök, az mind olyan közeleső, könnyű hozzáférésű igazság, hogy bátran akkor szerezhette az illető psychologus, mikor maga benne volt a kérdéses állapotban. Más szóval, mi azt tartjuk, hogy túlzás és nem igaz az a Comte-féle tétel, mely szerint összes lelkiállapotaink mindenkor annyira a maguk tárgyára szögeznék le figyelmünket, hogy ugyanakkor ez állapotok lefolyásának e g y s z e r ű b b k ö r ű l m é n y e i r e (és csakis ilyenekről beszél a pszichologia!) figyelni ne tudnánk. Avagy olyan mélységes, nehéz dolognak tartja valaki azt a pszichologiai tételt: „a harag állapotában gyorsabb, erősebb mozdulatokat végzünk”, hogy ezt a nagy igazságot észre ne vehetné magán az, aki haragszik és akkor, amikor haragszik? No vagy pl., hogy „a harag valami sértés folytán keletkezik” nem olyan igazság-e, melyet vagyis az illető sértést, az indulat lezajlásának egész folyamata alatt nem is lehet szem elől téveszteni?! Azt is jó lesz észrevenni, hogy pl. az indulat-leírások egyebet sem tartalmaznak, mint ama szándékaink, törekvéseink leírását, melyek az indula-

tok közben és hatása alatt jelentkeznek, – amikről tehát akkor, amikor törekedtünk és terveltünk, *eo ipso* tudomásunk volt. Avagy van-e olyan ember, aki haragjában ellenfelének megsemmisítésére tör és e törekvéséről nem tud? – Egyet elismerünk: azt, hogy indulatközben philosophálni vagyis az indulatban véletlenül és mellékesen szerzett észrevételeinket tantételekké formulázni s plane ezekből tovább következtetni nem vagyunk képesek. Az indulat állapota nem alkalmas annak a figyelemnek kifejtésére, melyet az ilyen munka megkíván. Milyen egyszerűek is e „belső tapasztalásának műfogásai ahhoz a tudományhoz képest, melyet egy igazi tapasztalónak, a mikroszkopiumhoz és egyéb kémlelő módszerekhez értő természettudósnak meg kellett szereznie! A „belső tapasztalatok” terén tündöklő ember, az ismeretes psychologus-typus, nem más mint egy olyan ember, ki a lelki szók jelentésének mindenféle *nuance*-ait észrevette s élénken vissza tud emlékezni azokra az alkalmakra, melyekben ama szókat helyesen használják, azaz e szóknak megfelelő pózokba tud helyezkedni, így azután eszébe jut annyi és olyan természetű igazság (mellékkörülmény), amilyeneket maga szerezhetett a megfelelő indulata alkalmával. Minden egyéb, amit e közeleső igazságokhoz hozzá tud adni, már csak philosophálás vagyis következtetés ama szerény adatgyűjteményből, – s az eredmény, a közkézen forgó psychológiák, olyan munkák, melyeknek szerzőit az emberi természet mélyebb szerkezetébe való belátásban épen az a körülmény gátolta meg, hogy a közemberéinél mélyebb megfigyeléseket nem voltak képesek tenni. Aki sok psychológiát olvas, annak mindenekelőtt a nyelvérzéke finomodik ki vagyis philologiai műveltségének a lelki szókra vonatkozó része gyarapszik, ismeretséget köt továbbá bizonyos philosophiai hypothesisekkel, de az emberi szervezet működéséről szóló ismeretei csak alig-alig szaporodnak. S ebben a tekintetben az u. n. physiologiai psychologia sem múlja felül a tisztán belső tapasztalásos elődjeit, - legalább nem abban a formájában, amelyben ma áll előttünk.

Amit nevezetesen az u. n. psycho-physikai kísérletek révén tanultunk, az nem sokkal több, mint annyi, hogy most *exact* számokban tudjuk kifejezni azokat a tényeket, mik magukban véve már régóta ismeretesek voltak. Ha pl. idáig is tudta mindenki, hogy a fáradt ember figyelő munkára kevésbé alkalmas, most azt is megtanultuk, hogy a kísérlet adta helyzetben hány másodperccel és ennek töredékrszeivel késik el a fáradt ember a neki kiszabott feladattal. Nem kicsinyelni akarom ezeket az eredményeket, jól tudván, hogy a szám és mérték nyelvezete a hozzávetőleges beszédhez képest mindig haladás. Csak azt akarom kiemelni, hogy a psycho-physikai

kísérlet távolról sem az a mikroszkop, melynek segélyével a természettudós tudja gyarapítani a makroszkopikus szemű közembernek tudomásait, vagyis nem olyan eszköz, mely a köztudomású igazságoknál mélyebb rétegűeket derítene ki számunkra. – Wundt-nak nagy munkája (Ph. Ps.) pedig, melynek physiologiai fejezeteiben egy sereg, magában véve igen érdekes anatómiai, fejlődéstani sat. igazságot tanul meg az olvasó, de olyanokat, mik psychologiai belátását semmivel sem gyarapítják, – ez a nagy munka, melynek bevezető részében tisztán a természettudós beszél hozzánk, hogy azután a szorosan psychologiai részekben egy herbarti kötelékektől még nem teljesen fölszabadult, fél-spiritualista philosophusnak engedje át a szót, – Wundt-nak ez a nagy könyve mondom nem egyéb, mint physiologia és psychologia, de nem p h y s i o l o g i a i psychologia. Wundt az az építőmester, aki nagy szorgalommal egy halom szilárd, értékes építő-anyagot gyűjtött garmadára s azután e halom mellé odaépített egy meglehetősen ingatag épületet, melyhez mindenféle „apperceptio”, „*Wachstum geistiger Energie*”, „*Prinzip der psychischen Synthese*”¹ sat. nevű lenge anyagokat is felhasználta.

