

+

# ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

\*

A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE

HUSZONHARMADIK  
KÖTET.



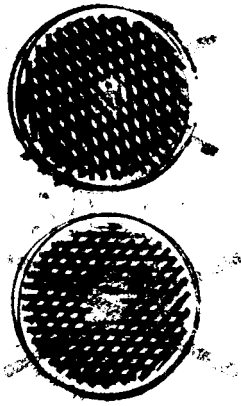
1914-İK ÉVFOLYAM.

---

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

1914.



## TARTALOM.

### ELSŐ FÜZET.

	Lap
1. <i>Posch Jenő</i> : Az érzelem viszonya a gondolatokhoz és érzetekhez (I. közlemény) . . . . .	1
2. <i>Balogh Arthur</i> : A közigazgatás államosítása (I. közlemény). . . . .	38
3. <i>Dr. Buza László</i> : A parlament szerepe az államszerződések kötésénél . . . . .	55
4. <i>Tankó Béla</i> : A transzcendentális filozófia eszménye (I. közlemény) . . . . .	83
5. <i>Rácz Lajos</i> : Diderot . . . . .	97

### MÁSODIK ÉS HARMADIK FÜZET.

1. <i>Posch Jenő</i> : Az érzelem viszonya a gondolatokhoz és érzetekhez (II. közlemény) . . . . .	1
2. <i>Balogh Arthur</i> : A közigazgatás államosítása (Befej. közlem.) . . . . .	82
3. <i>Tankó Béla</i> : A transzcendentális filozófia eszménye (Befejező közlemény) . . . . .	101
4. <i>Kornis Gyula</i> : Történelem és pszichológia (I. közlemény) . . . . .	122
5. <i>Mitrovics Gyula</i> : Az alaktérkép hatásának magyarázata a lélektudomány alapján . . . . .	167
IRODALOM: Magyar filozófiai bibliographia 1910—1911—1912. <i>Enyvévári Jenő</i> . . . . .	200

### NEGYEDIK FÜZET.

1. <i>Kornis Gyula</i> : Történelem és pszichológia (Befejező közlemény) . . . . .	1
IRODALOM: Edmund Husserl, <i>Logische Untersuchungen</i> . Bd. I. <i>Prolegomena zur reinen Logik</i> ; Bd. II. <i>Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis</i> . <i>Enyvévári Jenő</i> . — Scheler, <i>Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Werthetik</i> . <i>Fogarasi Béla</i> . — Magyar filozófiai bibliographia 1913. <i>Enyvévári Jenő</i> . . . . .	74





## AZ ÉRZELEM VISZONYA A GONDOLATOKHOZ ÉS ÉRZETEKHEZ.\*

- b) *Érzelem és érzet, különös tekintettel a jónak, szépnek és kellemesnek természetére.*

Áttérünk az érzelmeinek az érzetekhez való viszonyára. Ebben a pontban nem azt fogjuk vizsgálni, a mit első tekintetre tán gondolhatna az olvasó, hogy t. i. micsoda viszony forog fenn a különféle szín-, hang-, szag- stb. 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 realis tényálladékokban rejlik. A tárgyakat, eseményeket nevezi bosszantóknak, örvendeteseknek, lelkesítőknak stb. Evvel számot vetett a mi „érzelemforrás“ szavunk. Az említett meggyőződés, mint a megelőzőkből kitűnik, nem egészen helyes, mert a tárgy a kérdéses érzelmet csak akkor pattantja ki, ha megfelelő (mondjuk hangulatú, azaz tapasztalásösszeggel rendelkező) egyéniségre akad. Az egyik ember szemében „bosszantó“ dolog, egy mélyebb belátású embernek ítélőszéke előtt lehet éppen nem bosszantó, sőt talán érdekes, avagy közönyös jelenség is. Annyi azonban egészen bizonyos, hogy az érzelmeinek vannak tárgyvilági kútforrásaik a többi, mondjuk psychicus kútforrásaik mellett s hogy ezeknek, vagyis az érzelemforrásoknak realis szerkezete épp úgy megérdemli a kutató figyelmünket, mint az érzelmeinek lefolyása módja s mindama, egyszóval subjectiv vonatkozásai, mikkel idáig foglalkoztunk. Mi annak a feladatnak, hogy az érzelmeinek ezt a subjectiv oldalát tanulmányozzuk, csak nagyjából tudtunk eleget tenni, még pedig úgy, hogy egyetlen érzelmet, a komikumét, választottuk ki tüze-

\* Mutatvány a szerzőnek egy kéziratot munkájából, melynek címe: „Lelki jelenségeink és természetük“, és a motorikus psychologia elveit hangoztatja.

tesebb tárgyalásra. Most az elibénk tároló 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 kellemes, 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 stb. 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 objectívnek) 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 érzelmeink, melyeket annyira a tárgy kényeszerítő hatásának nézünk, hogy szinte azt vagyunk hajlandók elhinni (bár tévesen), hogy bármiféle szemlélemből is kipattannak az illető tárgy jelenlétében. Az előbbi osztály példájául felhozhatni a kevélység érzelmét, sőt hozzátehetnők mindazokat az érzelmeinket, miket a köztudalom emberi jellemvonásoknak tekint. A kiról 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 éppen abban a meggyőződésben, hogy ők az említett magatartásokat olyankor is felveszik, a mikor a tárgyvilágban erre nincs ok, legalább nincs elégséges ok. Félénk a szemünkben az, a ki akkor is fél, mikor nincs mitől félnie; nyájas az, a ki olyanok iránt is barátsággal viseltetik, a kik nem a személyes jóakarói, ismerősei stb. Elmondhatjuk: annak, hogy valamely érzelem mindenkor az egész emberi lelkületből (hozzáértve az ember múltját is) fakad ki, ennek az igazságnak a köztudalom jóformán csak azoknál az érzelmeinknél jut a tudatára, a melyeket jellemvonásoknak, vagyis a tárgyi környezettől többé-kevésbé független egyéni sajátságoknak tekint. Ezekre vonatkoznak azok az ismert, fentérintett megfejtésmódok: „azért ilyen büszke, mert olyannak született, ezt örökölte“. — A másik osztályra keresve sem találunk külön példát, mint azt, melyet ezúttal kutatásunk tárgyául tűztünk ki, t. i. a szép, jó és kellemes iránti érzelmeinket. Hogy az,

a mi 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 rendszeren az illető néző ridegségének, avagy rossz izlésének tulajdonítjuk, ha ő vagy más valaki nem járul hozzá a közelragadtatáshoz.

A szép, jó és kellemes (valamint ellentétek: a rút, rossz és kellemetlen) esetében érzelmekkel van dolgunk. Ezt nem volt felesleges kiemelnünk, azért, mert mind a három adat túlságosan „adat“ a köztudalom szemében, a mennyiben t. i. inkább magát a tárgyat s e hozzáfűzött praedicatumokat, mintsem az ezekben rejlő érzelmeket hajlandó észrevenni. A köztudalom ugyanis annyira magát a tárgyat, annak realis sajátosságait tekinti a nézőben keletkező gyönyörködés, helyeslés stb. nevű érzelmek okának, hogy ez utóbbi érzelmeket, 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. Én gyönyörködöm és mégis a tárgyat nevezem szépnek, én vagyok helyeslő, megelégedett hangulatban és mégis a tárgyat nevezem jónak, — ez olyan jelenség, a melyen csak a pszichológiai kérdések iránt érzéketlen ember nem talál csodálkozni valót.

Most bizonyára megértette olvasónk, hogy miért volt jogunk egy, az említett három praedicatumnak szánt fejtegetést az „érzelmek és érzetek közötti viszony“-nak czime alá beiktatni. Vaanak bizonyos érzelmeink (a szép, jó irántiak stb.), melyek egyszerű érzeteknek látszanak 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 álérzetek elfoglaltak maguknak. Más szóval mi azt mondjuk: szép n i n c s, csak van szeretés, jó n i n c s, csak van helyeslés, k e l l e m e s n i n c s, csak van megáhitás. Értsd: nincs realis szép, jó, kellemes; ezek nem magán az adaton meglévő, azt *eo ipso* megillető praedicatumok, a milyenek a Descartes-Locke-féle *prima qualitas*-ok (az anyagnak physikai és mértani sajátosságai), sőt nem is olyanok, mint a *secunda qualitas*-ok

(hangok, színek, szagok stb.), 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, melyet Kant abban az ismeretes formában fejezett ki: az szép, a mi tetszik, s nem az tetszik, a mi szép. Ez azt teszi: a tetszés ténye nemcsak megelőzi a „szép“ jelző kifejlődését, hanem egyszerűs mind e jelzőnek egyetlen realis tartalmául szolgál.

A mit 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 realis szép, jó, meg kellemes, nem szabad félremagyarázni. Nem azt jelenti, hogy a tárgyban nincs semmi olyan elem, mely a nézőnek tetszését stb. érzelmeit előidézné. Ilyesmit mink, a kik érzelmeiforrásokban hiszünk, nem állíthatunk. Hanem azt igenis mondjuk és csakis azt akartuk mondani, hogy a szép stb. nem olyan praedicatum (a milyennek melléknév-volta miatt látszik), a mely a tárgynak valamely objectiv sajátját 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 realis vonását, a melynek segítségével az illető indulatot megsínálja; az indulatkeltés ténylet jelentik, s nem az indulat okát. Ezt az utóbbit, vagyis a tárgy részeinek azt az elrendezését, egymáshoz való viszonyát, mely a nézőben a gyönyörködést felkelti, az a látszólag objectiv értelmű jelző, a „szép“, annyival kevésbé karolja fel, mivel ezek a realis tárgyvonások, vagyis a tetszésnek (s általában mindenféle érzelmenek) objectiv alapjai még meglehetősen vitás dolgok, a miknek megállapítására philosophiai elméknek erős elemző munkájára van szükség. A „szép“ jelző ama látszatának, hogy objectiv tárgysajátságot fejez ki, kár lépremennünk. E szónak mai nemigéi természetéből mindössze annyit van jogunk kiolvasni, hogy a nyelv a tetszést-keltést nagyobb mértékben tárgysajátságnak képzei, mint pl. azt, ha a tárgy bosszúságot kelt, azaz „bosszantó“. A „szép tárgy“ kifejezésnél a tárgyra, annak tökéletes-

ségeire gondolunk s nem a gyönyörködő egyénre, a „bosszantó dolog“nál meg inkább arra, hogy ezen egy ember bosszankodik.

A köztudalom, mely a szépséget és jóságot tulajdonoságnak tekinti, egészben véve ugyan ellenfélként áll szemben ezen tőlünk vallott Kant-féle elmélettel, mindazáltal élnek a köztudalomban is bizonyos meggyőződések, melyek a szakadék áthidalására alkalmasak. Így pl. az a fenti megjegyzésünk, mely a „szép“-ség és a *secunda qualitas* különbségéről szól, egy egészen népszerű gondolatot fejez ki. Ez kitűnik, ha meggondoljuk, hogy a közember is színvakságnak, rossz látásnak, hallásnak stb., szóval az illető egyén valami betegségének, szervezeti hibájának tulajdonítja azt, ha valaki más színűnek, szagúnak stb. érzi a tárgyakat, mint ő maga és a többi emberek; ellenben sohasem jut eszébe, szint' efféle betegségtől származtatni azt, ha valaki kétségbevonja egy köztetszésnek örvendő zenedarab, épület, avagy szindarab szépségét, hanem az ilyen elutasító kritikáért általában az illető ember lelkületét (izlését, műveltségét) okolja. Azt tehát már a közember is tudja, hogy a „szép“ kevésbé kötelező jelző, elismerésre kényszerítő tárgysajátság, mint a tárgynak színei, meg egyéb physikai tulajdonságai; tudja más szóval, hogy a szépek észrevételére bizonyos gondolkozásmód, „izlés“ kell, míg ellenben egyéb tárgysajátságokat 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 „érzettonus“ gyorsan meghonosodott, sőt már a szemléletek vonzó és visszatásztató mivoltára (a szépségre és rútságra) is kezdik átvinni, bármennyire helytelennek mutatkozik is ama kiinduló okoskodások bármelyike, melyek éppen ennek a szónak kiválasztására vezettek. A „tonus“ elnevezést ugyanis két helyről vehették: vagy a hangtanból, vagy a fiziologiából. A hangtanban a hangok tonusának azt a, tudvalevőleg a felhangok erősségén és számán alapuló sajátosságot nevezik, melynélfogva az egyik zeneszernek hangjait a másiktól, avagy az emberi hang vocalisait egymástól meg lehet különböztetni. A fiziológiában tonusnak az izomnak kisebb-nagyobb mértékben innervált, azaz összehúzódott mivoltát értik. Tény már most, hogy valamely érzetnek, avagy szemléletnek vonzó volta, az a sajátossága, hogy engem a maga élvezetére csábít, nem hasonlít sem az említett hangtani, sem a fiziologiai

jelenséghez. Hogy valamely színnek, íznek stb. kellemessége nem olyan jelenség, mint egy hangnak a specifikus (pl. zongora-, avagy hegedű-) karaktere, ez már csak azért is bizonyos, mivel ez esetben valamely hang-nak kellemessége azonos volna annak characterével. Ez ellen, vagyis hogy a felhangok nem csupán a különös hangcharaktert csinálják meg, hanem az illető hang felé vonzódásunkat is előidézik, sőt plane, hogy e két dolog azonos volna, minden physikus tiltakoznék. A hangcharakter, vagyis hangtonus egy tisztára qualitativ tünemény, a kellemesség meg épp oly világosan subjectiv dolog. Másrészt, a physiologiai izomtonusra áttérve, az is világos, hogy egy íznek, szagnak stb. kellemessége, meg egy izomnak összehúzódása két dolog. Ezt a physiologiás háttérü „érzettonus“-t egyébként mi, mozdulatos psychologusok, fogjuk legkevésbbé bántani azért, mivel ennek az elnevezésnek véletlenül lehet egy, a mi tanításunkkal szépen egyező — maguktól a szóalkotóktól persze nem contemplált — értelmezést, igazolást találni, s ez az volna: tonusnak azért kell nevezni az érzeteknek szóbanforgó tulajdonságát, mert a kellemesség meg kellemetlenség a szemlélőben mozdulatokat kelt, tehát feszültségbe hozza izmait. Ily értelemben mi is elfogadhatjuk „tonikus“-nak azt az érzetet, a mely (izom)tonust, t. i. valami nagyobb, észrevehetőbbet csinál.

Az érzettonus sok vitát keltett a psychologusok körében, nevezetesen az a kérdés, hogy micsoda viszonyban van a tonus az érzet kvalitásával, vajjon valami mellékes qualitativ járulék-e, avagy másmilyen. 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 érzettonust a tárgyról tisztára lefejtí, azaz tulajdonságainak sorából kiemeli s a szemlélőbe temeti, — ennek, vagyis a Kant-féle nézetnek igazolására, a mennyiben a fennebbiek után még szükséges, szolgálhat az az elkoptatott köznyelvi hasonlat, mely magnetikus hatásúnak mondja mindazt, a mi felé az ember vonzódik. Valamely vasdarabnak a magnetikus volta nem olyan sajátság, mely beleillenék e vasdarab egyéb külső tulajdonságainak rovatába, a szín, alak, nagyság, fajsúly stb. 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, szín-



nek stb. kellemessége már most szintén csak annyira qualitativ jegy s annyira nem az, mint a vasnál a magnetismus. A kellemesség, mondhatjuk, nem más, mint az illető érzetnek embervonzó ereje, tehát szintén nem valami nyugodt, a többi mellé illő „jegy“, nem kész adat, hanem eseménytermészetű vonás, ha tetszik: körülmény. Maga a szín, íz stb. megannyi objectivnek 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 éppen az különbözteti meg az adatnak egyéb sajátosságaitól, 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 constatálása. 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 objectiv tényálladékot tudomásulvétellel, de a kellemességet, szépséget a mi szeretetünk alakjában constatáljuk. A szép és kellemes nem az észrevevés tárgya, hanem a megszeretése s ha én az adatot megszerettem, akkor és *eo ipso* máris kifejeztem a „szép“-ségét, mert meghódoltam neki. A meddig csak „észreveszek“, addig nincs is semmi „szép“, avagy „kellemes“ előttem; ezek ott kezdődnek, a hol az én érzelmem, vonzódásom, lelkesedésem. És ennek éppenséggel nem mond ellent az a köznyelvszokás, hogy a szépséget is „meglátjuk“ valamin és „észreveszszük, hogy ez az íz, szag kellemes“. Az „észrevett“ szépség meg kellemesség nem egyebek, mint az illető érzelmeknek a kezdő-, az alapfokai. Én észreveszem — magamon, hogy ezen és ezen adatért „tudnék lelkesedni“, s mikor és meddig veszem észre? A meddig 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 elmulta után, „veszem észre“ magamon, mert a meddig valóban uralodik 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 tonust), csakis az illető indulatok nagyobb fokaiából lehet megérteni. Az a köz-

tudalom, mely a tonusokat az észrevennivaló tárgysajátságok közé iktatja be, csupán a gyengébb tonusok iránti magatartásunkat nézi. De a mikor a szépség diadalmaskodik (egyetlen objectiv tárgyjegye 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 constatálok és „tekintek“ mindaddig, a meddig egyáltalán tudok tőle „tekinteni“, azaz a meddig pusztá álmodást, bágyadtságot érzek tőle. De nem nevezem többé altatónak, bágyadtságot érzek tőle. De nem nevezem többé altatónak, mert nem nevezem egyáltalán semminek, ha olyan erővel hatott reám, hogy csakugyan elaltatott.

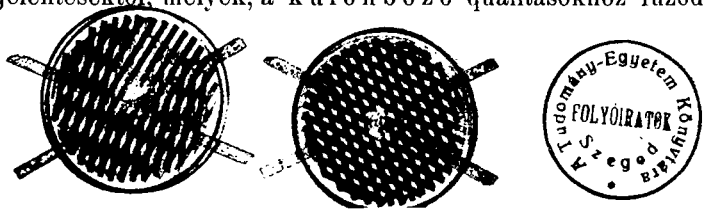
Bergson (D. I, 11.) szerint *l'objet de l'art est d'endormir les puissances actives ou plutôt résistantes de notre personnalité*, vagyis a szépmű mintegy hypnotizálja a nézőt.

Goethe: *Schönheit und Geist muss man entfernen, wenn man nicht ihr Knecht werden will.*

James-nek (II., 468—472) érdekes fejtegetése, melyben a műértő embernek a szépség iránt való higgadt magatartását egészen a Hanslick (96—113) módjára írja le, ha jól megértettem, abból a hibás alapgondolatból indul ki, hogy a művészeti szépség felfogása *co 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, a melylyel a szépséget (nem a pusztá adatot!) egyszerűen constatáljuk mint qualitativ sajátást (. . . *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 második 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, Jamestől 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 ítéletalakú constataciója mindenesetre kizárólag a műértőnek sajátága, vagyis annak, a kinek szemében a szép

lassankint el is veszíti — a szépségét, legalább a tonicitását, illetőleg a kinek a nyelvezetén „szép“ az az alkotás, a mely „megérdemli, hogy benneteket, laikus közönséget, lelkesítsen“.

Hogyha az ellenfél kizárólag abban az esetben fogadná el az „érzettonus subjectivitas“-át, ha a tárgy szépségét valami mibennünk kezdődő izomérzetnek alakjában érzünk, akkor azt feleljük: a vonzódás először is nem izomérzet, hanem izomműködés, és másodszor hivatkozunk az érzékesalodás eseteire, a mikor a tárgynak tulajdonit a néző olyan sajátságokat, a melyeknek gyökere öbenne, a nézőben rejlik. Azt meg tán maga is észreveszi az olvasó, hogy ama fenti nézetünkhöz, mely nulla-érzettonust nem ismer el, csakis az érzettonusnak imént kifejtett felfogása illik. Ha a tonus valami mellékqualitas volna, akkor sokkal nehezebben lehetne megérteni, hogy miért jár együtt minden egyes adattal, mint megérteni akkor, ha a tonus 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. — A ki viszont azért tartja objectív, qualitasszerű jelenségnek az érzettonust, mert az érzetek fokozódásával (tehát egy objectív folyamattal) tart lépést, az vegye számba, hogy az érzeteken legészrevehetőbb, vagyis a kellemetlen érzettonus akkor áll be, a mikor 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. — A kinek végül a kellemesség azért qualitas, mert a kellemességnek magának is vannak qualitasai (a kályha melegének kellemessége másforma, mint egy zongoraaccordé, avagy egy szemlélt ornamentumé, — ilyesmit említ Z i e h e n [154]), az ilyen ellenvetésre megjegyezzük, hogy itt alighanem félreértés forog fenn. Minthogy t. i. a kellemes hang és szín másféle qualitas, 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 kellemességet *in abstracto* megfigyelni és egymással összehasonlítani. Mink sem bírjuk ezt megtenni, de épp ezért őrizkedünk afféle kijelentésektől, melyek, a külön b ő z ő qualitasokhoz fűződő



érzettonusoknak akár az egyenlőségét, akár a különbözőségét hangoztatják. — Hogy az érzettonus mennyire az érzelmi-akarati jelenségek körébe s nem az érzetqualitások közé tartozik, ezt talán a következő körülmény is valószínűvé teszi: bizonyos adatoknak érzettonusát 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 hőségtől, szomjúságtól elcsigázott embernek ítélete szerint. (Az „érzelmi contrast“-nak efféle eseteit említi Lehmann [197—198].) 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 érzelemsugallta ítélet, mely nem több, mint a tárgynak dicsérete, nem lehet irányadó a pszichologusra nézve akkor, a mikor a „kellemes“-nek pszichologiai 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 éppen e tonusnak érzelemtermészetére vallanak. Annak a hasonlóságnak, hogy az „ez kellemes“ olyan alakú ítélet, mint „ez gömbölyű“, nem szabad lépemenni.

Wundt (Ph. Ps. II., 310., 305.) szerint az érzettonus nem egyéb, mint egy a pusztá érzetet kísérő egyszerű érzelem, azaz olyan, melyet nem lehet más érzelmekre felbontani. (Az egyszerű és összetett érzelmek kérdéséről, I. Az érzelm. feloszt. c. fej.)

Ziehen-nek (125—127.) állásfoglalását, ki az érzettonust határozottan valamely érzetkísérő mellékqualitasnak nyilatkoztatta (*Der Gefühlston stellt gewissermassen einen sechsten Sinn dar . . .*), szemlátomást az a körülmény szabta meg, hogy valamely érzetnek kellemességét vagy kellemetlenségét észre lehet venni, mintegy szemlélni, úgy mint az érzetet magát. Hogy ez a megsemlélt 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 érzettonus (melyet tehát ő is, igen helyesen, a közeledő-távolodó mozdulatoktól származtat). Hogy milyen kevésbé illik az érzettonus a

qualitativ értelemek közé, avagy akár ezek mellé, azt éppen azokkal a pontokkal bizonyíthatjuk, miket maga Ziehen hoz fel az érzetonus és a tiszta qualitas közötti különbségek gyanánt. Szerinte az érzetonus olyan qualitas, a mely, más qualitasoktól eltérőleg, 1. emlékekhez is hozzátapadhat, 2. a melynek bármicsoda külső hatás csakis két alakját bírja előidézni, a kellemest és kellemetlent (*Lust- und Unlustgefühl*), 3. a mely önállóan sohasem fordul elő, hanem mindig más érzetekhez tapadva. Nekünk ennyi különbség éppen elég, hogy e furcsa parasita-fajt az érzetek társaságából kirekeszszük.

Lehmann (144—146.) felveti azt a kérdést, vajjon érzetonusaink ugyanattól az agybeli mozgástól (itt a rezgéseket érti) keletkeznek, melytől a képzeink és érzeteink, avagy pedig egy másféle, ehhez járuló psychophysikai folyamattól? Ezt a kérdést utóbb (159., mivel külön tonus-centrumokat agyunkban nem találni) az „ugyanazon agybeli mozgás“ javára dönti el, s ezt a származást hozzáillőnek találja ahhoz a nézethez, mely szerint (u. o.) *die Gefühlstöne [sind] nur die psychischen Ausdrücke der Weise, wie der Vorstellungsprozess verläuft*. . . Ez a meghatározás észrevehetőleg eltér a miénktől. Másrészt viszont Lehmann (29.) visszaveti azt a (Jameszerű) 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—28.), hogy visszahúzódik ama Herbart-féle nézettől, mely szerint az érzetonus és a sajátképeni érzelmeink (öröm, bánat stb.) egymástól alapszámban különböző természetűek volnának, ez utóbbiak nevezetesen a képzeink egymásra hatásának eredményei.

A herbartista Nahlowsky (9.) szerint az érzetonus nem egyéb, mint *der Störungswert [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 Änderungen*. Ha ez az értelmezés helyes, akkor a mi felfogásunk eléggé megegyezik a Nahlowskyéval. Érdekes, hogy érzeteinknek egy bizonyos fajára, t. i. az ú. n. közérzetekre (*Gemeinempfindung*) vonatkozólag

Nahlowsky (10—12.) is észrevette, hogy a tőlük bennünk ébredő érzelmeket nem szabad ez érzeteken rajtatapadó praedicatorumoknak kiadni, „a milyeneknek kiadnók, ha egyszerűen az illető érzetek tonusainak neveznök“.

Az érzettonust azok a psychologusok nézik járulékos qualitasnak, a kik normal-érzeteknek a „világmegismerésre szolgáló“ s jóformán atonikus felsőbb érzeteinket tartják. Az ilyen psychologusokat Fouillée (II., 231.) igen helyesen ráutalja e felsőbb érzeteknek közös gyökerére, a még ismereti czélokot nem szolgáló testi érzetre (*sensation organique*) s arra a körülményre, hogy ez utóbbival a tonus, a reactív szándék sokkal válthatatlanabb összeköttetésben van, mint a felsőbb érzeteinkkel.

Az érzettonusok czíme alatt megemlíthetjük a tonusok „eltolódása“-nak jelenségét, vagyis azt a fennebb már érintett tényt, hogy valamely eseménykeltette érzelmeinket átviszszük ez eseménynek ártatlan kísérőire. Az a helyiség (A), azok a bútorok (B), ruhadarabok, eszközök (C) is borzasztóak (*d*) a szemünkben, melyek valamely gyilkosság-nak (D) tanúi voltak. E jelenségnek magyarázatát az ember gondolkozásának gyorsaságában sőt elhamarkodásában keresném vagyis abban, hogy egy olyanféle érzelem (*d*), a milyen 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 a D-nek gondolata s ezzel együtt a *d* tonus, — az A-t annyira a D előjelének nézem, hogy a D-nek megfelelő viselkedésem (*d*) nálam beállhat akkor is, a mikor nem magát a D-t gondolom még, hanem csak az előjelét szemlélem. 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 az A-t épp olyan borzasztónak találám, 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 pusztá A is borzasztó. („Akasztott ember házában nem illik kötélről beszélni.“) Ebből kitűnik — s ezzel az elméletalkotó psychologusnak számot kell vetnie —, hogy ez a tonus-eltolódás nem óhatatlan, okvetlenül bekövetkező jelenség, hanem olyan emberi gyengeség, melyet az egyén egy kis kriikával le *tud* s melyet az objectivitasra törekvőnek



le is *kell* igaznia magában. Rásegít erre az, ha annak a „borzasztó“ A-nak egyéb ártatlan vonatkozásait (P, Q) is szándékosan lelkünk elé visszük.

Ziehen (152—153.) az „átvitel“-nek ezt a jelenségét (*Übertragung des Gefühlstons*) bővebb magyarázat helyett az érzetek irradatiójához hasonlítja, elég helytelenül, mert evvel eltakarja az associációnak közreműködését. — Störring (430—431.) két magyarázatpróbája közül a miénkhez legközelebb áll az, mely szerint a semleges A szemlélet most azért tűnik fel a vele együtt járt D szemléletnek *d* tonusában, mert A nem bírta az egész D képzetet, hanem csak a hozzáfűződő *d*-t az eszünkbe hozni. Störring itt problémának veti fel azt, hogy hogyan válhatik el egy tonus (*d*) a saját tárgyától (D)? Azt hiszem, a mi fennebbi magyarázatunk megfelel erre a kérdésre. Az A igazában nem veszi fel a D tonusát, hanem a saját mostani tonusát („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 D, C; B. A 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 feltartóztathatlanul eljut egészen A-ig. Mi e kissé vaskos és kevésbé felvilágosító hasonlat helyébe a tonusfélreértésnek fenti hypothesisét iktattuk, — abban a tudatban, hogy evvel e titokzatos látszatú jelenségnek a mozdulatos psychológiába való bekebelezését előkészítettük. Az érzettonusok eltolódásáról szóló nézethez Lehmann-nak (268—275.) is van egynéhány felvilágosító szava (kimutatván a többi között, hogy korántsem eltolódás, ha valamely értéktelen tárgy egy értékesnek szorosán hozzáfűződő képzete miatt értékessé válik a szemünkben), de távolról sem azt hibáztatja, a mi a főbűne ennek az elméletnek, t. i., hogy az érzettonusokból vándorló conereturumokat 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 polusok köré csoportosulnak, miket szeretetnek és gyűlöletnek, más szóval az adathoz való közeledésnek és tőletávolodásnak lehet nevezni, — ennek a ténynek megfelelően az a másik, hogy a tárgyakkal tulajdonítható összes értékjelzők két főpraedicatumra 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 sokféle lehetnek (annyifélék, ahányféle a tárgy), hozzáillik az a jelenség, hogy az esztetikai értékjelzőknek ha nem is végtelen, de mindenesetre 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 stb.). Mit tartunk a jelzőknek e sokaságáról? Művelt nyelvek a maguk synonymáit meglehetősen szoros alkalmazáskörre szokták lezorítani, 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 másilyen, mint a fenséges s csak mert másféle, a z é r t kelt másféle érzelmet. Ezzel 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 öelve a „fenséges“ szóban. 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 m e r t efféle realis tárgysajátság is fel van öelve e szóba, illetőleg h o g y h a van, akkor lehet e szót d e f i n i á l n i, azaz a használatok alkalmát szabatosan meghatározni.

Nemcsak a „szép“-nek, hanem a „jó“-nak, meg a „kellemes“-nek is vannak efféle synonymái (pl. jó: helyes, derék, megfelelő, kielégítő stb.), 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 esztetika még nagyon szoros határvonalat vont e három fogalom közé, a jót erkölcsi, a szépet esztetikai, a kellemeset 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 kiczirkalmazásnál sokkal értékesebb az az igazság, hogy mind a három értékjelzőnek közös a gyökere, alapjában egy a természeté. Mind a háromban a helyeslésnek, jóváhagyásnak, az adat iránti vonzódásnak, hozzá-

közeledésnek ténye rejlik, úgy mint viszont ellentétükben (a „rossz“- , „rút“- és „kellemetlen“-ben) a helytelenítésnek, rosszsalásnak, elkerülésnek a ténye. Elmondhatni, hogy e szinonimák mind a „kívánatos“-nak és „nem-kívánatos“-nak két fő fogalma 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 ú. n. közönyös dolgokkal) a mi idegizomrendszerünket könnyebben és nagyobb mértékben tudják mozgásba hozni. Vannak tehát mozgatósa b b és kevés b b é mozgató s adatok (*sit venia verbo!*). 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, a mely, 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 „ág“-ak már annyira meghonosodtak és olyan önálló életre vergődtek, hogy összes jóváhagyó ítéleteinknek homogen természetét legfeljebb az elmélyedő pszichológiai okoskodás találja meg. Az újabb pszichológia az „érték“ szóval jelöli meg az összes helyeslő ítéleteinknek, tetszéseinknek tárgyát, de az „értékes“-nek 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, a mint Kant és Schiller követelik, ezt kiolvassuk a többi között abból a *Lehma n n*-féle (245—246.) példából, mely szerint valamely ipartermék, pl. egy szék, ha mégolyan műredek is, megszűnik szépnek lenni, mihelyt hasznavehetetlen, a teherbíráásra alkalmatlan módon van megszerkesztve, azaz mihelyt

nem jó is egyszersmind. Lehmann nem ezt, hanem azt a tanulságot szűri le e példájából, hogy ime, ha két érzet (a szék mint használati tárgy és mint puszta térídom) összeolvad, akkor a mindegyikökhöz csatlakozó érzettonusok is válthatatlan egységbe olvadnak. Ez a beszéd szerintünk holmi testkísérő árnyékokat csinál az érzettonusokból.

1. Az a meggondolás, hogy bárminemű „érték“-nek voltaképp egy a gyökere, arra a fontos észrevételre visz rá, hogy a jó, az etikának 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. Ezzel visszautasítjuk azt az elméletet, mely a tökéletességet objectív tárgyjellemvonásnak és a „jó“ fogalom tárgyvilági substratumának tartja. A „jó“-t ma abban az értelemben vesszük, hogy „= a követelményeknek megfelelő“. Nos és a „tökéletes“ micsoda? A minden követelménynek megfelel, a mi tehát csak nagyobb foka a „jó“-nak. E két fogalomnak teljesen egy a természeté; ha subjectív és nem-reális gyökerű az egyik, ugyanilyen a másik is.

Éppen nem bizonyítja a „jó“-t objectív gyökerűnek az a körülmény, hogy a „jó“-hoz a „kell“-nek a kötelezettségnek járuléka fűződik, a mennyiben jónak lenni kötelessége minden embernek sőt élettelen adatnak egyaránt, míg ellenben a szépség és kellemesség valami szívesen fogadott, önkénytes vállalmánya a tárgynak. A „kell“ nem több, mint egy a hagyománytól megszentelt ősi követelmény, közkívánság, s annak a körülménynek, hogy miért éppen egy bizonyos alakot öltött a jöerkölcs parancszava, miért kell inkább így, mint amúgy cselekedni, — mindennek 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 kockázatásával 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 megszüntét kellemesnek találná s ettől gyarapodnék, vajjon egy ilyen világban nem az az ember tűnnék-e fel gonosztevőnek, a ki 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 jó, amelynek a következményei jók, azaz olyanok, hogy embertársainknak jólétét, 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 jónak objectiv mivoltáról, mert minden „kell“ csak kívülről jöhetett, vagyis más embernek, a társadalomnak szájából beszél hozzám. (Egy született Robinsonnak semmit sem kell s mindent szabad.) Erősen félreismerné az embert s a parancsolásra képes, szóval az erős embert, a ki azt tenné fel róla, hogy nem a saját jóléte, azaz érzéseinek természetes iránya adta szájába a parancsot, illetőleg szabta meg ennek minőségét. Nekem, az egyes embernek, valamit és valahogyan kell cselekednem, de a ki ezt reám szabta, a más embereknek nálamnál erősebb összessége, a társadalom, annak valamikell, illetőleg kellett, t. i. kell a saját jóléte. Én, az egyes ember, akkor vagyok jó, cselekedeteim akkor jók, ha eredményük nekik, a társadalom összességének, jó és hasznos; ők a maguk dicséretét a maguk jóleső érzéseihez, nyereségeikhez szabják, miket az én kinlódásom, erőlködésem, arczom veritéke, 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 moralért lelkesedő embernek nem szabad akkorának, már t. i. a psychologusnak, olyan moralphanaticusnak 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 ránehezülő 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 kíván a saját egoismusának megfékezése 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 haj-

tott csecsemőkorában legalább is egy valamilyen szerető női kéz ápolta.

A társadalom a maga összességében (és nem csupán egy bizonyos része, a demagogok „vagyonos osztály“-a!) egy nagy zsarnok és nagy egoista az egyes emberrel szemben. Azt mondja: Teneked nincs jogod egoistának lenned, itt egoista csak Én lehetek, én, a ki a te összes emberi nem-énjeidből állok. Én meg akarok élni és békén, jól akarok megélni; te pedig szedd elő a lehető legnagyobb akaratérdet és mozdítsd elő ezt az én célomat ott is, a hol a saját életösztöneid az egoismus felé irányítják lép-teidet! — Észre kell venni, hogy a jó cselekmény, az, a melylyel az egyén a saját természetes ösztöneinek visszafojtásával szolgálja a társadalom jólétét, az ilyen cselekvény csak metaphoricus értelemben, sőt idézőjel között viselheti a „jó“ jelzõt az illetõ cselekvõnek szájában. Én 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 dicsérõ embertársaknak szájából, azokéból, a kik az én cselekvényemnek hasznát élvezik és azt igazán érzik jónak. A psychologusnak észre kell vennie, hogy a „jó“ jelzõ, mely eredetileg mégis csak a magamagában vonzó dolgot jelentette, másodkézbõl kapta azt az értelmét, a mikor valami teljességgel nem vonzó, sőt ösztöneinkkel ellenkezõ 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, a mikor a maga részérõl is jó-nak minõsíti valamelyik önfeláldozó cselekvényét. Abban igenis pszichologiai kérdés rejlik, hogy hogyan nevezheti a szomszjas ember egyfelõl az itálnak élvezetét jónak és másrészt ugyancsak jónak azt az ösztöneit tapodó eljárást, a mikor a neki jutott italtól tartózkodik és egy szenvedõ embertársának kínálja oda. Az egyes ember sohasem lett volna képes két ennyire ellenkezõ érzést, illetõleg cselekvést, a milyen a szomszjúság csillapítása és annak szándékos meghosszabbítása, egy- és ugyanazon értékjelzõvel megjelõlni. Ha jónak eredetileg a kelleme st nevezte, akkor a maga eszébõl legfeljebb a kevésbé kelleme st is bele fogja foglalni a jónak fogalmába, de nem az egyenesen kinosat. Ha tehát ez utóbbi értelemátításra mégis ráadta magát, ha elfogadja, hogy jócselekedet 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, a mit jónak érznek. — A másik két értékjelzőnél, a szépnél és kellemesnél, a melyek nem társadalmi követelményeket, hanem csupán az egyénnek észrevételeit fejezik ki, nem tapasztalunk ilyen radicalis jelentésváltozást. Én sohasem jutok abba a helyzetbe, hogy kénytelen volnék szépnak 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 érzettonusától, mint a másik két jelző, a „szép“ meg a „kellemes“.

Ezt az elméletet, vagyis az erkölcsi törvényeknek egoistikus, i. e. a társadalom egoismusában gyökerező eredetét nem hazudtolja meg az a körülmény, hogy csak egy személytelen sokaságot s nem valamely konkrét, érző személyt birunk felmutatni, mint ama, szerintünk egoistikus 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 válhatik parancsoló fennhatósággá az az emberösszeg, a melynek 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 egyszerűsmind a mondottak kiegészítésül a következőkben felelünk meg. Az egyes ember valamely altruistikus cselekedetre kétségtelenül önmagában, a saját, társadalomtól nem befolyásolt lelkületében is talál indítékot. Az idegen szenvedés kellemetlen látvány, s ennek megszüntetése s ezzel együtt a megmentett fél hálájának, szeretetének megszerzése mind olyan célkitűzések, a mik egy csupán a maga egoismusának élő ember lelkületében is igen jól megférnek. A mi példánknak szomszéd embere a maga szenvedő embertársával szemben olyanféle helyzetben van (= A), mint a milyenben van akkor, a mikor teszem azt fáradt vándor létére a továbbgyalogolásra szánja rá magát, hogy rá ne esteledjék (= B). Ugyanis mindkét alkalommal valamely ösztönszerűleg felkínálkozó cselekvést (A-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 már most abban különbözik, hogy a B-féle esetekben, vagyis a mikor olyan cselekvéscselekvényeket 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 ezzel eleget teszek a kimerült tagjaimnak, ha elveszítem is egy éjszakai hazaérkezésnek kellemességét, vagy pedig továbbvonszoló fát fáradt lábamat, csak hogy 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, a mikor más embernek haszna forog kockán; de nem kötelesség, hanem éppen 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, a mi 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—225.). Solche Handlungen, an denen das Grundmotiv, das der Nützlichkeit, vergessen worden ist, heissen dann moralische; nicht etwa weil sie a s anderen Motiven, sondern weil sie nicht aus bewusster Nützlichkeit gethan 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—98., valamint Westermarck (I., 120—121.), a ki 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—304.), a mikor az erkölcsiséget a hatalommal törekedett azonosítani (l. lejjebb).

Maga az érdekelt fél, a szomjas embertársam gyengébb, semhogy velem szemben a parancs szavára képes lenne; de erősebb nálamnál és parancsra képes az a társadalom, a melyik az érdekelt félnek érdekét elsajátítja és velem szemben szószólójává szegődik. Hogy a segítséget váró gyenge ember elítéli az erősnek azt a cselekvés-választását, a mikor 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 gyengének fogja pártját és az erőt a segítő, altruistikus cselekvésre szorítja, ennek magyarázatát kell keresni. Többféle magyarázat kínálkozik.

Az egyik az a Nietzsche-féle (W. VII., 239—243., 312—315.), mely szerint a társadalomnak a gyenge, a szenvedő, az elnyomott félhez való szegődése egy bizonyos strikenek diadalma következtében történt. A gyengék, az elnyomottak összeállottak, oda, a másik gyenge, elnyomott társuk mellé, s utóbb annyira diadalmaskodtak, hogy a maguk meggyőződését, mely szerint a gyengét „kell“ támogatni, azaz az erősnek és gyengének küzdelmében ez utóbbihoz állani, — ezt a meggyőződésüket keresztülhajtották, azaz általánosán, még az erők részéről is elfogadtatták. A mai erős ember tudja, hogy neki kell a gyengét támogatnia, azaz a saját érdekét a szenvedőnek alája rendelnie. De ez a „kell“, ez a parancs a köztudalomban csak azáltal honosodott meg, mert a gyengéknek szövetsége olyan hatalomra tett szert, hogy az erőknek társadalmát, már t. i. ezeknek a kötelességeik iránti véleményét „a maga képére és hasonlatosságára“ alakította át. Az altruizmus azáltal lett kötelességgé, köztudomású törvénynyé, mert ezt sikerült keresztülhajtaniok azoknak, kiknek az altruizmus érdekükben állott, kik belőle a maguk hasznát remélték. Ez Nietzsche szavával a *Sklavenmoral*-nak diadala a *Herrenmoral* felett.

Egy másik, nagyon elterjedt s körülbelül Rousseau-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, a hol egy a maga érdekeiért küzdő erős ember szemben áll egy segítségre szorult gyengével, ilyen esetekben egy semleges néző nem bír igazán semlegesnek, nézőnek maradni, hanem okvetlenül bírónak csap fel, illetőleg az egyik vagy a másik fél szövetségésének. Tény már most, hogy a nézőben minden törvény, minden kényszerűség nélkül, egészen természetesen s tisztán a maga ösztönei következtében a szenvedő, a gyenge fél iránti részvétnek érzése kerekedik felül. A szenvedő iránti részvét olyankor, a mikor 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 részvét, mondom, egyáltalán nem ránkparancsolt, mesterséges érzés, hanem egészen természetes őszindulat, a mely abból keletkezett, hogy a szenvedő félnek megnyilatkozásai, mozdulatai, kiáltása stb. közvetlenül utánzásra ingerlik s ezzel együtt szenvedővé, veleszenvedővé teszik a nézőt. A szenvedés éppen eme részvét érzésének óhatatlan feltámadása következtében látványos föltöbb kellemetlen látvány. Nem bírunk szabadulni attól az illüsiótól, hogy azok a fájdalmas insultusok, miknek hatása alatt az embertársunk kinlódik, bennünket is érnek.

Így magyarázza a részvét érzését Horwicz (II., [2.] 309.), Westermarek (I., 108—109.), sőt a részvét dédeltetésének nagy ellensége, Nietzsche (W. IV., 136.), ki egyebütt (W. T. III., 78., 105—106.) kiélezi azt a paradox gondolatot is (igen helyesen), hogy a részvét és altruismus cselekvényei szintén egoistikus, 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 gyengébbik 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 czélok mozgatják, a mikről ő maga,

a néző. is csak nehezen tudna lemondani. — olyan ösztönök hajtják, a miknek ő sem állana ellent. De az is látni való, hogy az efféle meggondolások mind sokkal távolabb esnek a nézőtől, éppen. mert meggondolások holott a szenvedő iránti részvét közvetlenül feltámadt érzés. A ki egy olyan jelenethez kerül oda szemtanúnak. a hol egy embert elvernek, közvetlenül és a legnagyobb dühvel a támadók ellen fog fordulni, holott meggondolhatná, hogy azt az embert bizonyosan valamely gattettéért éri ez a bánthatom, vagyis hogy az tulajdonkép büntetés és nem megtámadás. Ha közvetlenül tanuja lett volna a kérdéses gattettnek, valószínűleg most maga is odaállana az ütlegetők közé, mert igazságérzete azt súgná, hogy a bűn büntetést érdemel. A néző minden 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 gyenge embernek küzdelmében mindig könnyebb dolog a néző számára e gyengének, mint amaz erősnek pártjára állani, feltéve természetesen hogy egy igazán semleges, azaz az erőstől 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, a miket nehezebben találna meg, a miket 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, a kinek eljárását csak mindenféle fárasztó meggondolások segítségével találhatná támogatásra méltónak, avagy ahhoz a félhez, a ki felé közvetlenül „a szive“ vonzza? A válasz nem lehet kétes és mi eredményül azt mondhatjuk ki: az altruismust, a részvétet, felebaráti szeretetet köztörvénynyé az a körülmény emelte, hogy ez minden bírálónak (emberek közti küzdelmet nézőnek) részéről a legkönnyebb ítélet. A milyen nehéz, szinte emberfölötti feladatot ró reá az altruismus törvénye a küzdelemben érdekelt félre, arra, a kitől 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.

A ki 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 intézményeké, azaz a legkevesebb akadálylyal küzdött. A „legkisebb ellenállás“ törvénye tudvalevőleg nem csupán a physikai világban áll. Ezért tehát nem lehet helytelen az az okoskodás, a mely 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 törvénynél. Csak az a kérdés, milyen volt az az „adott helyzet“, mik lehettek azok a feltételek, melyek éppen az altruizmusnak köztörvénynyé való emelkedését elősegítették? Nyilvánvaló, hogy erre az egoizmusban érdekelt erők és a törvényhozó semleges nézők erő-, azaz számarányának egy olyan módosulása kellett, a mely az erőknek 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 amiaz erőknek ellenében mint szabályalkotó érvényesülhessen. Ott az a „helyes“ és azt „kellene“ tenni, a mit 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 (*fama*) száz és ezernyi útjain a legelvakultabb zsarnoknak a füléig is, és az eredmény az a köztudomás: „nem azt kellene tenni, a mi tényleg történik, hanem a zsarnok és a kisember küzdelmében a kisembernek van igaza!“ A részvét- és felebaráti szeretetnek köztörvényerőre emelkedése nem más, mint a zsarnokoktól megnyomasztott emberi társadalom felocsúdásának, egy (bár rövid) fellélegzésének 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 már most az a szerencse érte

az emberiséget, hogy ez a törvény egyszersmind az a döntés, a melynek köztörvényerőre 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, a mely nálánál jobb szabályozója lehetne az emberi törekvéseknek. Ha nem a közvetlen érzés sugallta volna ezt a törvényt. „bölc s belátás“-ról beszélhetnénk, a mely az emberiségnek megsúgta, hogy az érdekek egyensúlyát a társadalomban csak úgy lehet fenntartani, ha a gyengébb és elnyomott fél számíthat embertársainak gyámolító szavazatára.

A ki majd avval támadja meg az altruista törvénynek „könnyű“-ségét, hogy „ez esetben a kereszténységnek nem került volna olyan óriási küzdelmébe az általános emberszeretet törvényét, ezt a maga egyetlen igazi velejét és magját, elterjeszteni“, — 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 czáfolja az, ha az elterjesztése, törvényerőre emelkedése esetleg nehézségekbe ütközött. Annyi bizonyos, hogy az emberiség rég elpusztult volna, ha a kereszténység eljöveteleig kellett volna várakoznia, míg az emberszeretet, a részvét érzését megtanulja. A felebaráti szeretet törvénye (az ismeretes „mint tenmagadat!“ toldalékkal) nemcsak hogy ott van a régi mózesi törvénykönyvben (III. k. 19. r., 18. v.), a hová bizonyára még régibb, más törvényekből került belé, de ott volt ósidőkől fogva az emberiség szívében, mert a részvét érzését valóban sohasem kellett t a n u l n i a. A kereszténység alapítója a maga felvilágosodott eszének és emberséges érzésének szép tanujelét adta, a mikor a zsidó törvénykönyvnek nagyrészt 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 „kereszténység“-et az emberiségnek mindnagyobb és nagyobb tömegei fogadták el s fogadták el éppen a nagy terjedelmű római birodalomban: csak az történt, hogy világos kifejezésre, nyílt hangsúlyozásra s evvel együtt t a l á n nagyobb hathatóságra is tett szert az az eljárás szabály, a mely mint érzés, sőt mint cselekvésirányító erő van olyan régi, mint az emberiség maga.

N i e t z s c h e -nek (W. VIII., 221—222. és másutt) a részvétet elítélő sorai önmaguknt itélik el s nem egyebek, mint egy értékes, mély gondolatnak túlhajtásai, — annak a

gondolatnak, a melylyel Nietzsche a nevét örök időkre beírta az ethikai elméletek történetébe. Kant a mennyire kritikus volt az elméleti gondolkozás, a metaphysika terén, olyannyira dogmatikusnak mutatkozott az ethikában. Híres „kategorikus imperativus“-át népszerű nyelven így írhatjuk körül: „tedd meg a kötelességedet minden körülmények között és ne kérdezd, hogy miért!“ Kantnak a szemében, sőt erősen Kanton túl is nagyon ferde világitásba keverte valaki a saját „tisztességes ember“ hírnevét, ha csak fel is merte vetni azt a kérdést: „miért kell nekem voltaképp megcselekednem azt, a mit kell?“ A vak engedelmesség a kötelesség parancsszava iránt a jónevelés egyik tanujelének, sőt elengedhetetlen kellékének számított, s a ki az efféle kérdések feszegetésével ki-mutatta, hogy egy a fennállótól különböző morális törvényszerűséget is lehetségesnek képzel, egyenesen a maga jó hírnevével játszott. — Ugyanis nem lehet tagadni, hogy annak a psychologusnak, a ki az erkölcsi törvényeink végső alapjait bonczolgatja és mai moralitásunk megalakulását meg akarja érteni, erősen bele kell markolnia az immoralitásnak egész lelki világába is, evvel theoretice megbarátkoznia, vagyis egy a mai erkölcsi gondolkozásig még nem fejlődött elmének lelki világába bele kell élnie, találania magát, abban szinte otthonosnak lennie. Valamint a műkritikusnak kívül kell elhelyezkednie a megbírálandó művön, egy semleges nézőpontot választania, és nem szabad egy követ fujnia az illető műalkotóval, úgy a moralkritikusnak is azt a *kühl bis an's Herz hinan*-hangulatot kell felvennie, mely egy a mai moralitásunkért nem már *apriori* lelkesedő, hanem azt csak szemlélő, constatóló egyénnek a hangulata. A kinek fülébe csengenek még azok a dithyrambusok, a melyekben Kant (Kr. p. V. 194. és másutt) a moral fenségéről nyilatkozott s a kinek a szemében ez a normalis, mintegy a *gul gesinnt* hangulat az ethikai világgal szemben, az ilyen olvasó, nem csodáljuk, ha ferde szemmel néz az olyan Nietzsche-fajta moralkritikusra, a ki még a „*Wir Immoralisten*“ kifejezést is forgalomra képessé, kiejthetővé igyekezett tenni. Nem csekély bátorság kellett ahhoz, hogy valaki az erkölcsiség összességével, ezen minden tisztességes embert magában foglaló, óriás párttal szemben a játékból kiállott nézőnek, a párton kívüli bírálónak allűrjeit vegye fel, illetőleg — erőltesse magára. — A moráltörvények összessége mintegy az az emberi hulla, a melyhez bizonyos, még Ós-Egyp-tomban gyökerező rendeletek alapján a középkornak orvosa a maga bonczolókésséval hozzányúlni nem mert, azért, mivel az emberbonczolás cselekvénye a laikus hatóságok szemében annyira hasonlított az emberbántalmazás, sőt -gyilkolás tényé-



hez, 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, a ki az ethicummal, evvel a *tabu*-val, nebánsvirággal szemben legelőször fel merete venni a bonczolásnak látszólag gyilkoló kését, a ki bele mert öltözködni a tudomány asztalára kiterített ethikával szemben a kritikus orvosnak szintelen, párton kívüli köpönyegébe, a ki 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 moralkritikus az eddigi moral-dogmatikusok között.

(W. T. IV., 205.): *Die Moralisten müssen es 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 moralkritikus programját a legvilágosabban W. VII., 293—294. alatt fejti ki. Ugyanott (338.) a maga saját külön problémáját e találó czimmel jelöli meg: *vom Werthe der bisherigen Werthschätzungen.*

A kritikus álláspontot a dogmatikustól a többi között az különbözteti meg, hogy a kritikus az utolérhetetlen tökéletességnek, mozdulatlanságnak polezáról le tud lökni olyan mai alakulatokat, a miket a dogmatikus még megingathatlannak 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 polezáról, a hol mint továbbfejlődésre nem szorult „isteni képmás“ hosszú évszázadokon keresztül hivalkodott. És végre Nietzsche kritikája megértette az értőkkel, hogy a keresztény moral szintén nem *non plus ultra*, nem végső fok a fejlődés létráján, hanem egy további tökéletesítésre igenis képes, sőt reászorult emberi gondolattermék. A minthogy valamely ethikai rendszer (egy moralcodex, még pedig a legfejletlenebb, úgy mint a maiglan legtökéletesebb) 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 moralphilosophus, mint a törvénykönyvek törvénykönyvének írója, fel bírna karolni. Ezért avulnak el a tételes törvények, ezért nő ki lassankint a társadalom a maga eddig elégséges moralcodexének gyermekezipőiből, és ezért kell az egyik etikának a másikat felváltania.

Nietzsche egyébként osztozik a műkritikusoknak ama közös sorsában, hogy az önálló alkotásaik sokkal kevésbé sikerülnek, mint a bírázataik; — a bonczolókés nem válik be szobrászvéssőnek! Nietzsche-nek munkáiból nem kerül ki igazi ethika, azaz olyan, a mely szerint élni lehetne (miféle társadalom is volna az, a mely a gyengét megfosztotta az íranta való részvét áldásától?!); Nietzsche-nek alkotása inkább olyan, mint az ú. n. könyvdrámák, a melyek t. i. olvasni gyönyörűek, de előadni nem lehet.

A „jó“ erkölcsi értelmének, ez értelem keletkezésének e kissé hosszas, de szükséges megvilágosításával talán jogot szereztünk arra a kijelentésre, mely az ethika birodalmából most ismét visszahoz bennünket a psychologiába, hogy t. i. a jó fogalmának erkölcsi és egyéb jelentései között nincs akkora hézag, a milyen első tekintetre látszik s a melyet a Kant-féle ethika teremteni akart. Az erkölcsileg jó cselekvény végtére is valakinek és valamire jó, és „jó“ minden (cselekvés úgy mint tárgy, alkotmány, eszköz), a mi a hozzáintézett követelményeknek megfelel, — bárhonnan 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 szintén nem mondhatni (csakúgy nem, miként az emberi moralitás összességéről), hogy objectív alapja volna; hisz azt a szerszámot jóvá az a körülmény teszi, hogy éppen olyan céloknak elérésére alkalmas, a melyeket az ember történetesen és végtére is testalkotása következtében magának kitűzött. Nekünk jó az a csónak, a melyik a vizen marad és nem sülyed el; ha a halnak csónakra volna szüksége, éppen azt rosszaláná, a melyik nem akar elsülyedni. Bármiféle szereplését nézzük is a „jó“-nak, mindig azt látjuk, hogy e jelzöt olyan követelmények teljesítéséért ítélik oda, a melyek maguk végtére is nem támaszkodhatnak semmiféle mélyebb jog-

czimre, mint arra, hogy az emberi természetnek ösztöneiből folynak. „Jó“ az az étel, a mely egy étel iránti követelményeinknek (mi emberek s nem a moly vagy a szü követelményeinek!) felel meg, és „jó“ az a cselekedet, a mely e cselekvést néző embereknek követelményeit teljesíti.

Ezzel kimondottuk azt, hogy a „jó“ valami közvetett, azaz másodrendű, későbbi fogalom, olyan, a mely a „kellemes“-nek alapján és csirájából 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, a mit 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, a mit 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 ma jónak nevezett cselekedet nemcsak a véghezvivője számára, a kitől nagy áldozatot kíván, lenne kellemetlen, de mindazon emberekre is, a kikhez e cselekvénynek következményei eljutnak, akkor maga az a cselekvény megszűnnék „jó“-nak lenni és megszűnnék természetesen a végrehajtására vonatkozó társadalmi parancs is.

2. Mit nevezünk szépnek? Azt az adatot, a melynek áttekintése, felfogása kellemes, mert bizonyos mérsékelt fokú tevékenységet kíván tőlünk. A kellemesnek keletkezésére egyetlen érzet is elég, a szép 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 erőlködést ne kívánjon, mint a mekkorát kellemesnek tud érezni. „Szép“ annyi mint „kellemes szemlélésű“, „a mit jól esik szemlélni“. Ha nagyon sok az új adat, azaz olyan, a melynek számára a szemlélő egyén régibb, ismert kategoriákkal nem rendelkezik, akkor a felfogás nehezzé, sőt lehetetlenné válik; „nem értem“, és ha nem értettem meg (pl. a Wagner-féle zenét), megszűnik rám nézve szépnek lenni. Viszont ha túlságos könnyű a megértés azért, mert csupa régit, ismétlődést látok: nem élvezek, hanem unatkozom. Az unalom épp úgy megöli a „szép“-et, mint az, ha csak fáradságos munkának a csipkebokrán keresztül lehet hozzáférni. A szépnek ezt az intellectualis természe-

tét bizonyítja az is, hogy gyönyörködésünk tárgyai életkorunkkal, azaz szellemi fejlődésünkkel együtt változnak. A mit a gyermek szépnek talál, azt a felnőtt ember legfeljebb 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 fedik („szép az a sorrend, melyet megszoktunk“, a mi ellen James II., 672. is felszólalt) — ez a tanítás nem veszi számba, hogy a megszokásnak tetszésgátló s az újságnak, „eredetiség“-nek tetszékeltő hatása is van (l. unalom, érdeklődés). Ha a szokatlan dolog visszatetszik, abból nem következik, hogy a megszokott dolog *eo ipso* szép, — hisz lehet közömbös is. Csak annyit szabad elfogadnunk, hogy a megszokás ott szerepel minden aesthetikai tetszésben, mint ennek egyik tényezője. Ez az utóbbi nézetünk teljesen elégséges annak az érdekes ténynek felkarolására (a mely tény egyébként tagadhatatlanul a fenti radicalis tanításnak kedvez), hogy t. i. az aesthetikai látáshatárunk, az elismeréseink, elfogadásaink birodalma az újabb műjelenségekhez való hozzátörődésünknek, szóval a megszokás arányában tágul. Ha „szép“-pé válhatik szemünkben az az eleddig „rút“ műtermék, a mely megszokható, és „szép“-pé válik, mi helyt megszoktuk, akkor kétségtelen, hogy a megszokás nagyon fontos feltétele minden aesthetikai tetszésnek. Kitünő példákat találni e tényre, vagyis az új stylusok nehéz érvényesülésének okaira vonatkozólag Petzoldt-nál (I., 206—208.). Pekar (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 visszahuzódásunkat s ezzel megadja a lehetőségét annak, hogy belemélyedjünk, a szépségeit megkeressük és — meg is találjuk.

A „kellemes“-nek, e nem-intellectualis fogalomnak birodalmában jóformán egészen elesik az életkornak módosító hatása: a mi érzet kellemes a gyermeknek, ugyanaz kellemes a felnőttnek is. Dohány, éles ízű ételek s több efféle nem csáfolják meg ezt az állítást, mert hisz az ilyeneket a felnőtt is csak akkor találja kellemesnek, ha megszokta. Viszont a „jó“-nak, mint elsősorban intellectualis értékjelzőnek terén teljesen megtaláljuk azt, a mit a szépnél: a fejletlen ember igen sok mindenféle eljárást, munkát,

alkotmányt hagy „jó“-vá, a mik a mélyebb kritikuskak szemében rosszak és helytelenek.

Az aesthetikának a dolga az adatelrendezéseknek mind-ama módjait végigvizsgálni, a melyekből tetszés fakad, s nevezetesen kimutatnia, hogy a „szép“ jelenségeknek mind-egyikében hol rejlik és mennyi a régiebb, ismert keret és mennyi bennök az újság.

Minekünk arra nincs terünk, hogy még csak a vázoló-sába is belebocsátkozhatnánk ama nagyszámú elméletnek, melyek úgy az egyes műfajok tetszésének okaira, mint az általánosan vett szépnak hatás módjára vonatkoznak. Mindössze egy-két íróról emlékszünk meg, találomra. A *symmetria*-ról, a térbeli adatok tetszésének e fontos, de korántsem egyetlen kútforrásáról *Lehmann* (231.) azt tartja, a mit sok más író is, t. i., hogy a *symmetria* azért tetszik, mert a *Lust des Wiedererkennens*-re nyújt alkalmat. *Horwicz* (II., [2.] 145—146.) szerint inkább az forog fenn, hogy a *symmetrikus* adatokat kellemesebb szemmozdulatokkal bírjuk végignézni, mint az *asymmetrikusokat*. *Ribot* (Gef. 431.) testünknek tényleges *symmetriájában* keresi a *symmetria* iránti szeretetünknek végső okát, — szerintünk helytelenül, mert az ő elvől folyólag testünknek sokféle egyéb tulajdonságát, pl. súlyát, színét stb. is szeretnünk kellene, sőt éppen az *asymmetriát* is, melyet minden egyes testrészünkön külön-külön megláthatni

A zenére és végső alapjára, az énekhangra vonatkozólag *Darwin* (E. Sz. XIII. fej.) 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 rejlenék. Ezt a nézetet *Spencer* (Ess. II. 426. sk.) megczáfolta 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, a mely szerinte a játéknak, nevetésnek is végső okául szolgál. Ezt, úgymond, tanusítja az a körülmény (411—413.), hogy az éneket a beszédől megkülönböztető sajátosságok olyanok, mint a milyenek az izgatott beszédet a közönségestől választják el. Ilyenek a nagyobb hangosság, más hangszínezet, magasabb hangok használata, a hanghordozás gyors váltakozása stb. 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 rejlenék, a hol

azon érzelmeké, a melyeket az illető zene kifejez (418—419.). Hanslick (51.) evvel szemben a zenében csak a szép hangsorozatot, egy „hang-arabesk“-nek (46.: *Tonkaleidoskop*) gyönyörűségét látja és a zenének érzelmkifejező voltát kétségbevonja. — Ez utóbbi két elméletet, úgy látszik, át lehet hidalni avval, hogy az ének (illetőleg csirája, a *recitativo*, Spencer 415—416.) mindenestre az emelkedett hangulatnak a kiáradása, de ez az érzelmi hangfolyam utóbb szabályozódik, úgy mint más taglejtés is, azaz a hallásra kellemes formákat igyekeznek felvenni, s azután már nem csupán az illető érzelm 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 érzelemből fakadt, tehát e hang-arabeseknek élvezetében egyetlenül lesz szerepe annak az érzelmi háttérnek. — A zenének tetszése bizonyára több okból fakad. Egyik ok, a legközelebb eső, az egyes hangoknak kellemessége, az, a melyet a zörejekétől különböző, szabályos rezgésük okoz. Azt a tényt, hogy a szabályos rezgésű hang miért tetszik jobban, mint a zörej, egyelőre csak feltevésekkel lehet megközelíteni. Ilyen az a Kacsóh-féle (13—14.), 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 reactiót szül, ha szabályos zenei hangok, mintha zörejek alakjában jelentkezik. Az energiafoglalom ezen emelkedése az, a mi 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, a melyben Euler hitt. Evvel a kérdéssel rokon a consonantia és dissonantia kérdése is, a melyben a Helmholtz-féle (L. T. 320.) „negatív“ elmélettel szemben („consonans, azaz tetsző accordok azok, a melyekben nincsen meg a dissonansokat jellemző lebegés, *Schwebung*“) mindinkább a consonantiának positiv természetébe vetett hit kezd felkapni. Ennek a meggyőződésnek hódol Kacsóh (17., 46.) is ott, a hol annál consonansabbaknak tekinti az accordokat, mennél inkább hasonlít a hangzásuk egyetlenegy, még pedig olyan összetételű hanghoz, mint a milyen összetételt (alap- és felhangok dolgában) az emberi, vagyis a ránk nézve legmegszokottabb hang tüntet fel. A dissonans accordok 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 főszépsége, a modulatio, e szerint abban állana, hogy megszokott accordokból 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, mindenestre támogatja a „szokás“-hypothesiseket. — A r y t h m u s a zenének az az eleme, a mely a zenei tetszést legközelebb hozza a szimmetrikus téridomok tetszéséhez és evvel jó támasztékul szolgál a fennebbi fajta „hang-arabesk“ elméleteknek. A r y t h m u s 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, a mely 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 tetszésérzelmet, melyet egy bizonyos zenedarab, avagy akár egyik szakasza a hallgatóban 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 együtvé, hogyan támogatják egymást. Ennek a kérdésnek megoldása alighanem elősegítené a zeneszerzés folyamatának is a megértését, a melyről egyelőre csak annyit mondhatunk, hogy minden zeneszerzés nem egyéb, mint régi zenének átalakítása látszólag új zenévé. Sejtelemképen még azt kockáztatnám meg, hogy a jövő psychologusa 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, periodusnak is) a megélvezése egy olyan lelki működésnek segítségével történik, a melyhez a főadalekot nem az adatconstatalás szolgálhatja, hanem a hallgatónak, hogy úgy mondjam, a meggyőződésvilága, 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 jellememmel. A milyen 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 jós papnak (*vates!*) a magából kikelt embernek magatartását sajátítja el s ezzel a gondolata súlyához illő *mise-en-scène*-nel adja elő a maga sugallatát. A költészetnek zenei része (a választékos nyelvezet, rhythmus, rim) 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, a miért a pózt, az ünnepléses fellépést, az éneklés (énekre készülődés) hangulatát szeretjük. Igénytelen kis versikék, pl. humorosak, satirikusak, a melyekben szemléto-mást nincs semmi bombast, nem czáfolják meg ezt a nézetet, mert hisz ezek is azért tetszenek, mert másképp vannak elmondva, mint a hogy a költő rendszeren beszélné. Nos hát, ez a „nem rendes“ beszédmód máris váltott maszk, szóval színészpóz. Hogy a költői nyelvnek ilyen a természete, ezt az a körülmény is valószínűvé teszi, hogy minden, prózai beszédbe beleszámított költőies fordulatot többé-kevésbé affectationának érzünk. Az értekezés prózájában megírt phantasmák (a regények) ugyan szintén a költészet birodalmába tartoznak, de voltaképen 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.—Gross-féle [Th. 308.] *bewusste Selbsttäuschung*-nak, a melynek Wundt-féle [Ph. Ps. III., 208—209.], általában elutasító bírálatából annyit sajátitunk 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 eredeti-re (a valóságnak 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 képzőművésznek az ábrázolás hűségén kívül még sok más fogása van, a melylyel a gyönyörködésünket felkelti. A helyes tárgyválasztás ezeknek csak egyike s körülbelül a legkevésbé fontos, bár nem lehet tagadni, hogy egy szép valóságnak ábrázolását általában véve szívesebben nézzük, mint egy nem szépét. Sokkal fontosabb azonban az, hogy a művész a választott tárgyát oly módon tüntesse fel, hogy nézni tanuljunk tőle, azaz igyekezzék az eredetinek egy olyan oldalára rávonni a figyelmünket, a mely miatt az eredetileg közömbös, sőt tán rútdolgot is szépnek látjuk. A régebbi művészet csak az ú. n. idealizálást ismerte, mint eszközt annak, hogy a művész a magában véve közömbös, sőt rúttat is a maga tárgykörébe bevonhassa. Ennek az idealizálásnak az a módja, mely a tárgynak rendkívüli világításba, kivételes környezetbe, körülmények közé helyezését 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 „közömbös, nem érdekes tárgyak“ létezésében való hitről leszokni. „Mind den dolog szép, csak meg kell benne látni a szépséget“, ez a jelszava a mai festőnek, a melylyel (szintűgy, mint a zene-művész) az elfogadhatóságok (ecsetre érdemes tárgyak) körét rendkívül kiterjesztette. A képzőművész tagadhatlanul valóságot utánzó, de azt a valóságot, melyet egy a valóság költészetébe, a látvány mélységeibe elmerült szem lát meg. A képzőművész, a ki a valóságnak valamely részét a vászna vagy a márványa számára meg igyekszik hódítani, olyan okoskodó gondolatműködést, tervelő phantasiatévékenységet visz véghez (Alexander, 48—49.), mint akár a sarkutazó, vagy más ismeretlen tájak felfedezője. A ki 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 tettére. hogy pusztá utazás volt, az egyik helyről a másikra. Minthogy pedig a képzőművész összes fogásai azt az egyetlen czélját szolgálják, hogy egy valóságot mennél tökéletesebben mutasson be, ezért, elfogadjuk, utánzó a képzőművész, — de ilyenkor nagy U-val ejtsük ki ezt a szót, hogy műkö-

désének módját a másolóétól megkülönböztessük. A képzőművész olyan „utánzó“, mint a milyen „szolga“ a miniser. — Alexander (63—65.) szerint a képzőművész nem egyszerűen utánoz, hanem úgy, mint minden más művész, életet utánoz, s alkotásai, úgy mint a többi művészársáé, az életérzeteinket fokozzák (85., 91.). Alexandernek e gondolata, úgy látszik, a Spencer-féle „*overflowing energy*“, valamint a Lipps-féle „*Einfühlung*“- (l. lejjebb) elméletnek talajából fakadt; rokon gondolat még Goethe [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 természetnek természetadta forrásait, s ezt a tetszést nem más eszközökkel éri el, mint éppen a természet. — Annyi bizonyos, hogy a szépet nagyon szűken fognók fel, ha eredeti birodalmának a művészetet tartanók. Valamint kellemes ízeket nem csupán a szakácmesterség, és kellemes szagokat nem csupán a chemia tud teremteni, úgy a szépet sem egyedül a művészet valóítja 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. — A mi az *Einfühlung*-ot (magyarul talán: beleérezkedés) illeti, ez nem egyéb, mint jelszava annak az egyre terjedő aesthetikai iskolának, mely a térbeli adatok aesthetikai szemlélését anthropomorphizáló (Alexander nyelvében talán: megelevenítő) működésnek tekintti, 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 mozdulatainak fogjuk fel, szóval a tárgynézés közben felmerülő saját inner-vatióinkat magára a tárgyra ruházzuk át. (Jól esik ezt hallania a motorikus psychologusnak!) Még világosabb beleérezkedés az, mikor a szemlélő az adatban valóban meglévő mozgásokat belső, nem egyszer taglejtésekben kitérő inner-vatióval követi, utánozza. (A beleérezkedő nézésmódnak egy élénk leírását idézi Groos [M. 427—428.]). A gyönyörködő nézés tehát mindenkor megelevenítő, s a (képzelt) elevenen lévő természet nézés, szóval nem egyéb, mint az a „kibiczelés“,

melyet az ember holt tárgyakra is ki tud terjeszteni. W u n d t (Ph. Ps. III., 188—189., 191—193.) is ennek az elméletnek áll a pártjára, a melynek alapvető megfigyelését egyébként már Trendelenburg (L. U. I. 5—6. fej.) mondotta ki.

Bergson-nak (D. I. 12—3) kissé kétséges tanítása, t. i. hogy nincs külön szép-érzelem, hanem minden érzelmünk aesthetikai 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 érdekel, hogy ime, a kellemes ott lappang mind a szépnek, mind a jónak háttérében. 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 aesthetikai gyönyör forrásává válik, mihelyt figyelemmel, ezzel a szellemi tevékenységgel kísérjük, ezt a Fouillée (II. 217—8.)-féle nyilatkozatot nem merném aláírni.

*Posch Jenő.*

(Folyt. köv.)

---

## A KÖZIGAZGATÁS ÁLLAMOSÍTÁSA.

(Első közlemény.)

### I.

Az államszervezését illetőleg alig okozott eszme nagyobb forrongást a magyar gondolatvilágban annál, mely a közigazgatás „államosítása“ neve alatt annak egészen hivatalnokivá tételét, a közigazgatási szerveknek a kormány által kinevezését és nem a kormányzottak, a társadalom általi választását, a mellett természetesen ezen szerveknek nagyobb alárendeltségét, teljesebb függését a kormányhatalomtól tűzte czélul.

Az eszme, az önkormányzat kérdésével kapcsolatban, már a mult század negyvenes éveiben heves vitákra ad alkalmat a centralisták és municipalisták között s a század hetedik évtizedétől kezdve a közigazgatás reformjára irányuló parlamenti javaslatok kapcsán ismét felújul a harcz a közigazgatási szervek választását védők és a kinevezési rendszer hívei között.

Előbbieket a megye iránti kegyelet, a közszabadság szempontja vezérli, utóbbiakat a közigazgatás megjavításának tekintete, melynek állapotát kevéssel az alkotmányos élet újból helyreállta után „ázsiai“-nak nevezte egy jeles hazánkfi, Sennyei Pál báró, ki először irányította a közfigyelmet annak hiányai felé.

E vita élénkségén nincs mit csodálkoznunk, hisz a közigazgatási szerveknek a polgárok által választásában látta a magyar felfogás századok óta az önkormányzatnak egyik leglényegesebb attributumát. A magyar felfogás szerint a törvényhatóságnak, a *jurisdictio*-nak lényege ugyanis abban áll, hogy a törvényhatóságok: 1. *Legalia executive* potestatis organa, 2. *fideles avitorum* Institutorum ac *legum conservatores*, végül 3. *quod liberis suffragiis suos ipsi deligerent magistratus*.<sup>1</sup> A megye 1848-ig a szabadság védbástyája; hogy pedig az lehessen, hogy alkotmányvédő

<sup>1</sup> Cziráky: *Conspectus jur. pub.* 678. §.

szerepét betölthesse, erre éppen az által látták képesnek, hogy a beligazgatás szerveit, melyeknek feladata a központi hatalom rendeleteinek végrehajtása, maga a megyében egyesült nemesi társadalom válaszsza. A magyar megyei önkormányzat megvolt már annakelőtte, hogy abban a szervező hatalom, a megyei tisztviselők választása bentfoglaltatott volna. De a mióta e nevezetes jogot is kivivta magának a megyénkiint szervezett nemzet a királysággal szemben (mely jog teljessé az alispán választását biztosító 1548. évi LXX. törvényzczikkel lesz), azóta a szervező hatalom a törvényhatósági önkormányzat mellözhetlen mozzanatának tekintetik. Ily viszonyok közt érthető, hogy a kinevezés vagy választás, az államosítás kérdése nálunk mindig nem mint csak a közigazgatás jóságát érdeklőleg fontos kérdés, hanem egyenesen mint az alkotmányba vágó, a nemzeti közszabadságot közelről érintő fogatott fel és tárgyaltatott.