Hogy ma még igazi physiologiai psychológiánk nincs, kimondja M a u t h n e r (I. 206), aki (288-9) szemére hányja Wundt-nak, hogy a régi „mythologiai” psychologia fogalmait ugyan megkritizálja és reálisabb értelemre igyekszik hozni, de tárgyalása folyamatán mégis visszazökkenik a régies felfogásokba. Hasonlóképp nyilatkozik P e t z o l d t (I. 22-3) is.

Az a Wundt-olvasó, aki megfelelő fáradsággal megtanulta, hogy pl. az agyvelő eredetileg egy csőrendszer volt, hol és hány kanyarulata van, ezeket hogyan híják, hogy a nyúlt agyban van egy nyílt verem, hogy az *infundibulum* nevű résznek üregje beletorkollik a harmadik agy-ventriculus-ba sat., – s aki mindezek után azt kérdi s jól megjegyezzük, e g é s z e n h i á b a kérdi mesterétől, hol és mi tekintetben állana be változás az ember szellemi életében, szokásaiban, sajátságaiban, ha amaz anatómiai viszonyoknak egyike vagy másika megváltoznék, – az ilyen olvasó irigységgel tekint a H o r w i c z (I. 117) hívére, kit mestere mindemez anatómiai tanulmányok alól felment, jól tudván, mennyire távol vagyunk ma még attól a foktól, amikor majd agyidegrendszerünknek szerkezetéből fogjuk megérteni u. n. lelki életünk alakulását.

Mi tehát azért nem fogadjuk el. hogy a „belső tapasztalás” a külsővel vagyis a természettudóséval egyenlő rangú, súlyú s plane emennél közvetlenebb másik tapasztalásmód volna, mert 1. a belső tapasztalás tételei olyan embernek szájából jönnek (s ilyen minden mai ember), aki az igazság magját nem bírja másképp, mint egy jókora réteg mythológiába elburkoltan napfényre hozni, nem bírván szabadulni a lelkiek terén ma mindenütt metaphORIZÁLÓ nyelv-nek igéze-, tétől, amely meggátolja abban, hogy valódi észleleteit a hozzájuk gondolt elemektől, a szokásos értelmezésektől különválassa. Továbbá

mert 2. az, ami igazságnak szűrődik le eme belső észleletekből, inkább philologiai természetű, mintsem tény-ismertető, lévén a belső tapaszt-

talás tételei jobbára olyanok, miket definitióknak szokás nevezni, azaz nem egyebek, mint bővebb leírásai az illető lelki szó értelmének. Amikor, teszem azt, a félelem indulatának egy bőséges leírását olvassuk, voltaképp csak annyit tanultunk, hogy milyen mindenféle tulajdonságú tényálladéokra szokás a „félelem” szót használni. A belső tapasztalás tételei tehát olyan igazságokat tartalmaznak, miket az olvasó „úgyis tud” s csak nem bírt kifejezni. Ép ezért egy pszichológiai munka körülbelül oly módon hat az olvasójára, mint egy logikai, amelyből t. i. megérti, milyen sok az, amit idáig is tudott, de nem tudta, hogy tudja.

A „közvetlen és feltétlenül biztos belső tapasztalás” ellen J e r u s a - l e m (194-5) is felszólalt, mondván, hogy lelki jelenségeink *können zwar nur in einer Weise erlebt, aber in verschiedener Weise beurteilt werden*. Hozzáteszi: *Es kann ja geschehen, dass ich bei der Beurteilung unrichtig analysiere, dass ferner die sprachliche Bezeichnung den Vorgang nicht richtig ausdrückt ...*

A pszichologus, aki *blickt nach innen, ... sieht in sich selbst hinein und entdeckt dort seine eigenen Bewusstseinsvorgänge als etwas unzweifelhaft Wirkliches* – ez a psychologus megvan S c h w ä r z-nál (Hyp. II. 99) is. akinek nézete szerint (110-1) az öntudati jelenségek, az egész belső tapasztalás köre, tehát gondolataink, terveink, vágyaink sat. oly természetű és súlyú realitások, mint a másodrangú érzetek, a hangok, színek sat. Az ő nézetét körülbelül így formulázhatni (111, 121): „valamint b i z o n y o s idegrezgések a másodrangú érzeteket idézik elő, úgy hozzák létre más (agy)-idegrezgések az érzelmeinket, terveinket, tudomásainkat.” – Schwarz elfeledi, hogy az introspektív pszichologia megbízhatatlanságának okai közé ő maga, igen helyesen, felvette ezt is (112): *die unwillkürliche Hineintragmg der in der Sprache niedergelegten oder sonst gewonnenen begrifflichen Unterscheidungen in die innere Beobachtung ...*

Epen nem róttá még le valaki a lelki jelenségek sajátos természete iránti tartozását avval, ha kihangsúlyozza, hogy ezek nem l é t e z ő dolgok, hanem folyamatok. (Ilyet mond W u n d t is, [Phil. Stud. X. 101]: *Prinzip der reinen Actualität des Geschehens*.) Folyamatok az égés, a földrengés, a vízfolyás is, és vajjon ilyen folyamatok-e a gondolkozás és akarás? Még kevésbé meríthetni jogcímet a lelkieknek e folyamat-természetéből arra az állításra, hogy ezek ép olyan realitások, „ép úgy léteznek valósággal, mint az asztal, melyen írok, vagy a felhők, melyeket az égen elvonulni látok.” (P a u l e r Á.: Phil. Közi. XVI. füz. 18). Ép olyan realitások csak akkor volnának, ha constatalásuk is ép oly módon történnék, mint a külső eseményeké, vagyis ha pl. gondolkozásom tényéről egy, e tényt számomra eláruló érzet, impressio segítségével szereznék tudomást.