Kétségtelen, hogy a kérdés minden körülmények közt az alkotmányt is érinti, mert attól, vajjon a beligazgatási szerveket kinevezi-e a kormányhatalom avagy ezeket a nemzettek választják, függ a politikai szabadság mértéke, kisebb lévén ez az első esetben, nagyobb a másodikban. Érinti a kormány és a kormányzottak viszonyát, az előbbi rendszer növelvén a kormányhatalmat, az utóbbi viszont a társadalom önrendelkezését. Mégis oly fontossága a kérdésnek, a minőt annak nálunk tulajdonítottak, éppen csak a mi specialis viszonyaink közt lehetett annál a szerepnél, jelentőségnél fogva, melylyel nálunk a megyék az alkotmányban bírtak.

Az „államosítás“ kifejezés is tulajdonképen a megyének nem alkotmányi helyzetéből, a végrehajtó hatalom 48 előtti szervezetéből, majd a megyéket elsőízben rendező 1870. évi törvény által az önkormányzatra nézve nálunk is befogadott, idegen eredetű felfogásból magyarázható meg.

Az 1848 előtti közjogi helyzet szerint ugyanis a központi kormány és a törvényhatóságok mint egymással szembehelyezett hatalmak állanak előttünk. Mint ilyenek jelentkeznek egyfelől az egész államra kiterjedő hatáskörrel bíró központi kormánysszékek, másfelől a végrehajtó hatalom helyi szervei: a megyék. Miután pedig ez utóbbiak ugyan *legalia executivae potestatis organa*, de főleg és mindenekelőtt *legum custodes* a központi kormányhatalom szabadságellenes törekvéseivel szemben; miután a nemzet abban az időben, a népképviselőlet és felelős miniszteri kormányrendszer hiányában, valósággal a részekben: a

megyékben kényszerült magát a szabadság fenntartására szervezni; miután ezek szerint természetes volt az ellentét az egész államra kiterjedő hatáskörrel bíró központi kormányhatóságok által ellátott állami végrehajtó hatalom és a particularis szervek: a megyék által kezelt végrehajtó hatalom, az államegészet képviselő szervek és a megyék közt, innen az állami és megyei önkormányzati igazgatás szembeállítását, a melyet csak megerősített az 1870. évi törvénynek fentemlített álláspontja.

Ez időtől állandó az „államközegek“-nek a kormány kinevezésétől függő kir. hivatalnokokra alkalmazása, mely utóbbiaknak száma, egyes közigazgatási feladatoknak az önkormányzati igazgatásból kivétele következtében, 1870 óta folyton emelkedett. Egyes közigazgatási ágak „államosítása“ alatt azt értik, hogy az illető feladatkört nem a törvényhatóság, hanem a kormány által kinevezett „állami“ hivatalnokok látják el. Ily értelemben beszéltek aztán az igazságszolgáltatás államosításáról is, mi az 1869. évi törvény által bekövetkezett.

Az idézett törvény felfogása tehát előzményét tulajdonképen az 1848-ig fennállott állapotokban találja, bár az önkormányzatot nálunk valami saját, eredeti hatalomnak, mint a francziáknál a XVIII. század végén, nem tekintették.

Igen helyesen mutatott rá Horváth Lajos már az 1886. évi közigazgatási javaslat képviselőházi tárgyalása alkalmával arra, hogy mily zavar uralkodik az állami közigazgatás értelme körül. Mert a ki azt akarja, hogy minden ügy, tehát azok is, melyeket a törvényhatósági közgyűlés és a közigazgatási bizottság intéz, a kormány kinevezett közegei által intéztessenek és a végrehajtás a kormány kinevezett közegei által eszközöltessék, az helyesen használja ezen kifejezést „állami közigazgatás“! De a ki azt akarja, hogy a collegialis elintézést igénylő ügyek autonóm szervek által, contentiosus és fegyelmi ügyek független bíróság által intéztessenek el, a végrehajtást pedig a kormány által kinevezett, a megyének alárendelt tisztviselők eszközöljék, az nem helyesen választja a kifejezést „állami közigazgatás“, mert a mit akar, az nem állami közigazgatás, hanem megyei önkormányzat kinevezett tisztviselőkkel (1886 márcz. 5-iki ülés).

De különösen figyelemreméltó — mert az „államosítás“ kitétel helytelenségét egész világosan kimutatja — e részben az 1891. évi, a „közigazgatás államosítását“ czélul tűző javaslat tárgyalása során a Helfy J. nyilatkozata.

Rámutatva arra, hogy az „államosítás“, a megfelelő német kitétel szolgál fordítása, kifejti, hogy államosítani, az állam kezébe átadni csak oly működést lehet, mely a magán-tevékenység tárgya. Ha az állam megvesz egy vasutat, mely a magántársulat tulajdonából ez által állami tulajdonba megy át, ezt nevezik államosításnak. De önmagában képtelenség, ezt a kitételet egy oly működésre alkalmazni, melyet az államnak egy része, egy tartomány, megye vagy község látott el eddig. Mert a megye az államnak épp oly szerve, mint a kormány, a megye működése az állam működése, melyet az az államhatalom megbízásából, a törvény értelmében lát el. (1891 június 4-iki ülés.) E mellett arra is utaltak, hogy ez a kifejezés azt a téves felfogást keltheti, hogy az nem az államhatalom erőteljes érvényrejtését, hanem az állami mindenhatóságot jelenti (Horánszky az 1891 június 17-iki ülésben).

Az 1870: XLII. t.-cz. egész mereven szembeállítja az államigazgatás közvetítését és az önkormányzatot. Ezt a felfogást mi közvetlenül Ausztriából vettük át, de az tulajdonképen francia eredetű s a municipalis hatalomra vonatkozó elméletből származik. Az alkotmányozó gyűlés 1789 nov. 3. és 9-iki ülésében fejt ki Thouret, hogy a községeknek saját ügyeikre önálló hatáskörük van s e tekintetben úgy állanak az állammal szemben, mint az egyesek magánügyeinek tekintetében. Ezek a községi saját ügyek törvényhozási és végrehajtási természetűek és csak a községek szervei által végezhetők. A municipalis hatalomnak maga külön természete és tárgya a nemzeti hatalmakkal szemben, mely utóbbiak az általános törvényhozás és igazgatás által gyakoroltatnak.

Az önálló municipalis jogkörre vonatkozó felfogás az 1789 december 14-iki francia törvényben nyert kifejezést. E szerint a municipalis képviselőknek kétféle funkciói vannak. Egyfelől a municipalis hatalom saját jogköréhez tartozók, másfelől azok, melyek az állam általános igazgatásához tartoznak, de az állam által a municipalitásokra lettek ruházva. A saját hatáskör magában foglalja a gazdasági ügyek igazgatását és a helyi rendészetet minden irányban. Ezen felfogás hatása alatt áll az 1830. évi belga alkotmány (III. cím, 31. és 108. cikk). Az önkormányzatnak ezt a felfogását vették át a német államok s az 1849 márczius 17-iki osztrák községi törvény, mely a mi 1870. évi törvényünknek mintául szolgált e részben. Az 1870. évi javaslat képviselőházi tárgyalásánál az osztrák törvénynek ezt az utánzását többen kimutatták. Így

különösen Hoffmann Pál (július 9-iki ülés) és Nyáry Pál (július 18-iki ülés).

Ezt a szembeállítást ma érvényben levő törvényhatósági törvényünk (1886:XXI.) változatlanul fenntartotta. E szerint az önkormányzat a helyi érdekű ügyek intézése (saját hatáskör), mi mellett a törvényhatóság az államigazgatást közvetíti. Van tehát államigazgatás és önkormányzati igazgatás, vannak állami szervek és önkormányzati szervek. Miután pedig az állami szerveket a végrehajtó hatalom központi szervei (király, királyi kormány) alkalmazzák kinevezés által, az önkormányzatiakat ellenben az állam bizonyos területrészen együtt lakó polgárok választják, a közigazgatás „államosítása“ alatt azt értik, hogy a törvényhatósági szervekre nézve szűnjön meg a polgárok szervező hatalma s ezeket is a kormány nevezze ki, mi mellett az ilykép megalkotott szervek a kormányhatalomtól nagyobb függésbe hozassanak, mely jelszónak hamissága eléggé kitűnik abból, hogy e szerint állami csak az, mit kinevezett hivatalnokok teljesítenek, a más szervek által ellátott közügyintézés ellenben már nem állami. Holott más közvetlen közczélvalósítás vagyis közigazgatás, mint állami, nem képzelhető és csak a feladatok érdekbeli fokozata szerint van általános államigazgatás és particularis államigazgatás.

## II.

A közigazgatási szervek kinevezésének vagy választásának kérdése. mint mondtuk, a közigazgatás jóságával, célszerű berendezésével, hatékony működésre képességével is szorosan összefügg. Mindazonáltal az egyik vagy másik rendszer alkalmazása nemcsak e szempontokon fordul meg. Így mindenekelőtt attól függ, nem ajánlja-e valamely mindezeknél magasabb szempont a közigazgatás legnagyobb actióképességének, egy akarat alá rendelésének megvalósítását, mi mindenesetre a kinevezési rendszer által érhető el, mely esetben aztán ez a rendszer lesz elfogadandó. Ily magasabb szempont volt döntő a franciaíknál a kinevezési rendszer mellett az 1800. évi közigazgatási reform óta, mely az 1789. évi alkotmányozó gyűlés által életbeléptetett önkormányzati rendszert megszüntette. A nemzeti erő lehető legteljesebb kifejtéséhez erős kormányhatalom szükséges, mely a maga akaratát az ország legtávolabbi részeiben is, mindenütt egységesen képes megvalósítani. Ezt pedig csak a centralisatio, a köz-



igazgatási szervek kinevezése és a kormánytól teljes függővé-tételök adhatja meg. E mellett a rendszer mellett ök, alkotmányuknak a XIX. század folyamán bekövetkezett minden változása mellett is, szívósan kitartottak. Bár a mellett, hogy a tulajdonképeni intézőszervekre a szervezési módon nem változtattak, tért engedtek a XIX. század vége óta más irányban a választásnak is, így a maire- és a megyei tanácsok választása által.

Az önkormányzat classikus hazája: Anglia a bel-igazgatási legfőbb intézőszervekre, a békebírákra nem alkalmazta a választási rendszert. Ezeket mindig egyenesen a király nevezte ki, bár a XVII. század végétől a társadalom túlsúlya a királysággal szemben nemcsak a törvényhozás terén van meg, hanem az igazgatásban is azáltal egyfelől, hogy mindinkább biztosították a közigazgatásnak csakis a fennálló jog, törvények szerinti vitele; másfelől a király kinevezte békebírák tisztségének nobile officium-szerű jellege, függetlensége a kormánnyal szemben kizárta azt, hogy ezek a központi hatalom szolgálai közegeivé válhassanak, mint ez a francziáknál bekövetkezett. Angliában tehát, daczára annak, hogy a grófsági önkormányzatban a közszabadságnak oly erős biztosítékát teremtette meg, az önkormányzat fennállhatott a legfontosabb intézőszervek kinevezése mellett is és a választásnak nagyobb mérvben csak az 1888. évi reform által szereztek érvényt, midőn is a békebírák által addig ellátott közigazgatásnak jelentékeny része a választott megyei tanácsra (County Council) szállott át.

Végül a németek, főleg Poroszország — Gneist tanainak egyenes hatása alatt — általában tág teret nyitottak a beligazgatásban a választásnak. Utóbbi állam még egy kizárólag általános igazgatási tagozatban, a Regierungs-Bezirk-ben is a Bezirks-Ausschuss által.

Ezekben az államokban a kinevezés vagy választás kérdése nem nyert soha oly jelentőséget, mint nálunk a megyék alkotmányi szerepe következtében, melynek betöltését, mint mondtuk, úgy látták lehetségesnek, ha a közigazgatási szervek megtételének hatalma nem adatik át a kormánynak. A francziák alkotmányvédő szerepet a megyéknek abban az időben, midőn mai közigazgatási rendszerüknek alapjait lerakták, egyáltalán nem adtak. Angliában a megyék alkotmányvédő szerepe abban a mértékben tűnik el, a mint kifejlődik a törvény és rendelet különbsége, a törvény feltétlen uralma, az országgyűlés budget-joga, a kormány felelőssége és a jogoltalomnak,

melyet a független bíróság megad, bárki által elkövetett jogsérelmekre való kiterjedése. A német államokban alkotmányvédő szereppel az állam egyes területrészei soha sem bírtak. Midőn közigazgatásuknak a XIX. század második felében végbevitt megreformálásánál a választási rendszernek több-kevesebb tért engedtek, tették ezt annak az angol önkormányzat hatása alatt keletkezett Gneist-féle tételnek elfogadásával, hogy a nemzet nem lehet az uralom puszta tárgya az államélet egyetlen irányában, tehát a végrehajtó hatalomban sem; nem lehet puszta kormányzott, hanem a kormányzó hatalomban is részesednie kell az önkormányzati szervezés által.

### III.

A kinevezés vagy választás kérdése nálunk parlamenti megvitatást első ízben a bírói hatalom gyakorlásáról szóló, 1869. évi javaslat június 23 án megkezdődött képviselőházi tárgyalása során nyert. Már ekkor felhozattak a kinevezési rendszer ellen jóformán mindazok az érvek, melyek később az 1870. és 1886. évi reform alkalmával és az 1891. évi első, ú. n. államosítási javaslattal szemben érvényesítették. A bírói hatalomról szóló törvényjavaslat tárgyalása annyiban érdekel bennünket, mert mutatja a szívós ragaszkodást ahhoz a felfogáshoz, mely szerint megyei intézményünk mindama jogaiban, melyek nem ellenkeznek a népképviseléttel és a felelős miniszteri kormányzattal, feltétlenül megtartandó. E jogok közt pedig igen nevezetes a szerveknek általában, tehát a bírói szerveknek is, választása.

Bármily meggyőzően fejtette ki Horváth Boldizsár, az igazságügyminiszter, a bírák választásának hátrányait, ezen rendszernek a bírói functio követelményeivel absolute meg nem egyezését; bármily alaposan mutatta ki, hogy a bíraskodás nem lehet az önkormányzatnak elidegeníthetlen joga s nem tartozhat a megyék önkormányzati jogai közé; bármennyire hangsúlyozta Deák, hogy a bíróságok miként alakításánál első és fő tekintet az igazságszolgáltatás érdeke s ezt semmi más tekintetnek alárendelni nem lehet, az ellenzék már ez alkalommal heves támadást intéz a kinevezési rendszer ellen.

Mert a kinevezés, mint mondják, a burokratizmus bevonulása az önkormányzatba s az önkormányzat romjaira a centralisatio és miniszteri mindenhatóság zászlóját tűzi

ki; mert a kinevezett a legnagyobb függésben fog állani a minisztertől s egy szolgálalkú sereg fog állni a hatalom rendelkezésére; mert a kinevezett bíró független lehet Angliában, de nem Magyarországon, hol nincs úgy általánosságban biztosítva a törvény uralma a kormánnyal szemben is; mert a kormánynak alávetett bíró lehet jó igazságszolgáltatási gép a magánosok közti peres ügyekben, de alkotmányos államhatalom nem lehet. A kinevezési rendszer egész támadása azonban — miután az ellen a bíraskodás szempontjából elfogadható érvet felhozni nem lehetett — tulajdonképen azon alapszik, hogy eddig a bíróságok egy részét tették a megyei intézménynek s ha a közigazgatást és bíraskodást el is kell választani, mit általában nem tagadnak, nem kell a bíróságot elvonni a megyétől. Nem pedig azért, mert alkotmányunknak egyik alapja az, hogy a nép a végrehajtó és bírói hatalomban is résztvegyen. Szóval az ellenzék — mint Mocsáry Lajos a június 26-iki ülésben kifejezte — a bíraskodás „államosítása“ alkalmával nemcsak a bíraskodás újjászervezésének, hanem egyszersmind egyenesen a megyék további fennállásának vagy megsemmisítésének kérdését látta fennforogni.

A törvényhatóságokat elsősorban rendező 1870: XVII. t.-cz. képviselőházi tárgyalása során, miután a választási rendszer fenntartatott, a kinevezés vagy választás kérdése bővebb megvitatásra nem is talált.

A választási rendszert azért látják okvetlen fenntartandónak, mert így a kormánynak rendeletei végrehajtására nincs más közege, mint a szabadon választott megyei tisztviselő, mely nem függ föltétlenül a kormánytól, tehát a törvénytelen rendeleteket végrehajtani nem fogja. A javaslat ellen az önkormányzati szervezés szempontjából a főispán kijelölési joga miatt, mely a szabad választást megsemmisíti és egyes szervekre vonatkozólag kinevezési joga miatt (mely akkor még igen szűkkörű volt), továbbá a törvényhatósági bizottságban a virilismus intézménye miatt tesznek kifogást.

A mai értelemben vett „államosítás“ nem is kerül szóba, hanem azt a kérdést érintik, hogy az „állami igazgatás közvetítése“ rábizandó-e a törvényhatóságokra.

Kerkápoly tagadja, hogy a jog, közvetíteni az államigazgatást, természet szerint illeti meg a törvényhatóságot. Mert az önkormányzat azt kívánja, hogy kiki végezze a maga dolgát, tehát az állam az államét, vagyis az állami közigazgatást ne végezzék a törvényhatóságok,

hanem végezze maga az állam. Ebbe a követelménybe ütközik az, hogy a törvényhatóságok tisztviselői közvetíték az állami közigazgatást. De elfogadhatónak látja ezt mégis, mert kívánja egyfelől a harmónia érdeke, mely egy és ugyanazon területen különböző organumok cselekvése által megzavartathatnék, másfelől a költségek szempontja javasolja ezen megoldást. E mellett az összeütközés teljesen elenyészik, ha a törvényhatóság úgy tekinti magát, mint az államnak egy izét s így azzal ellentétbe nem heyezkedik. Ebben az esetben a törvényhatóságban az állam egy ize veszi át az állami közigazgatást (július 4-iki ülés). Trefort Á. szerint az, hogy czélszerű-e a törvényhatóságokat az állami közigazgatás teendőivel megbízni, oly kérdés, melyet a jövő fog eldönteni (július 5-iki ülés). Andrásy Gyula, a miniszterelnök hangsúlyozza, hogy a kormánynak nem szándéka alkotmányos jogaitól megfosztani a megyét; de egy megyét nem fogadhatna el, azt, mely az administratio minden igényeinek meg nem felel s az ilyenre azt kellene mondani, hogy akkor el kell választani az állami közigazgatást a helyhatósági ügyektől. De azt kérdi: „mit mondana az ország közvéleménye, ha az államügyeket saját közgeinkkel láttatva el, csupán helyhatósági dolgokra redukálnók a megyéket?“ (július 15-iki ülés).

A javaslatból az 1870: XVII. t.-cz. kerül ki, melynek az volt a feladata, hogy „beilleszse a törvényhatóságokat az új parlamentáris alkotmány keretébe.“ A választási rendszer megmarad, de több irányban korlátoztatik. Így némely állásokra a főispán kinevezési joga, a választott tisztviselőkre nézve a kijelölési jog, nemkülönben a főispán helyettesítési joga által. De a társadalomnak a szervező hatalomban való részesedése értékét későbbi törvényes intézkedések még inkább leszállították. Így első sorban a közigazgatási bizottság intézménye, mely a kinevezett királyi hivatalnokoknak az önkormányzati szervekkel egyenlő befolyást adott az ezen szerv hatáskörébe eső ügyekben.

Az 1870. évi törvény álláspontját a törvényhatóságokról szóló mai törvényünk (1886: XXI. t.-c.) alapjában fenntartotta, bár már jelentékeny tért adott a kinevezési rendszernek is, mert az előző törvény szerint a főispán csak a levéltárnokot, a segéd- és kezelőszemélyzetet nevezi ki, az 1886. évi törvény pedig a főispán kinevezési jogát nagy mérvben kiterjeszti.

A javaslat is abból az alapeszméből indul ki, hogy

a megyében nem lehet többé, az 1848-ban lényegesen megváltozott alkotmányi viszonyoknál fogva, az alkotmánynak azt a biztosítékát keresni, minő volt korábban. A megye közigazgatási szervezet, úgy kell tehát reformálni, hogy közigazgatási feladatainak teljesebben megfelelhessen.

A kormány és pártja fenn kívánja tartani a választási rendszert s egyenesen azt a tételt állítják fel, hogy a választott tisztviselő mindig hivatottabb vezetője lesz a népnek, mint a kinevezett, a nép előtt nagyobb tekintélye van s a minősítési törvény, a nyugdíj biztosítása mellett egyáltalán nem lehet a kinevezési rendszer fölényéről beszélni.

De már ekkor a kinevezési rendszernek erős pártolói vannak (mert az államosítás az akkori képviselőház ú. n. mérsékelt ellenzékének egyik fő programpontja volt), s a két irány ékes ellentéte a kormányelnök, Tisza és az „államosítás“ leglelkesebb hívének: Grünwald Bélának álláspontjában áll előttünk.

A kormány elnökének felfogása szerint mindaddig, míg az arra alkalmas és hajlandó elemek hiánya másra nem kényszerít, Magyarországon helyesebb a tisztviselők választását fenntartani. Csak ha bekövetkeznék az az eset, hogy az állam és a közigazgatás kára nélkül a választás nem tartható fenn, csak akkor lehetne ezen rendszer megváltoztatására gondolni. Éppen a közigazgatásban, mely mindennapi érintkezésbe hozza a tisztviselőket a nemzet minden osztályával, még hibái mellett is inkább kelt megelégedést a már megszokott rendszer, mint egy talán tökéletesebb, de szokatlan. E mellett az egyesek sokkal szívesebben is engedelmeskednek az általuk választott, ismert tisztviselőnek, mint annak a kinevezett hivatalnoknak, kit az országnak valami távoli részéből hoztak oda. Már pedig a kinevezési rendszer az áthelyezés teljes szabadsága nélkül nem képzelhető.

De különösen érdekes, hogy az akkori kormány elnöke a kinevezési rendszernek nálunk egy oly szempontból látta hátrányát, mely szempontból azt később pártolói főleg ajánlják, nevezetesen a nemzetiségiből.

A választási rendszer mellett ugyanis nem panaszkodhat senki, sem nemzetiségi, sem más szempontból. Ellenben a kinevezési rendszer mellett, tekintettel a nemzetiségi törvény vonatkozó rendelkezéseire, számos köztisztviselőt kellene alkalmazni a nem magyarajkúak közül is és ezeket aztán, az állam e részbeni igényeit véve figye-

lembe, csakugyan a legkülönbözőbb vidékekre kellene elhelyezni (1886 márczius 2. és 15-iki ülés).

Ezzel szemben a kinevezési rendszernek leglelkesebb híve: Grünwald B. teljességgel lehetetlennek látja a választási rendszer további fenntartását. Szerinte már az 1870. évi törvény a legnagyobb mértékben elhibázott volt, mert egyfelől megbénította a kormány működését, másfelől nem biztosította a szabadságot sem. Az önkormányzat nálunk nem az állam és társadalom harmoniája lett, mint ennek lenni kell, hanem ezeknek éppen antagonismusa. Lesújtóbb bírálatot a választási rendszerre nem mondtak nála. Az egyedül a helyi érdekszövetségek, pártok, a corruptio uralma, a tisztújítás közéletünk legsötétebb pontjai közé tartozik szerinte s ki van zárva, hogy az ilykép alakult hatóságok tekintélyvel birjanak. A minden biztosíték nélkül levő tisztviselő helyzetét egyenesen lealacsonyítónak ítélte. Képtelen a nemzeti érdekek védelmére, mert ezt a localis szellem nem engedi. Választott tisztviselőkkel a törvény végrehajtásának biztosítása és a nemzeti érdekek megvalósítása nem lehetséges. Nem lehetséges a jog uralma sem, mert a választott tisztviselőtől minden tényező, mely befolyást gyakorol sorsára, a törvény és a közérdek mellőzését követeli. De egyik főérve a kinevezés mellett éppen az, hogy nemzeti szellemtől áthatott közigazgatás csak kinevezett tisztviselőkkel lehetséges, mi mellett az államellenes elemek helyetfoglalása a közigazgatási szervezetben ki van zárva. Álláspontja abban foglalható össze: Az általános állami feladatok megoldására hivatott, jurisdictiót gyakorló végrehajtó közegek választását meg kell szüntetni s ezen feladatok ellátását kinevezett, alulról független, biztosított állásban levő szervekre kell bízni. E kinevezett közegeket össze kell kötni a megyei önkormányzat szervezetével. Az önkormányzatnak saját ügyeiben önállóság adandó, megszűnővén a kormány gyámködása. És megtartandó a választás a helyi önkormányzat szerveire (1886 márczius 1-ei ülés).

A szervezés kérdésében, látjuk, az 1886. évi reform alkalmával a kormány és pártja az ellenzék egy részével teljesen megegyezett; mindkét részről a választási rendszer további fenntartását kívánták. Előbbi inkább gyakorlati közigazgatási szempontból, utóbbi főleg, mert a választást válthatlannak tekintette az önkormányzattól, abban a közszabadságnak egyik mellözhetlen garantiáját látta s ha a javaslathoz hozzájárulását mégis megtagadta, tette ezt azzal az indokolással, hogy abban a választási rendszer a

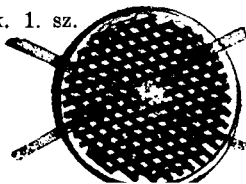
maga egészében és tisztaságában nem érvényesül, az a központosítás teljes megvalósítása s így az önkormányzat megsemmisítése; mindehhez járul a főispáni hatalom szeretlen kiterjesztése, a tisztviselők önállóságának és a közigazgatási független jogvédelemnek hiánya.

Az „államosítás“, vagyis az eddig választás útján alkotott megyei szerveknek a kormány által kinevezése, hivatalnokivá tétele és nagyobb függése a kormánytól a legmerevebb formában kíséreltetik meg aztán az 1891. évi márczius 7-én a képviselőház elé terjesztett kormányjavaslat által.

A javaslat abból indul ki, hogy közigazgatásunk, daczára az utóbbi tizenhat év alatt ismételen eszközölt javítási törekvéseknek, nevezetesen a megyei igazgatás nem felel meg a követelményeknek. Ezen egyes közigazgatási ágaknak államosításával se lehetett segíteni, sőt ez csak növelte a bajt, mert kettős szervezetű közigazgatást teremtett, mi az összhang megzavarását vonta maga után. Ebből a helyzetből tehát csak úgy lehet kibontakozni, ha a közigazgatás ellátását kinevezett állami közegekre bizzuk s ezzel a sikeres működést biztosítjuk.

A javaslat alapelvei a következők voltak: A vármegyei törvényhatóságok mint közigazgatási területi egységek és mint a megreformált önkormányzat főszervei fenntartatnak. A közigazgatás állami tevékenységnek nyilvánítatik és kinevezett állami hivatalnokokra bizatik. Az önkormányzat ellenőrzi a közigazgatás gyakorlását és a közigazgatási bizottságban annak intézésében is résztvesz. A megyének a helyi önkormányzat biztosítatik, az önkormányzaton belül elhatározott teendők végrehajtása állami közegek feladata.

Az államosítás, a kinevezési rendszerre való áttérésnek főindoka a javaslat szerint az, hogy a választási rendszer nem felel meg a modern közigazgatás követelményeinek, miután „semmitféle biztosítékot sem nyújt arra nézve, hogy az országnak kötelességeit teljesen átérző, szakavatott, helyi és személyes érdekektől független és a szolgálatot pontosan teljesíteni akaró és tudó tisztikara legyen“. A kellő erők rendelkezésre állását a biztosított életpálya hiánya kizárja. A választott tisztviselő függ a választóktól és velük szemben a kellő erélyt ki nem fejtheti. Az állam megszilárdulásának egyik fő feltétele, hogy a közigazgatás minden tekintetben teljesen megfelelő szervekre ruháztassék. De e mellett az államnak erős kormányra van szüksége; ez azonban lehetetlen, „ha a gépezet a végrehajtás



terén a szolgálatot felmondja“. A kormány felelőssége is igényli, hogy a közigazgatási teendők végrehajtása a kormánytól függő, neki alárendelt közegekre legyen bízva.

A kormányt a javaslat szerint megilleti a közigazgatási hivatalnokok áthelyezésének joga is, mert a közigazgatás egyik követelménye, hogy mindenki odaállíttassék, hol leginkább használható, hol a közszolgálatot legjobban végezheti. E mellett ezt az állam megszilárdításának szempontja is szükségessé teszi.

Az „államosítás“ azonban nemcsak a szerveknek a kormány által való kinevezését, hanem azoknak az eddiginél nagyobb alárendelését is jelenti. Ezt czélozta a főispáni hatalomkör jelentékeny kiterjesztése. Az összes közigazgatási ágak és ezek főnökei a főispán alá rendeltetnek. Minden közigazgatási szervnek ő a közvetlen vagy közvetett főnöke s nekik utasításokat adhat. A főispán viszont a kormánynak van feltétlenül alárendelve. Mivel pedig utasítás nemcsak a közvetlenül, hanem a közvetve alárendelt szervnek is adható, a kormány a főispán alá rendelt szerveknek is adhatott volna közvetlenül utasítást. Az alárendelt közigazgatási szerv, ha a főnök utasítása szerint, annak értelmében jár el, felelősségre egyáltalán nem vonható. Az egyes közigazgatási szerv ellen a polgár kártérítési keresetet csak a fegyelmi hatóság ítélete alapján indíthatott. A javaslat tehát egészen francia mintára kívánta a közigazgatásnak átalakítását, főczélul tűzvé, hogy a kormánynak egy engedelmesskedő hivatalnoksereg álljon rendelkezésre.

A kinevezési rendszernek ily módon megvalósítása természetesen a leghevesebb ellenzésre adott alkalmat, ámbár a publicistikában már régebben erősen sikra szálltak egyesek a kinevezési rendszer mellett, sőt annak, mint láttuk, az 1886. évi törvényhatósági törvényjavaslat parlamenti tárgyalása során is neves támogatói voltak.

Ez a körülmény, a közigazgatás teljesen francia minta szerinti átalakítására való törekvés, ásta meg a sirját a javaslatnak, melyet a képviselőház 1891 május 29-én kezdett tárgyalni, általános tárgyalása július 13-ig huzódott. S miután az ellenzék nagyrészének elkeseredett harca mellett a részletes tárgyalás még augusztus 6-án sem haladt tovább a javaslat 2. §-ánál, így jött létre a miniszterelnöknek ugyanezen napon beterjesztett módosítványának elfogadásával, a többi szakaszoknak a napirendről levételével az 1891. évi XXXIII. t.-czikkbe foglalt elvi kijelentés, mely szerint a közigazgatás a vármegyékben „állami feladatot“ képez, melyet kinevezett állami közegek



intéznek részint önállóan, részint önkormányzati elemek közreműködésével. A javaslat tárgyalása során helyesen mutattak rá annak a kijelentésnek, mely szerint a közigazgatás állami feladatot képez, feleslegességére, mert nyilvánvaló dolog, hogy az összességi érdekek kielégítése állami feladat, bárminő szervek végzik is ama közszükségletek kielégítését.

A választási rendszer hiányait, kétségtelen, már akkor nagyrésztben felismerte a hazai közvélemény, az egész rendszer meglehetősen diszcreditálva volt. A képviselőházi ellenzék egyik része azonban ezúttal is ugyanazon szempontokat tartotta szem előtt, mint 1886-ban és az időközben bekövetkezett politikai események hatása a javaslattal szembeni ellenszenvét csak növelte. A közjogi ellenzéknek ugyanis az volt a meggyőződése, hogy a reformmunkával a többségi párt csak a véderővitában megrendült tekintélyét akarja helyreállítani, hatalmát megerősíteni s megfajthatatlannak látták, hogy az a kormány és párt, mely kevéssel előbb még a municipalis rendszer híve volt, az államosítás keresztülvitelére törekedjen.

Politikailag lehetetlennek látták e mellett, hogy a parlament, mely a választási rendszer fenntartásával alakult meg, a nemzeti élet ily fontos kérdésében teljesen ellentétes irányú törvényt alkosson amaz elvekkel, melyeket a népképviselők nagy része nyert megbízatása alkalmával választói előtt vallott.

A kormány és pártja, utalva arra, hogy a kinevezési rendszer a nemzeti közvéleményben mind több pártolóra talál s mellette már 1886-ban magában a parlamentben tekintélyes hangok hallatszottak, a javaslat mellett főleg azt hozta fel, hogy az önkormányzat lényege nem abban áll, hogy az a tisztviselőket válaszsza, hanem abban, hogy saját belügyeiben maga határozhasson, ezen határozatainak végrehajtását ellenőrizhesse. A tisztviselőválasztás megszűnése, eltekintve attól, hogy a kinevezés közigazgatási szempontból minden tekintetben előnyösebb, a megyékre jótékony hatást fog gyakorolni főleg azáltal is, hogy így az érdeklődés az önkormányzat más fontos kérdései iránt nagyobb erővel fog nyilatkozhatni. A választás nem tartható fenn, mert nem lehet jó az a közigazgatás, melynek intézői az egyesektől függő viszonyban vannak, melyben állásuk nincsen biztosítva. A kinevezési rendszer, igaz, erősíti a kormány hatalmát, de ez szükséges a magyar állameszme megszilárdítása és szilárdan való fenntarthatása érdekében is. Előterbe lép tehát ime a nemzeti szempont,

melyet 1886-ban a kormány és pártja nem látott. Ezt az erősítést a kormányhatalomnak különben is ellensúlyozza a közigazgatási jogvédelemnek független bírói szervezet újtjáni megvalósítása, mire nézve a kormány kötelezettségét vállalt. A javaslat az életképes önkormányzati hatáskört fenntartja és a kormány felügyeleti jogkörét az önkormányzattal szemben csökkenti.

A javaslatot a többségi párt mellett az ellenzék egy része, a nemzeti párt támogatja. Támogatja, mert elvi álláspontja a kinevezési rendszer (melyet közigazgatási szempontból fennforgó előnyeik kívül főleg nemzetiségi szempontból tart szükségesnek) s a javaslatban az önkormányzat biztosításának számos feltételét megvalósítva látja, minélfogva az a korábbi állapottal szemben nézete szerint határozott haladást jelent. Támogatja, mert a javaslat kizárja a közigazgatási szerveknek a képviselőválasztásokba való befolyását, a közigazgatási jogvédelem bírói szervezése, a fegyelmi jog megfelelő szabályozása megígértettek. Az elvi álláspontban a kormánnyal és pártjával való megegyezés mellett az akkori parlamenti ellenzéknek ez az árnyalata a javaslatnak más irányokban lényeges hibáit nem igen vette észre s meglegedett annak megállapításával, hogy a javaslat szervezeti tekintetben tökéletlen mű.

A javaslatot ellenzőknek álláspontját a függetlenségi párt részéről a május 29-iki ülésben beterjesztett határozati javaslat foglalja röviden össze, mely az államosítási javaslatot már általánosságban visszautasíttatni és a kormányt arra kötelezni kívánja, hogy a megyei rendszernek a szabad választás mellett való fenntartásával és az önkormányzat biztosításával a közigazgatási bíróság szervezése, a köztisztviselők szolgálati viszonyainak szabályozása, a képviselőválasztások szabadságának biztosítása s a képviselőválasztások felett a curiai bíraskodás behozatala tárgyában terjeszsen elő megfelelő javaslatokat.

A visszautasítás fő indokai ezúttal sem a kinevezés vagy választás kérdésének közigazgatási szempontból való vizsgálatához fűződnek. Visszautasítják a javaslatot, mert a helyett, hogy az önkormányzat bajait orvosolná, azt végkép megszüntetni törekszik; megszüntetni az alkotmány amaz alaptételét, hogy nálunk a megye nem puszta területi fogalom, hanem közjogi fogalom, melynek fő értelme, hogy mindent, a mit az állam megalkotott és végrehajtatni akar, kell hogy a megye útján tegye. A nemzet nemcsak maga alkotja törvényeit, hanem a nemzetnek kell résztvenni azok végrehajtásában is, ezt nélküle a kormány nem teheti.

A megye, mint ilyen, a nemzeti genius sajátos alkotása, melyet csak nemzetellenes politika kívánhat megsemmisíteni. Növeli a javaslat a kormány hatalmát, már pedig hazai viszonyaink közt a kormányhatalom nem erősíthető. Hiába hivatkoznak a javaslat védői arra, ideje volna már, hogy nálunk a kormányt ne mindig ellenségül tekintsék s a valódi ellenséggel szemben, legyen az külső vagy belső, szükségünk van erős kormányra, mely a nemzet érdekeit érvényesíteni képes. Nálunk a kormányhatalom erősítése, mondják, csak veszélyes lehet Ausztriához való viszonyunknál, nemzeti dynastia hiányánál és annál fogva, hogy a mi éppen a kormányhatalom erősítésének mellőzhetlen előfeltétele: a parlament erőssége, nálunk nincsen meg.

A kinevezési rendszernek még nemzetiségi szempontból előnyösebb voltát sem ismerik el, mert a kormány a nemzetiségekkel szemben, főleg a külföldi közvéleménytől tartva, nem fog elmenni odáig, a meddig az autonomia szervei el mernek menni, nem fogja magára venni a nemzetiségek üldözésének vádját. A nemzetiségi kérdést nem az államhatalom erejével, hanem a szabadság, cultura és jólét emelése által lehet megoldani. A nemzetiségekkel szembeni erélyesebb fellépés csak azok érzékenységét és elégtelenségét növelné.

Sőt tisztán közigazgatási szempontból is súlyos kifogásolni valót látnak a kinevezési rendszerben, mely az áthelyezhetőségnél fogva a közigazgatási szervet működésében megszüntetja, sohase tudván ez, meddig marad abban a megyében, járásban, melynek érdekében neki fáradozni kell. E mellett a közigazgatási szerveket a főispánnal, a kormánynyal szemben, olyan minden önállóság nélküli, szolgálai közegekké teszi, hogy a joguralom, a polgárok jogainak biztosítása a közigazgatásban ily módon teljesen kizáratik, a miniszteri önkény és omnipotentia intézményesen biztosittatik.

Törvényhozásunk tehát egyelőre megmaradt az „államosítás“ elvi proklamálása mellett, a nélkül, hogy a kinevezési rendszert megvalósította volna. De azért az államosítási irányzat folyton tovább haladt, részint azáltal, hogy az önkormányzat által ellátott egyes functiók, mint mondják, „állami“ szervekre bízattak, részint azáltal, hogy ily szervek mind több feladatokra létesíttetek.

Másfél évtized multán azonban maga az elv is kitoröltetik törvénykönyvünkben az 1907. évi törvény által, mert akkor már a nemzet, mint a javaslat indokolása mondja, nem akart tovább azon az úton haladni, melyet

az 1891. évi törvény kijelölte s az akkori parlamenti többség nem a kinevezési rendszert behozni, hanem a régi önkormányzati rendszert új életerővel ellátni akarta.

Törvényhozásunk álláspontja, mint látjuk, rövid időközben nagyon is változó volt a nemzeti élet ez oly fontos kérdésében. Az „államosítás“, a kinevezés vagy választás kérdésének parlamenti sorsát, felfogását a különböző időkben kívántuk az eddigiekben fővonásokban bemutatni.

*Balogh Arthur.*

## A PARLAMENT SZEREPE AZ ÁLLAMSZERZŐDÉSEK KÖTÉSÉNÉL.

### I.

Azok a közjogi tartalmú szerződések, a melyeket két vagy több állam köt egymással, államszerződések. Szerződő felek csak államok lehetnek. Azok a szerződések, a melyeket az állam magánszemélyekkel, általában nem állammal vagy államokkal köt, nem esnek az államszerződés fogalma alá. Az államok közt kötött szerződések is azonban csak akkor államszerződések, ha közjogi tartalmúak. Ha két állam, nem mint az államhatalom alánya, hanem mint magánjogi alany szerződik, közönséges magánjogi szerződés jön létre, mely semmiben sem különbözik a magánszemélyek által kötött hasonló tartalmú szerződéstől. Ha pl. az egyik állam a vasútjai számára a másik államtól, mint köszénbánya-tulajdonostól vesz szenet, a jogügylet nem államszerződés, hanem magánjogi vétel.

Az államszerződés lényegét is a szerződő felek congruens akarata képezi. Minden államszerződésben állami akaratkijelentéssel állunk szemben, ez az akaratkijelentés azonban lényegesen különbözik az állami akarat kijelentésének másik nagyjelentőségű formájától: a törvénytől. A törvényben *egy* állami akarat nyilatkozik meg, a mely önállóan és egyedül idéz elő jogi hatásokat, az államszerződésben pedig sohasem egy, hanem mindig több állami akarat foglaltatik s azok nem külön-külön, egymástól függetlenül, hanem együttesen idézik elő a jogi hatást. A törvényben foglalt akarat parancs, az államszerződésben foglalt ígéret, illetőleg ígéretvétél; az előbbi az állami organumokhoz és az állam hatalmának alávetett egyénekhez van intézve s velük szemben, tehát befelé idéz elő jogi hatást, ez utóbbi pedig a másik szerződő féllel, vagyis egy idegen állammal szemben kijelentett akarat, melynek hatása, — a mint az a szerződés természetéből folyik — csak a szerződő másik állam irányában van, tehát csak kifelé.

Az államszerződés éppen ezért nem lehet az állami

jog forrása és nem alkothat a hatóságokat és polgárokat kötelező jogszabályt. Ez a tétel csaknem általánosan el van fogadva az irodalomban ; azzal az elavult felfogással, hogy az államszerződés a hatóságokat és polgárokat közvetlenül kötelezi vagyis a szerződés megkötésének ténye nem csak kifelé, hanem befelé is idéz elő jogi hatást, a mai államjogi irodalomban csak nagyon elvétve találkozunk.<sup>1</sup>

Leoni, egyik főképviseelője, ezt a helytelen álláspontot a következőképen indokolja. Minden államnak két alkotó eleme van : a nép és az állami organumok. A kettő egy egységes egészzé olvad össze és együttesen alkotja az államot. Ebből következik, hogy ha az állam kifelé, egy harmadik irányában kötelezve van, ez a kötelezettség a hatóságokat és az alattvalókat is terheli, a mennyiben a kötelezettség teljesítése az ő részükről bizonyos közreműködést tételez fel, mert az állam egységével ellenkeznek, ha az egész kötve volna, a részek pedig nem. Az államnak egy akarata van s ez az egy akarat vagy meg van kötve, vagy nincs ; de hogy részben t. i. kifelé meg legyen kötve, részben t. i. befelé pedig nem, fogalmi képtelenség, mert ha egy állami akarat van, jogilag lehetetlen, hogy ezen az egy akaraton belül ellenmondás legyen.

Ez az érvelés az állam és az állami akarat egységességével igyekszik az uralkodó elméletet megdönteni. Leoni azonban egészen helytelenül értelmezi az állam egységességének fogalmát, mert abból az általa levont consequentiák egyike sem következik. Sem az, hogy ha az állam valamire kötelezve van, ez a kötelezettség a hatóságokat és az alattvalókat is terheli, sem az, hogy ellenmondás az állami akaraton belül jogi lehetetlenség s az állam akarata nem lehet kifelé megkötve, befelé pedig szabad.

Az államnak, mint minden corporatióknak tagjaitól különböző személyisége van s így az állam megkötése nem jelenti a polgárok ipso iure való megkötését ; sőt nem jelenti az állami organumok ipso iure való megkötését sem, mert annak, hogy az organumok bizonyos tevékenységet fejthessenek ki, az államjog által megállapított feltételei vannak — megfelelő törvény vagy rendelet kibocsátása, a mely az idevonatkozó hatáskörrel felruházza őket — s míg ezek a feltételek nem forognak fenn, nemcsak kötelezve ; de joga-

<sup>1</sup> *Leoni* : Ein Beitrag zur Lehre um der Gültigkeit der Staatsverträge in den Verfassungsstaaten. Archiv für öff. Recht. I. kötet 499—511. l., *Störk* : a Stengel Wörterbuch-ja II. kötetében 51. és k. l. (Staatsverträge czímszó alatt).

sítva nincsenek arra a magatartásra, a mely az állam abstract személyiségét, mint kötelezettség terheli.<sup>1</sup>

Az is tévedés, hogy egy állami akaraton belül ellenmondás nem lehet. Az állam akaratát az állami organumok jelentik ki, mindegyik organum a saját hatáskörében; így nem jogi lehetetlenség, hogy a különböző organumok által kifejezett akaratok ellenmondjanak egymásnak. Mivel mindegyik organum csak a saját hatáskörében és csak az államjog által megállapított hatással jelentheti ki az állami akaratot, egy akaratkijelentés nem köti meg szükségképen az államot minden irányban s nem fogalmi képtelenség, hogy az egységes állami akarat kifelé meg legyen kötve, de ennek a megkötésnek befelé, az alattvalók irányában ne legyen hatása.

Az államszerződésben az állam bizonyos szolgáltatásra kötelezi magát, ez a szolgáltatás pedig az organumai részéről tételez fel megfelelő tevékenységet. Ha pl. az állam arra kötelezi magát, hogy a szerződő másik állam vasútjai által felvett árúkat a saját vonalain tovább fogja szállítani, vagy hogy az idegen állam polgárainak írói és művészi tulajdonjogát bírói védelemben fogja részesíteni, a kötelezettség az állami organumok megfelelő magatartását jelenti. Mint-hogy azonban a szerződésnek csak kifelé, a másik szerződő állam irányában van hatása s befelé a polgárokat és hatóságokat közvetlenül nem kötelezi, ahhoz, hogy ezek az organumok a megfelelő tevékenységet lefolytathassák, szükséges, hogy az állam erre irányuló parancsot bocsásson ki hozzájuk. Ez a parancs vagy a törvény vagy a rendelet formájában jelenik meg a szerint, a mint az a kérdés, melyre a szerződés vonatkozik, a törvényhozás hatáskörébe van utalva, vagy rendeleti úton szabályozható. Minden államszerződésben az állam a szerződés tartalmának megfelelő parancs kibocsátására vállal kötelezettséget.

Seligmann szerint az államszerződésből kifolyólag kétféle kötelezettség terheli az államot.<sup>2</sup> Az egyik, a primaer kötelezettség a szerződésben megállapított szolgáltatásra irányul, tehát, hogy az idegen árúkat a saját vonalain tovább szállítja, az idegen írói tulajdonjogát bírói védelemben részesíti, a másik, a secundaer kötelezettség pedig abban áll, hogy organumait a primaer kötelezettségnek megfelelő magatartásra utasítja.

<sup>1</sup> *Seligmann*: Beiträge zur Lehre vom Staatsgesetz und Staatsvertrag. 1890. II. kötet, 64. és k. l.

<sup>2</sup> I. m. 59 l.

Ennek a kétféle kötelezettségnek a felvétele egészen téves. Nincs két külön: egy primaer és egy secundaer kötelezettség, amelyek egymással szembe helyezhetők volnának. Az egyik a másikkal szükségképen össze van kötve és nélküle nem létezhetik. A parancs kibocsátása nélkülözhetetlen előfeltétele a szolgáltatásnak, a szolgáltatás viszont szükség-szerű folyamánya a parancs kiadásának. Így nem két külön kötelezettséggel, hanem ugyanegy kötelezettségnek csak két külön momentumával állunk szemben.

Az államot a szerződésből kifolyólag csak a parancs kiadásának és hatályban tartásának kötelezettsége terheli. Hogy a másik szerződő állammal szemben elvállalt kötelezettség csak erre és nem egyszermind a szerződés tartalmának megfelelő egyes szolgáltatásokra irányul, azt világosan igazolja az a körülmény, hogy az organumoknak a szerződés tartalmával ellenkező magatartása nem szerződésszegés. Ha a vasúti hivatalnok bármi okból megtagadja az idegen vasút által felvett árú továbbszállítását vagy a bíró nem nyújt védelmet az idegen író szerzői jogának megsértése esetén, az nem lesz nemzetközi delictum, a mely a másik szerződő felet a nemzetközi jog értelmében retorziókra jogosítaná, hanem csak az illető organum szabályellenes eljárása, fegyelmi vétség. Az organumok a szerződésből közvetlenül nem lévén kötelezve, magatartásukkal nem az államszerződés rendelkezéseit, hanem a saját államuk által kiadott parancsot sértik meg, olyan kötelezettséget, a mely nem az idegen állammal, hanem a saját államukkal szemben áll fenn s így nem nemzetközi jogi, hanem államjogi kötelezettség. Szerződésszegésről csak akkor lehetne szó, ha az állam a megfelelő parancsot nem adná ki vagy azt visszavonná, vagy ha organumainak a parancsossal ellentétes magatartását eltűrné. mert ez a parancs hatályon kívül helyezésével lenne egyjelentőségű.

Hogy az államot az organumok szerződés-szerű magatartásáért a másik szerződő féllel szemben felelősség terheli, az a dolog természetéből következik, ez a felelősség a parancs kiadására és hatályban tartására irányuló kötelezettségnek szükségszerű folyománya. A parancs fogalmához tartozik hozzá, hogy az az állam által kikényszerítették és az azzal ellenkező magatartás megtoroltassék. A parancs betartásának ellenőrzése és kikényszerítése nem külön kötelezettség az idegen állammal szemben; a parancs kiadásának képezi egyik fogalmi alkatelemét, mert a parancs kiadása természetesen nem csak az erre irányuló akta aláírásának és publikálásának a tényét jelenti.



Az államszerződésből kifolyólag tehát az állam a szerződés tartalmának megfelelő állami, közjogi vagy magánjogi szabályok életbeléptetésére van kötelezve. Ezeknek a szabályoknak az életbeléptetését az irodalomban a szerződés államjogi hatálylyal való felruházásának nevezik. Ez az elnevezés azonban egészen inkorrekt. Nem a szerződést ruházzák fel államjogi hatálylyal, hanem a szerződés tartalmának megfelelő jogi szabályokat bocsátanak ki. Ezek a szabályok jogilag egészen függetlenek az államszerződéstől. Kötelező erejük nem a szerződésen, hanem az államnak egy másik akaratnyilvánításán: az idevonatkozó törvényen vagy rendeleten nyugszik.

Ez a törvény vagy rendelet jogi természetét tekintve semmiben sem különbözik a többi törvényektől, illetőleg rendeletektől. Az államnak a szerződésben foglalt akaratával szemben egészen független és önálló akaratkijelentés, a melynek sorsa éppen ezért nem függ az államszerződés sorsától. Ha a szerződés megszűnik is, a törvény, illetőleg rendelet nem fogja ipso iure hatályát veszíteni, hanem mindaddig hatályban marad, a míg új törvény, illetőleg rendelet kötelező erejét meg nem szünteti. Ha pl. az állam egy kereskedelmi szerződésben arra kötelezi magát, hogy bizonyos árukat vámmentesen fog a határon átbocsátani, ha a szerződés megszűnik is, a vámhivatalnokok nem fogják a kérdéses árukat megvámolni mindaddig, a míg az ellenkező magatartásra egy új rendelet nem kötelezi őket.

Ez világosan igazolja, hogy a törvényben illetőleg rendeletben egy új, a szerződéstől független akarat foglaltatik s nem a szerződésnek államjogi hatálylyal való felruházása, mert az államjogi hatály nem tarthatna tovább, mint maga a szerződés!

Különben is egészen hibás a szerződésnek államjogi hatálylyal való felruházásáról beszélni. A szerződés természetéből folyik, hogy az csak a szerződő felek között, egymással szemben idézhet elő jogi hatást s minden ezen túlmenő hatálylyal való felruházása jogi lehetetlenség. Az irodalomban — mint láttuk — csaknem általánosan elfogadott nézet, hogy az államszerződés nem lehet az állami jog forrása, a polgárokat és az organumokat közvetlenül nem kötelezheti. Nyilvánvaló ellenmondás, hogy ugyanazok az írók (Laband, Jellinek, Seligmann), a kik ezt a helyes nézetet elfogadják, a szerződés államjogi hatályáról és államjogi érvényességéről beszélnek, mintha a szerződésnek bizonyos feltételek mellett mégis meglenne ez az általuk is tagadott és lehetetlennek tartott hatása. Ha a szerződés

természetével ellenkezik, hogy az a hatóságokat és polgárokat kötelezze, ezzel a képességgel semmi körülmények között nem lesz felruházható, a hatóságok és polgárok a szerződésből folyólag közvetlenül sohasem lesznek kötelezhetők. A szerződés államjogi hatálya pedig ezt jelentené.

Azt az uralkodó doktrinát tehát, a mely a szerződésnek két különböző: egy nemzetközi jogi és egy államjogi hatályáról beszél, el kell vetnünk. A dolog úgy áll, hogy van egy államszerződés, a mely az államot bizonyos jogi szabályok kibocsátására kötelezi és van egy állami parancs, törvény vagy rendelet, a mely ezeket a jogi szabályokat tartalmazza s melynek kibocsátása a szerződéssel elvállalt kötelezettség teljesítése. Tehát nem egy actusnak két különböző irányú hatásával, hanem két különböző actussal: egyrészről a szerződés megkötésével, másrészről a szerződés végrehajtásával állunk szemben.

Ez a két különböző actus külsőleg nem mindig válik el élesen egymástól. A legtöbb államban, így nálunk, Magyarországon is, a szerződés tartalmának megfelelő jogi szabályokat úgy bocsátják ki, hogy a szerződés egész szövegét rendbeletbe vagy törvénybe iktadják, tehát quasi magát a szerződést látják el végrehajtási parancscsal, a helyett, hogy a szerződés tartalmának megfelelő külön rendeletet vagy törvényt szövegeznének. A kétféle eljárás között a különbség csak formai ugyan, de külön törvény vagy rendelet szövegezése inkább kifejezésre juttatja, hogy két különböző actussal állunk szemben.

Eppen a külön törvény- illetőleg rendeletszöveg hiánya idézte elő azt a sok zavart és tévedést, mely e kérdés körül az irodalomban még ma is uralkodik. Ezen alapul az az elavult theoria, a mely szerint maga a szerződés idéz elő nem csak kifelé, az idegen állammal szemben, hanem befelé, a hatóságokkal és polgárokkal szemben is jogi hatást, másrészről pedig az a ma is uralkodó nézet, hogy a szerződés, a mely eredetileg csak nemzetközi jogi hatálylyal bír, az törvénybe, illetőleg rendeletre való iktatás útján államjogi hatályt nyer s a hatóságokat és polgárokat is kötelezi.

Annak az eljárásnak, hogy a szerződés egész szövegét iktadják törvénybe, czélszerűségi okai vannak. Ez egyrészről sokkal egyszerűbb, mint egy külön törvény szövegezése, másrészről pedig kizárja egyes rendelkezések kifejejtését, a mely az ellenkező eljárás mellett könnyen megtörténhetik.

Ez az eljárás azonban nem correct, nem csak azért, mert nem juttatja a két külön actust kifejezésre, hanem azért sem, mert a szerződés egész szövegét ruhazza fel a

törvény kötelező erejével.<sup>1</sup> Tehát azokat a rendelkezéseket is, a melyek a hatóságokat és a polgárokat egyáltalában nem érdeklik, sőt azokat a részeket is, a melyek nem az illető államra, hanem a másik szerződő félre állapítanak meg bizonyos kötelezettséget. Például egy kereskedelmi szerződés, a mely Ausztria-Magyarország és Olaszország között kötöttik, a következő rendelkezést teszi: az osztrák és a magyar állampolgárokat Olaszországban s az olaszokat Magyarországon és Ausztriában éppen úgy megilleti az iparüzés és kereskedés szabadsága, mint a belföldieket. Ha most ezt a szerződést Olaszország teljes szövegében törvénybe iktatja, a törvény kötelező erejével ruházza fel azt a rendelkezést is, hogy az olaszokat Magyarországon és Ausztriában az iparüzés és kereskedés szabadsága illeti meg, holott nyilvánvaló, hogy olasz törvény ezt nem rendelheti el.

Minden államszerződésnek szükségképen vannak olyan rendelkezései, a melyeket a törvény kötelező erejével ruházni fel, jogi lehetetlenség.

Seligmann-nak az az álláspontja, hogy a törvénybe czikkelyezés a szerződésnek csak azokat a rendelkezéseit teszi törvénytényé, a melyek a becikkelyező államra nézve állapítanak meg kötelezettségeket,<sup>2</sup> egészen indokolatlan.

A törvény nem distinguál a szerződés egyes rendelkezései között, hanem minden megjegyzés nélkül a szerződés egész szövegét becikkelyezi s így lehetetlen, hogy a becikkelyezés hatása: a törvénytényé emelés. egyes rendelkezésekre nézve bekövetkezzék, másokra nézve pedig nem. Seligmann-nak abban igaza van, hogy a szerződésnek nem minden rendelkezését ruházhatja fel az állam a törvény kötelező erejével és nem teheti materialis értelemben vett törvénytényé; de ebből nem az következik, hogy a becikkelyezés folytán nem lesz az egész szerződés formális törvénytényé, a hogy Seligmann állítja, hanem csak az, hogy az az eljárás nem szabatos és nem helyes, a mely a helyett, hogy a megfelelő jogi szabályokat külön törvénytényel kibocsátaná, a szerződés egész szövegét becikkelyezi s formális törvénytényé tesz olyan rendelkezéseket, a melyeket materialis értelemben vett törvénytényé tenni, jogi lehetetlenség.

A szerződés formális megkötése és a szerződés tartalmának megfelelő jogi szabályok kibocsátása tehát két külön actus, a melyeket élesen el kell választani egymástól.

<sup>1</sup> Meyer: Lehrbuch des deutschen Staatsrechts. II. kiadás. 558 l.  
Zorn: Das Staatsrecht des Deutschen Reichs II. 1883. 423 l.

<sup>2</sup> I. m. 210 l.

## II.

Hogy az államszerződések kötése kinek a hatáskörébe tartozik, azt az államjog határozza meg. Ezt hangsúlyoznunk kell azért, mert még az újabb irodalomban is találkozunk azzal a nézettel, hogy a nemzetközi szerződések érvényességének a feltételeit s így azt is, hogy ki van a szerződés megkötésére legitimálva, csak a nemzetközi jog állapíthatja meg; államjogi rendelkezések a szerződés nemzetközi jogi érvényességét nem befolyásolhatják, azoknak csak az államjogi hatály, illetőleg a megfelelő állami jogi szabályok kibocsátása szempontjából lehet jelentőségük.<sup>1</sup>

Tezner ezt az álláspontot a következőképpen indokolja meg: A nemzetközi jog az államok egymásközötti jogviszonyait rendezi, az államszerződés nemzetközi jogviszonyt létesít s így szabályozása csak a nemzetközi jog által történhetik. Szerinte az a kérdés, hogy egy nemzetközi szerződés egyik vagy másik állam pl. a Németbirodalom vagy Nagybritannia államjoga szerint nemzetközi jogilag érvényes-e, éppen olyan különös, mintha egy német államjogi actus érvényességét az angol államjog alapján akarnók elbírálni. Hogy a tévedésnek vagy a másik szerződő fél részéről elmulasztott joggyakorlásnak a nemzetközi szerződésekre való hatását az alkotmányjog nem szabályozhatja, az kétségtelen. Miért kellene éppen az érvényes szerződéskötésre való legitimitatio kérdésében a nemzetközi jognak éppen úgy akarni, mint az egyes államok alkotmányjogának. A szerződés érvényes megkötése az államfő hatáskörébe tartozik, ő van a szerződés ratificálására jogosítva, azok az államjogi korlátozások, a melyek az államfő ratificálási jogát megszorítják, a nemzetközi jog által nem vétetnek figyelembe. Olyan nemzetközi jogi tétel, a mely az államfő képviseleti jogának belső korlátozásait a nemzetközi forgalomban elismerné, nincs. A nemzetközi jogi érintkezés biztonságának a szükségességével ez a tétel nem is egyeztethető össze. Egy állam sem köteles ismerni a másikkal az államjogát s lehetetlen azt kivánni, hogy minden szerződéskötés alkalmával alkotmányjogi tanulmányokat folytassanak a felek annak a megállapítása végett, hogy a másik állam részéről ki van a szerződés megkötésére legitimálva. Sokszor vitás, hogy a szerződés érvényes megkötése kinek a hatáskörébe tartozik,

<sup>1</sup> *Heilborn*: Völkerrecht 138 és k. l. *Tezner*: Zur Lehre von der Giltigkeit der Staatsverträge. Zeitschrift für das Privat- und öffentliche Recht der Gegenwart. XX. kötet. 1893. 120. és k. l.

szükséges-e ehhez vagy nem a parlament jóváhagyása. Ennek a vitának az eldöntését nem lehet rábizni az idegen állam hatóságára. Lehetetlen, hogy azok állapítsák meg, jogosítva van-e az államfő egy nemzetközi szerződést egyedül, a parlament hozzájárulása nélkül megkötöni. Ez módot adna az idegen államnak arra is, hogy a parlament jóváhagyó határozatát a törvényesség szempontjából felülbírálja s így a legnagyobb fokú beavatkozást biztosítaná az idegen államnak az állam belső ügyeibe.

Teznernek abban igaza van, hogy az államszerződés nemzetközi jogi jogviszonyt létesít s így szabályozása a nemzetközi jog körébe tartozik. A szerződés megkötésére, hatására, megszűnésére vonatkozó tételeket tényleg a nemzetközi jog tartalmazza; éppen csak a legitimitatio kérdése az, amely nem a nemzetközi jog, hanem az államjog szerint bírálendő el.

Hogy egy államszerződés megkötésére ki van legitímálva, az az állami organumok hatáskörének a kérdése, tehát államjogi kérdés. Az államszerződések állami akaratokat tartalmaznak, azt pedig, hogy ki van jogosítva az állami akarat kijelentésére vagyis melyik organum akarata és minő feltételek mellett tekintendő az állam akarata gyanánt, csak az államjog állapíthatja meg. Ellenkeznek az állam souverainitásával, ha egy idegen jogrend az állam kifejezett akaratával szemben államhatalmi functiók végzésére jogosíthatna fel egyes organumokat.

A Tezner féle álláspont teljesen félreismeri a nemzetközi jog jellegét. A nemzetközi jog nem az államok felett álló jogrend, amely magasabbrendű és az államokat feltétlenül kötelező akaratot tartalmazna. A nemzetközi jog az államok közös jogi meggyőződésén nyugszik. Az államoknak, mint a nemzetközi jog alanyainak egészen más a helyzetük a nemzetközi joggal szemben, mint a magánjogi alanyoknak a magánjoggal szemben. A magánjog tehet olyan rendelkezéseket, amelyek alanyainak az akaratával ellentétben állanak s ezeket a rendelkezéseket rájuk octroyálhatja; de a nemzetközi jog alanyai souverain államok, a kik felett álló magasabb hatalom nincs, az államok nem csak alanyai, hanem egyszersmind jogalkotói is a nemzetközi jognak. A nemzetközi jog tételei az ő akarataikon nyugosznak s így lehetetlen, hogy a nemzetközi jog értelmében az állami akaratot más organum jelenthesse ki, nem az, amely az állam alkotmányában erre competensnek kijelent.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Radnitzky*: Über den Anteil des Parlamentes an Staatsgesetz und Staatsvertrag. Jahrbuch des öff. Rechts. V. kötet. 1911. 57. l.

Arra a kérdésre, hogy ha a nemzetközi szerződést a nemzetközi jog szabályozza, hogyan lehet egy kérdésben t. i. a legitimatio kérdésében mégis az egyes államok alkotmányjoga irányadó, nagyon könnyű megfelelni. Ugyanezzel a jelenséggel a magánjogban is találkozunk. A magánjogi szerződést a magánjog szabályozza: de hogy az egyes jogi személyek képviseletére ki van a szerződéskötésnél legitimálva, azt már az illető jogi személy autonóm szabályai határozzák meg, mert ez nem a magánjognak, hanem az illető jogi személy jogi organisatiójának kérdése, éppen úgy, mint a hogy az állami organumoknak az államszerződések kötésére való competentiája nem nemzetközi jogi, hanem államjogi kérdés. Így nyilvánvaló annak az állításnak a teljes tarthatatlansága, hogy ha a nemzetközi szerződések kötésére való legitimatio kérdését nem a nemzetközi jog, hanem az államjog szerint döntjük el, éppen úgy járunk el, mintha egy német állami actus érvényességét az angol államjog alapján akarnók elbírálni.

Tezner szerint olyan nemzetközi jogi tétel, a mely az államfő képviseleti jogának belső korlátozásait a nemzetközi forgalomban elismerné, nincs, holott a nemzetközi jogi írók csaknem kivétel nélkül elismerik ezeket az államjogi korlátozásokat, úgy hogy egészen igaza van Seligmann-nak, opinio communis doctorum, hogy a legitimatio kérdésében egyedül az illető állam alkotmányjoga irányadó.

Tezner a következő érveket hozza fel a maga álláspontja mellett: Ha lehetne is opinio communis doctorumról beszélni, az még nem bizonyítaná, hogy a nemzetközi jog a kérdéses tételt tényleg ismeri, először azért nem, mert a nemzetközi jogászok véleménye még nem nemzetközi jog, másodsor, mert ez a vélemény annak a felületes tárgyalásának az eredménye, a melyben ez a kérdés eddig a nemzetközi jogi irodalomban részesült. De az íróknak arról az imponáló egyértelműségéről, a melyről Seligmann beszél, tényleg nem is lehet szó. A Gneist-Laband-theoria azon a felfogáson nyugszik, hogy az államjogi korlátozásoknak a nemzetközi jog terén semmi jelentőségük nincs s ezt a theoriát az íróknak egy tekintélyes csoportja fogadja el.

Teznernek ez az érvelése egészen tarthatatlan. Először is hibásan értelmezi a Gneist-Laband-theoriát. Ez a theoria nem nyugszik azon a felfogáson, hogy az államjogi korlátozásoknak a nemzetközi jog terén semmi jelentőségük nincs. Maga Laband hangsúlyozza, hogy ha az alkotmány korlátozza az államfő képviseleti jogát, azok az államszerződések, a melyek ezeknek az alkotmányjogi szabályoknak

a megsértésével köttettek, érvénytelenek és nem szülnek semmiféle nemzetközi jogi kötelezettséget.<sup>1</sup> A Gneist-Laband-theoria híveit semmi esetre sem szabad azok közé az írók közé sorolni, a kik a legitimatio kérdésében nem az alkotmányjogot veszik irányadónak. Azoknak az íróknak a száma, a kik szerint a legitimatio kérdése nemzetközi jogi kérdés, tényleg oly elenyészően csekély,<sup>2</sup> hogy bátran lehet opinio communis doctorumnak mondani az ellenkező felfogást. Hogy a nemzetközi jogászok véleménye nem nemzetközi jog, abban igaza van Teznernek; de másrésztől az is bizonyos, hogy a nemzetközi jognak mégis egyik legjelentékenyebb megismerési forrása s ha az interpretálók csaknem kivétel nélkül egy véleményen vannak, kétségtelen, hogy ez a vélemény magának a nemzetközi jognak az álláspontját tükrözi vissza, különösen, mikor az ellenkező álláspontot semmi elfogadható érveléssel nem sikerül bizonyítani. Hogy ez az opinio communis — a mint Tezner mondja — felületes vizsgálat eredménye, az a jelentőségét nem szünteti meg; ellenkezőleg azt bizonyítja, hogy ez a tétel a nemzetközi jogi irodalomban annyira általánosan elfogadott és kétségtelen, hogy vitára és ezzel együtt járó mélyebb kifejtésre sem szolgáltatott okot.

Végül azt sem fogadhatjuk el, hogy a nemzetközi forgalom biztonságával nem egyeztethető össze az államjogi korlátozások elismerése. Ha az utóbbi időkben nagy mértékben emelkedett is az államszerződések száma és jelentősége, a nemzetközi érintkezés terén még nincs szükség a képviselő kérdésében olyan imperatív szabályokra, a minőket a kereskedelmi jog ismer. Ha a magánjogi forgalom érdekeivel össze lehet egyeztetni azt az Ulpianusi tételt, hogy „qui cum alio contrahit, vel est, vel debet esse non ignarus conditionis eius“, még sokkal inkább összeegyeztethető az a nemzetközi forgalom érdekeivel, a mely — igaza van Radnitzkynek<sup>3</sup> — intenzitását tekintve jóval a kereskedelmi jog, sőt a magánjog mögött is áll.

Az államszerződések kötésének körülményei rendszeresen nem olyanok, hogy a legitimatio kérdésében való alapos tájékozódás lehetetlen volna s ez a tájékozódás különben sem ütközik olyan nehézségekbe, a mint azt Tezner beállítja.

<sup>1</sup> Laband: Staatsrecht des Deutschen Reiches. I. kötet, 3 kiadás. 605 l.

<sup>2</sup> Lásd Meier: Über den Abschluss von Staatsverträgen. Leipzig, 1874. 90–100. l.

<sup>3</sup> I. m. 59 l.

De lege ferenda maga Tezner is elismeri, hogy az államfő képviseleti jogának az alkotmányjog által felállított egészen *liquid* korlátozásait a nemzetközi jognak is el kell ismernie s így tulajdonképen őt sem számíthatjuk azok közé az írók közé, a kik feltétlenül a nemzetközi jog számára vindikálják a *legitimatio* kérdésének eldöntését.

Az a kérdés tehát, hogy a parlamentnek milyen szerepe van az államszerződések kötésénél, az alkotmányjog körébe tartozik s a nemzetközi jogtól egészen függetlenül az illető állam alkotmányjoga alapján döntendő el. Ebből következik az is, hogy a kérdés általános államjogi tárgyalása nem vezethet annak minden államban érvénnyel bíró egységes jogi szabályozásához. Az egyes államok alkotmányjoga nagyon különböző rendelkezéseket tartalmaz s így a kérdést minden államban külön kell az illető jogforrások alapján vizsgálat tárgyává tenni. Az általános államjognak csak az a feladata, hogy bizonyos általános elveket állapítson meg a parlament közreműködésének jogi természetére vonatkozólag.

### III.

Az államszerződések kötése rendszerint az államfő hatáskörébe tartozik. Alkotmányos államokban azonban a parlamentnek is van befolyása az államszerződésekre. Ez a befolyás kétféle lehet: közvetlen vagy közvetett a szerint, a mint a parlament a szerződés megkötésének vagy csak a megfelelő állami jogi szabályok kibocsátásának az actusában vesz részt vagyis a szerint, hogy az államjog a szerződés érvényességéhez vagy csak a megfelelő jogi szabályok kiadásához kívánja-e meg a parlament hozzájárulását. A parlament szerepe egész más jogi természetű a közvetlen, mint a közvetett közreműködés esetén. E kérdéssel foglalkozó elméleteknek kivétel nélkül hibájuk, hogy nincsenek elég tekintettel e kétféle szerep eltérő jogi természetére s a parlament közreműködését rendszerint egységesen állapítják meg az összes államszerződésekre vonatkozólag.

Lássuk az egyes elméleteket.

a) A *Gneist-Laband-theoria*. E szerint a theoria szerint a parlamentnek nincs része az államszerződések kötésében; a szerződés megkötésére egyedül az államfő van legitimálva, a parlamentnek csak a szerződés végrehajtásánál vagyis a szerződés tartalmának megfelelő állami jogi szabályok kibocsátásánál van szerepe. Ezt a theoriát, a mely az angol



államjog álláspontját tükrözi vissza,<sup>1</sup> Gneist fejtette ki elő-Poroszsra,<sup>2</sup> azután Laband a Németbirodalomra vonatkozólag.<sup>3</sup> Azok az érvek, a melyekkel Gneist és Laband a maguk álláspontját megindokolni igyekeznek, a dolog természete szerint egészen a porosz, illetőleg a német államjogból vannak merítve. Mi általános államjogi szempontból vizsgáljuk a kérdést, ezekkel az érvekkel éppen azért nem foglalkozunk. Foglalkoznunk kell azonban egy ellenvetéssel, a melyet általánosságban hoznak fel a Gneist-Laband-theoria ellen.

Kritikusai (Jellinek, Seligmann) jogászilag tarthatatlannak mondják ezt a teoriát, mert szerintük lehetetlen, hogy a szerződés kötésére más organum legyen legitimálva, nem az, a mely a szerződés végrehajtására jogosult. Az államjog önmagával jön szerintük ellentétbe, ha az államfőt feljogosítja arra, hogy bizonyos szerződéseket az állam nevében érvényesen megkössön, tehát az államot lekötelezze, a szerződés végrehajtását vagyis az állam által elvállalt kötelezettség teljesítését pedig a parlament hozzájárulásához köti, mert így az államfő olyan kötelezettséget vállal, a melyet teljesíteni nem tud.

Azt kell tehát tisztáznunk, lehet-e a szerződés megkötése más organum hatáskörébe utalva és más feltételekhez kötve, mint a szerződés tartalmának megfelelő jogi szabályok kibocsátása. Hogy ez két különböző actus, a melyeket élesen el kell választani egymástól, azt már fentebb megállapítottuk, azokat az érveket tehát, a melyek a két actus különbözőségét tagadják s azon a felfogáson épülnek fel, hogy az államnak egy egységes ténye időzi elő a nemzetközi jogi és az államjogi hatályt (Leoni) itt egészen figyelmen kívül hagyjuk.

Azoknak az álláspontja, a kik a Gneist-Laband-theoriát tarthatatlannak mondják, kétségkívül nagyon plausibilisnek látszik. Ezt az álláspontot igen tetszetősen lehet a következőkkel megindokolni.

Ha az államfőnek az alkotmányjog értelmében joga van nemzetközi szerződéseket kötni, az azt jelenti, hogy az állam nevében idegen államokkal szemben kötelezettséget vállalhat. A nemzetközi szerződésből mindig bizonyos államjogi szabályok kibocsátásának kötelezettsége folyik, az

<sup>1</sup> *Blackstone*: Commentaries. 1848. I. kötet. 256. l.

<sup>2</sup> *Gneist*: Gutachten über die Auslegung des Art. 48 der Verfassungsurkunde. *Meier*: i. m. függeléke 337. és k. l.

<sup>3</sup> *Laband*: I. m. 604. és k. l.