A mi nézetünket A v e n a r i u s (Viertj. XVIII. 158) fejezte ki: *Leider kann és „Thatsachen der inneren Erfahrung”, „inneres Geschehen”, „innere Erlebnisse” u. dgl. nur so lange geben, als és eine „innere Erfahrung“: eine „innere Wahrnehmung”, ein „Inneres” im philosophischen Sinn u. dgl.*

überhaupt gibt; all dies „Innen-Seiende¹“ gibt es aber nur so lange, als die Introjection (= die Hineinverlegung der „Wahrnehmungen“ u. s. w. in den Menschen, 159,) nicht aufgedeckt und als Fälschung gekennzeichnet ist. Sowie dies geschehen, kommt die Introjection in Wegfall und mit ihr verschwinden ihre Produkte: die „Wahrnehmungen als Vorstellungen in uns“, die „Innenwelt“ im Gegensatz zur „Aussenwelt“, die „Tatsachen der inneren Erfahrung“ im Gegensatz zu den „Tatsachen der äusseren Erfahrung“ u. s. w. – alles das „taucht unter die historischen Schatten.“ Továbbá u. o. 161: Wenn also das „Innere“ im eigentlichen Sinn nicht verstanden werden soll (mert ekkor a testünk belső részzeit jelenténé), in einem uneigentlichen aber nicht verstanden werden kann (160 t. i. mert dieser uneigentliche Sinn ist nichts, was in der Mannigfaltigkeit des tatsächlich Vorgefundenen enthalten wäre, nichts, was aus der Mannigfaltigkeit des tatsächlich Vorgefundenen erschlossen wäre) – nun, so ist es eben einfach „sinnlos“ geworden. Végre (u. a. XIX. 1): Egy ilyen belső világ és belső tapasztalás, mivel chimaerikus természetűek, nem is szolgálhatnak a pszichologia tárgyául. Ugyanott (14) elítéli a parallelismus elméletét is.

Magától értetődik, hogy mi amaz egészben véve kicsinylő vélemény alól, melyet a pszichológiáknak „tudományos tett” értékéről vallunk, nem akarjuk kivonni ezt a saját munkánkat sem. Jól tudjuk, hogy az olvasó tőlünk csak egy csomó magától-értetődőséget kapott és egy csomó philosophemát azaz valószínű, de bebizonyíthatatlan következtetéseket. De hát ilyenek a philosophiai munkák mind. Nem új, ismeretlen tényeket hirdetnek a világnak, nem az írójuk positiv tudásáról tesznek tanúbizonyságot, hanem az írójuk hitvallásáról, melyet ki-ki olyan erővel igyekszik támogatni, amilyen tőle telik.

Vége.

TARTALOM

	Lap
Érzelem és akarat	711
I. Az érzelem mint magatartás.....	711
1. Az érzelmes magatartás mint mozdulat.....	736
<i>a)</i> A megjelentkezett érzelmeknek két példája: a nevetés (komikum) és sirás	742
<i>b)</i> A szorosabb értelemben vett taglejtések és beállásuknak okai „.....	784
2. Az érzelmek viszonya a gondolatokhoz és érzetekhez	812
<i>a)</i> Érzelem és gondolat	812
<i>b)</i> Érzelem és érzet, különös tekintettel a jónak, széprek és kellemesnek természetére.....	837
<i>c)</i> A fájdalom	884
3. Az elvont tárgyú érzelmek.....	898
4. Az érzelmek felosztásáról	957
II. Az érzelem mint szülő-ok: az érzelmes magatartás eredményei vagyis akarat és tett	980
1. Az érzelem és akarat viszonya	980
2. Reflexus és akarat, determinizmus és szabadság.....	1032
3. A mozdulatok fajtái.....	1086
A három lelki működés és egymáshoz való viszonyuk	1091
A realizmus világnézete.....	1104
Tárgyjegyzék.....	1139

TÁRGYJEGYZÉK.

I. rész: 1-705 lap. II. rész: 711-1135 lap.
(Alább pusztá számokkal megjelölve.)

<i>A képzet mint mozdulat (bevezető tárgyalás).....</i>	11
Kant kérdésének megfordítása	11-2.
A képzet mint inger	12-3.
Kép = képzelés	14.
A képzet mint gyöngébb érzet	15-8.
A képzet mint a tárgy felölelése	19.
Spencer a képzet és érzet közti különbségről	20-1.
Képiüjulás az agysejtben, tűzijáték-hasonlat	21.
Az agysejtbe lerakott képek	22-3.
A motorikus és sensorikus álláspont között ingadozó írók	23-6.
A képzelés beszédre ingerei	26-7,
és reflexusainkra befoly	28-30.
A képzetkísérő mozdulat elfojtása maga is mozdulat	30-2.
A gondolt beszéd	32-4.
A képzelő úgy tesz, mintha...	34.
Különbségek a szemlélő és képzelő innervatiók között	35.
A képzelés mint compromissum	35-6.
Képzet = képzelő mozdulatok összesége	37.
A képzelt tárgyat csak innervatiók képviselik bennünk	38.
Képzelés = kezdődő izommozdulat	39.
A „kép” kiküszöbölhető	39-40,
s vele együtt a többi psychicum is	40-1.
Rokon nézetek	42-3.
A képzelésben constatalás rejlik	44-6.
A szemlélésben is képzelés rejlik	46-7.
A görög képelmélet	47-8.
A kép csak lidérc, a realitás kívül van	49.
A „kép” szó csak hasonlat	50.
Rokon nézetek	51.
A képelmélet egy allegorikus főnévnek félreértéséből keletkezett	52.
A kép mint a tárgylátás akadálya	53.
Nem telepathia, hanem innervatiók társulása, tökéletesített viselkedés	53-4.
A röpke ötlet hatása	55.
JTaine elve a hallucinatio és képzet rokonságáról	f>6-7
A siketnémának képzelő állapota	58-9.
A képzelés mint figyelem	59-60.
A képzelő mozdulat nem másolja a tárgysajátságokat	61-2.
Parallelismus az adatsokaság és viselkedéseink sokasága között	63-6.
Hasonlat a sugárnyalábról	66-7.
A papagály mint ellenvetés	67-9.
James-nek „pótolható tapasztalás”a	69-70.
A „lebegő kép” laikus beszéd	70-1.
Minta-e a kép az emlékezet után rajzolónak fejében?	71-2.

<i>Érzeteink</i>	72
I. <i>Az érzet minőségéről</i>	72
<p>Az idegrendszer alakítja át érzetté a rezgéseket 73. Érzet csak ott van, ahol ez az átalakítás megtörténik 74. Érezni = egy reális rezgéstüneményt érzetté átváltoztatni 75-8. Mit tesz érezni és megérezni? 78-82. Az érzet mint realitás 82-4. Az érzet nem pusztán subjectív tünet 84-5. A közérzet természete 85-8. A <i>Sinnesenergie</i> elmélete és folyamánnyai 88-90. Van-e elvált testrészeknek is érzetük? 90-1. Érzet-elméletünk összefoglalása 91-2.</p>	
II. <i>Érzeteink fokáról</i>	92
<p>Az érzetfok mint második méret 92. Érzetminőség és fok nem független változók 93-5. Érzetfok = az érzet hathatósága 95-6. Az extensív és intenzív mennyiség körüli félreértések 96-7. Az érzetfokok kritériuma 97-8 és az érzeteknek fokok szerint való osztályozása 99. Az érzet fokozása megváltoztatja az érzet minőségét 100. Rokoni és eltérő nézetek 100-2. Az érzetfok képzelhetőbb mint az érzetminőség 102.</p>	
<i>A szemlélet</i>	102
<p>A szemlélet tényét az emlékezés állapotára való tekintettel szokás leírni, de szükséges egy közvetlen leírás is 103-5. A képelmélet zavaró közbekínálkozása 106. A tárgy-keltette mozdulataink 107-8. Mi a tárgy felfogás? 108-110. A tárgy tagozó szemlélet 110-1. A felszínes és a beható szemlélet eredményei 112-4. A szemlélet eredménye csak ügyesség, nem kép 114. Az innervatio nem hímzi ki a tárgy alakját 115. Magányos érzetek felfogásáról, többi között a zenei hangokról 117-121.</p>	
<i>Az összehasonlítás és ráismerés</i>	121
<p>Az összehasonlítás állítólag szellemi tünemény 122. A haladó tudomány a tárgykülönbségeket szaporítja 122-3. A hasonlóban azonos elemek lappanganak 124. Az egyszerű érzetek hasonlóságáról szóló elméletek 125. Hasonlóság = az összetévesztés lehetősége 126. A tulajdonnevet az egyéni különbségekhez való ragaszkodás teremti meg 127. Hasonlóság a felszínes szemlélet eredménye 127. Az összehasonlítás folyamatáról szóló nézetek 128-9. Védekezés a circulus vādja ellen 129. Távolosó hasonlatok és metaphorák az összetévesztés szempontjából 130-4. A festmény és a minta eltérései 135-9. A megkülönböztető tehetség mint álprobléma 139-140. A ráismerés mint a szemléletnek képhe-beillesztése</p>	

és e körül való nézetek 140-3. E nézetek helyettesítése a reactio-theoriával 143-6. Az ismeretességről szóló nézetek 147. A tárgyra „rarakódó” emlékek 148. A visszaemlékező és a hallucinans szemlélő 149-151. A megismerés-folyamat kétesebb tényezői 152-5. Az „ismerni” igének két értelméről 155-6. Összefoglalás 156-8.

- A képzettársítás* 158
 Képzettársulás és képzettársítás 159. M képzettársulás két törvényének jelentősége 160. A gyakorlat és figyelem közreműködése 161-3. A gyakorlottság mivolta ismeretlen 163. A képzettársulás mint az adat történeti felfogása 164. A figyelem mint gyakorlaspótló, a jól- és jobban-tudás 165-6. A hasonlóságos társulás mint feltétele a szomszédosnak 166-8. A hasonlóságos társulás ellen és mellett szóló mozzanatok 169-171. A négy társulás-törvényről 171-2 és visszavitelük kettőre 173-4, és e kettőnek egyre, a szomszédosra 175. Rokon és eltérő nézetek 176-7. A társulás nélkül érkező ötletekről 177-9. A társulást módosító dispositiókról 179-182. Az érzelmi társulás 182 és példái: a zenei hangokra ruházott jelzők 184-8. Védekezés a szokásos pszichológiai nyelvezet használata miatt 189. Képzettársulás = mozdulattársulás 190. A képzettársulás törvényeinek helyes értelmezése 191-2. A képzettársítás 193. A tanulékonyosság 194-5. A gyakorlottság továbbemelezhetetlen 195-7. Az ismeretesség mint középtag tárgyszemlélet és szabad képzelés között 197. A szellemi élet legelső tüneménye 198-9. Az ötlet önkénytelensége 200. Társulástól független gondolatok 201-3. A képzettársulás rostjai az agyban és a vízvezeték pszichológia 203-4. A fordított emléksor és a rostos pszichológiának evvel való cáfolása 204-8. Közvetett képzettársulások 209. Ezekben következtetés, illetőleg törekvés rejlik 210-1. Az eltűnt középtag 211-2. Kell-e mindenre emlékeztető? 213-4. Tárgyalásunk vezérelve 215-7.
- A figyelem* 217
 Figyelem és akarat 217. Nem lelki sajátság, hanem cselekvés 218-9. A súlyemeléshez hasonlít 220. Érdekesre vagyis veszedelmesre vonatkozik 221-2. A nehéz és könnyű cselekvés 223. Mindenkor izomműködés 224. A nehéz kő és a nehéz feladat 225. A nekirugaszkodás 226-7. A „nehéz” és „könnyű” mint pszichológiai főkategóriák 228. A Wundt-féle apperceptio 229. A szellemi fáradtság 230. A figyelem indítékai 231. A szándékos figyelem 232. A figyelem címe alatt akarat-elméleti kérdések is tárgyalhatók 233.