állam tehát a szerződés érvényes megkötése után ezeknek a szabályoknak a kibocsátására van kötelezve. Ezeket a jogi szabályokat pedig, a mennyiben a kérdés rendeleti úton nem szabályozható, csak a törvényhozás vagyis az államfő és a parlament együttesen adhatja ki. Abból, hogy ez a kötelezettség egy érvényesen megkötött szerződés alapján terheli az államot, az következne, hogy a parlamentnek feltétlenül hozzá kell járulnia a szerződés tartalmának megfelelő jogi szabályok kiadásához. Ez azonban lehetetlen, mert ellenkezik a parlament souverainitásával. Ha viszont a parlament souverainitásának az álláspontjára helyezkedünk és tagadjuk, hogy a parlament bárminő körülmények között is kötelezve lehetne egy törvényjavaslat elfogadására, akkor pedig lehetetlen azt a tételt fenntartanunk, hogy az államfő a nemzetközi szerződést érvényesen megkötheti és az államot érvényesen lekötelezheti. Ha az államot a szerződésből kifolyólag tényleg terheli a jogi szabályok kiadásának kötelessége, a parlament pedig jogosítva van a megfelelő törvényjavaslatot tetszés szerint elutasítani; akkor az állam ugyanannak a jogrendnek t. i. az államjognak az alapján kötelezve is van és egyszersmind jogosítva is ennek a kötelezettségnek a teljesítését megtagadni s így jogosan szerződésszegést, jogos jogtalanságot követhet el, a mi pedig fogalmi képtelenség.<sup>1</sup>

Kétségtelen, hogy ha az államjog egyrésztől megadja az államfőnek a nemzetközi szerződések kötésének a jogát, másrésztől pedig a szerződés végrehajtását a törvényhozás hatáskörébe utalja, egymásnak legalább látszólag ellentmondó intézkedéseket tesz. Két organum hatáskörét oly módon állapítja meg, hogy azok nincsenek egymással összhangban; az egyik hatáskör gyakorlása a másik gyakorlását lehetetlenné teszi. Ha az államfő a nemzetközi szerződéssel érvényesen kötelezheti törvény alkotására az államot, akkor a parlament nem gyakorolhatja szabadon törvényhozási jogát; ha pedig a parlamentnek joga van bármely eléje kerülő törvényjavaslatot elutasítani, akkor is, ha az illető törvény kiadására nemzetközi szerződés kötelezi az államot, akkor az államfő nem gyakorolhatja szabadon szerződéskötési jogát, nem vállalhat kötelezettséget az állam nevében, mert a kötelezettség teljesítését a parlament megghiúsíthatja.

A államjog más szervet jogosít fel a kötelezettség elvállalására, mint a kötelezettség teljesítésére s kétségtelen,

<sup>1</sup> *Jellinek*: Gesetz und Verordnung. Freiburg, 1887. 349. és k. l. *Seligmann*: I. m. 41. és k. l. *Radnitzky*: I. m. 60 l.

hogy ez az intézkedés államjogi *conflictus*oknak a magvát rejti magában. Gneist szerint ez a *conflictus concessi*ókkal egyenlítendő ki, melyeket az államfő a parlamentnek tesz s melyek a parlamentet a törvényjavaslat elfogadására indítják.<sup>1</sup> Ez lehet politikailag a dolognak czélszerű és helyes megoldása; de nem szünteti meg azt az ellenmondást, a mely az államjog két intézkedése közt fennáll. Ha az államfő kénytelen a parlamentnek concessiókat tenni, korlátlan szerződés-kötési joga már illusioriuussá vált.

Laband szerint az államfőnek alkotmányjogi kötelessége a parlament hozzájárulását előzetesen kikérni s csak akkor gyakorolhatja szerződés-kötési jogát, ha a parlament hozzájárulása a megfelelő törvényjavaslathoz biztosítva van.<sup>2</sup>

Az államfőnek erről a jogi kötelességről Jellinek szerint csak ott lehet szó, a hol az államjog azt kifejezetten kimondja, különben csak mint politikai *expediens* ajánlható; de mint jogi kötelezettség nem vezethető le.<sup>3</sup>

A kérdés helyes megoldása a mi véleményünk szerint a következő:

Az államfő képviseleti joga, a mennyiben az államjog a nemzetközi szerződések kötését kivétel nélkül az ő hatáskörébe utalja — *alakilag* korlátlan. Csak ő köthet az állam nevében nemzetközi szerződéseket s az általa kötött szerződések feltétlenül kötelezik az államot. Ezt az alakilag korlátlan képviseleti jogot azonban a parlament hatáskörét megállapító szabályok tartalmilag lényegesen korlátozzák. Azokban az ügyekben ugyanis, a melyek a törvényhozás hatáskörébe tartoznak, az államfő bár nem jogilag; de tényleg a parlament hozzájárulásához van kötve. A szerződés formális megkötésére ilyenkor is az államfő van legitimálva kifelé, a másik szerződő féllel szemben ő jelenti ki az állami akaratot. De mivel a szerződésben elvállalt kötelezettség teljesítése nem az ő hatáskörébe tartozik, a szerződést tényleg csak akkor kötheti meg, ha a kötelezettség teljesítése biztosítva van, tehát ha vagy megnyerte a parlament formális hozzájárulását vagy ha a parlament utólagos hozzájárulása bizonyosra vehető.

Ez a tétel nem sérti az államfő képviseleti jogát, az alakilag korlátlan; egyedül az államfő van jogosítva nemzetközi szerződéseket kötni; de másrésről sértetlenül fennáll a parlament hatásköre is.

<sup>1</sup> *Gneist*: I. m. 345 l.

<sup>2</sup> *Laband*: I. m. 612 l.

<sup>3</sup> *Jellinek*: I. m. 351 l.

Ha az államfő egy olyan ügyben, a mely a törvényhozás hatáskörébe tartozik, a parlament hozzájárulása nélkül nemzetközi szerződést kötne s a parlament elutasítaná a megfelelő törvényjavaslatot, ez a szerződést nem szüntetné meg, mert annak érvényes megkötésére az államfő feltétlenül legitimálva volt, hanem conflictus keletkezne az államfő és a parlament közt, a melyet ha nem sikerülne kiegyenlíteni, a szerződés a két szerződő állam conflictusává válnék. Az egyik szerződő fél követelhetné az érvényesen megkötött szerződés alapján a kötelezettség teljesítését, a másik szerződő fél pedig az államfő és a parlament közti conflictus folytán nem volna abban a helyzetben, hogy ezt a kötelezettséget teljesítse.

E mellett a magyarázat mellett az államfő korlátlan képviseleti joga nincs a parlament souverainitásával ellentétben. Az államfő formális legitimitációja ugyan többre terjed, mint materialis competenciája s kétségtelen, hogy ez az intézkedés esetleg államjogi conflictus magvát rejti magában; de azért nem tartalmaz szükségképeni ellenmondást és jogi képtelenséget. Az államjogban találunk egyéb olyan intézkedéseket is, a melyek könnyen conflictushoz vezethetnek az államfő és a parlament között. A két közvetlen állami organum működése olyan szorosan össze van fonva egymással, hogy az államélet normalis menete akad meg, ha közöttük az összhang megbomlik és a két organum szembe kerül egymással. Éppen az államfő és a parlament közti összhangnak a szükségessége biztosítja azt is, hogy az államfő nem fogja formális legitimitációját a nemzetközi szerződések kötésénél sem a materialis competenciájának határain túl, a parlament akarásával szemben gyakorolni.

A mi álláspontunk ebben a kérdésben a Labandéhoz áll a legközelebb. Az eltérés csak az, hogy szerintünk nem jogi kötelessége az államfőnek a szerződés megkötéséhez, a mennyiben az a törvényhozás hatáskörébe utalt ügyre vonatkozik, a parlament előzetes jóváhagyását kikérni. Igaza van Jellineknek, az csak ott jogi kötelesség, a hol az alkotmány kifejezetten kimondja. Csak politikai szempontok, a parlamenttel való conflictus elkerülése teszik szükségessé a parlament hozzájárulásának előzetes biztosítását. Ennek az elmulasztása politikai hiba és nem államjogi jogtalanság.

Abból azonban, hogy mi a Gneist-Laband-theóriát nem tartjuk jogilag lehetetlennek, még nem következik, hogy azt mint általános érvényű szabályt fogadjuk el, minden államszerződésre vonatkozólag. Szerintünk ez az elmélet

csak bizonyos esetekre nyerhet alkalmazást, a mikor t. i. a pozitív államjog az államfőt legitimálja olyan szerződések kötésére, melyeknek a végrehajtása csak törvényhozási úton lehetséges s így törvény alkotását teszi szükségessé. Nem alkalmazható tehát sem akkor, a mikor a szerződés megkötésére az államfő van ugyan legitimálva; de a végrehajtás rendeleti úton, a parlament hozzájárulása nélkül is lehetséges, sem pedig akkor, a mikor az államjog a szerződés érvényességéhez kívánja meg a parlament jóváhagyását, vagyis az államfőt nem legitimálja a szerződés érvényes megkötésére.

b) A *Meier-theoria*. Meier szerint<sup>1</sup> az államfő csak azoknak a nemzetközi szerződéseknek érvényes megkötésére van legitimálva, melyeknek a végrehajtása rendeleti úton megtörténhetik. Azokban az ügyekben, a melyek a törvényhozás hatáskörébe tartoznak, az államfő csak a parlament hozzájárulásával köthet érvényesen nemzetközi szerződéseket. Csak a parlament hozzájárulása teszi ezeket a szerződéseket érvényessé, a parlament tehát nemcsak a szerződés végrehajtásánál, vagyis a megfelelő jogi szabályok kibocsátásánál, hanem a szerződés megkötésénél is közreműködik. Ha a parlament megtagadja a hozzájárulást, nem csak a szerződés végrehajtása hiúsul meg, hanem egyáltalában nincs érvényes szerződés.

Ez a theoria, a melyhez bizonyos fenntartással Radnitzky is csatlakozik,<sup>2</sup> azokat a nehézségeket igyekszik eloszlatni, a mely a Gneist-Laband-theoria alapján állanak elő; kizárólag ennek a törekvésnek köszöni eredetét. Meier nem is hoz fel a maga theoriája mellett más érvet, csak azt, hogy mindazokat a nehézségeket megszünteti, a melyek a szerződés megkötésének és a szerződés végrehajtásának más-más organumra való bizása folytán keletkeznek. A parlament egy és ugyanazon actussal emeli érvénybe a nemzetközi szerződést és járul hozzá a megfelelő jogi szabályok kibocsátásához s így lehetetlen, hogy a szerződés és a törvény között *conflictus* álljon elő.

Hogy a Meier-féle megoldás ezeket a nehézségeket megszünteti, az kétségtelen. De nem szabad elfelejteni, hogy nem de lege ferenda foglalkozunk a kérdéssel, nem azt kell keresnünk, hogy melyik a legcélszerűbb megoldási mód, a mely az összes fennforgó nehézségeket megszünteti, hanem, hogy de lege lata a pozitív államjogok miképen szabályozzák a kérdést.

<sup>1</sup> I. m. 108 és k. l. és 213 és k. l.

<sup>2</sup> I. m. 66 l.

Tényleg vannak államok, a hol legalább a szerződések bizonyos kategóriáira nézve ki van mondva, hogy érvényes megkötésük a törvényhozás hatáskörébe tartozik, ezeknél a parlament a szerződés megkötésének az actusában is részt vesz. De az már nem fogadható el, hogy mindazokban az ügyekben, melyeknek állami jogi szabályozása a törvényhozás hatáskörébe tartozik, nemzetközi szerződések kötésére is csak a törvényhozás volna legitimálva s így az államfő és a parlament együttes eljárására lenne szükség.

A Meier teoriájának az a hibája, hogy pozitív jogszabály gyanánt állít be egy olyan megoldási módot, a mely *de lege ferenda* helyes és észszerű s egy olyan jogi tételt, a mely csak egyes államjogokban s csak a szerződések bizonyos kategóriáira van elfogadva, indokolatlanul általánosít.

Kritikusai (Seligmann, Jellinek) azonban nem ebben látják a hibát. Szerintük ez a *theoria* elméletileg tarthatatlan, mert a parlament sohasem lehet nemzetközi szerződések kötésében való részvétellel legitimálva.

Seligmann a következő érveket hozza fel a Meier-theoria ellen.<sup>1</sup>

Mivel e szerint a *theoria* szerint a parlament közvetlenül vesz részt a nemzetközi szerződések kötésében s csak az ő jóváhagyó határozata teszi a szerződést perfectté. a nemzetközi szerződések távollevők közötti szerződéseké válnak s maguk után vonják mindazokat a vitás kérdéseket, a melyeket a magánjog hasonló szerződesei. Ez az érv semmi esetre sem alkalmas arra, hogy igazolja a Meier-theoria tarthatatlanságát. Tezner<sup>2</sup> és Radnitzky<sup>3</sup> nagyon helyesen mutatnak rá, hogy ezek a vitás kérdések azoknak a teoriáknak az alapján is felmerülhetnek, a melyek a szerződés megkötését az államfő kizárólagos hatáskörébe utalják. Lehetséges, hogy a szerződést a követségek közvetítésével kötik meg oly módon, hogy a két követ a szerződésnek a saját államfője által aláírt példányát a másik államfőnek átadja. A szerződés ilyenkor is távollevők között köttetik s így itt is felmerülhet a kérdés, hogy az ajánlat elfogadásával, annak a kijelentésével vagy ajánlattevő részéről való átvételével lesz-e a szerződés perfectté?

Sokkal alaposabbnak látszik Seligmann-nak az a másik érve, hogy a Meier-theoria ellentétben van az államjognak

<sup>1</sup> I. m. 96. és k. l.

<sup>2</sup> I. m. 135. l. 8. jegyzet.

<sup>3</sup> I. m. 64. l.

azzal a világos rendelkezésével, a mely szerint az államfőt illeti meg az állam nemzetközi képviseletének joga s ő köthet az állam nevében nemzetközi szerződéseket. Abból, hogy az államjog bizonyos esetekben a parlament hozzájárulását is megkívánja a nemzetközi szerződés érvényességéhez, Seligmann szerint semmi esetre sem lehet azt következtetni, hogy az államfő kizárólagos képviseleti joga korlátozva van s mellette a parlamentet is szerződő organumnak és nemzetközi jogi repraesentansnak kell tekinteni. Arra, hogy az államot kifelé, idegen államokkal szemben képviselje, a parlament sohasem lehet jogositva.

Az kétségtelen, hogy a parlament nem jelentheti ki közvetlenül, a másik szerződő féllel szemben az állami akaratot. Ilyen értelemben az állam nemzetközi jogi repraesentansának tényleg nem tekinthető; de ez a körülmény nem zárja ki azt, hogy ennek daczára a szerződés kötés actusában mégis közvetlenül részt vegyen. Mert abból, hogy valaki egyedül van jogositva az állami akaratnak kifelé való enunciálására, nem következik szükségképen, hogy ő hozza létre egyedül és kizárólagosan az illető állami akaratot.

Ez a kérdés képezi annak a vitának is a magvát, a mely a parlamentnek a törvényalkotásban való szerepe körül folyik. A Laband-theoria azért nem ismeri el a parlamentet a törvényhozásnak az államfővel egyenrangú factora gyanánt, mert szerinte a parlament csak a törvény tartalmának megállapításában vesz részt; a törvényparancsot egyedül az államfő adja ki. A szentesítési formula világosan mutatja, hogy a törvény az állampolgárokkal szemben mindig úgy jelentkezik, mint az államfő akaratá; a parlament nem az alattvalókkal, hanem csak az államfővel szemben jelenti ki akaratát. Ezzel szemben Lucas<sup>1</sup> és Radnitzky<sup>2</sup> ara az álláspontra helyezkednek, hogy a törvénytartalmat és törvényparancsot nem lehet élesen elválasztani egymástól s hogy a törvényparancs is közösen ered az államfőtől és a parlamenttől. Az a körülmény, hogy a törvény promulgálása az államfő hatáskörébe tartozik, s hogy a polgárokkal szemben ő jelenti ki a törvényben foglalt állami akaratot, egyáltalában nem szünteti meg a parlamentnek a törvényhozásban az államfőjével való egyenlő részvételét. A törvényparancs nem ered szükségképen attól a szervtől, a mely azt kije-

<sup>1</sup> Lucas: Die rechtliche Stellung des Parlaments in der Gesetzgebung Österreichs und der constitutioneller Monarchien des Deutschen Reichs. Graz. 1901. 123. és k. l.

<sup>2</sup> Radnitzky: I. m. 50. és k. l.

lenti. Radnitzky hivatkozik Franciaországra, a hol a törvény promulgálása az elnök hatáskörébe tartozik, holott a törvényparancs nem tőle, hanem a kamaráktól ered.

Eppen a francia államjognak ez az intézkedése nagyon világosan mutatja, hogy az állami akarat képzésének és jogi hatályal való enunciaciójának actusát élesen el kell választani, a kettő nincs szükségképen egymással összekapcsolva s nem tartozik szükségképen ugyanannak az organumnak a hatáskörébe. A nemzetközi szerződésben foglalt akarat létrehozása lehet a törvényhozás hatáskörébe utalva akkor is, ha annak a másik szerződő féllel szemben való kijelentésére az államfő van is legitimálva.

Seligmann arra is hivatkozik, hogy az államfő ratificatiója által, ha a parlament hozzájárulása nélkül történt is az, az államra nézve secundaer kötelezettségek állanak elő, melyeknek teljesítésére az állami organumok vannak jogositva és kötelezve t. i. az államfő köteles javaslatot terjeszteni a parlament elé, a parlament pedig köteles azt szabályszerűen letárgyalni. S így világos, hogy a szerződés már az államfő ratificatiója által létrejön, az nem lehet actus inanis, mert akkor nem keletkezhetnének belőle jogi kötelezettségek.

Abban igaza van Seligmann-nak, hogy az államfő ratificatiója nem actus inanis. Ezt azonban nem is állítja senki sem, mert abból, hogy szerintünk az államfő ratificatiója nem teszi a szerződést érvényessé és perfectté, még nem következik, hogy annak semmiféle államjogi jelentőséget nem tulajdonítunk s azt actus inanisnak tekintjük.

Azt azonban már nem fogadhatjuk el, hogy az államfő által ratifiált szerződésből államjogi kötelezettségek folynak, egyrésztől a megfelelő javaslatnak a parlament elé való terjesztése, másrésztől annak szabályszerű letárgyalása. Ezeket nem lehet a másik szerződő féllel szemben fennálló jogi kötelezettségeknek tekinteni. A szerződés még nincs véglegesen megkötve, csak szerződéstervezet van; a szerződéstervezetről pedig nem folyhat a szerződés a végleges megkötésnek kötelezettsége.

Jellinek<sup>1</sup> azt is felhossa, hogy ha az államfő megköt egy szerződést, a melyről utólag megállapittatik, hogy annak a megkötése a parlament hatáskörébe tartozott volna, a Meier-theoria alapján egészen új szerződésre van szükség, mert az első szerződés jogilag semmis. Ez az eredmény pedig gyakorlati szempontból tarthatatlan.

<sup>1</sup> I. m. 355. és k. l.



A Meier-féle theoria szerint azonban a szerződés nem semmis, csak nem perfect; fentebb constatáltuk, hogy az államfő ratificatióját ennek a theoriának az alapján sem lehet actus inanisnak tekinteni s így nem új szerződésre van szükség, hanem csak arra, hogy a parlament a maga jóváhagyó határozatával a szerződést perfectté tegye.

Ezeknek az érveknek tehát, a melyeket a Meier-theoria ellen felhozunk, nem sikerül bebizonyítaniok azt, hogy a parlamentnek a szerződéskötés actusában való közvetlen részvétele jogi lehetetlenség volna. Ezek az érvek a Meier-theoriának elvi tarthatatlanságát igyekeznek kimutatni, holott — mint fentebb megállapítottuk, — e theoria álláspontja nem tarthatatlan; a tévedés csak az, hogy nem képez olyan általános érvényű tételes jogi szabályt, a mint Meier beállítja.

c) A Gneist-Laband és a Meier-theoriával szemben az írók egy tekintélyes csoportja a *feltételes nemzetközi érvényesség* elméletét fogadja el. Ennek az elméletnek több árnyalata van. Legelőször Unger fejtett ki magánjogi analogiák alapján.<sup>1</sup>

Fejtegetéseinek lényege a következő:

A magánjogban vannak esetek, melyekben a jogügylet érvényessége egy „harmadik“ jóváhagyásától függ. Így egy kiskorú házasságának érvényességéhez nem elegendő az illető kiskorú akarata, hanem szükséges, hogy ahhoz egy harmadiknak, t. i. az atyának vagy a gyámnak az akarata is hozzájáruljon. Ez a hozzájárulás rendszeren a házasság megkötése előtt történik; ha a házasság anélkül kötöttik meg, az érvénytelen; de nem absolute, hanem csak relative. Ha az atya vagy gyám utólagosan megadja a beleegyezését, a házasság érvényes, ha pedig megtagadja, minden irányban érvénytelen. Unger ennek az analogiájára oldja meg az államszerződések nemzetközi jogi érvényességének kérdését. Ha egy szerződést, melynek érvényességéhez a parlament jóváhagyása szükséges, az államfő a jóváhagyás előzetes kikérése nélkül ratificál, az relative érvénytelen. A parlament utólagos hozzájárulása érvényessé, hozzájárulásának a megtagadása pedig érvénytelenné teszi.

Az Unger-elmélet egészen téves, mert hibás az a magánjogi analogia; melyen felépül. A kiskorú a saját nevében köti meg a szerződést, az államfő pedig nem a saját, hanem az állam nevében. A harmadik (az atya vagy

<sup>1</sup> Unger: Über die Gültigkeit der Staatsverträge. Zeitschrift für das Privat- und öffentliche Recht der Gegenwart. VI. kötet. 349—356. l.

gyám), a ki a kiskorú szerződését jóváhagyja, külön jogalany s a kiskorúétól különböző akaratot, t. i. a saját akaratát jelenti ki. A szóbanforgó magánjogi esetről tehát két jogalannyal és két egymástól különböző akarattal állunk szemben. A nemzetközi szerződésnél pedig az államfő és a parlament nem két külön akaratot jelent ki, hanem egy és ugyanezen jogalanynak t. i. az államnak az akaratát, melynek mindketten organumai. A magánjogban a kiskorú által kötött szerződésből csak a kiskorú van jogosítva és kötelezve, a harmadik személy, a ki a szerződést jóváhagyja, nincs s így a kiskorú és a szerződést jóváhagyó harmadik különböző helyzetben vannak a szerződéssel szemben. A nemzetközi szerződésből pedig nem az államfőre és nem is a parlamentre, hanem az államra nézve ered jog és kötelesség, a melynek mind a ketten organumai s így helyzetük a szerződéssel szemben ugyanaz.

Ha azonban egészen téves is az Unger elmélete, mindenesetre övé az érdem, hogy ezzel a különben hibás elmélettel felvetette az államszerződések feltételes nemzetközi jogi érvényességének gondolatát, mely a Jellinek és Seligmann-féle sokkal figyelemreméltóbb teoriákhoz vezetett.

*Jellinek* szerint az államfő szerződéskötési joga alkotmányos monarchiákban csak addig terjed, a míg rendeletkibocsátási joga. Ha a szerződés olyan ügyre vonatkozik, a mely a törvényhozás hatáskörébe van utalva, érvényessége a parlament hozzájárulásától függ. A parlament jóváhagyása a szerződés érvényességének *conditio iuris* képezi. Azokban az államokban, a melyek az angol rendszert fogadják el s nem a szerződéshez, hanem csak a megfelelő jogi szabályok kiadásához kívánják meg a parlament jóváhagyását, ez a feltétel *resolutiv*, azokban pedig, a hol a belga rendszer szerint magát a szerződést kell jóváhagyás végett a parlament elé terjeszteni, *suspensiv*.<sup>1</sup>

*Seligmann* lényegében a Jellinek álláspontját fogadja el. Szerinte az államfő által ratificált szerződés formailag mindig *perfect*, még akkor is, ha tartalmához az államjog a parlament jóváhagyását kívánja s a jóváhagyás a ratifikáláskor még nem történt meg. Azok a kötelezettségek azonban, a melyekhez a parlament jóváhagyása szükséges, nem lépnek a szerződés megkötésével hatályba, hatálybalépünk a parlament jóváhagyásától, mint *suspensiv* feltételtől függ. *Seligmann* *Jellinek*kel ellentétben a parlament jóváhagyását *suspensiv* feltételnek tekinti akkor is, ha nem

<sup>1</sup> I. m. 198. és k. l.

a szerződést, hanem csak az annak megfelelő törvényjavaslatot kell jóváhagyás végett a parlament elé terjeszteni, azzal az egészen helyes indokolással, hogy ha a szerződésből folyó kötelezettségek resolutív feltételhez volnának kötve, a szerződés ratificálása már létrehozná azokat s a kötelezettségek már a parlament jóváhagyása előtt terhelnék az államot, már pedig kétségtelen, hogy ezek a kötelezettségek a parlament jóváhagyása nélkül egyáltalában nem jöhetnek létre sem feltétlenül, sem feltételhez kötve.

Seligmann elmélete — mint látjuk — nincs tekintettel arra, hogy a szerződés szövegéhez vagy a megfelelő állami jogi szabályokhoz szükséges-e a parlament jóváhagyása. Szerinte a parlament szerepe mindkét esetben ugyanolyan jogi természetű. Jellinek a parlament jóváhagyását az egyik esetben resolutív, a másikban pedig suspensív feltételnek tekinti; de mind a két esetben *conditio iuris*nak, melytől az államfő által megkötött szerződés nemzetközi jogi érvényessége függ.

Éppen ez az egyik főhibája a Jellinek-Seligmann-elméletnek. A parlament közreműködésének két alakja jogi természetét tekintve nagyon lényegesen különbözik egymástól. Ha a parlament jóváhagyása csak az állami jogi szabályokhoz szükséges, a parlament a szerződéskötés *actusában* nem vesz részt, az államfő egyedül van legitimálva a szerződés érvényes megkötésére. Míg ha az államjog a szerződéshez kívánja meg a parlament hozzájárulását, az államfő egyedül nem kötheti meg a szerződést érvényesen, a parlament magánál a szerződéskötés *actusánál* működik közre.

Ha a szerződés érvényes megkötése az államfő hatáskörébe tartozik, az államfő ratificálása azt feltétlenül érvényessé és *perfectté* teszi, tekintet nélkül arra, hogy a megfelelő jogi szabályok kiadásához a parlament hozzájárulása szükséges-e vagy nem. Erre az esetre tehát a feltételes nemzetközi jogi érvényesség elmélete semmiesetre sem nyerhet alkalmazást. Így csak az a kérdés, hogy helyesen oldja-e meg ez az elmélet a parlament szerepének jogi természetét azokra az esetekre vonatkozólag, melyekben ez a szerep magának a szerződéskötésnek a jóváhagyásában áll.

A Jellinek-Seligmann-elmélet lényegét két tétel fejezi ki. Először, hogy a szerződés az államfő ratificálásával érvényesen létrejön, csak a *materialis* hatálya nem kezdődik azonnal; másodszer, hogy ez a hatály a parlament jóváhagyásától, mint *conditio iuristól* van függővé téve.

Ezt a két tételt kell tehát bizonyítani.

Jellinek a következőképen indokolja meg álláspontját.<sup>1</sup>

Az állam nem lehet in abstracto, hanem csak egy organuma általa kötelezve. Az az organum, melyet a kötelezettség terhel, mindig az, a mely a szerződés megkötésére jogosult. Az államfő által kötött szerződésből kifolyólag tehát az államfő van kötelezve és pedig arra, hogy lelkiismeretesen végrehajtsa a szerződésben foglaltakat. A végrehajtáshoz mindenképpen előtte szükséges, hogy az illetőnek jogi képessége legyen a végrehajtásra. Olyan szerződést tehát, melynek végrehajtásához a parlament jóváhagyása is megkívánatik, az államfő nem köthet meg feltétlenül, mert különben lehetetlen szolgáltatásra kötelezné magát.

Seligmann hosszasan czáfolja ezt az indokolást.<sup>2</sup> Szerinte hibás mind a két tétel, a melyen az felépül, 1. az, hogy az államot terhelő kötelezettség mindig egy organum kötelezettsége, 2. hogy a kötelezett organum mindig az, a mely a szerződés megkötésére jogosult. A nélkül, hogy ennek a két tételnek a helyességét vizsgálják: elegendő rámutatni arra, hogy Jellinek fentebbi indokolása, még ha egészen helyes is, csak azt bizonyítja, hogy a szerződés ratificálásával nem jönnek létre az államot terhelő kötelezettségek és nem bizonyítja sem azt, hogy a szerződés a ratificálással érvényesen létrejön, csak a materialis hatálya nem kezdődik azonnal, sem azt, hogy ez a hatály a parlament jóváhagyásától, mint *conditio iuristól* van függővé téve. Holott ez a két tétel képezi a Jellinek-féle elmélet lényegét, tehát ez szorult volna bizonyításra.

Részletesebb és alaposabb a Seligmann indokolása.

A theoria első tételét, hogy t. i. az államfő által ratificált szerződés minden esetben perfect, akkor is, ha a szerződő államok alkotmánya a parlament jóváhagyását kívánja meg, a következőképen indokolja. Az kétségtelen, hogy az államfő által ratificált szerződés a parlament utólagos jóváhagyásával azonnal kötelezővé válik t. i. materialis hatásokat idéz elő. A parlament jóváhagyó határozata pedig nem szerződési nyilatkozat, mert a szerződés megkötésére s így szerződési nyilatkozatok tételére is csak az államfő van legitimálva. Minthogy a szerződést formalisan csak szerződési nyilatkozat hozhatja létre, kétségtelen, hogy a szerződés formalisan már a parlament jóváhagyó határozata előtt létezik, mert egy formalisan nem létező szerződést a parlament, mint nem szerződő organum nem ruházhatja fel materialis

<sup>1</sup> I. m. 347. és k. l.

<sup>2</sup> I. m. 127. és k. l.

hatálylyal. Ebből következik, hogy az államfő ratificálása a szerződést formalisan akkor is perfectté teszi, ha annak materialis hatásai a parlament jóváhagyása nélkül nem következhetnek is be.

A második tételt, hogy t. i. a szerződés materialis hatálya a parlament jóváhagyásától, mint felfüggesztő feltételtől függ, a következő érvekkel bizonyítja. Ha az alkotmány bizonyos szerződésekhez a parlament jóváhagyását kívánja meg, az illető szerződésekből a jóváhagyás előtt kötelezettségek nem támadhatnak és pedig sem feltétlenül, sem felbontó feltételhez kötve. Mind a két esetben a kötelezettségek már a jóváhagyás előtt terhelnék az államot, s így a törvényhozó testületeknek nem volna joguk hozzájárulásukat megtagadni. Minthogy pedig erre kétségkívül jogosítva vannak, bizonyos, hogy a kötelezettségek a parlament jóváhagyásához, mint felfüggesztő feltételhez vannak kötve. A feltétel kétféle. Vagy a szerződő felek vagy a jogrend teszi bizonyos jogi hatások bekövetkezését feltételtől függővé. Az előbbi a felek által felállított feltétel, az utóbbi az ú. n. *conditio iuris*. Az államszerződés materialis hatályát nem a szerződő felek, hanem a jogrend teszi a parlament jóváhagyásától függővé s így az *conditio iuris*.

Seligmann indokolása azon a szerinte bizonyításra sem szoruló tételen épül fel, hogy a parlament nem szerződő organum, ténykedése a szerződés megkötésének *actusán* kívül esik, az az államfő kizárólagos hatáskörébe van utalva. Ha ez a tétel helytelen, az egész indokolás magától megdől.

Fentebb láttuk, hogy az állami akarat kijelentésére nem mindig az az organum jogosult, a mely az illető állami akaratot létrehozza. Abból tehát, hogy a parlament nem vesz részt a szerződésben foglalt állami akaratnak a másik szerződő állammal szemben való kijelentésében, még nem következik, hogy annak a létrehozásában sem vesz részt, hogy ténykedése — a mint Seligmann állítja — a szerződéskötés *actusán* kívül esik.

Seligmann hosszasan bizonyítgatja, hogy vannak állami *actusok*, melyek formailag perfectek; de materialis hatályuk még nincs. Hivatkozik a törvényre a *vacatio legis* alatt, továbbá azokra az alsóbíróági ítéletekre, a melyek még nem jogerősek. Holott az nem szorul bizonyításra, hogy ilyen *actusok* vannak; bizonyítani azt kellett volna, hogy azok az államszerződések, a melyek a parlament jóváhagyására szorulnak s azt a jóváhagyást még nem kapták meg, szintén ezek közé az *actusok* közé tartoznak.

Ezekre az actusokra, mint analogiákra való hivatkozás azonban egészen téves. A már kihirdetett, de még hatályba nem lépett törvénynek s a még nem jogerős bírói ítéletnek egészen más a jogi természete, mint a parlament jóváhagyását igénylő s e nélkül a jóváhagyás nélkül ratificált államszerződésnek. Az előbbi esetekben érvényes állami akaratkijelentésekkel állunk szemben. Az erre jogosult organum az előírt alakszerűségek betartásával jelentették ki az állami akaratot s így az perfect, csak a materialis hatálya nem következett még be.

Az államszerződésnél azonban egészen más a helyzet. Ha a szerződést jóváhagyás végett a parlament elé kell terjeszteni, annak megkötésére az államfő egyedül nincs legitimálva s ha az államfő a parlament jóváhagyása nélkül ratificálja a szerződést, a ratificáló nyilatkozat nem érvényes állami akaratkijelentés. Természetesen nem is az államfőnek, mint magánszemélynek privát nyilatkozata, hanem egy állami organumé, a mely azonban nem competens arra, hogy a kérdéses ügyben egyedül kijelentse az állami akaratot s így ez a nyilatkozat csak egy másik organum hasonló nyilatkozatával együtt lesz érvényes állami akaratjelentés.

Jogi személyeknél gyakori jelenség, hogy az összszemélyiség akaratának kijelentésére nem egy, hanem együttesen több organum jogosult. Az összszemélyiség akaratképzési processusának teljes félreismerése, ha ilyen esetekben az egyik organum ténykedését úgy állítjuk be, mint *conditio iurist*, melytől a másik organum hasonló ténykedésének, illetőleg az ez által fogatosított actusnak materialis hatálya függ. Ez azt jelentené, hogy az egyesületi akaratot egy és pedig a legelőször eljáró organum hozza létre, holott kétségtelen, hogy csak az erre legitimált összes organumok megegyező akarata képez érvényes egyesületi akaratot.

Seligmann álláspontjából az következne, hogy a törvényeket egyedül a képviselőház hozza; de az általa hozott törvények kötelező ereje *conditio iuristól* van függővé téve t. i. attól, hogy a kérdéses törvényeket az első kamara elfogadja, a király pedig szentesíti és kihirdeti. Sőt csaknem azt lehetne állítani, hogy egy háromtagú bírói tanács ítéletét e szerint az álláspont szerint az először szavazó bíró hozza meg a mellett a *conditio iuris* mellett, hogy a másik két bíró is hasonlóképen szavaz.

Mindezekből kitűnik, hogy a távolról sem olyan megdönthetetlen az a tétel, a melyen Seligmann a maga elméletét felépíti, s a melyet ő bizonyítani is szükségtelennek

tart, hogy t. i. a parlament nem szerződő organum és ténykedése minden esetben kívül esik a szerződés-kötés actusán. Már pedig Seligmann elméletének az egész indokolása annyira kizárólag ezen a tételen épül fel, hogy annak a megdöntésével az egész indokolás s vele együtt maga az elmélet is megdőlni fog.

Gyakran megtörténik, hogy az államfő ratificál egy szerződést, melynek érvényességéhez az államjog a parlament hozzájárulását kívánja meg s azt csak utólagosan terjesztik a parlament elé. Ez a gyakorlat kelti azt a látszatot, mintha a szerződést egyedül kötné meg az államfő s a parlament hozzájárulása csak feltétel volna. Ez a gyakorlat azonban, melyet egyes esetekben célszerűségi és politikai szempontok kétségkívül indokolnak, jogilag semmi esetre sem szabatos. A parlament hozzájárulásának feltétlenül a ratificatio előtt kell megtörténnie, mert az államfő addig nem jelentheti ki a másik szerződő féllel szemben az állam szerződési akaratát, a míg ez az akarat az államjog szabályai szerint érvényesen létre nem jön.

A feltételes nemzetközi jogi érvényesség elmélete — az Unger, a Jellinek és a Seligmann elmélete egyaránt — ezt a jogilag helytelen gyakorlatot tartja szem előtt s erre tekintettel állítja fel tételeit s így kétségtelen, hogy egészen hibás alapon indulva el minősíti a parlamentnek az államszerződések kötésénél való jogi szerepét.

#### IV.

Az elmondottak alapján a következő eredményeket állapíthatjuk meg.

1. A szerződés megkötése és a szerződés tartalmának megfelelő állami jogi szabályok kibocsátása két külön actus, melyeket élesen el kell választani egymástól.

2. Az a kérdés, hogy a nemzetközi szerződés kötése melyik állami organum hatáskörébe tartozik, az illető állam alkotmányjoga alapján döntendő el.

3. Nemzetközi szerződések kötésére az alkotmányjog vagy az államfőt vagy a törvényhozást legitimálja. Az utóbbi esetben az államfő és a parlament együttesen hozza létre a szerződésben foglalt állami akaratot; ennek a másik szerződő féllel szemben való kijelentése (a szerződés ratificálása) azonban ilyenkor is egyedül az államfő hatáskörébe tartozik.

4. Ha a szerződés megkötésére az államfő van legitimálva, két eshetőség lehetséges. A szerződés tartalma vagy olyan, hogy az rendeleti úton is végrehajtható vagy olyan, hogy végrehajtása csak törvényhozási úton lehetséges. Az előbbi esetben a parlamentnek nincs semmi befolyása az államszerződésre, az utóbbi esetben pedig a parlament is résztvesz bár nem közvetlenül, csak közvetve a szerződésben.

5. Az államfő legitimitációja formailag akkor is korlátlan, ha a szerződés végrehajtása csak törvényhozási úton vagyis csak a parlament közreműködésével lehetséges. Az általa kötött szerződés a parlament jóváhagyása nélkül is érvényes és kötelezi az államot. Szükséges azonban, hogy a szerződés csak akkor ratificáltassék, ha a parlamentnek a szerződés alapján kiadandó törvényhez való hozzájárulása biztosítva van. Mert ha a parlament megtagadná a már érvényesen megkötött szerződés végrehajtását, súlyos alkotmányjogi conflictus keletkeznék az államfő és a parlament között; az állam a szerződéssel elvállalt kötelezettségét nem tudná teljesíteni s ez a másik szerződő államot vele szemben retorsiókra jogosítaná.

*Dr. Buza László.*

---



## A TRANSCENDENTALISMUS PHILOSOPHIAI ESZMÉNYE.

Felolvastatott a Böhm Károly-Társaság felolvasó-gyűlésén.

(Első közlemény.)

Midőn a Böhm Károly-Társaság a kritikai idealismus programját írta zászlójára, nemcsak érzelmi indítók hatására cselekedett, nem csupán kegyeletes ragaszkodás vezette ahhoz a philosophiához, mely Böhm Károly élete művében áll előttünk, legkevésbé sem ösztönözte a mindenáron való iskolacsinálás vágya, hanem az a meggyőződés éltette, hogy ebben a philosophiai alakulatban a philosopháló szellem, fejlődésének belső, azaz természetes szükségyszerűségével, ideális megvalósulását érte el, s hogy, mint minden idealban, a megvalósult alakzatot túlszárnyaló lehetőségek szunnyadnak benne, s midőn ezek kifejtésére — az ideális alak mind teljesebb kidolgozására — ösztönöz, egyszersmind a munka egységét biztosítja az ideal egységesítő erejével, alapjait pedig a maga igazoltságával.

Ezt a meggyőződést természetesen programja egész körének rendre történő feldolgozásával fogja igazolni a társaság, mindazon problémák megoldásának szellemével, melyeket a philosophia kiváltsága az élet számára megoldani. De programjába tartozik, mert a philosophiai munka lényeges életmozzanata saját magának a philosophiának fogalmi meghatározása is. A köztudat ugyan — a tudományos köztudat is — bizalmatlansággal szokta fogadni ezeket a meghatározásokat; a philosophia történetéből alig idéznek gyakrabban és szívesebben más tanulást, mint azt, hogy minden meghatározás elődjeit akarta megsemmisíteni, de — ritkán következtet valami jobb a lomtárba dobottnál. Hadd mutassa be a philosophia erejét és természetét a problémák megoldásában, ez az igazi meghatározódás, halljuk nem egyszer. Kézenfekvőnek látszó érvelés, de csak félig gondolt érvre épült. Minél teljesebben tesz ugyanis ilyen bizonyosságot magáról a philosophia, annál kényszerítőbben fakasztja a kérdést: mi tehát a lényege annak a sajátos munkának, a mely a philosophia név alatt végzi

különös hivatását. — mint a hogy annál mohóbban vágyunk tudni pl. azt, hogy mi hát a szép, minél inkább tele van lelkünk a szép élményeivel.

Így tartozik hozzá a philosophia lényegéhez a fogalmi meghatározás; számotadás az a saját maga természetéről; irányítója a részletekbe mélyedő kivitel munkájának, a mely aztán viszont új szempontokból tanít meg revideálni a folytonos részletmunkával elmélyülő fogalmat. S ha így ennek a munkának mindig megvan a maga actualitása, talán most sem kell a pusztá alkalomszerűségben keresni ennek a kísérletnek létjogát, melylyel az első alkalommal, midőn a Böhm-Társaság programmszerű munkáját megkezdí, annak a philosophiai iránynak jellemvonásait kísérlem meg összefoglalni — vagy fellengzőbb szóval: ideálját vázolni —, melynek örökösül tudja magát, az örökösre váró kötelezettség teljes tudatával. A bizalmatlanságot, mely az ilyen próbával szemben általában előállni szokott, enyhítheti talán az a körülmény, hogy a jelen esetben nem a philosophia általános lehetőségeiből kell a philosophia fogalmát kihüvelyeznünk, hanem egy történetileg kialakult alakzat jellemvonásait összefoglalnunk, igaz, azzal a reménységgel, hogy benne a philosophia önigazolását is fogjuk nyerni.

A kritikai idealismus ugyanis, melyet legjellemezőbb sajátosságáról *transcendentalismusk* nevezhetünk, azt a philosophiai idealt jelenti, a mely *Kant* Immanuel életművében öltött először alakot; a transcendentalismus ideáljának kérdése tehát voltaképen a *Kant-interpretatio kérdése*.

Ezzel azonban, úgy látszik, olyan nehézségek tornyosulnak elénk, hogy a kísérlet előre meddőségre van ítélve. Mert *Kant*ból a legeltérőbb irányok meritették létjogukat; kétségtelenül több tendentia szála fonódnak össze benne, valamennyi meg is találta továbbfejtőjét. Hol van a kriterium mindezen formatiók megítélésére, melyek mindenike az *igazi Kant*-magyarázat igényével lép fel? Kétségkívül *Kant*ban magában kell lennie; de melyikben ama sok közül a melyek *Kant*ban rejlenek? S még tovább is nő a bonyodalom. A magyarázókon keresztül *Kant*hoz akarnánk jutni; akkor azonban, úgy tetszik, egy teljesen zárt, vétkes körben forgunk: *Kant* magyarázóinak igazolását keresnők *Kant*ban, de őt magát viszont magyarázóí értelmezése szerint ítéljük meg.

Szerencsére a helyzet nem olyan kétségbeejtő. Anyit szabad mondani, hogy *Kant* megértése annyit, mint túllépés *Kant*on; de a fáklyát ő adja kézbe ahhoz a tovább-

lépéshez. Több tendentia húzódik meg tanában kétségkívül, de csak *egy* az „igazi Kant“, és igazán különös volna, ha egy század erőfeszítése hiába kereste volna ezt a Kantot; ennél csak az volna bámulatosabb, ha Kant maga nem tudta volna félreérthetetlen határozottsággal elélnke állítani új, korszakos gondolatát. Hogy egy század munkája kellett ahhoz, hogy a kriticizmus pozitív szellemének végtelen termelő gazdagságát megértsük, ez Kant nagyságának nem kiforratlanságának bizonyítéka; hogy az az odaadó munka, a mely segít jobban megérteni Kantot ma, mint száz vagy ötven évvel ezelőtt értették, túlvisz betűin, hogy szellemét elérje, ez csak azt teszi, hogy vele is az történt, a mit Platonról ő maga mondott: hogy eszméjében oly gazdagság rejtett, oly lehetőségek, melyekről első felfejtője még nem tudott számot adni. De lényeges, új, fordulatot jelentő természetét e philosophiának Kant nemcsak határozatlan tendentiában példázgatta, hanem biztos, félre nem ismerhető öntudatossággal ki is fejezte: ő adja azért a mértéket annak a munkának megbecsléséhez, mely az ő philosophiai idealját akarta tovább kidolgozni.

Ilyen meggyőződéssel szabad a magyarázók tanulságain át keresni a kanti philosophia idealját, éppen mivel idealját szeretnők megjeleníteni, melynek nem utolsó, hanem legelső megtestesülése volt Kant történetileg kialakult rendszere, — de a mely csak a lényegével rokon törekvéseknek engedte meg, hogy idealját tovább fejtvé, kidolgozzák. Így e tanok segítenek arra, hogy azt a mértéket megismerjük, melylyel saját magukat is igazolják; így fogunk hozzá a kriticizmus pozitív philosophiai eszményének. a transcendentalismusnak vázolásához, hogy azután néhány concret kidolgozásból az általános megállapításokat illusztráljuk és igazoljuk.

## I.

Legelső, ha tán nem is legszembeötlőbb, de legkevésbé félremagyarázható jellemvonása Kant philosophiájának, a mely egyszersmind lényegének leghűbb kifejezője, az, hogy nem a dolgokról magukról, melyek tapasztalati világunkat kiteszik, hanem *a dolgokról nyerhető tudásunk természetéről* ad felvilágosítást. Az előző philosophia uralkodó jellemvonása az, hogy a realis való titkait fürkészte; ott, a hol a tapasztalati tudomány abba hagyta, folytatta a valóság magyarázatát, toldásokkal a való tapasztalati mivoltához, a mikről azt hitte, hogy a föld és a világ sarkait tartja velök fogva.

Kant egész érdeklődését egy minden ilyen jóindulatú tépelődést oldalt hagyó kérdés foglalja le: mit ismerhetünk meg igazán a valóságból? vagy általánosabb és mélyebb vonatkozású fogalmazással: mit mondhatunk mi emberek, valóságnak egyáltalában? — A kriticismus különállóságát a philosophiai gondolkozás egységes medrében legáltalánosabban az a jellemvonása fejezi ki, hogy megszüntette azt a dogmatismust, mely minden scrupulus nélkül a való megértését a való megismerése természetének kutatása nélkül elvégezhetőnek tartotta. A kriticismus, történeti fellépése szerint, a philosophia önmagára eszmélésének organuma.

Az önmagára eszmélés pedig annyi, mint eszközeire és ezek horderejére való eszmélés; vagyis azon tevékenység törvényszerűségének felderítése, a melylyel a mi tapasztalati valóságainkat birtokunkba veszszük. A kriticismus azért általában *ismeretelméleti jellemű*; de az ismeret elmélete által egyszersmind a *megismerhetőnek* is elmélete; vagyis a való elmélete; az ismeretelmélet nem pusztá előiskola, talán éppen a való elméletétől függő elmélkedés (a mely alapjában elhibázott gondolatra épít újabban a divatos *Bergson*), hanem a *tényleg ismert valónak* elmélete. Kant philosophiája annak a ténynek felismeréséből fakadt, hogy a valóság bírásának egyetlen módja ránk nézve: az ismeret alakjában való bírás; azért az ismeret elmélete: éppen a ténylegesen birt valónak. a *tapasztalatnak elmélete*; viszont a tapasztalat, vagyis a való magyarázatának egyetlen útja az ismeret magyarázata, vagyis azon szerkezeté, melynek munkája azt a valót egyáltalában tapasztaltnak adja. A philosophia ennél fogva, mint ismeretelmélet, a tapasztalat magyarázata azáltal, hogy *a való lehetőségének*, vagyis a tapasztalat létrejöttének elmélete.

Ezek alapján már itt megállapíthatjuk a különbséget az egyes tudományok s a philosophia közt, melynek szem előtt tartása sok felesleges zavart eloszlathat. A különbség ez:

Az egyes tudományok keresik a való törvényeit, nem törődve egyébbel, mint a való tényleges alkatának és törvényeinek kutatásával, dogmatikusan feltéve annak a valóságnak tapasztalatiságát, azaz nem vizsgálva éppen a megismerhetőséget úgy, mint problémát. Nem köteleességük ez; szükségük sincs rá. De van szükségük arra, hogy *elveik természetét* öntudatosan felismerjék; a mennyiben ezt teszik, annyiban philosophiai jelleget öltenek magukra. A philosophiai jellem tehát az egyes tudományokban az elvi kezelésre való fellendülést és így az álláspont magasságát jelenti;

ilyen értelemben lehet beszélni természetfilosóphiáról általában, vagyis a természettudományok philosophiai kezeléséről, vagy a növénytan stb. philosophiájáról különleg, valamint a szellem philosophiájáról, azaz a szellemről szóló ismeretek philosophiai tárgyalásáról; és az egyes különlegesen ú. n. „philosophiai“ tudományok, lélektan, erkölcsan, aesthetika, csak úgy lesznek azok, ha ezt az elvi kezelést elérik. és nincs joguk visszautasítani a fiatalabb testvéreket, ha a vallás-, természet-, jog-, történelem- és nyelv-philosophia stb. ugyanarra a magaslatra lendültek, azaz a maguk természetére eszméltek, a mi igazában azt jelentí, hogy ismeretelméleti előfeltételeikbe pillantani megtanultak.

Azt a munkát már most, melyre minden tudományt a tudás logikuma hajt, végzi — nem általuk nem is helyettük, hanem önállóan a philosophia. A mit azok csak érintenek, az ő kérdése az — és kizárólag az: hogy lehetséges mindaz a tapasztalat, melynek tárgyait az egyes tudományok kutatják és törvényeit megállapítják? A tapasztalat lehetőségének kérdése és ennek folyamányául a tapasztalatot feldolgozó tudomány lehetőségének kérdése, — ez a Kant philosophiájának tárgya; ez a tárgy különbözteti meg minden más tudománytól; ez teszi az egyes tudományokkal szemben az egyetemes tudományyá; ilyen értelemben, mint a tapasztalat lehetőségének elmélete, érdemli a philosophia a tudományok tudománya nevét.

A tapasztalat lehetőségét, vagyis a való tartalmát és léte formáit magyarázza a philosophia; ezt várta a gondolkozás és a tudomány mindig attól a fenséges disciplinától, melynek ezt a sejtelmes nevet adta a véletlen: metaphysika. A dolgokat a végső forrásból magyarázni, ez volt mindig e tan feladata; s a Kant kriticizmusa ennek a végső forrásnak megjelölésével és feltárásával teremtette meg a philosophia fordulátát.

Mihelyt ugyanis a philosophia főkérdése — igazában véve egyetlen kérdése — a tapasztalat lehetősége, vagyis feltételeinek kérdése lett, szükségképen azon létesítı tevékenységben kellett keresnie a való magyarázatának végső forrását, mely ezt a *tényleg bírt tapasztalatot*, a mit mi valóságul bírunk, nekünk megadta, elkészítette; a tapasztaló és tapasztalatát megismerő szellem alkatából kellett a tapasztalat lehetőségét megérteni. S ebből érthetjük a nagyjelentőségű fordulát jellemét, azt, hogy a philosophia, mint a tapasztalat lehetőségének elmélete, mint a *tényleg megismert való philosophiája*, a *létesítı szellemi functiók törvény-*

*szerűségének elmélete.* Így lesz a philosophia a magyarázat tudománya *kat'exochén*, mivel a létesítő feltételekből, vagyis a közvetlenül ismeretes szellemi functiókból magyarázza a tapasztalatot, azaz azt, a mit mi tapasztalati valóságul tényleg birunk és értünk, mert a mi functióink alkoták meg.

Azokat a létesítő functiókat, melyek a tapasztalást egyáltalán lehetségessé teszik, nevezte Kant *apriori* vagy *transcendentalis* feltételeknek; a Kant philosophiáj<sup>a</sup>, vagyis a tapasztalat végső értelmezője azért a tapasztalatot létesítő szellemiség transcendentalis működési törvényszerűségének tana, s minthogy e functiókban maga a tapasztaló szellem valósul meg, azért a transcendentalis philosophia a szellem phaenomenológiája. E törvényszerűség gyökere, e phaenomenologia realis kiindulópontja egy öntudatlan regio mélységében vész el. onnan nő ki, de meglétele tény; és azért a való tényleges alkatából visszafelé haladva, felismerhetőnek kell lennie amaz apriori, vagyis transcendentalis törvényszerűségnek, mely a tapasztalatot lehetségessé tette, és azért magyarázni is képes és csakis ő képes. A való elmélete annyi, mint a tapasztalatot lehetségessé tevő, vagyis a tapasztalásban önmagát kifejtő szellemiség megvalósulásának elmélete.

Ezt a megvalósulást, melynek eredménye az, hogy az „érzéki végsőségeig“ átszellemesítve a tapasztalati való előttünk áll, végigkísérni, ez a philosophia feladata; ez adja legjellemzőbb vonását munkájának; ezen transcendentalis tényezők és összeműködésük kutatása a philosophia; azért e philosophia legjellemzőbb megjelölése: transcendentalismus. Útját két pontról kezdheti meg; abból a mi a *megismerés tárgyául* egy hosszú folyamat eredménye gyanánt készen előttünk áll, a mi az ismerés szempontjából *első* — *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* — és keresheti ehhez az előzményeket, azaz a létesítő, transcendentalis feltételeket; ez a tudományalkotásnak, a philosophia módszeres kiépülésének is természetes menete. De a czél a természettől fogva elsőnek, a *πρότερον φῶσει*-nek felderítése, s ha egyszer ezt elérte a philosophia, akkor végigkísérheti ebből az eredő és eredtető forrásból, t. i. a transcendentalis alkat törvényszerűségéből az *alkotást magát*, a mely legvégső kialakultságában mint érzéki való — érzékvivé lett való — áll előttünk, a melynek tehát tartalma és formája, azaz lehetősége egyáltalán érthető lett azáltal, hogy azon *formáló, vagyis létesítő functiók* összefonódásának ismertük fel, melyeknek köszönjük a valóság lehetőségét általában. E formáló func-

tiók és működésük törvényszerűségének felderítése — így is formulázhatjuk —, ez a transcendentalismus philosophiájának feladata.

Az eredmény pedig, melyet a philosophia ezzel a munkájával elér, annak a felismerésnek igazolása, hogy a tapasztalható valóság lényege szerint — szellemiség; mert a valóban nincs semmi, a mi ezeknek a transcendentalis functióknak, e nem érzéki tényezőknek köszönné lételet. E functióknak csak egy ingerre van szükségük, hogy tevékenységük meginduljon; de ennek az ingernek egész mivoltát mi már csak egyetlen alakban bírjuk, írjuk le és ismerjük: úgy, a hogy azok a functiók a maguk szellemiségével már áthatották, átszellemesítették. Ellenmondás-e, hogy a valóság, melyet tapasztalunk, melynek valóságát az egyes tudományok leírják, életét törvényekre vezetik vissza, melyeknél fogva azt a valót gyakorlati ézeljainkra felhasználjuk, — hogy az a valóság szellemiség, mert szellemi functiók szövedéke tartalmilag és formailag egyaránt? Csak annak szemében ellenmondás, kit a naiv realismus nagyon természetes, de nagyon kezdetleges világszemlélete tart fogva, a ki fölényesen és hitetlenkedve mosolyog, ha azt hallja, hogy a vaskos anyagi valóság, a miben bizodalma és reménye van, szellemi valami. De *ez még nem* philosophiai álláspont, ez egyszerűen alatta van még a philosophiai kérdés feltevéséhez szükséges érdeklődésnek, mert a philosophiai munka egyáltalában csak ott kezdődik, a hol ennek az egész tapasztalatnak, az anyagi, massiv valónak és a legfinomabb lelki megrezdülésről szólnak *lehetőségét* kérdezzük vagyis *a létesítő szellemiség részvételét a tapasztalatban*. És mivel azt találja, hogy egész tapasztalati világunk lehetősége a transcendentalis feltételektől függ, s hogy a valóság ránk nézve az, a mit ezek megalkottak, azért mondja, hogy a valóság egyáltalában, végső értelmezésben, szellemiség, mert minden tapasztalati valóban a legbizonyosabb, mert közvetlenül ismeretes valóság: a mi szellemiségünk tömörül valósággá.

Úgy látszik azonban, hogy ha minden más irányban megengedhető is Kant ilyen értelmezése, *egy* ponton, talán a döntő ponton, vereséget szenved, úgy látszik, hogy a *magánvaló* nem engedi meg ezt az értelmezést. Pedig az a szívós tépelődés, melylyel Kant a magánvaló fogalmát fejtegette, határozottan abba az irányba utal, melynek eredményeit az imént összefoglaltuk. A magánvalót Kant mind teljesebben *elszellemesítette*, „nem érzéki tapasztalat tárgyának“, „határfogalomnak“ mondta, mely az érzékiség kér-

kedését megzabolazza.<sup>1</sup> Fogalma kétségkívül így is megzavarja a transcendentalismus világos gondolatmenetét, így is indokolatlan irrationalis maradványa a régi realistikus metaphysikának. De Kant tanának positiv jelleme oly félre nem ismerhető határozottsággal utal a megoldás irányára, hogy nem habozhatunk elfogadni azt a magyarázatot, mely a magánvalóban a *lényeg fogalmának realistikus hypostasisát transcendálását* látja;<sup>2</sup> vagyis positiv magvával a lényeg gondolatát ismeri fel, a melyben már Kant éppen egyik transcendentalis tevékenységet kifejező kategoriát ismert fel.

Megszülvén így az utolsó látszat is, mely egy realistikus, transcendens, vagyis *nem transcendentalis*, azaz nem a szellemiség immanens alkotó (és azért magyarázó) funcióihoz tartozó valóságot mutatott Kantnak is — tévesen — szükségesnek a való magyarázatához, mondhatjuk, hogy a criticizmus philosophiai eszménye zavartalan tisztaságban áll előttünk: a transcendentalis philosophia nem akar semmi egyebet, mint a tényleges, tapasztalatilag birt való lehetőségét, azaz léte végső feltételeit és biztosítékát megismerni. — magyarázza pedig ezt az emberileg elérhető valót a közvetlenül ismeretes, azért biztos valóságnak, a szellemnek transcendentalis törvényszerűségéből.

Így teljesedik be a nagyszerű gondolat, mely Kant művét éltette: hogy nem mi alkalmazkodunk a tárgyakhoz, hanem a tárgyak hozzánk; ez a kopernikusi fordulat mélységes értelme, és egyszersmind ez a criticizmus romolhatatlan, positiv, építésre erős alapja. A criticizmus, melyben még ma is divat merő kritikát látni, azt a meglepetést tartogatja annak, a ki lényegébe akar hatolni, hogy rombolás helyett lényege az építés; tagadás helyett a biztosítás; a kik csupa ismeretelméletet látnak benne, azokat a való elméletének elveivel lepi meg; a kik pusztán a világ subjectiv tükörképe kialakulásának elméletét olvassák ki belőle, a kik attól tartottak, hogy a világ magyarázatát és az életfelfogást kiszolgáltatta a subjectiv önkénynek, a kik a relativismustól féltették az emberiséget, azokat megtanítja e subjectiv alakulatokban az örök *logos* megvalósulásának törvényszerűségét felismerni, a mely a legbizonyosabb valóságnak, a szellemnek mindenütt azonos törvényszerűségével fonódik belé mindabba, a mit az ember megalkot és tapasztal; és a forrás, melyből mindez a meglepő — az embert

<sup>1</sup> Lásd T. É. B. (magyar ford.) 188—191.; Prolegomenák 13. és 57. §.

<sup>2</sup> Lásd *Böhm*: Az ember és világa I. (Dialektika) 85—89. §.



a maga méltóságára való eszméltetéssel meglepő — okulás fakad, az, hogy megtanít a legmegszokottabb valóságban is — szellemiséget látni. A transcendentalismus a szellem, a *logos* méltóságának, mert teremtő erejének és azért abszolút logikai és realis előfeltétel-voltának öntudatos proclamálása.

Ebből a jelleméből, hogy a philosophia a valóságba betömörülő szellem phaenomenológiája, a *logos* megvalósulásának elmélete. következik egész életbevágó fontossága a gyakorlatra nézve. Kant tanában az a gondolat fejezi ki a philosophia ezen *praktikus* jelentőségét, hogy a philosophia egész tevékenysége egyáltalában *a gyakorlati ész primatusa alatt áll.* A gyakorlati ész, vagyis a megvalósulandó egyetemes észszerűség, az intelligencia adja fel az elmélkedő észnek mindama problémákat, melyek megoldása *az ész megvalósulására nézve létfeltétel;* éppen azért Kant előtt *gyakorlat* annyi, mint az intelligencia, az ész szabad megvalósulása; és a philosophia gyakorlati jelentősége abban van, hogy az ész önmagára eszmélésének eszköze, és e megvalósulás törvényszerűségének ismerete által e megvalósulás szabályozója.

Ezzel nemcsak tudományos önállóságát nyerte meg a philosophia, hanem élethatalommá lett, mert az intelligencia tudatos magabírásnak betetőzője; mindez azáltal, hogy az örök logosnak, a természettől fogva elsőnek, valóságaink létfeltételének transcendentalis alkatát és megvalósulása törvényeit derítette fel. És e törvényszerűség ismerete alapján, a míg egyfelől megnyugtatta a saját megvalósulása lehetőségén töprengő gyakorlati észit, mely a világ lehetőségének problémáját egyáltalán azért veti fel, hogy feleletet kapjon a leégeetőbb kérdésre: mit lehet várni a szellemiség — ezen abszolút értékű valóság — sorsára nézve ebben a világban, másfelől képesíti az öntudatos szellemet, hogy a már kialakított szellemiség világát, a kulturát, a megvalósítandóból a *legértékesebbnek* cél tudatos megalkotásával építse tovább. Azaz a *logos* transcendentalis alkatának ismerete alapján ágazik el a philosophia a *való és kellő* elméletévé; és minthogy a *kellő* az értékelő tudat állítja elénk, azért a megvalósítandó elmélete: az *érték-elmélet.* De *philosophiai* tudományyá az *ontologia*, a való elmélete, és *axiologia*, az érték tana, csak azáltal lesz, hogy ama transcendentalis létesítő funkciót keresi fel, melyek a tapasztalati valót, az erkölcsi tettet, a művészi alkotást megteremtették, éppen azért képesek magyarázni is, midőn a philosophia az ismerés, vagyis öntudatos meg-

értés tárgyává teszi mindazt, a mit eddig nemtudatosan alkotott a szellem. A philosophia ott kezdődik, mikor a tapasztalati valóhoz a létesítő előfeltételeket, vagyis a szellemi alapvetést, a lehetőség alapját keresi. egyszerűen: mikor a dolgokban a szellem szerepét kezdi keresni; és munkája befejezését akkor éri el, mikor kimutatja, hogy ez a mi világunk szellemi erői alkotása, hogy a *világ*, kosmos, számunkra nem egyéb, mint a *logos* megvalósulása, hogy tehát összes létfeltételei a gyakorlati ész primatusának beteljesedését involválják, követelik, arra utalnak; ha egész *kosmosunk* a *logos* megtestesülése, akkor öntudatos czélt se lehet mást az ember elé tűzni, mint ennek az abszolút értékű és ezen értékét tudó szellemiség kialakítását. És a philosophia méltósága az, hogy tudomány létére, mely mind ennek a mély gyökerű valónak tükörképét adja, élethatalom lesz, mert a teremő *logos* öntudatos önmagára eszmélésének nemcsak eszköze, hanem igazában — beteljesedése.

Hogy a philosophiának, mint tudománynak, önállóságát hogyan biztosította a kriticizmus, ezek után pár szóval felmutathatjuk. A philosophia önállóságát biztosítja tárgya. álláspontja és módszere. *Tárgya* ugyanaz a valóság, ugyanaz a tapasztalat, melyet az egyes tudományok is feldolgoznak. de más szempontból: nem concret tartalma és tényleges törvényei, hanem mindezek *lehetőségének*, vagyis végső értelmének kérdése szempontjából tekinti a valót. Ez a philosophiai *álláspont*, mely felé a tudomány minden concret kialakulása — az egyes tudományok — ellenállhatatlanul törekszik; ennek öntudatos elfoglalása a valóval szemben a philosophia önállóságának criteriuma. Philosophiai hivatását pedig, a való végső értelmének megállapítását, a mi a philosophiát a magyarázat tudományává teszi kat'exochén, betölti *módszerével*, mely lényegét éppen olyan jellemzően fejezi ki, mint álláspontja és tárgya: a lehetőség feltételeinek, azaz a létesítő és azért a valót magyarázni is egyedül képes transcendentális feltételeknek feltárásával.

Ezt az idealját a philosophiának rejti magában positiv mag gyanánt a *kriticizmus*, mely név magában csak az elválasztó különbséget emeli ki, egyfelől az előző philosophiától. másfelől az egyes tudományoktól. Kriticizmus: ez az önmagára eszmélő philosophia elválása a „dogmatikus álomban“ szendergő tanoktól és az egyes tudományoktól, melyeknek nem kötelessége a philosophia munkáját elvégezni, habár létfeltétel számukra philosophálni, vagyis a maguk alkatára reflectálni. Tartalmára nézve a philosophia *idealis-mus*, mert a valóságban egy idealis létező, a szellem meg-

valóságát látja, annak érvényesülését követeli; kiindulópontjára nézve *subjectiv idealismus*, mert közvetlen egyéni tapasztalatból indul ki, de eredményére nézve *objectiv idealismus*, mert az egyéni élményben az egyetemes logos mindenütt egyforma törvényszerűséggel történő megtestesülését mutatja fel. Éltető szíverése pedig módszere, melyvel ama logos életmozzanatait tárja fel; éppen ezért legjellemzőbb oldaláról *transcendentalismusnak* lehet e philosophiát nevezni. Valamennyi jelző pedig *egy* lényegre jelez különböző sajátosságai szempontjából, melyek mind a philosophia hivatását jelentik: a positívumot, valóságot magyarázni a létesítő transcendentalis, vagyis szellemi tényezőkből. Az idealismus, a transcendentalis philosophia éppen ezért — az igazi positív philosophia.

És ezzel tesz — s csak így tehet — eleget a philosophia annak a feladatnak, melyet a tudomány és az életberendezés egyaránt mindig várt tőle. A tudománynak önigazolási foruma lett, mert a valóságot végső elveiből magyarázó tudománynya nemesedett; a tudás lehetőségét egyáltalán tisztázva, önmagát felülemelte az *egyes* tudomány tiszteletreméltó, de természete szerint szűk körre szorító munkáján és azon a kétes értékű szerepkörön, melyet azok tűznek ki számára, kik az egyes tudományok eredményeinek összefoglalását bíznák reá, némi ismerettani bevezetéssel (Spencer, Wundt, Paulsen<sup>1</sup>); az egyes tudományoknak ezáltal lehetett fellebbviteli foruma, a hol a saját maguk lehetőségének, vagyis elveik igazoltságának kérdéseiben nyerhetnek tisztázó döntést.

És az életberendezés vezérlője, egy egységes, a „kedély jogait kielégítő világ- és életnézet“ megadója is így lehet végre a „bölcesség szeretetére“ nevelő philosophia. Mert valami világnézetet minden végiggondolt ötlet ad; van már „világnézet“ a vegetarianismus alapján, s pedig nincs kényesebb dolog, mint *igazán* elégtetni ki a világ- és életnézetben „a kedély jogait“. A szív jogai czimén csúsznak be a világképbe mindazok az igazolatlan toldalékok, melyeket csak pityergő érzelgősség szívbéli kívánságai fakasztanak, és csak „hevült phantasiák“ (Böhm) akarnak valóságnak kimutatni. A „szív joga“ az, hogy kívánságai és reményei észszerűségéről felvilágosítást kapjon, s hol van megnyugtatóbb kielégítése e szent jognak, mint az, melyet a transcendentalismus ad, midőn kimutatja, hogy az egész kosmos

<sup>1</sup> *Spencer*: First principles. *Wundt*: System der Philos. (1889) 21. 1. *Paulsen*: Einleitung in die Philos. (1908) 18—19., 36—37. 1.

úgy van berendezve, hogy a szellem benne — minden mindenekben? Ezt az *igazoltságot* adja a transcendentalismus a világnézetbe; és ha Chamberlain<sup>1</sup> a *szemlélet* gazdagságát hangsúlyozza a világnézetben (*Welt-Anschauung*), nem feledhetjük, hogy *teljességét* a szemléletnek nem empirikus terjedelme, hanem rendező elvei igazsága biztosítja; és a transcendentalismus ennek a biztosításnak eszköze, mivel a szemlélet sokféleségét a létesítő tényezők egységesítő szálaival élteti át.

\*

Ezt a philosophiai idealt zárja magába Kant rendszere; ennek első alakot öltése Kant philosophiája. Ez a vázlat tetszhetik szokatlannak, de azt hiszem, inkább azért, mert kevésbé ragaszkodik az eszkritikák terminológiájához, mint szelleméhez; s talán nem fogja azt a vádat magára vonni, hogy oly vonásokat mutat, melyek megmásítják az eredetit, mivel az eszményi, azaz elvi teljességű megvalósultság rajzáért egy egész század továbbfejtő munkájának tanulságait is figyelembe veszi, de mindig csak azért, hogy az ideal határozottan megvilágítva álljon előttünk és mindig azt a félreismerhetetlen kriteriumot alkalmazva, melyet Kant maga ad kezünkbe.

Ez a kriterium két ismertetőjelét állítja fel a philosophiának. A transcendentalismus nem akar többet, igaz. kevesebbet sem, mint a való magyarázatát adni, vagyis a tapasztalati való lehetőségét; és ezt a lehetőséget semmi egyéből sem akarja magyarázni, mint azokból a feltételekből, melyek a valót és tapasztalhatóságát azért magyarázzák, mert ők létesítették azt a tapasztalatot. S ha ezt a philosophiát *metaphysikának* akarjuk nevezni, teljes joggal tehetjük, sőt emlékeznünk kell rá, hogy a kanti örökség kötelez *ennek* a metaphysikának propagálására, mert Kant ezen *új metaphysika* megteremtésének tudatában hívta fel az utódokat a keskeny ösvény kiszélesítésére (T. É. B. zárószavak). Annak a bizonytalanságnak, mely ma még a philosophia és metaphysika természetét illetőleg uralkodik a philosophiában, végét vetni csak annak megláttatása lesz képes, hogy a metaphysika nem a *φύσις* világán, a tapasztalható valóságokon túl levő entitások tudománya, hanem a valóságról tudható ismeretek azon részének rendszere, egészen egyszerűen: oly ismeretek rendszere, melyek a *fűzisz tudományainak* láthatárán túl vannak; a metaphysika,

<sup>1</sup> Chamberlain *H. St.* : Im. Kant. 19., 308. és köv. l.

ha szabad kiélezni az elnevezésben élő metaphorát, nem a valóságon, a *tapasztalaton* túlra, hanem a tapasztalati = empirikus ismereten túlra utal, és ez a *túl* itt annyi, mint a *mélységbe*, tudniillik a valót létesítő feltételek mélyébe, vagyis a transcendentalis gyökerek közé.

Ezzel adta Kant kezünkbe a transcendentalismust továbbfejtő munkálatok megítélésére az egyszerű kriteriumot. A hol a kanti philosophia továbbfejtése czimén a philosophia egyebet akar magyarázni, mint a tapasztalati való lehetőségét, a hol a realis lét *egyres tartalmára* vet ügyet, ott a transcendentalismus össze van keverve egy olyan állásponttal, a mi még nem *philosophiai*, hanem csak nyersen empirikus, legfeljebb hogy lélektani. És a hol azt a valót, melynek magyarázatára a transcendentalismus, vagyis a philosophia van hivatva, másból akarják magyarázni, mint transcendentalis előfeltételeiből, a hol immanens tényezőkből való magyarázat helyett egy transcendens, a régi metaphysika értelmében vett „objectív“ valóhoz fordulnak magyarázatért, ott a transcendentalismus lényegét éppen essentialis középpontjában zavarta meg az, a mi túl van minden philosophián, éppen mert túl van a valóságon, az ábrándok közt.<sup>1</sup> Az a philosophia nem a gyakorlati ész adta problémákon épül, hanem lidérczfényt hajszol.

<sup>1</sup> Ezzel meg van adva a döntés elve abban a kérdésben, hogy mennyire van igaza azoknak, a kik Kantban a metaphysikust kívánják „jogaihoz juttatni“, a kik közül legfőbb képviselőül Paulsen Frigvest idézzük (l. kül. Kants Verháltnis zur Metaphysik cz. dolgozatát, 1900). Paulsen Kantban, a gyakorlati és ismeretelméleti idealismus mellett, egy kifejezetten metaphysikai idealismust különböztet meg. Felfogását a *mundus sensibilis* és *intelligibilis* szétválasztására építi; az utóbbiban a dolgok magasabb rendjét látja, a melyről nem lehet tudományt alkotni, csak észszerű gondolatokat. De ha legalább észszerű gondolatokat lehet róla alkotni, akkor az az értelmi világ éppen nem transcendens; s ha Paulsen azt mondja, hogy „a fogalmak szerint teremtő értelem, az *intellectus archetypus*, mint a dolgok végső alapja, oly gondolat, melyet a speculativ ész tisztán magából hoz elő“ (i. m. 18—19.), ezzel a *transcendentia lehetőségét* egyáltalában megszüntette; s ezzel igazolta, hogy a metaphysika, az igazi kanti szellemenben, éppen a transcendentalis észkritika; ez az igazolt metaphysika adta azt az önbizalmat Kantnak, melyre Paulsen rámutat (J. Kant, 1904, előszó): természetes bizalom, mert az ész saját képességeinek ismeretéből fakad — az ész *kritikájából*, nem pedig *censurájából* (mint Kant Hume-mal szemben hangsúlyozta); azaz egy immanens világmagyarázat elvi biztosítása küszöböl ki minden transcendens metaphysikát. Ennek a középponti gondolatnak hiányában vizenyősödik el a philosophia eszménye Paulsennél egyáltalában a tudományok eredményeinek sommálásává (i. m. 26.), a miből azonban bajosan támad „egységes világnézet“, azért is Paulsen megtoldja a philosophia programját azzal, hogy egy objectív világalapot derítsen fel, azért

Ezzel a kriteriummal kezünkben nem lesz érdektelen röviden megpróbálni néhány típusát a kanti tanokat kifejezett célzatossággal, vagyis tervszerűen továbbfejtő irányoknak, hogy ezekből a concret kidolgozásokból még világosabban kidomborodjék az eszmény magja.

a philosophiának a metaphysikailag értett objectiv idealismus irányában kellene fejlődnie, a mi egy monotheistico-pantheistikus egységet tanítna (Kultur der Gegenwart, I. 6., 396., 400., 406.), a mi azt tenné, hogy Kant hiába élt.

Csak érintjük a hasonló alaptévedést Uphues-nél, ki Kant tanának lényegét abban látja, hogy *egy positiv értelemben vett magánvalót* (Geschichte der Philos. als Erkenntniskritik, 155.); és — *a latin értekezés alapján!* — a magánvaló és a jelenségek dualistikus szétszakítását teszi mértékévé Kant philosophiájának; a kettősség megszüntetésére pedig felvesz egy harmadikat mely amazok felett áll; és ezt egyszerűen azonosítja istennel. Ezt a spinozistikus metaphysikát nevezi Uphues Kant igazi tanának és továbbfejtésének! A dolog magyarázata az, hogy Uphues Platonnal méri Kantot; Platon áll magasabban, mert az ideákban, az „örök létezőkben” tisztán a törvényt ismerte fel (30., 147.); úgy hogy Platon saját maga ellen hibázott, midőn az ideákat mégis önálló valóságoknak gondolta, külön létezőknek (35.). És ugyanezt a hibát követi el Kant is; azt mondja Uphues. Ha Platon tévedett, mikor az ideákat transcendálta, Kant is tévedt, ha így tesz vala; de Uphues még azt sem bizonyította be, hogy Kant ezt a tévedést elkövette. S mivel akarja Uphues corrigálni a dualismust, melyet csak az ő tévedése szeretne állandósítani Kantban? Azzal, hogy — transcendens valóságnak mond valamit, a miről az imént kijelentette, hogy Platonnál és Kantnál tévedés volt annak mondani. — Végül jelezniünk kell legalább, hogy a *Falckenberg* ajánlotta „kritisch-gemässigte Metaphysik“-nek (Kant u. das Jahrhundert, 28.) nincs semmi köze az igazi transcendentalismushoz.