Közvetlen és közvetett figyelem, erre vonatkozó nézetek 234-6. A figyelemnek belső lefolyása nem gátolja cselekvés-természetét 237. A figyelem eredményei 238. Fokozza-e az érzet erősségét? 239-243. Fokozza-e a gondolat világosságát? 243-5. Pongyola gondolatok 246. Iskolai tanításterveink ellen 247. Nézetek a figyelem hatásáról 248-250. A figyelem szűkíti-e a látáskört? 250-2. Egyidejű cselekvések 253. Wundt *Blickpunkt-hasonlata*. 253-4, és a figyelemnek tulajdonított egyéb hatások 255-6. A concret és elvont tárgyú figyelem összehasonlítása'257-260. Miért van a figyelemnek eredménye 260-6. Nézetek e tárgyról 266-9. A figyelem nem szellemi erő, de bámulatosan független 270-3. Rokon és eltérő nézetek 273-7. Könnyű, nehéz = képzettársulás, figyelem – érzelem, akarás, 277. Az angol és a Wundt-féle pszichologia 278-285. Az elkalandozás 285-6. Érzetek összeolvadása a figyelem hatása alatt 286-296.

A phantasia és rokonai: a hallucinatio, illusio, álom és a következtetés 297

I. A phantasia mint mindenféle téren tervező működés 297. Nem szabad a művészeti foglalkozásokra korlátozni 298-300. A feledés mint alapfeltétele 300-3. II. Az illusio és mentsége 303-5. HL A hallucinatio és róla szóló elméletek 305-310. IV. Az álomkép és sajátosságai 310-1. Az álmok különféle tulajdonságai 312-9. Visszaemlékezés az álmokra 319-322. Álomtalan alvás 322-3. Az álom a motorikus pszichologia kezében 324. V. A műalkotó phantasia 325-6. A szerzemény látszólagos önállósága 327-333. A zenei alkotás nem kivétel 333. A lángész 334-6. A *milieu* helyes definíciója 337. Kis és nagy művészek 338-9. A phantasia mint csoportalkotó, hasonlít az izomerőhöz 340-2. A phantasia nem képzettársulás, hanem -társítás 343. A phantasia és figyelem viszonya egymáshoz 344-5. A mű elkészülésének és megélvezésének módja 346. Találmányok történetének ismerete kell 347. VI. A következtető gondolkozásnak phantastikus vonásai 347-350. A phantasia és a következtető gondolkozás viszonya egymáshoz 350-5. A következtetésre vonatkozó nézetek 355-6. Elemi folyamat-e a következtetés? 357-9. Következtető gondolkozás és Syllogismus 359-360. A következtető gondolkozás jelentősége 361-3.

Visszapillantás 363

Képzettársulás, figyelem és phantasia nem külön lelki működések 363. A belső tapasztalásra vonatkozó szók természete 363-4. A lelki folyamatok együttes jelentkezése 364-5. A lelki chemia 365.

Mi a belső tapasztalás? 365-6 A lelkes jelentésű szók meg-
tévesztő hatása 366-8. Stiliztikai és nem pszichológiai jelentő-
ségűek 369-372.

<i>A képzet mint mozdulat (tüzetes tárgyalás).....</i>	372
<i>IA kép-elmélet támasztékai.....</i>	372
I. A képzet és photographia közötti különbség 372-4. H. A képzet és az utókép, az utóképek megalakulása és erre vonatkozó nézetek 374-383. III. A recehártya-kép és e körül való félreértések 383-7. IV. A tükörkép természete 387-392. V. A képzet mint <i>sui generis</i> kép és a megismerhetetlen megismerés 392-9.	
II. <i>A mozdulatos elmélet megállapítása</i>	399
A „nem kimerítő” tárgyalás, a „csak” és „is” 399-400. Kikerül-e a kép a puszta innervatióból? 400-4. A lét-constatálás 404-6.	
I. Az egyéni képzet egy egyéni mozdulatösszeg 406-7. II. Az „öntudat kiürítése” ellenében hivatkozás a „tudomány hatalom”-ra 407-9. A „lelki tartaloméről szóló nézetek 409-410. III. Az érző és a mozgató ideg s az idegekben való vezetés kérdése 411-432.	
IV. Emlékeinknek kép-látszata és e látszat eloszlata 433-446.	
V. Bizonyos képzetek physiologiai hatása szintén nem cáfolja a mozdulatos elméletet 446-451. VI. Az „úgy tesz, mintha...” formulának egy téves értelmezése 451-3. Új pszichológiai feladatok 454-6. A tapasztalt ember állapotának helyes leírása 456-7. A kép-theóriában rejlő scholasticismus 458-9. VII. Milyen innervációban van az emlékeire gondoló ember? 459-460. Elmúlt lelki állapot nem támadhat fel 461. A főnév igézete 462-3. VIII. 1. A pillanatnyi ötlet is megváltoztatja innervationkat 464-7. 2. A nem-tudatos képzetek 467-473. 3. A mozgásérzetek a mozdulatos pszichológiában 473-5. 4. A kép-elmélet csak látó embert vesz számba. Az intelligens látás 475-482.	
<i>Visszapillantás</i>	482
Mi hozta létre a képelméletet? A főnév átka a pszichológiában 482-3. A képzetek állítólag alapjául szolgálnak további működéseinknek 483-4. A keretes kép vagyis a képzet környezete 485. A képre visszatekintők 486. A képet csak mint stílvirágot lehet megtúrni 487-8. Törekvéseink előrelátható eredményei ⁴⁸ 8-féle. Az emlékezés és a kép 489-490. Psychicum = mysticum (491) A lelkes jelentésű szók 491-3. Psychologiai vezérelvünk ‘és nyel-	

<i>Az értelmi működés elvontabb alakulatai</i>	497
Tünődő és tervelő gondolkozás 497, beszélő és beszéd-megértő gondolkozás 498-9. A mondat csak mesterséges egység, természetes egység az egész tárgyalás 499-503.	
I. <i>ösztonszerű megszólamlások</i>	503
A céltalan megszólamlásból lesz a célszerű 503-4. A Wundt-féle <i>Lautgebärde</i> 505. A beszédkísérő taglejtés elcsenevészedik 506. A bajnak megszólaltató hatása 507. Természetutánzó szók 508. A felszólító mondat 509-511. A felkiáltó mondat 512-3. A meteorologikus mondat 513-5. Ugyanaz a tényálladék többféleképp kifejezve 516.	
II. <i>A szabályos megszólamlás</i>	516
1. <i>Állító mondat</i>	516
A copula 516-7. Az alany mint helyhatározó 518, el is maradhat 518-9. Az alany kitevése kultúrfok 519-520. A Brassai-féle mondat-elmélet 521-2. Kétagú mondat és anthropomorphismus 522-3. Alany és substantia 523-5. A mondat kétagúságáról szóló nézetek 525-8. Az észrevételnek állítmányos természete 528. Wundt tévedései a magyar nyelv dolgában 528-9. Határozókkal bővített mondatok 530-2.	
2. <i>Tagadó és kérdő mondat</i>	532
Beszédfakasztó érzelmek 533. A tagadó mondat magosabb fejlődök jele 533-4. A primitív visszautasítás 534. A kérdés viszonya a felszólításhoz 535. A kérdő mondat keletkezése 535-7.	
3. <i>Az összetett mondat</i>	537
Az egész tárgyalás mint egységes összetett mondat 537. Tágabb és szűkebb kapcsolat a mondatok között 538. Egymásmellé-rendelés 539. Alárendelő mondatok 540-1. A következtető mondat (syllogismus) 541-4.	
4. <i>A közlésnek egyéb eszközei</i>	544
A tárgyalás végső célja a fogalomalkotás. Az ítélet szerepe 544-6. A képzőművészet mint a közlés eszköze 547. A felszínes másolat is elégséges 548-9. A rébusz 549 és a betűírás 549-550.	
5. <i>A közlemény megértése</i>	551
Saját tulajdonnevünk megtanulása 551-3. Az álmegegértés 553-5. Köznapi beszédek megértése 555-6. Az idegen nyelv megértésének módja magyarázza az anyanyelvünkét 557. Ismertető jelek	

- a jártasok számára 558. Az emlékező tehetség szerepe a mondatmegértésnél 558-9. Ellenmondó állítások megértése 559-560. Az olvasmány megértése 560-2.
6. *Az elvont értelmű szók*..... 563
 E szók természete 563. Az általános fogalom és az elvont szó 564, ezeknek felosztása 565. Mennyi a reális rész az elvonásokban 566-9. A fogalom nem lelki birtok 569-570. A fogalmak hierarchiája 570-1. Az általános fogalom és az objectív abstractum összehasonlítása 571 és értelmének keletkezése 572-3. A lelki jelentésű szokról általában 574, felosztásuk 575.
- Lelki jelentésű szók*..... 576
 I. Metaphorák 576. II. Metonymiák 577. III. Félig lelki jelentésűek 579. A lelki jelentésű szók mai értelmének keletkezése 581-594. A tudás tudása és hasonfélék 594-7. Segédeszközök az elvont dolgok képzetesére 597-600. A kötőszók és néhány általános megjegyzés 600-1.
7. *Nyelvpsychologiai tanulságok* 601
 Részletes kimutatása az eddigiek alapján annak, hogy a nyelvalkotó értelmi működés nem szorult külön psychikus tényezőkre 602-611. Közbevetőleg: a „kibicelés”-ben rejlő fontos psychologiai tanulságok 611. Folytatólagos kimutatás 612-4. Egy ellenvetés megcáfolása 615-9. Egy újságcikk elemzése a motorikus psychologia szempontjából 619-622.
- III. *A gondolkodás törvényei*..... 623
 Az apriorikus fogalmak és a motorikus psychologia 623-631. I. A négy logikai alaptörvény és az első háromnak visszavitele egyre 631-7. Az ellenmondásról 637-9. Az okság törvénye 639-640. A logikai törvények számának csökkentéséről 641-3. Logika és motorikus psychologia 643-4. II. A causalitas elve, keletkezése és értelme 644-665. A Hume- és a Kant-féle elmélet a causalitásról 665-671. A causalitas elve a motorikus psychologiában 671-2.
- IV. *A lelki jelenségek alanya*..... 672
 A spiritualista psychologia alanyfogalmai és ezeknek helyettesítése 673. A lélek 674-6. Az öntudat, e szó helyes és helytelen értelme 677-680. Az öntudatos cselekvény és gondolat 681-3. Az öntudatra vonatkozó nézetek 683-8. Az én-képzet 688-701. A tudat egysége 701-5. A lelki alanyok és a motorikus psychologia 705.

- Érzelem és akarat* 711
- I. *Az érzelem mint magatartás* 711
- Az érzelem motorikus és sensorikus elemei 711-6. Az érzelemnevek és a „szellemi állapotok” 716-720. Megérezhető-e az érzelem? 720-2. Érzelem és érzet 722-3. A James-féle érzelemelmélet 723-5. A Lange-féle és másoké 725-8. Az érzelmeknek a gondolkozást módosító befolyásáról 728-732. Az érzelmek plasticitása 733-4. A Wundt-féle érzelem-összeolvadás 734-6.
1. *Az érzelmes magatartás mint mozdulat* 736
- Tágabb és szűkebb értelemben vett taglejtés 736-7. Választóvonalak a taglejtések között 737-8. Érzelmeknek belső testi hatásai 738-740. Külső testi hatások, arcjáték 740-2
- a) *A megjelentkezett érzelmeknek két példája: a nevetés (komikum) és sírás* 742
- I. (1. – A komikum definiálásának megkísértése.) A definitio nehézségei 742-3. Sikeresebb definitiók terve a csiklandás ténye alapján 743-6. A nevetés mint a testi jólét folyamánya 746-7. A légzés két szakasza, egybevetve a munka- és pihenéssel 747-9. A megijedés mint a komikum visszája 749. A komikum emberi sajátságokból fakad 750-2. A nevetés ítélet-természetű 752-3. Nevetés és mosolygás 753-4. A nevetséges hiba természete 754-5. A komikum megszűnése 755-6. A felszínes nevető 756. Definitio-kísérlet 757. A komikum és a hirtelenség 757. Néhány nevezetesebb komikum-elmélet 758-760. Definióink kiegészítése az iróniára és satírára való tekintettel 761-765. A nevetés és a játék; a csiklandás, fejlődéstani szempontból 765-770. (2. = Komikum-definióink feldöntése.) Teherpróbák 771. Az utánzás ténye és a nemi dolgok 771-2. Definióink nem bírja ki a megfordítást 772-3. A definiálás lehetetlenségének oka 773-8. Érzelem-elméleti tanulságok a komikumból 778-780. II. A sírás és okai 780-2. Bírálata e fejtegetésről 782-4.
- b) *A szorosabb értelemben vett taglejtések és beállásuknak okai* . . 784
- Az indulat fokozódásának hatásai 784. Nyelveredet és taglejtéseredet 785. Taglejtések etymon-ja 786. A magyarázó taglejtés elemzése példaképpen 786-8. A megszokott és meg nem szokott taglejtések 788-790. A taglejtésekre vonatkozó nézetek 790-2. Abstractumok és taglejtés 792-6. öröklés-elmélet és öröklött érzelmek 797-803. A „dispositio” 803-6. A nevelődés az örökléssel szemben 806-812.