*Tankó Béla.*

(Folyt. köv.)

---

## DIDEROT.

A XVIII. század második évtizedében a francia föld gazdagon árasztotta elő a nagyhírű írókat és gondolkozókat, nevezetesen ekkor született: Rousseau (1712), Diderot (1713), Condillac (1714), Helvétius (1715) és D'Alembert (1717). Rousseau születésének 200 éves fordulóját 1912 nyarán ünnepelte meg szűkebb és tágabb hazája: Genf és Franciaország; a mult évi október 6-án a XVIII. századi Franciaország szellemi harcainak másik nagy vezérére: Diderot-ra, az ő születése 200 éves fordulójának megünneplésére került a sor.

Diderot, Voltaire és Rousseau mellett, a francia felvilágosodásnak kétségkívül legtekintélyesebb, legirányadóbb, legbefolyásosabb képviselője. Talán nem oly egyetemes szellem, mint Voltaire, sem a költészet, sem a történetírás terén meg sem közelítheti őt, de viszont mind a philosophia, mind az exact tudományok terén való alapos ismeretek tekintetében jóval felülmúlja őt. Míg Rousseau szembefordul felvilágosodott századával, s az ész uralmával szemben a szív jogait követeli, Diderot kora rationalis felfogásának, mindent az észszerűség, sőt a gyakorlati haszon szempontjából kimagyarázó törekvésének egyik legtipikusabb kifejezése.

Philosophiai jelentősége, bár nem volt szakszerű philosophus — de hiszen a francia felvilágosodás képviselői közt, talán Condillac abbét kivéve, egyetlen szakszerű philosophust sem találunk, viszont a nevezetesebb írók kisebb-nagyobb mértékben mind azok voltak —, s bár nem rendszeres gondolkozó, fegyelmezett elme: igen tekintélyes. Ebbeli jelentősége részint életének főművén, írói hírnevének legfőbb alkotásán: az *Encyklopaedián*, részint *philosophiai* és *physiologiai* tanulmányain alapul.

\* \* \*

Az *Encyklopaedia*, a melynek tervét Diderot dolgozta ki, munkatársait ő gyűjtötte össze, a melyet 1751-ben ő

indított meg s rengeteg munka, küzdés, üldöztetés, veszedelem elszenvédeése után 1772-ben ő fejezett be, reáfordítván több mint 20 éven át bámulatos munkaerejének. rendkívül széleskörű tudásának javarészét, az Encyklopaedia képviseli a philosophiai párt: az ész uralmát hirdető és annak megvalósítására törekvő írók és gondolkozók nagy ostromgépét (*vaste machine de guerre*), lehet mondani: fegyvertárát. Ennek az Encyklopaediának eszméje az ő fejében fogant meg; míg a kiadók a Chambers-féle angol encyklopaedia lefordításán gondolkoztak, Diderot egy új, önálló encyklopaedia eszméjét vetette föl, mely a század minden philosophiai törekvésének kifejezője, nagy összefoglalása legyen. Ő belátta e vállalat philosophiai jelentőségét és kifejtette a *Prospectus*-ban (1750 okt.), hogy „ha szótáralakban összefoglaljuk mindazt, a mi a tudományokat és művészeteket illeti, az által feltüntethetjük. micsoda kölcsönös viszonyban állanak azok egymással, mennyiben támogatja egyik a másikat, s e kölcsönös összeköttetést felhasználhatjuk arra, hogy alapelveiket bizonyosabbakká, következményeiket világosabbakká tegyük; megjelölhetjük azon lények távolabbi vagy közelebbi kapcsolatát, amelyek a természetet alkotják, s ezáltal az emberi szellem erőfeszítéseinek egyetemes képét minden műfajban és minden századra nézve megrajzolhatjuk“. A mellett, hogy az Encyklopaedia cikkeinek legnagyobb részét maga írta, Diderot örködött — munkatársainak olykor ellentétes felfogásával, a jezsuitáknak és jansenistáknak a vállalat szellemének meghamisítására ellentétes szellemű és irányú cikkek becsempészésére irányuló törekvéseivel szemben — az egész mű egységes felfogása, kitűzött philosophiai alapeszméjének következetes fenntartása fölött. Az ő vezetése, felügyelete folytán az Encyklopaedia az maradt, aminek azt Diderot szánta: *az összes emberi ismeretek táblázatos képe, amely előtárta az ész hatalmát és haladását; a civilizációnak s mindazon tudományoknak, művészeteknek és iparágaknak apotheosise, a melyek az emberiség értelmi és anyagi sorsának javítását munkálják*. Egy ellenállhatatlan gépezet volt az, a mely az elmúlt idők hitét, szellemét, intézményeit lerombolni törekedett. Az Encyklopaedia egy táborba gyűjtötte, hadsereggé szervezte a felvilágosodás, a modern idők szellemének előharcosait (le parti philosophique, vagy miként Cabanis mondá: „*La sainte confédération contre le fanatisme et la tyrannie*“), az elszórt egyéni eszméket összefüggő tanrendszerré formálta ki; az a rationalis philosophia summája, foglalata lett, s miköz-



ben annak eszméit összegyűjtötte és rendszeresen kidolgozta, egyúttal népszerűsítette őket. A gondolkozás minden tárgyára felvilágosítást, útbaigazítást adott a művelt olvasóknak, egy új élet- és világfelfogást tárva eléjük.<sup>1</sup>

Az Encyklopaedia egyidejűleg *tudományos* és *polemikus* célzt követ: egyfelől elő akarja vinni a tudományt s általa szolgálni az emberiséget — e végből összegyűjteni törekszik az elmúlt évszázadok felfedezéseit, azokat egyszerű, köznapi nyelven adva elő, mindenki előtt érthetővé akarja tenni, végül a régi ismeretek raktárát minden téren új kincsekkel is gyarapítani óhajtja —, másfelől az új, kritikai szellemet, az igazi tudományos szellemet hirdeti, a mely a kételyből indul ki, a mely előtt semmi nem szent, a mely ellensége a babonának, a supranaturalistikus felfogásnak, a mely mindenütt a természetes okokat igyekszik felkutatni, a tüneményeket azokra visszavezetni s ezáltal a régi, elavult, orthodox felfogást háttérbe szorítani. Az Encyklopaedia azt tanítja, hogy mindazok a tudományok, a melyek nagyszerű hódításait előadja, egyedül az emberi észnek köszönhetik előállításukat, felvirágzásukat, úgy hogy a tudományos felfedezések előadása nem egyéb, mint az emberi elme dicsőséges története. Mindezeket az eszméket és felfedezéseket a századok folyamán az emberi ész hozta létre, azt illeti érték minden dicsőség, azt kell követnünk, az tanít meg minket arra, hogy a természet fölött uralkodjunk. S így jutottak el az Encyklopaedia írói az emberi gondolkodás felszabadításához, a *haladás* eszméjének hirdetéséhez és megvalósításához; kiszélesítik az emberi ész látóhatárát, reformátorai lesznek anyagi és erkölcsi téren a társadalomnak, hadat üzennek az előítéleteknek. Megbírálják minden téren — a vallás, nevelés, igazságszolgáltatás, közigazgatás, adózás stb. terén — a fennálló visszaéléseket, kiváltságokat, megtámadják az állami mindenhatóságot, megvitatják a helyes államkormányzat alapelveit, követelik a vallásos türelmet, sőt vallásszabadságot, a fennálló elavult intézmények, törvények, felfogások, hitvallások korszerű reformját; hirdetik minden téren a szabadság és igazságosság eszméjét, az emberi természet határtalan perfectibilitását. Mintájok: a *természet*, céljok: az ész vezetése alatt a *humanitas* és *igazságosság* érvényre emelése.<sup>2</sup>

S e nagy műnek nemcsak legfáradhatatlanabb mun-

<sup>1</sup> G. Lanson, Histoire de la littérature française. 3. éd. p. 724.

<sup>2</sup> L. Ducros, Les Encyclopédistes (Paris, 1900) p. 115—137.

kása, hanem igazi lelke, szellemi vezetője Diderot volt. Ő adta meg az egész munkának egységes szellemét, irányát, részint a munkatársak cikkeinek inspirálása, átnézése és a mű alapeszméje szerint való átjavítása, részint a philosophiai cikkek írása által. Alapos philosophia-történeti cikkeivel, Faquet szerint, „úgy tekinthetjük őt, mint a ki először vitte be Franciaországba a philosophia-történetet, a melyről honfitársainak, az egy Baylet kivéve, addig sejtelmük sem volt“; „jeles dolgozatokat ír Aristotelesről, Pythagorasról, Spinozáról, Leibnizről és a manicheismusról. Igen jól ismeri a korabeli physikát, chémiát, physiologiat, anatómiát, természetrajzot; megértette, hogy a philosophia az egész emberi tudás synthesise“.<sup>1</sup> Mindenről ír, minden kérdést tárgyalás alá vesz az Ismerettárban: a történetet és mythologiat, erkölccsant és ethnographiat, vallást és philosophiat, politikát és grammatikát; teljesen ő szerkeszti mindazon cikkeket, a melyek a kézműiparra vonatkoznak és így első ízben tárta fel a társadalom magasabb osztályai előtt az iparnak, e modern nagyhatalomnak — a melyet akkor még oly kevésre becsültek — törekvéseit, alkotásait, fejtette ki annak társadalmi nagy jelentőségét. Nem csupán egy kézműves fiának a kérges kezek iránt megnyilvánuló tisztelete, demokratikus buzgalma ez, hanem mintegy prófétai sejtelme, előrelátása annak a nagy előhaladásnak, a melyet a természettudomány gyakorlati alkalmazásai nemsokára, már a következő században veendének. Az egyes mesterségek és iparágak leírásai és az azokat kísérő illustratiók már a modern világkiállítások, iparszarnokok eszméjét képviselik.<sup>2</sup> Cikkeinek száma, melyeket az Encyklopaediába írt, felülmúlja a 900-at. Az Encyklopaedia érdekében kifejtett munkálkodása képviseli annyi-felé szétszórt életének egységét, bár inkább negatív, polemikus, mint tanbeli egységét. Az alaphang, a mely valamennyi cikkén átvonul: a természeti jog, a természeti törvény visszakövetelése minden alakjában, minden tekintély — elsősorban a vallás és egyház — gyűlölete, a mely a gondolkodás terén szerepel. Cikkeiben kevesebb a bizonyítás, az észszerű elmélet, mint a lángoló dialektika. a tüzes támadás.

Diderotnak az Encyklopaedia körül kifejtett erőfeszítése, fáradhatatlan munkássága, sok küzdelme, szenvedése

<sup>1</sup> *Faquet*, A XVIII. század (Budapest, 1898). 379—380. l.

<sup>2</sup> *L. Petit de Julleville*, Histoire de la Langue et de la Littérature française, t. VI. p. 321.

— Hettner szerint<sup>1</sup> — az igazság iránt való szeretetére és soha nem pihenő tudásvágyára soha el nem enyésző fényt vet.

\* \* \*

Diderot mindenütt az egyszerű, természetes, kézzelfogható valóság után törekszik; ebben az érületben és meggyőződésben gyökerezik *philosophiai felfogása*, a mely a természet önállóságát hirdeti, erkölcs- és államtana, a mely az erkölcsiségnek a vallástól való függetlenségét követeli és a föltétlen népsouverainitás tanának útját egyengeti. Diderot magát a metaphysikában atheistának és materialistának vallotta, azonban ezt az állítást csak némi megszorítással lehet valónak elfogadnunk. Ő osztozott századával a speculativ igazságok megvetésében, őt is magával ragadta a természettudományok előhaladásának egyszerű látványa, lelkűsedett a tapasztalati eljárás módért; de ő a természetet élőnek és activnek fogta fel, az anyagi molekulában — ellentétben Descartes-tal, a ki az anyag lényegét a kiterjedésre korlátozta — Leibniz-czal egyezőleg mindenütt erőt és életet látott. Az egész természet nem úgy tűnt fel neki, mint az atomok végtelen csoportosulása, a melyek különböző combinatiói a mozgás révén létrehozzák az alakot, az életet, a szint és minden érzéki tulajdonságot, hanem úgy, mint a tevékenységnek és az életnek egy nagy tűzhelye, a melynek kisugárzása hozza létre mindazt, a mit látunk.

Bölcsészeti fejlődésében három fokot lehet megkülönböztetnünk, a melyek lassankint egymást felváltják. Eleinte még (*Essai sur le mérite et la vertu*, 1745) ragaszkodik a kijelentéshez, a mű előszavában kijelenti: „E mű célja megmutatni, hogy az erény csaknem elválaszthatatlanul össze van kapcsolva az Istenbe vetett hittel, s a theismus viszont a kijelentésre támaszkodik“. De ezen az állásponton nem sokáig marad meg; jön a *második* fejlődési fok: a kutató észvallás (*Pensées philosophiques*, 1746), a melynél a theista deistává válik. Ezek a philosophiai gondolatok Pascal ellen irányulnak, a ki az erkölcsstanban a szerzetesi lemondást, hit tekintetében az észnek a kijelentés előtt való meghajlását tanította; Diderot szembeszáll Pascal felfogásával, igyekszik a gondolkodást a hit hatalma alól felszabadítani, bár egyébként ragaszkodik a hit és a sze-

<sup>1</sup> H. Hettner. Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts. II. Teil: Die französische Literatur. 5. Aufl. S. 291.

mélyes Isten fogalmához. Következő műveiben egy lépéssel még előbbre halad: A *Vakokról írt levél* (1749) — a mely új és mélyenjáró megfigyeléseket tartalmaz a vakok ismereteinek előállításáról, természetéről, s a melyben Isten létének problémájával küzdök, bár még nem lépi át a kétség határait — és a *Süketnémákról írt levél* (1751) — a mely az embert úgy tekinti, mint ugyanannyi különálló lényt, a mennyi érzéke van —, továbbá az *Apologie de l'abbé de Pradès* (1752), mind elárulja a La Mettrie műveinek befolyását; e művekben azonosítja Istent a természettel, elfordul a vallástól, tagadja a személyes halhatatlanságot. Még határozottabban nyilvánul ez a felfogása a *Pensées sur l'interprétation de la nature*-ben (1754), a melyben — mind jobban behatolva a természet életének törvényszerűségébe s elvetve minden teleológiát — az érzéssel (sensibilité) felruházott atomokat teszi a természet megmagyarázásának alapjává. Minden további műve (*Entretiens entre D'Alembert et Diderot* 1769, *Le rêve de D'Alembert* 1769, *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement* 1770, *Éléments de physiologie* 1774–1780) csak ezen alpnézet további kifejtései,<sup>1</sup> vagyis e műveiben a deismustól áttér a tiszta naturalismushoz. Ez az irányzat a *Pensées sur l'interprétation*-ban bukkan elő először s a következő művekben egyre erősebben előtérbe lép: Isten eszméjét fokozatosan degradálja, míg az a tiszta skepticismusban nem enyészik el; de ez is csak átmeneti állapot, a honnan a természet eszméjéhez jut, a mely ezentúl hitének és kultuszának egyedüli tárgya lesz.

Az élet eredetének kérdését épp oly módon dönti el, mint a hogy ma a radicalis transformismus hívei teszik: határozottan a heterogenia és a spontan generatio mellett foglal állást. Az érző (sensible) molekula csodálatosan hasonlít a mai physiologia sejtjéhez. Ha az élő állatot elemezzük, minden módosulatát egymás után elveszük, végül oly molekulát kapunk, a melynek hosszúsága, szélessége, mélysége és érzékenysége (sensibilité) van; ha ez utóbbit is elveszük, ott marad a lelketlen molekula. Reméli, egykor ki fogják mutatni, hogy a sensibilitas minden lényt megillet; ekkor az anyagnak 5–6 lényeges tulajdonsága lesz: a holt vagy élő erő, a hosszúság, szélesség, mélység, áthatlanság és a sensibilitas. Ez utóbbi potentialiter az élettelen molekulában is benne van; adjuk hozzá az állati mozgást és a sensibilitas egy csapásra föl-

<sup>1</sup> H. Hettner, id. mű, S. 301–309.

ébred ; a kettő közt csak körülmény- és időbeli különbség van. Ez a sensibilitas képezi az átmenetelt az ásványvilágból a növény- és állatvilágba ; az előbbiben élettelen (inerte), az utóbbiban activ. Azt azonban Diderot elfelejti megmondani, hogy micsoda befolyások alatt lesz activvá, válik a növény és állat élő szövetévé, — talán bizonyos physikai erők (elektromosság, hő) hatása alatt.

Előre sejtí Lamarckot, mikor azt mondja: Az állat belső és külső okoktól meghatározott alak, a melyek — ha különbözők — különböző állatokat fognak létrehozni, vagyis a fajok különféleségét a körülmények, a környezethez való alkalmazkodás, a szokás, az átöröklés révén magyarázza. Nem szabad tehát ott *szándékosságot* keresnünk, a hol csak *esetleges tények* vannak ; a teleologiai magyarázatokat erélyesen visszautasítja. A mi áll a növényről és állatról, ugyanaz áll az emberről is: mostani állapota megelőző állapotának természetes következménye. Megelőzi a modern physiologia azon elméletét, mely szerint minden organismus egy csomó elemi organismusra bontható fel, a melyek mindenike élő, úgy hogy az állat nem egyéb, mint élő lények reuniója. Van közös élet s van az egyes organumoknak külön élete ; minden organumnak megvan a maga külön öröme, fájdalma, helyzete, összehúzódása, functiója, betegsége, vágyakozása, gyógyszere, érzéki benyomása, akarata, mozgása, táplálkozása, születése, fejlődése, öregsege és hanyatlása. Az érzéki benyomások egységét az élőlényben a benyomások folytonossága magyarázza meg.

Az organisatio határozza meg a functiókat, a szükség szüli az organumot ; az organumok fejlődése kapcsolatban áll a szükséglettel és az életmóddal. A világ az erősebb laka (nem emlékeztet-e ez a létért való küzdelemre és a természetes kiválasztásra?) A dolgok mai rendje csak hosszú tapogatózás és az ellenmondó lények hosszú eliminációjának eredménye ; mindenütt a létért való küzdelmet látjuk, — ott van az az élő lények közt, ott az anyag minden combinációjában. Innen az örökös változás, forrongás.

Látjuk tehát, hogy a mai transformismus egy lényeges eszméje sem került el a Diderot figyelmét ; elveti a végokat és minden supranaturalis magyarázati módot, helyébe teszi a természet egységét és continuitását, a fajok és országok észrevétlen fokozatosságát, a létért való küzdelemnek, a gyengébb kiirtásának s az erősebb biztos diadalának fogalmát, az organumok szülte functiók, a szükségletek szülte organumok törvényét, a különféle környezethez alkalmazkodó organikus formákat, az átöröklés

mély és sokszoros hatását, végül a physikai okok hatása folytán a lények örökös váltakozását, átalakulását, új generációk támadását. Mindezek az eszmék már Lamarck előtt feltalálhatók Diderotnál (*Eléments de physiologie*, *Rêve de D'Alembert*, *Lettre sur les aveugles*, *L'interprétation de la nature*). A Lamarck felsősége ő felette nem az eszmékben, hanem a rendszerben áll; ő abból, a mi Diderot-nál csak vázlat, szerves egésznek alkot; ő a gyors ötletekből, a sebtiben odavetett conjecturából rendezett, összefüggő elméletet szerkeszt.<sup>1</sup>

*Lélektana* teljes összhangzásban áll ezzel a metaphysikával; különböző metaphysikai fejlődési fokai, illetőleg felfogásai szerint váltakoznak pszichológiai nézetei is. Diderot maga így nyilatkozott e kérdésben Helvétius előtt: „A mint valaki Istenről gondolkozik, épp úgy gondolkozik az emberi lélekről is.“ Első műve (*Essai sur le mérite*) a lélek önálló és szellemi voltát hirdeti; az akarat szabad, a lélek halhatatlan. Még a *Pensées philosophiques*-ben is megmarad az emberi lélek tiszta szellemi mivolta és személyisége mellett. Az átmenetet e téren is a *Vakokról* és a *Süketnémákról* írt levelek jelzik; most már Locke felfogásához csatlakozik s első sorban sensualistává lesz: a lelki élet teljesen az érzéki élettel azonos, minden ismeret a tapasztalatból származik. Később mindjobban előhalad: az *Interprétation de la nature* a lélekben is a szüntelen alá- s felhullámzó anyagcsere fokozódását és betetőződését látja; az *Entretiens entre D'Alembert* és a *Le rêve de D'Alembert* a végső consequentiáktól sem riad vissza s kimondja, hogy a psychologia nem egyéb, mint idegphysiologia, az embernek csak azért van egységes tudata, mivel a változások, a melyeken átmegy, csak lassan mennek végbe s így az elmülő változás belenyúlik az újonnan fellépő módosulásba. Akaratszabadságról és személyes halhatatlanságról ezen az állásponton nem lehet szó. „Az akarat — úgymond *D'Alembert* álmában — mindig egy belső vagy külső mozgásból áll elő, valamely tényleges benyomásból, vagy emlékezetből, szenvedélyből, az akaratszabadság tehát üres szó sít.“ Hasonlóképen azt tartja, hogy az egyes ember, miként a változó anyagkeveredés körfutásából állott elő, ezekbe fog ismét el is merülni; az egyes ember halhatatlansága az ő cselekedetének halhatatlansága.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *E. Caro*, Diderot inédit, d'après les manuscrits de l'Ermitage (Revue des deux Mondes, 1879, 15 octobre. p. 848—856).

<sup>2</sup> *H. Hettner*, id. mű, S. 320—322.

Ugyanezt a változékonyságot tárja elénk az *atheismus*-ról vallott felfogása. Rajta van, hogy az Isten-fogalmat kirekeszthesse; de ezt sokszor csak azért teszi, mert borzad a vallásos szertartásoktól s gyűlöli a papokat. Ugyanabban a levélben, a melyben Volland kisasszonynak a Holbach asztalánál lefolyt jelenetet elbeszéli (a hol azt mondta Hume-nak, hogy íme tizenhét atheista közt ül az asztalnál), hozzáteszi: „Isten fogalma kitünő dolog 3—4 erős koponyára nézve, de gyászos az összességre nézve. . . .“ Alaptétele inkább a vallástalan fanatikusé, mint az atheistáé. De a helyzet változik: az *Éléments de physiologie*-ban és a D’Alembert-rel folytatott beszélgetések némely helyein a felfogása az, hogy ha Isten helyére az előbb potentialiter, aztán actualiter érző anyagot tesszük, a mindenség minden productumát kimagyarázhatjuk. De ugyanezen dialogusokban egyszerre csak oly Istent gondol ki, a ki a világ lelke. Igaz, hogy leggyakrabban a világegyetem maga Isten. Némelykor, kivált ha a művészetekről beszél, az eszményekben való hite visszaállítja számára az elvesztett Istent; máskor a kétségnél állapodik meg.<sup>1</sup>

\* \* \*

*Erkölcsei* felfogására — a melyen a fokozatos átalakulást szintén észre lehet venni — *Shaftesbury* angol morálbölcsész gyakorolt rendkívül erős befolyást. Egyik legelső irodalmi dolgozata Shaftesbury „*Essai on Merit and Virtue*“ című művének fordítása, illetőleg szabad átdolgozása (*Principes de la philosophie morale ou Essai sur le mérite et la vertu par mylord Shaftesbury, traduit de l’anglais, 1745*) előszóval és jegyzetekkel, a melyekben a saját theistikus felfogását itt-ott még nyomatékosabban kiemeli, mint Shaftesbury. Alaptétele: az erény csaknem oszthatatlanul össze van kötve Isten ismeretével és az ember földi boldogsága elválaszthatatlan az erénytől; nincsen erény Istenbe vetett hit nélkül, nincs boldogság erény nélkül. Ezt követte 1746 tavaszán a *Pensées philosophiques*, a mely Shaftesbury mellett a Bayle befolyását is mutatja s a melyben Diderot teljesen deistának vallja magát. E deistikus állásponton az ember erkölcsi magatartása teljesen önálló, egyedül az ember lényegén alapul; az erény gyökere a természet szava: az ember törekszik az erény után, mivel a boldogság után törekszik s mivel ez a boldogság csak az erény révén érhető el. Az egyes erkölcsi fogalmak a helyi és idői körülmények szerint vál-

<sup>1</sup> *E. Caro*, id. mű (1. déc.) p. 608—609.

toznak (*Supplément au voyage de Bougainville*, 1772), — de ez csak a felszín, a mélységben az alap mindig egyforma marad, az erény örökkévaló és elengedhetetlen.

De az a benyomás, a melyet Shaftesbury gyakorlati világnézete, az emberi természetben rejlő jóba vetett hite, az ő lelkesedése, az erkölcsi és aesthetikai nézőpontok szoros összekapcsolása Diderot congenialis természetére gyakorolt, metaphysikai nézetének minden változása, átalakulása közepette is állandóan megmaradt. Ez alapon lehet nála nemcsak a Helvétius *De l'homme* című művének tüzetes bírálatát, hanem műveinek, névszerint a művészet-ről irt kritikai dolgozatainak gyakran nagyon élénk moralizáló hangját is — mely akkor oly nagy érdeklődést keltett, mivel az aesthetikai kritikát a kor összes nagy kérdéseivel összeköttetésbe hozta — megérteni. De ez alapon találhatjuk meg nem egyszer előbukkanó cynikus nyilatkozatainak magyarázatát is, a melyek egyáltalában nem az ő elméleti materialismusának következményei, hanem erős, impulsív természetének kitörései, a mely sértve érezte magát a socialis conventio és a keresztyénségnek hivatalos erkölcsiség gyanánt elismert, de a gyakorlati életben ezerféleképp áttört asketikus életfelfogása által. Az ő törvénye, eszménye a természet; mindaz, a mi azt felülmúlja, nem realis és teljesen önkényes. De másfelől az egész természetet kívánja, kívánja azt minden gyöngeségeivel, de minden erejével, jóságával és termékenységevel együtt. Magasztalja a *szenvedélyeket*, de egyúttal ünnepli a nemes hajlamokat, a tiszta érzelmeket, a lelkesedést, az odaadást. A *Pensées philosophiques*-ban következőleg nyilatkozik a szenvedélyről: „Sokat declamálnak a szenvedélyek ellen és mindazon szerencsétlenségek okainak nyilvánítják őket, a melyek az embert érik, e miatt aztán egészen elfelejtik, hogy azok minden örömeinek forrásai. Az ész ellen való támadás gyanánt tűnik fel, ha valaki ezen versenytársa érdekében szót mer emelni. Pedig csak a szenvedély, az erős szenvedély az, a mely az embert nagy dolgokra képesíti. Az önmérséklet csak köznapi embereket teremt; szenvedélyeink halála minden rendkívüli cselekedetünk halála is. Minden kényszer, a mit magunkra rovunk, károsítja természetünk nagyságát és energiáját. Az asketa, a ki odáig jut, hogy semmit nem kíván, semmit nem érez, semmit nem szeret többé, szörnyeteg lenne, ha eszelős vállalata sikerülne.“ És sok évvel később ugyanily értelemben írja egyik levelében: „Én mindig a szenvedély magasztalója voltam; egyedül az képes engem mozgásba



hozni. Az bizonyára szörnyű dolgok forrása, a melyek az emberi természetet beszennyezik, de abból foly minden nagy is, a mi minket felemel. Az ember szenvedély nélkül úgy él és hal meg, mint az állat.“ Itt is az elmélet magának az embernek benső lényegét tükrözi vissza. Diderot nemes, generosus impulsusokkal telt természet volt, telve meleg szívvel, minden erkölcsi szépség iránt való fogékonysággal, de persze telve gyöngékkal is, s ezen ellentétes vonások, miként jellemében, írói működésében is ott találhatók; lendülettel és lelkesedéssel irt gyönyörű lapok mellett nem egyszer olyanok akadnak elénk, a melyek e könnyelmű korszak legtisztátalanabb alkotásai közé tartoznak.<sup>1</sup>

Különösen behatóan foglalkozik az erkölcsi kérdések fejtegetésével a „*Réfutations suivies de l'ouvrage d'Helvétius intitulée l'Homme*“ (1773—1774) című művében. E mű Diderot-t új világításban tárja elénk: ebben felszabadul a philosophiai párt tana, fel a saját metaphysikai álláspontja alól; nem engedi magát befolyásoltatni sem azon philosophiai és vallástalan irány előítéleteitől, a melyhez tartozik, sem a saját metaphysikai felfogásától, a mely őt Helvétiushoz fűzi. Helvétius ügyetlen, nyers fejtegetései visszariasztják; sejteni kezdi, hogy van valami azon a physikán és chemián túl, a mely őt egy időre meghódította, hogy vannak az emberben oly elemek, a melyeket nem lehet az élettelen molekulára visszavezetni, hogy az elme és a lángész, az erkölcsi nagyság és a heroismus nem az anyagi termékekből származik. Bántja a Helvétius művében uralkodó dogmatikus hang, elégtelennek találja a Helvétius szűkkörű szempontját, a melyből az életet és az emberiséget megítéli. Szeme magasabb tájak felé fordul. Helvétius rendszerében minden az érzéki benyomáson kezdődik, a vágygyal folytatódik és az érzéki benyomással fejeződik be; a véletlen teremti a nagy embereket. Diderot józan esze fellázad e képtelen tan ellen s hévvel czáfolja azt. „Te — fordul Helvétiushoz — csak a physikai gyönyöröket és fájdalmakat ismered el, de én másfélket is éreztem; te azokat a physikai sensibilitásra vezetted vissza, mint okra, de én azt állítom, hogy ez csak távoli és kezdetleges feltétel.“ Más az ok, más a feltétel. A physikai organisatio kétségkívül az első feltétel ahhoz, hogy érezzünk és cselekedjünk, de vajjon következik-e ebből, hogy az cselekedeteink oka vagy legnemesebb és leggyengédebb érzelmeink alapelve? Egyáltalában nem! Következik-e

<sup>1</sup> Fr. Jodl, Geschichte der Ethik. I. Bd. S. 466—468.

organisatiókból, hogy az ambitio, a tudásvágy csak a physikai gyönyör elérésére szolgáló eszköz? Meg kell különböztetnünk egymástól a testi és szellemi (moral) világot, amelyeket Helvétius összezavar, miként az érzést és ítélest összetéveszti egymással. Diderot-t nem elégíti ki a physikai magyarázat; látja a physikai agenseket, a melyek közreműködése mellett a szerves anyag az inertia állapotából a sensibilitas és az élet állapotába átmegy, de ezen átmenetel szükséges kapcsolatát nem bírja megragadni. „El kell ismernünk: az élettelen részek organisatiója vagy coordinatiója egyáltalában nem vezet el a sensibilitashoz és az anyagi molekulák általános sensibilitasa csak egy feltevés, a mely minden erejét azon nehézségekből nyeri, a melyektől bennünket megszabadít, a mi nem elégséges a philosophiában“. S transformismusát elejtve, így kiált fel: „Volt-e oly idő, a melyben az embert összetéveszthették az állattal? Nem gondolom; ő mindig ember volt, vagyis eszméket combináló állat!“

Különösen az erkölcsi eszmék miatt tartja azt a tételt elfogadhatatlannak. Sohasem volt ember az igazságosság valami veleszületett érzése nélkül. A jóság, önzetlenség, emberszeretet, önfeláldozás nem pusztán kívülről, a nevelés és törvényhozás útján ruházódik az egoismusra; ezek a természet adományai, ha talán nem is mindenki, de bizonyára egyesek számára. Ha nem lennének azok, semmi művészet nem tudná őket előteremteni; Helvétius azt állítja, hogy a verseny teremti a lángelmét, Diderot szerint sem a verseny, sem a vágy nem tesz oda lángelmét, a hol az nincs. A nevelés és az állam inkább szétrombolja azt, a mit a természet nyújt, semhogy olyat teremtene, a mit a természet megtagadott. Igaz-e az, hogy az emberekre a törvény útján bárminő véleményt, bárminő magatartást rá lehet róni? Bizonyára nem; gondoljunk csak a keresztyén-üldözésekre! Számtalan esetben a gyermeknevelés is ugyanezt mutatja; mi minden erőnkkel bizonyos irányba tereljük azt s ezzel csak szakadást létesítünk a gyermek természetével vagy felkeltjük az ellen-tesztet hajlandóságot. A jóságot, önzetlenséget, odaadást, heroismust nem lehet úgy, mint valami technikai ügyességet, nevelés útján előteremteni, azok veleszületnek az emberrel. Még a legelvetemültebb despota sem egyéb fictionál; nem ott rejlik-e benne a félelem, a lelkiismeretfurdalás? és ha az elnyomott és üldözött nem pusztán a ragadozó állatot látja benne, hanem a jogbitorlót: vajjon nem kell-e ezt az eszmét a tyrannusnál is feltételeznünk? De külö-

nösen a nevelés mindenhatósága ellen egyre újabb meg újabb fordulatokban tiltakozik Diderot. Helvétius azt állítja, hogy az önzés állandó és változhatatlan érzelem; Diderot csupán annyit hajlandó elismerni, hogy mindenki annyira szereti magát, a mennyire képes reá, de ez az önszeretet sok ingadozásnak és módosulásnak van alávetve. Helvétius azt állítja, hogy az ember vagy minden *dispositio* nélkül lép be a világba, vagy minden lehető erényre és bűnre való *dispositio*val, Diderot ezzel szemben a szülők és nevelők egybhangzó tanuságára hivatkozik, mely szerint az egyik gyermeknél bizonyos jellemtulajdonságok, a másíknál bizonyos hibák korán jelentkeznek. Az ember se nem jó, se nem rossz, mikor a világra jön, ha ez alatt egy határozott cselekvést értünk, de határozott arravalósága van erre vagy arra. Azt mondja Helvétius, hogy a természet készíti elő a lángeszű embert, de *erkölcsi* okok vezetnek ennek kivirágzására.<sup>1</sup>

A czáfolat nem egy lapján az értelmi idealismus érzelme villan át. Diderot számára minden nagy felfedezésnél legfőbb dolog: a felfedező ember. A valódi okok itt az erkölcsi okok, míg a physikai okok csak az alkalmat adják. a mely ezer esetben hatástalan marad s csak egyetlen elmét ragad meg.

Erkölcsi felfogásával szoros kapcsolatban áll a *társadalomról* való tanítása. Diderot szerint az ember keresi a boldogságot s e célból alakult a társadalom. Az emberek pusztán létezésök által, mindnyájan egyenlő joggal bírnak a boldogságra s így mindeneknek mindenre való egyenlő joga kiválóan természetes jog. Ennek folytán igazságos az, a mi megfelel a polgári törvényeknek, ellentétben a méltányossal, a mely a természeti törvényekkel való megfelelésben áll. Az írott törvények azáltal, hogy megerősítik a méltányosság természetes alapelveit, létrehozzák a valódi igazságosságot, bár másfelől Diderot azt tartja, hogy egy cselekedet erkölcsileg akkor jó, ha megegyezik a cselekvő lény lényegével; ez utóbbi állítást viszont különösen megvilágítja Diderot azon állítása, hogy a szenvedélyek magokban véve kitünőek, minthogy a boldogság útját jelölik ki az ember előtt. Így hát ezen elmélet szerint az igazságos és a hasznos eszméje lényegileg nem különbözik egymástól és semmikép sem foglalja magában az erkölcsi kötelezettség eszméjét. Diderot teljesen összetéveszti a társadalmi köteleességek alapelvét az ember jelen boldogságával. A boldogság veleszületett vágya vezérli az ember cselekedeteit, az ész — a mi legfőbb képességünk — ér-

<sup>1</sup> *E. Caro.* id. mű (1. nov.) p. 95—108. és *Fr. Jodl,* id. mű, S. 465—466.

zéki természetünk fejlődésének szolgálatában áll. Ott, a hol különféle érdekek összetűködnek, az emberi nem, az összeség java lesz a határozó. Az embernek mindenhez természetes joga van, a mit az általános akarat kétségbe nem von; embertársaihoz való viszonyában ez a határozó. Az általános akarat előtt való meghajlás tehát minden társadalom köteleke, a természetjog alapja. Az emberi nem boldogsága azt követeli, hogy a törvényhozó hatalom az általános akaratnál legyen, a mely sohasem téved. A népek akarata az alapja a fejedelmek jogának és hatalmának; emez csak az ő képviselőjük, s a természet és az állam jogai őt lényegesen korlátozzák.<sup>1</sup>

Diderot erkölcsi felfogása, ha nem az igazi is, felette áll az *érdék* szomorú törvényének. De erkölcsi elveinek, tanainak magasan felette áll az ő érzés- és cselekvésmódja, a mely a leghatározottabban idealista volt: Diderot önzetlen és önfeláldozó egész a túlságig.