2. Az érzelmek viszonya a gondolatokhoz és az érzetekhez..... 812

a)..... *Érzelem és gondolat* 812

A gondolatnak érzelem-természete 812. Az érdeklődés és hatásai 813-5. Ellenvetés: az értelmi és érzelmi folyamatok bizonyos különbségei 815-7. Értelmi működés = szabályozott érzelmi taglejtés 817. Ellenvetés: az ész mint az objectív igazságok foglalatja 818-821. A „világtükröztető, száraz” gondolati működés 821-3. Gondolkozás és munka; értelmi érzelmek 823-4. Tonikus és atonikus érzetek 824-9. Az érzelemben rejlő értelmi vonások 829-830. „Érzelem” és „gondolat” csak – mozdulat. Rokon és eltérő nézetek 830-5. Érzelmek emlékei 835-7. Érzelem - indulat 837.

b) *Érzelem és érzet, különös tekintettel a jónak, szépnek és kellemesnek természetére* 837

Az érzelemforrás 837-8. Érzelmek mint jellemvonáson: 838. A szép, jó és kellemes nem praedicatumok, hanem érzelmek 838-840. Szépség és kvalitás 841. Az érzettónus 841-3. A kellemesség és szépség constatalásának módja 843-4. Az érzettónus subjectív *érzelmi természete és erre vonatkozó nézetek* 844-7. A tónus eltolódása 847-9. Az értékjelzők bősége és közös gyökere 849-851. 1. A „jó” szintén subjectív természetű 851-2. Az erkölcsi jó és eredete (Nietzsche) 852-5. A nehezebbik cselekvény és a kötelesség 855-6. A küzdőket néző harmadik személy 856-9. ⁴ Az altruizmus törvénye és reá vonatkozó nézetek 859-862. Jó - követelménynek megfelelő 862-3. 2. A szépség hozzávetőleges definitiója. Intellectualis természete 863-4. Symmetria 864-5. A zene 865-t. A költészet 867. A képzőművészet 867-9. A „kellemes” mint az értékjelzők közös gyökere 869-870. Kant-féle esztetikai elmélet 870-1. Az esztetikai gyönyörűség megszűntetése 871-2. Esztetikai, értelmi és érzéki érzelmek 872-4. 3. A kellemes-nek összefüggése a testünk számára hasznos- és károssal; erre vonatkozó nézetek 874-880. A kellemesség végső oka ismeretlen 880. A hasznossági elmélet népszerűsége 881-2. Az értékjelzők és a mozdulatos pszichologia 882-3.

c) *A fájdalom* 884

A Tschisch-féle fájdalom-theoriát elfogadjuk 884. A fájdalom az érzelmek között nem fér el 885, mert van qualitativ része 885-6. A fájdalom mint érzetkvalitás 887-8. A tapintásszerv érzetei 888-890. A fájdalom a szervi érzetek között 890-1. Fájdalom-

források 891. A fájdalom mint a tapintásszerv főkategóriája 891-4. A fájdalom substratuma 894-6, A fájdalom localisatiója 896-7. Fájdalom és érzettónus 897. A fájdalom szabatos osztályozásának lehetetlensége 897-8.

3. *Az elvont tárgyú érzelmek*..... 898
 Meghatározásuk 899. Látszólag elvont tárgyú érzelmek 900. Közvetett érzelmek 901. 1. Az igazi elvont tárgyú érzelmek 902-3. Mindenféle erőmutatvány szépsége 903-6. Az erőmutatvány dicsősége 906-8. Dicséret- és korholás-keltette érzelmek 908-910. A becsületbe vágó sérelem 910-3. Következtetés mindebből az elvont tárgyú érzelem természetére 913-6. Kétféle érzelemforrás 916-7. Ethikai, rendszerek feladata 917-8. 2. Az a. n. értelmi érzelmek 918-920. – 3. Erkölcsi parancsoktól keltett érzelmek; a kategorikus imperafivus 920-3. Az erkölcsi parancsok keletkezésének módja 923-4. Az erkölcsi törvény sanctiója körüli bajok 924-9. Szintén tiem elvont tárgyú érzelem 929. Kant ethikai alap gondolatának értelmezése 929-931. – 4. Műalkotásoktól keltett érzelmek 931-4. – 5. A szeretet érzeme és fajtái 934-8. Szeretet és utánzás 938-940. Résztét 941-2. Gyűlölet, harag, káröröm, kegyetlenség 942-3. A szeretet parancsa 944-950. Békebontó hajlamok 950. A bűnösben rejlő jóakarát 951-2. A résztvételre alapított ethika 952-3. Az erkölcsi érzelmek felosztása 953-4. Vallási érzelmek 954-5. Az értelmi érzelmek egy külön csoportja 955-6.
4. *Az érzelmek felosztásáról* 987
 összehasonlíthatatlan érzelmek 958. Az érzelmek felosztásának elve 959. Tetszés és visszatetszés mint sarkpontok 960. Egy felosztás kísérlete 961 és néhány más felosztás 961-4. Az elemi és a származék érzelmek 964-5. Maga az egyes érzelem feloszlik-e? 965-9. A vegyes érzelmek 969-970. Nézetek az egyszerű és összetett érzelmekről 970-4. Az egyszerű és összetett gondolat, cselekedet, érzelem 974-6. Horwicz és Wundt az érzelmek dimenzióiról 976-980.
- II. *Az érzelem mint szülő ok, az érzelmes magatartás eredményei vagyis akarat és tett* 980
1. *Az érzelem és akarat viszonya* 980
 A maximális erőfeszítés szándék nélkül 980. Az akarat megérzéséről (innervatio-érzet) 981-4. A szándékos és kitervelt cselekedet

Psychologiai szempontból 984. Az akarat mint fejlettebb fokú érzelem. Nyelvtudományos támasztékok 985. Az akaratnak a harag érzelméből való származtatása 986-7. Az érzelmeknek akaratból való származtatása 988-9. Érzelem és akarat közötti rokonság 989-991. A célmegvalósítás és az érzelmi mozdulatok eredménye 991-3. Az érzelmi mozdulat könnyű, az akarat nehéz 993-4. Ellenvetések és cáfolatok 994-5. Képzettársulás és érzelem, figyelem és akarat 995. Választóvonal a könnyű és nehéz között 996. Céljaink és a világfolyamat 996-9. A cselekvő és a szemlélődő hangulat 999. Az akarás igazi tárgya 1000. A megghiúsult erőfeszítés 1001-2. A hozzávetőlegesen elért cél 1003-5. A mozdulat célja gyógyítás 1005-6. Összefoglalás 1006. Eltérő nézetek 1007. A véletlenül elért cél 1008. A mozdulat megtanulásának módi 1008-1011. A mozdulat megkezdése 1012-3. A visszafojtott reflexus 1013-4. A belélegzés tényében rejlő illúzió 1015. Az egyes testrészekben „lakozó” akarat 1016. A munkálkodás és indítéka 1017-8. Gondolat és cselekvés homogeneitása 1019. Pusztá rá-gondolás mint cselekvés-előidéző ok 1020-2. ösztön, impulsus, akaródzás 1022. Nézetek az impulsusról és hasonfélékről 1022-5. Az utánzó ösztön mint mozgás-ok 1025-6. Az akarat mint fejlődök 1026-7. Actív és medialis igealak 1028. A nekifeszülés 1029. Az „akarat” szó a köztudalomban 1029-1030. Az akarat „elemi természete” ellen 1031-2.

2. *Reflexus és akarat, determinizmus és szabadság*..... 1032

Az akarat cselekvés nem reflexusokból áll, hanem reflexus módjára áll be 1032-3. Akarati és reflex cselekvények közti különbség 1033. Ha ugyanazt a mozdulatot egyszer reflexus, másszor akarat idézi elő 1034. A kiváltott mozdulat 1035. Nézetek a reflex és akarat mozdulatokról 1035-7. Habozás és választás 1037-9. A mozdulat-visszafojtó küzdelem, az ostromlott ember 1040-2. Öngyilkosság 1042-3. Az „erősebb motívum” 1043 és a „nagyobb tetszés” mint döntő okok 1044. „Az akarat tulajdonság, mert fokai vannak” 1045-6. A tettet kiváltó motívumnak leírhatatlan természete 1046-1050. Az Indeterminizmus ellen 1050-1. Nézetek e tárgyról 1051-3. A jellem és vérmérséklet 1053-4. Ellenvetés: az akarat mint erőtöké és e nézet cáfolata 1054-5. Az ösztön ellen küzdök akarat 1056. Az akarat mint gondolat-kormányzök 1057-8. A tépelödés lefolyása 1059-1061. A gondolat-szabályozás és az én 1062-3. A kényszerítés 1063. A szabadságérzet 1064.

A csábítás 1064-5. Az u. n. pszichologiai szabadság 1066. A circulusba tévedt vita 1067. Párhuzamosság az akarati és érzelmi viták között 1067-8. Lotze indeterminismusa 1068-9. Akarást akarni 1069. A Münsterberg-Exner-féle álláspont a lelki causalitas dolgában 1070-3. Akaratszabadság és ethika, a Kant-féle elmélet 1073-7. A büntetés természete 1078-1083. A bánat jelentősége 1083-4. A determinismus és Indeterminismus közti vitában rejlő félreértés 1084-5. Determinismus és mozdulatos pszichologia 1085.

3. *A mozdulatok fajai* 1086

Az állat megmozdításának négy módja és erre vonatkozó nézetek 1086-8. A mozdulatfajok közti különbséget az ostromlott ember esete mutatja 1088. Tanulság ebből 1088-9. Akaratunk befolyása at automatikus mozdulatokra 1089-1090.

A három lelki működés és egymáshoz való viszonyuk 1091

A lelki tehetségek nevének nyelvi háttere 1091-2. Állapot-megfigyelésen alapszik-e a három-tehetség elmélet 1092-3. Egyéb lelki felosztások 1094-5. Egységesítő törekvésünk és jogalapja 1095-1100. Gondolkozás-definiciók 1100-1. „Érzelem” és „akarat” csak szempontok 1101-2. A világ és a munkás ember 1102. Nézetek a lelki felosztásokról 1103-4.

A realismus világnézete 1104

A realismus definíciója 1104. Elhatárolása a spiritualismustól 1105-6. Következtetés az abstractumok természetéből 1107-9. A subjectív Idealismus és a naiv realismus 1109-1112. Materialismus és realismus 1112-4. A realista a pszichológiában 1114-7. A „kifelé projiciálás”, egy téves elmélet 1117-9. A „psycho-physikai parallelismus” és állásfoglalás vele szemben 1119-1128. A belső tapasztalásról 1128-1135.