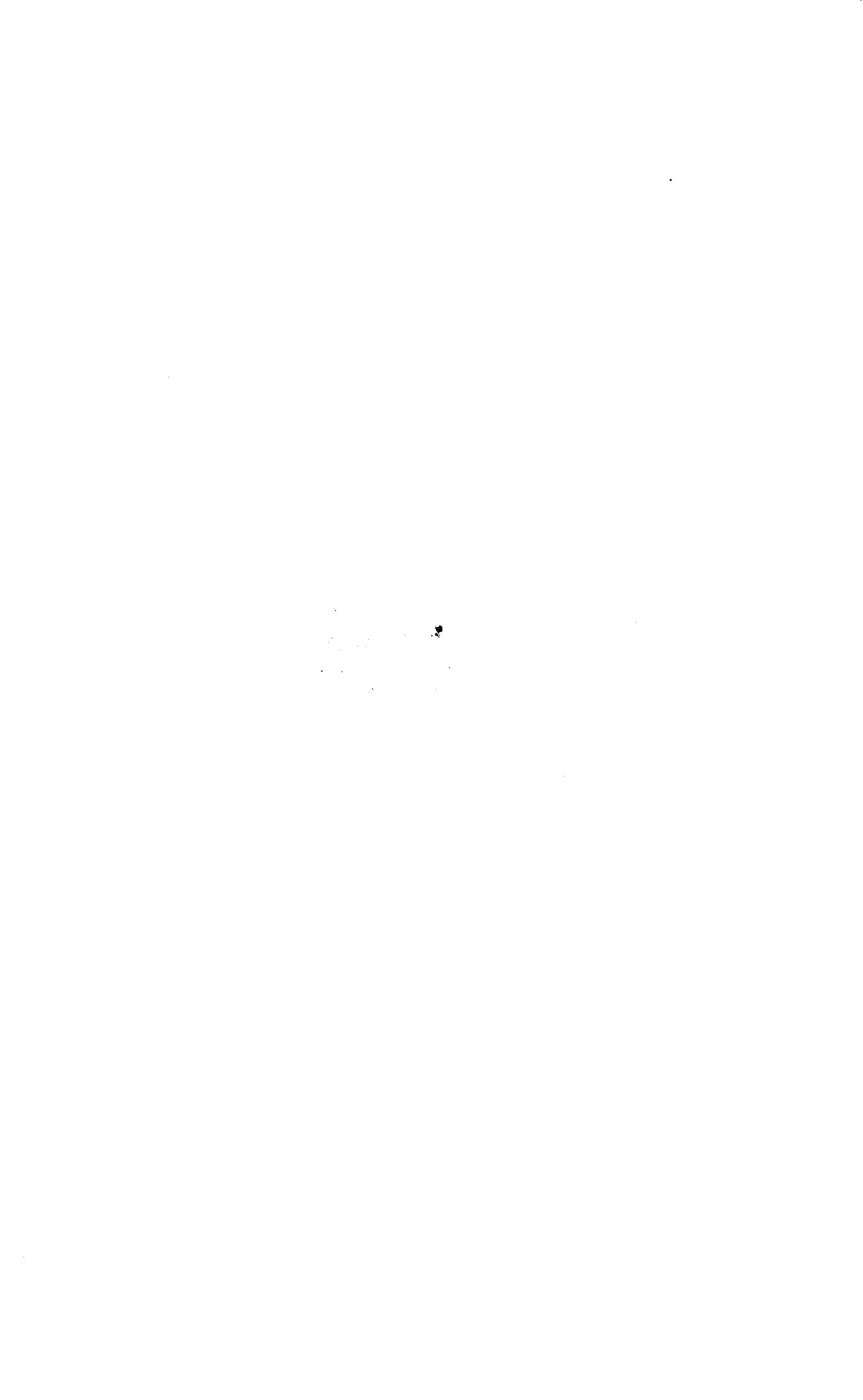
\* \* \*

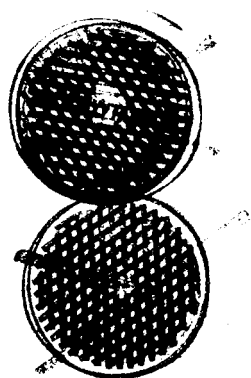
A természet egysége épp oly nyilvánvaló volt Diderot előtt, mint az anyag ereje és tevékenysége. A világ ezen felfogása és magyarázása közel áll a *pantheismushoz*; nem az idealista pantheismushoz, a mely Istenbe olvasztja bele a világot, hanem a naturalista pantheismushoz, a mely Istent meríti bele a világba. Így hát nem is kell nagyon csodálkoznunk, ha az atheista Diderot így kiált fel: „Az emberek száműzték az istenséget a maguk köréből; egy szentélybe számkivetették őt, egy templom falai határolják az ő tekintetét, azon túl nem létezik. Óh, mily esztelenek vagytok! romboljátok le ezeket a kerítéseket, a melyek összeszorítják eszméiteket; terjesszétek ki Istent; lássátok őt mindenütt, a hol van, vagy mondjátok, hogy ő nem létezik!” Diderot csak egy Istent ismer a metaphysikában, egy törvényt az erkölcsstanban, egy szabályt az aesthetikában: a természetet, a természetet az ő egész erejében. az ő egész nagyságában, de egész egyszerűségében is! Mint philosophus bárki másnál jobban képviseli a XVIII. század intellectualismusát, naturalismusát és individualismusát, a mint az minden téren érvényesülni törekszik, hogy a multnak romjain egy új világot teremtsen; a XVIII. század ezen újító hatalmai, a forradalom és XIX. század előkészítői közt Diderot-t jelentékeny hely illeti meg

(Sárospatak)

RÁCZ LAJOS.

<sup>1</sup> *Ad. Franck*, Dictionnaire des sciences philosophiques. (Paris, 1885), t. I. p. 447—448, 389.





## AZ ÉRZELEM VISZONYA A GONDOLATOKHOZ ÉS ÉRZETEKHEZ.

(II. közlemény.)

Ez megérteti velünk a három értékjelzőnek egymáshoz való viszonyát. A pusztá kellemesnek tárgya maga a concret érzet, mert a kellemesség az egyes adatnak közvetlen ránkhatásából keletkezik, azaz mintegy rajta tapad magán az érzeten. A szépségben 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 viszonyconstatálások mezején felmerülő kellemesség. A jó (= helyes) viszont az „a“ kellemesség, melyet a megegyezésnek észrevétele nyújt, t. i. az adatnak egy hozzágondolt követeléssel, szabálylyal való megegyezése. Ha nem volnának olyan érzelmeink, melyek valamely cselekvőségünkől és ennek eredményéből keletkeznek, ha nem tudnánk a sikernek (bármilyen természetűnek) örülni s ha nem örülnénk a váratlan megegyezéseknek, ott, a hol találjuk, szóval, ha nem volnának ún. „értelmi érzelmeink“, akkor bizonyára nem ismernők sem a jót (helyeset), sem a szépet. Példa rá az állat. Az embernek számára a szemléletre kínálkozó objectum, illetőleg a szemlélés maga is munkatárgy lehet: mi tudunk dolgozni azoknak az izmainknak segítségével, melyek csupán a szemlélést és volt szemléleteink megjelenítését szolgálják. Erre az ún. 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 távolabb eső vonatkozásokat, régiebb emlékeket tud az adathoz hozzáfoglalni, mint az állat.

A ki velünk együtt az aesthetikai érzéket, vagyis a formák kellemessége iránt való fogékonyságot az emberi organismus legmélyében rejlő berendezéseknek tulajdonítja, az Ribot-tól (Gef. 447—448.), kinek az aesthetikai érzelem

puszta *Luxus-Gemütsbewegung*, nem fogja átvenni, hogy vannak aesthetikai érzék nélkül való emberek is. Az összes, erre nézve felhozható példák csak azt bizonyítják, hogy némely egyoldalú, avagy alsóbb műveltségű emberben bizonyos műalkotások és formák nem keltenek tetszést, de semmivel sem bizonyítják, hogy az illető egyénekben valamely, amazoknál egyszerűbb, esetleg más műfajba tartozó alkotások, szóval semilyenek sem ébresztenek vonzalmat. Az „aesthetikai érzék nélkül való“ ember, éppen úgy, mint az, a kinek „nincs esze“, csak a közéleti psychológiának, nevezetesen a türelmetlen, korholó hangulatoknak szüleménye s mint ilyennek egy szabatosságra kötelezett, tudományos psychológiában nincs helye. A vallási érzelmeknek számos emberben igenis lehetséges hiánya semmivel sem támogatja a Ribot tételét, mert a vallási érzelem csak a megfelelő hitnek alapján, vagyis bizonyos theoretikus állításoknak az elfogadása után fejlődhet ki. Az erkölcsi vakságra (*moral insanity*) meg azért kár hivatkozni, mert ez a hiányos nevelésnek, idegbántalmaknak és — *last not least* — a tökéletlen psychologiai megfigyelések terméke.

Ha igaz, hogy a szépség nem más, mint a szemléző működésnek kellemessége, akkor megértjük, hogy a szépségkeltette érzelem nem egyéb, mint a szemlélésnek lehető megnyújtására való törekvés. A mit hosszant és ismételten óhajtunk szemlélni, a minek szemünk elől eltávozását nem akarjuk, arra rámondhatni, hogy bírni 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. Voltakép nem a tárgyat akarjuk bírni, hanem a ránkhatását, élvezetének folytonosságát, avagy legalább is könnyű hozzáférhetőségét. Ennek meggondolása megczáfolja a Kant-féle „érdek nélküli tetszés“-t, vagyis ennek az állításnak olyan értelmezését, hogy a szép semmiféle vágyakat sem kelt az emberben. A ki a szépet a maga állandó környezetének, élete kisérőjének 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, a meddig aesthetikainak marad, megelégszik a szemlélettel és a tárgynak másnemű felhasználására nem törekszik. A szemlélet szeretete a szemlélet vágyának, szóval valamilyen vágnak felébredése nélkül psychologiai lehetetlenség volna.

Még jobban megértjük K a n t-nak (Urt. 49.) igazi szán-



dékát 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 Interesse, 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. Kantnak más (megelőző) helyei viszont a mi fennebbi értelmezésünknek kedveznek s megértetik Wundt (Ph. Ps. III., 125—126.) bírálatának is a jogosságát. Nietzsche (W. VII., 408.) Stendhalnak szépségdefiniójával (*das Schöne = une promesse de bonheur*) igyekszik Kantot megczáfolni.

Egy Kanttól számba nem vett mozzanat, a „szép“ jelzőnek kiterjesztése, van legalább is olyan érdekes jelenség, mint szabályos, azaz műremekekre vonatkozó használata. Beszélünk szép tettekről, szép időről, szép esetről (orvosi szempontból), szép históriáról stb. A „szép“-nek mind e használatai tisztán kimutatják, hogy a „szép“-séget a dolognak az ú. n. „összbenyomása“ (a felszíne, kerge, 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 járattuk az eszünket (pl. a szobornál annak súlyára, anyagára, elszállítására, a képnél az árára, korára, a festés technikájára gondolunk, a zeneműnél a kivitel nehézségeire stb.). Ez esetben az aesthetikai élvezet épp úgy el fog maradni, mint elmarad másrészt az állatnál, mely a részeket viszonyító pillantásra nem is képes. Egy egyoldalú chemikus, ki egy régi olajfestménynek csak a repedései, avagy festékanyagának összetétele iránt érdeklődik, és a kutya, a melyik a képben csak egy bemázolt, megehetetlen vászondarabot lát, egyaránt távol maradnak a festménynek élvezetétől, vagyis az rájuk 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 felszínen maradt pillantásával nem lát meg. A természet

ismerete pl. nem gátolta, sőt fokozta a természet szépségének csodálatát egy Goethe-ben. Miránk psychologusokra 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 (legfeljebb tolakszik). Ez megegyezik azzal, a mit fent (I. közl. 2. l.) mondottunk, 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 „elegans“ mennyiségtani bizonyítás kelt), hogy mindkét esetben valamely gondolatműködéshez fűződik a tetszés, illetőleg visszatetszés.

Wundt (Ph. Ps. III., 628.) szerint a rhythmus-, harmonia- és alakkeltette érzelem rokonságban van az értelmi helyeslés és megegyezés érzelmeivel.

Viszont az aesthetikai és értelmi érzelem abban különbözik egymástól, hogy az az értelmi működés, mely az aesthetikai érzelmeknek szolgál alapjául, egy pusztá adatokat viszonyító, vonatkoztató, szóval egy könnyebb működés, mint az, a mely 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) folyamat 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, a melyek bizonyos, csak gondolkozás segítségével felfedezhető adatviszonyokat olyan gyorsan és könnyen fognak fel, mintha mind e viszonyok pusztá érzetek, passiv megérezés 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 nevök is. (A szem, a látás épp 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 stilszerű, az a kiszögellés rosszul van megtámasztva stb. Ugyanígy az „intelligens halló“-nak „a füle mondja meg“, hogy ez az accordfeloldás rossz, az a melodia szegényes stb. 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 kigondoltam.

Az, hogy a szépség az intelligens látásokból és hallásokból fakad, megegyezik azzal, a mit fennebb (3. l.) 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 adatcsoport természetébe, mint annyira, hogy ez adatoknak egymáshoz való viszonyát, a csoport-nak ezt a karakteristikumát meg lehessen ragadni.

Ezt, illetőleg minden aesthetikumnak a „könnnyű“ természetét (I. l. k. 29) érdekes módon bizonyítja az a körülmény is, melyet Horwicz (II. [2.] 185.) említ, t. i. hogy a tettszést ugyanazon az úton, ugyanannak az eljárásnak bizonyos túlfeszítésével meg lehet semmisíteni, mint a mely eljárásnak mérsékeltbb alkalmazásával fel lehet idézni. Ismeretes dolog, hogy szimmetrikus csoportoknak gazdag tagozottsága, vagyis rész-szimmetriáknak az egész szimmetriába való beleolvadása fokozza az illető adatsóport szépségét. Szébb egy kiesztér-gályozott, mint egy sima asztalláb és még szébb egy még jobban kidolgozott. De a hol a kidolgozás „túlásagos“, vagyis a hol belefáradunk a részeket egymásra, meg az egészre vonatkozó 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 idegizgalom az idegrendszernek nagyobb körére terjed ki, mint ezeknél, talán mert (u. o. 178.) az aesthetikai érzelmet valami összeolvadásos jelenségnek, számos érzéki érzelemből keletkezett „*Total Effect*“-nek tekinti. Mi a fő különbséget ott keressük, hogy az aesthetikai érzelem, mint Horwicz szerint is későbbi fejlemény, az érzékinél nehezebb érzelem, azaz visszahatásmód az adottakra, azért, mert viszonyoknak a megragadása nehezebb dolog, mint egyes érzeteké. Hogy viszo-

nyokat 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, a melyet ő megiszik. .

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

Hogy melyik az érzetnek az a realis tulajdonsága, a melynek 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 fennmaradásunkra hasznos-sal, a kellemetlen meg a káros-sal jár együtt. E szerint a hasznos és a káros volnának azok az objectiv. realis 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 burkolódnak. 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, a melyeknek sikerült a maguk természetét érzésük módját a külső világ folyásához olyképen hozzáidomítaniok, hogy élvezeteik mindenkor a rájuk 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 szervezte meg a kellő adaptációt. czélszerű 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, a melynek az élvezetei mindenkor az egész-

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

A kellemes mérgeknek esete azt mutatja, hogy a „hasznos“ szóval nincsen helyesen megjelölve az az objectív tényálladék, melyet mi itt a „kellemes“-nek realis *pendant*-jául keresünk; hisz íme, a „kellemes“ megél érezhető hasznosság nélkül is. Ennek a ténynak czáfoló erejét nyilván nem törli meg az olyatén hivatkozás, hogy természetünknek mai berendezése ezekkel a mérgekkel szemben ideig-óráig való. Jobb az a másik védekezés, hogy a mérég, a meddig 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 mérég egyike volna ama számos eseteknek, a mikor egy kellemes (és hasznos) kezdet kellemetlen (és káros) véget ér; — a „kellemes“ tehát mégis mindig együtt maradna a haszonnal.

Petzoldt (I., 117.) a hasznossági elmélet kedvéért, úgy látszik, a testünket is feldarabolná, mert azt tartja, hogy a kellemetlen orvosszer testünknek a közvetlenül meg-

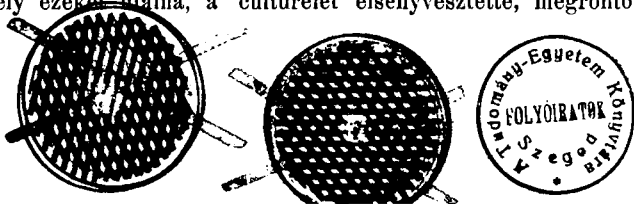
hatott részét valóban veszélyezteti (a többi részt gyámo-  
ltja) s a kellemes méreg viszont erősíti azokat a részeket,  
melyekre közvetlenül hat s csak a többit támadja meg.

Mi most a hasznossági elméletnek ama másik gyön-  
géjére mutatunk rá, hogy nem lehet megfordítani. Vagyis:  
az egészségünkre hasznos hatások között sokkal könnyeb-  
ben tudunk kimutatni kellemeseket, 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 leghimaerikusabb, legkevésbé bebizonyít-  
ható tényt rejt magában. Ki bizonyítja rám, hogy hosszabb  
ideig élek, ha nem vízzel, hanem valami izletes folyadék-  
kal, pl. limonádéval vagy sörrrel oltom a szomjamat? ha  
most néhány pillanatig rózsairatot szívok be szagtalan levegő  
helyett stb.? Mi nem tagadjuk, hogy a szervezetet gyámo-  
lítani, az életfejlődésünket előmozdítani, szóval neki hasz-  
nálni valóban lehet. Azt is elismerjük, hogy hasznos gyó-  
gyítószerreinknek egy része kellemes; csak azt vonjuk  
kétségbe, hogy a gyógyítószernek hasznossága és annak  
kellemessége között realis összefüggés volna.

S végül a legradicalisabb ellenvetésünk, egy kérdés-  
nek alakjában, a mely számos olvasóban bizonyára vissza-  
tetszést fog kelteni: Nem önámítás-e, mikor a szóban forgó  
elmélet az egyénnek életbenmaradását, életének meghosszab-  
bodását objectiv haszonnak, vagyis az ilyen értelmezésű  
hasznot egyáltalán valami objectivumnak tekinti? Valóban  
haszon-e az, mikor valamely élő organismus megmarad,  
nem pusztul el? Azaz haszon-e az egészre, a világminden-  
ségre, a természet háztartására? Sőt valóban haszon-e,  
még pedig minden egyes esetben magára az emberi társa-  
ságra? Hasznosabb-e arra a nagy összességre, mely az  
összes létezőket magában foglalja s melyre szükségképen  
gondolnunk kell, ha valamely jelenségnek, mint itt a haszon-  
nak, objectivitása forog kérdésben, — hasznosabb-e, kérd-  
jük, erre az egész világmindenségre az élő lény, annak  
munkája, cselekvéseinek eredményei, mint az élő lény hul-  
lája, a mely bomlásával a földet termékenyíti s egyéb  
hasznokat is hajt? Az egyén maga persze egy pillanatig  
sem habozik (hacsak nem a félőrült öngyilkos), vajjon a  
saját hullasága, avagy életben maradása és életének men-  
nél teljesebb kifejlődése között válaszszon-e. De vajjon az,  
a mi így az érdekelte fél s még egy néhány d b e n n e érde-

kelt félnek szempontjából és szemüvegén keresztül nézve mérhetetlenül nagy haszon a másik lehetőséggel, az elpusztulással szemben, — vajjon ugyanez, vagyis az egyének fennmaradása haszon-e és nevezetesen minden egyes esetben nagyobb haszon-e a világmindenségnek szempontjából és számára, mint az egyén elpusztulása? Mi sem igennel, sem nemmel 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 subjectiv, az egyéni tetszéstől és természetes hajlandóságoktól sugallt kifejezés az, a mit haszonnak s nevezetesen a fennmaradásunk hasznosságának neveznek! Életben maradni, életemet mennél hosszabbra kinyújtani s mennél inkább biztosítani a veszedelmek ellen: ez haszon, de kinek? Elsősorban nekem s talán még egynéhány hozzám tartozóknak, a kiket működésem eredményei utolérnek. De megvan-e még csak a lehetősége is annak, hogy áttekintsem és összehasonlítsam azt a hasznot, a melyet hullám a természet háztartásában s halálom az emberekében hajt, azzal 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 fenntartásáé. a nagyobbik! — A melyik 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 subjectiv és nem objectiv fogalom, nem objectiv tényálladék; mert mindenkor az a kérdés: *cui prodest?* Ebből az következik, hogy a mikor a tetszésnek (a kellemesnek) igazán objectiv indítékait keressük, „haszon“ nevezetű dolgokkal előállani nem szabad.

Spencer, a hasznossági elméletek nagy szószólója, a kellemes mérgek kérdéséhez hozzáteszi (Ps. 125. §), hogy ezek nagyrészt olyan anyagok, a melyekkel 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, a melynek 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 culturélet elszenyvesztette, megrontotta.



A ki olyasmit szeret, a mi általmára van, az elfajult ember, beteg, s ilyenek vagyunk — teszi hozzá S c h n e i d e r (44.) — mai napság 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 cultura“) az oka. — Ugyancsak Spencertől (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 fenntartására talán éppen hasznos, — minthogy a faj fennmaradása 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 ellentmondást találni. Egy helyütt (Gef. 75—76.) 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 együttesen 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 érznek a szüleményei.

H o r w i c z (I., 169.), úgy látszik, nem vette észre az *idem per idem*-et a következő meghatározásában: *... alles Gefühl [ist] der direkte Ausdruck des Selbsterhaltungstriebes der Seele, welche das mit den Bedingungen des Wohlbefindens (sic!) 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 ingerlésfolyamat hasznot hajtott. Ez azt teszi, hogy a kellemes érzést nem szabad valamiféle örömerzetnek tekinteni, melyet valamely, a szervezetünknek kijutott nyereségen érzünk. Avval a ténynyel is erősen sarokba szorítja a kérdéses elméletet, hogy a kellemetlen érzet foka nincs semmi arányban a szervezetünket ért sérelmek súlyával, a



mennyiben jelentéktelen bajok (a fogfájás) nagy fájdalmat, súlyos betegségek (typhus) és fontos belső szervek elpusztulása viszont jóformán semmiféle fájdalmat sem okoznak. (Ez utóbbi megjegyzés megvan Ribot-ban is [Gef. 114—115.]). Schneider [176.] azt válaszolja, hogy a belső szervek, pl. az agyvelő elpusztulását a természet azért nem kötötte össze fájdalommal, mert ilyenkor úgylis többnyire a halál következik be, a védekezésre ingerlő fájdalomnak tehát nem volna semmi haszna (!). Horwicz (II. [2.] 52.) egyébként visszaesik a régi elméletbe, mondván, hogy a kellemes-kellemetlen érzés nem egyéb, mint *das Innewerden 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 örömökre illik.

Ama Bain-féle (S. J. 213.) fogalmazással szemben, mely szerint „a gyönyör néhány vagy az összes életfolyamataink (*fonctions vitales*) felfokozódásának, a gyötrelmem meg e folyamatok csökkentésének a kísérője“, Lehmann (153—154.) hozzácsatlakozik a G. Allen—Dumont féle két ellenvetéshez, melyek szerint 1. ha a kérdéses *fonction* 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 gyötredés meg fokozza; 2. ha ellenben a *fonction*-ok a virtualis erőgyarapodást jelentik, akkor meg az következne, 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 a mennyit a táplálkozás pótolni tud; *b*) a gyötrelmem (*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 furesán illenek belé a legnagyobb gyötrelmem, a fájdalom, a mely lehet olyan rövid tartósságú, 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, a mely szervezetünket nem meríti ki. Ha nem bántjuk is ennek azt a következtetését, hogy gyönyört

okoz minden, a mi nem kelt gyötrelmet (?), de azt kérjük, két hatás közül melyik kelt nagyobb gyönyörűséget? Lehmann felelete csak az lehetne: a melyik a szervezetet kevésbé meríti ki — s ezzel 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 Schopenhauerrel [I. 58. §.] szemben helyesen jegyzi meg Fouillée [I., 82—83.]. Egészen véve pedig Lehmann elmélete (l. főleg 150.) csak csekély változata a régi hasznosságtheoriának.

Störring (432—433.) a hasznossági elméleteket három csoportra osztja: 1. olyanokra, melyek szerint a kellemességet potentialis energiánk megnövekedése, 2. a potentialis energiánk actualissá átalakulása, és 3. az actualis és potentialis energiáink bizonyos egymáshoz való aránya okozza. Ezek közül Störring a 2. számú elméletet pártolja.

Mach-nak a túlzó darwinisták ellenében (65.) és magának Darwinnak védelmére (182.) mondott szavait mintaszerű biggadság 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. A mit Mach (67—69.) a természetnek létfenntartó czélszerűségéről mond és mi is vallunk, az meg egyezik Kantnak (Urt. 76. §.) tanításával, a mikor a czélgondolatot a természetkutatásnak *regulatives Prinzip*-jéül tűzte ki. Jeles mondás a Horwicz-é (I., 44.): *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—361.) avval az érdekes, de szerinte sem kifogástalan nézettel próbálkozik, nem lehetne-e a kellemes érzetet az illető adatnak a multban, esetleg előző nemzedékektől is kitapasztalt hasznosságából származtatni. E szerint a gyermek azért szeretné a cukrot, mert neki, sőt elődjeinek jót tett, s nem azért, mert neki jót fog tenni, a mint a teleologusok tanítják. Csak azt kérjük: miért szereti sok gyermek, főleg az alkoholistáké, a pálinkát?

A hasznossági elméleten kívül nem ismerünk semmi-féle másikat, mely a kellemes és kellemetlen érzelemforrásoknak természetét meghatározná s hozzáteszszük, mi magunk

sem bírunk semmi olyan objectív vonást felfedezni az adatban, melyet az illető érzetonusok okozójának lehetne tekinteni. Minthogy pedig a kellemes szerintünk a jó-nak és szép-nek a közös tényezője, legbelső magja s mintegy a gerinceze, tehát ezzel azt is kimondottuk, hogy az utóbbi két értékjelzőnek sem ismerjük a tárgyvilági alapját, érzelmforrásaiknak realis szerkezetét. Ott tartunk tehát (l. I. k. 15), hogy vannak mozgatós és kevésbé mozgatós adatok, a kellemesek és kellemetlenek, de hogy micsoda realis sajátságuk segítségével, más szóval miért vonzzák, illetőleg taszítják vissza a szemlélt, erről egyáltalán nem tudunk számot adni.

S itt veszszük észre a kellemes- és kellemetlenek, ezeknek az álérzeteknek (l. I. k. 3) a valódi érzetekkel való rokonságát. Hogy miért ad vörös, avagy zöld színt az ilyen meg ilyen aether-rezgés, azt épp úgy nem tudjuk, mint hogy miért kellemes pl. az édesízű étel. Sőt a szóbanforgó értékjelzőkkel még egy fokkal rosszabbul állunk, mint az érzetekkel, mert ez utóbbiaknál, ha nem ismerjük is a qualitas (az ilyen-ség) beállításának okát, de ismerjük az alanyát, azt az objectív tényálladékot, a mely a kérdéses érzetqualitasokat előidézi. Az érzeteket, tudjuk, rezgésfolyamatok hozzák létre, de micsoda objectív folyamat szüli a kellemességet? Mi csak a kérdőjelet tudjuk megismételni ott, a hol az olvasó megnyugtató pontot vár. A szépet és jót a maguk gondolati tényezője (intelligensebb természete) következtében lehetett elemezni, de a kellemesnek 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: a z e m b e r ú g y v a n a l k o t v a, hogy bizonyos érzeteket felkeres, másoktól meg húzódik. Ennek a physiologiai saját-ságnak, illetőleg annak, hogy a sok közül éppen ezeket a bizonyos érzeteket keresi fel s éppen 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 ember-vonzó mechanizmusát nem ismerjük, még pedig sem az adatban rejlő objectív sajátságot, a mely az emberi szemlélőnek innervatióját az egyik vagy a másik irányban fokozza, sem pedig azt a módot, a hogyan ez az innervatio-fokozódás beáll. A milyen vakon válogat az állat az elébe szórt táplálékban és hagyja ott a húst, ha növényevőnek, s a zöld-séget, ha húsevőnek teremtette a természet: szakasztott

olyan vakon válogat az ember az összes reálható érzetek között; felkeresni azokat, a melyek neki kellemesek, de fogalma sincs róla, hogy miért kellemesek, hogy mit szeret bennök.

E nézetnek nincs kilátása népszerűségre. 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 éppen ezekre a bizonyos kellemességekre való irányulása nem csupán subjectiv idiosyncrasis, hanem a világ rendjében valahogy megalapított objectiv helyesség is. Ebből a nézetből mi elfogadunk és máris elfogadtunk (l. l. k. 1, 5) annyit, hogy az a körülmény, hogy az ember (átlag minden ember) éppen ezen és ezen érzeteket találja kellemeseknek, amazokat meg kellemetleneknek bizonyára úgy az ember, mint az illető érzetkeltő hatásoknak realis minémiségében, szerkezetében leli magyarázatát. A kellemesség maga csak subjectiv dolog, érzelem, de az a körülmény, hogy az embernek általában ilyen és ilyen étel, ital stb. kellemes, miszerintünk is objectiv világjellemvonás, mert úgy az illető ételnek, mint a megélvező embernek testi szervezetéből folyik. A felhozott nézet azonban szemléletmást annak a nyomait viseli magán, hogy a közember a „szép“, „jó“ és „kellemes“ fogalmakat synonymáknak szokta tekinteni. Ezért viszi át a kellemesre a realitásnak azt a hitét, melyet szokásszerűleg a széphez és főleg a jóhoz fűz hozzá. Hogy a jó valami objectivum, hogy a jónak horgonya mélyen belebocsátkozik az objectiv világrend fenekébe, erről a közember, ki nem a Nietzsche eszével nézi a világot, mélyen meg van győződve. A mit pedig a jóról vall, azt okvetlenül átviszi a jónak, e szellemies sarjadéknak, az érzéki világ rögéhez tapadt testvéreire, 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 kellemesben jóságot s evvel objectivitást akar látni. Hogy a kellemest

jóságra visszavinni, csupa „jó“ elemekből megszerkeszteni nem lehet mert a „jó“ magasabb rendű s éppen a kelleme-  
 mest is 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: jóvá előléptetett kellemesség.

Záradéku, a három értékjelzőnek elemzése után, tartozunk még avval, hogy a róluk mondottakat beleilleszszük a magunk mozdulatos elméletének nyelvezetébe. Ez semmiféle fáradsággal sem jár a kellemes- és kellemetlennél, 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 kezdem ennek az italnak élvezetét meghosszabbítani, megismételni. — A szépségben való esztetikai gyönyörködés már sokkal szövevényesebb fajta viselkedés. „A felfogásnak kellemességéből keletkezik a szépézés“ (l. I. k. 29) azt teszi: azoknak az innervatióknak, miket az A adatnak teljes megsemlélése kíván, hozzávévén még azokat az innervatiókat, melyeknek segítségével a szemlélő úgy tesz, mintha az emlékeinek megfelelő realitasok is ráhatnának, — mind ezeknek 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 nézésfeladatok (időtöltések) közül kiválasztok, felkeresek. Evvel tehát kimondtuk azt, hogy a szépnek felfogására és fogalmának megalkotására semmiféle rejtelmes „szépézés“ sem kell. A maga tapasztalataival szemben viselkedő s egyre csak viselkedő ember is ráakad arra a tapasztalati tárgyra, melylyel szemben viselkednie jobban esik, mint másokkal szemben. Az ilyen tárgyat nevezi szépnek. — A jó, mint tudjuk (fent u. o.), a megelégedés 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 realis hatásai megegyeznek azokkal a hatásokkal, melyeket más valamely adatnál tapasztalt a szemlélő s melyeknek megérkezésére most innerválva van, azaz úgy tesz, mintha elérkezéseket látná. A „megelégedés“ e szerint egy nagyon complex, sok körülménytől létrehozott viselkedésnek a neve. A tárgyra ruházott „jó“ jelző nem annak az önmagunkon megejtett észrevétel-

nek alapján keletkezik, hogy a megelégedés belénk költözött, hanem csak egyik tanujele 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 rejlőknek) találkozása közben ránk ható adatnak a jelzői.

Az olvasó bizonyára (*velünk együtt!*) érzi, mennyi sok finom vonása maradt még hátra az értékjelzőket kifejlesztő és alkalmazó (ugyancsak szövevényes alkotásokkal szemben alkalmazó!) emberi gondolkodásnak — mondhatjuk röviden: az egész ethika és aesthetika kérdéstömegének —, olyan vonások, miket a mi mozdulatos pszichológiánk távolról sem képes utólni. A mozdulatos psychologus még igen kezdetleges eszközökkel kénytelen dolgozni, öntömintánk még nagyon durva, s épp ezért maradék nélkül csakis a legegyszerűbb lelkinyilvánulások férnek belé, vagyis azok, melyek az emberi fejlődésnek kezdőkorát jellemzik. Ugyanazt látjuk itt az értékelméletben, a mit tapasztaltunk a szellemi élet egy másik, szintén a magasabb fejlődésfokok tájáról való nyilvánulásánál, t. i. annál a kérdésnél, hogy miképen alakul meg és értődik meg egy elvont gondolatú beszéd. A mozdulatos psychologus nem esik zavarba, ha arról van szó, hogyan mennek át mondatokba a beszélőt foglalkoztató szemléletek; helyt áll akkor is (hogy aesthetikai példát válaszszak), ha valamely egyszerű téridom vagy hangsor tetszésének okait kérdik. De a mikor 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 psychologus, ha nem kénytelen is végkép letenni a tollat, de legfeljebb arra szorítkozhatik, hogy e magasfokú fejleményeken vázlatos módon kijelöljön egyes vonásokat, melyek mozdulatos eredetre vallanak. Viszont azonban itt úgy mint fent rámutatunk arra, hogy a kérdéses problémák megoldásának legfőbb akadályja az, hogy nincsenek olyan monographiáink, részletes lelki naplóink, melyek valamely embernek egy bizonyos fejlődésfok eléréséig megtett összes gondolatlépéseit leírják.

Azt is emlékezetébe hozzuk bírálónknak, 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, át tesszük a mozdulatos elvnek nyelvezetére.

## Az elvont tárgyú érzelmek.

A mi psychológiánknak, mely a psychicumok kiküszöbölésére törekszik, különös figyelmet kell fordítania arra a tényre, hogy érzelmeink egy nagy részének olyan kútforrásai vannak, miket a köztudalom „elvont dolgok“-nak tekint. Az elvont tárgyú érzelmek legalább is akkora mértékben érdemlik meg a figyelmünket, mint a mennyire megérdemelték az elvont tárgyú gondolatok, illetőleg az elvont értelmű szók. És nekünk e vizsgálódó munka alól nem szabad kibujnunk olyan ürügygel, melyet esetleg a gondolatok érzelem-természetéről\* vallott nézetünkéből meríthetnénk, mondván, hogy az elvont gondolat természetének vizsgálatával *eo ipso* már az elvont érzelemről is megmondtuk a magunk véleményét. A köztudalom — nem is szólva arról, hogy általában visszautasítja a mi „gondolat = érzelem“ egyenletünket — egy nagy seregét ismeri az olyan érzelmeknek, melyeket egészen különálló jelenségeknek, nem gondolatszerű tüneteknek tart. A meddig ezeknek „elvont“ karaktere épségben marad, vagyis ameddig egy minden concretumtól különböző, azaz psychikai érzelemforrásnak a látszata el nem oszlik, addig mi egy igen erős fegyvert hagyunk meg a spiritualista ellenfelünk kezében.

Az az „elvont tárgy“, mely érzelmet kelt, általában valamilyen nyilatkozat alakú. Itt tehát azokkal az érzelmekkel lesz dolgunk, miket pusztá mondások, nyilatkozatok, hallott avagy olvasott beszédek keltenek az emberben. A ki tudja a fennebbiekből,\* hogy minden bármily elvont beszéd végtére is valamilyen szemléletet helyettesít, szemléletet igyekszik körülírni, kiemelni. az ilyen olvasónk a beszédkelte érzemen nem fog csodálkozni, jól tudván, hogy az érzelem forrása ilyen esetekben csakis az a concret szemlélet lehet, illetőleg az a concretura utaló gondolat. a mely végső értelmül 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, a melynek szemlélete őbenne, a hallgatóban nagy érzelmet váltana ki, — mi csodálni való van mondom azon, ha e hallgatóban az a színtelen szóhalmaz ugyanolyan érzelmet kelt, mint keltene maga a szemlélet! A ki a fia halálának híret olvassa ki valamely kiméletből körmönfont homályossággal megírt levélből, az ilyen szerencsétlen apát az a teleirt papir jóformán épp oly hevesen fájdalmas érzelmekre fogja

\* E munka más részeiben.

índítani, mintha ott állana a fia halottas ágyánál. Az ilyen kútforrású érzelmek tehát semmi újabb feladatot sem rónak a mi psychológiánkra és semmi külön nevet sem érdemelnek.

Mínthogy pedig tudjuk a fennebbiekből, hogy az érte-sztő beszédet, ezt az atonikus, mondhatni nem-érzelemkeltő szóhangsort, helyettesíthetik az értesítésnek egyéb módjai, melyek nem kevésbé atonikus, szürke adatoknak segítségével veszik igénybe: tehát el kell fogadni, hogy ide, vagyis a csak látszólag elvont tárgyú érzelmek közé olyanok is tartoznak, a melyek nem valami tudomásul vett beszédhez, hanem olyan más semleges adathoz fűződnek, a melyet az illető érzelemre-érdemes concretum tanujelének lehet tekinteni. Más szóval, ide tartoznak azok az esetek, mikor egy közömbös jelenségnek felmerülése folytán valakiben olyan fokú és természetű érzelem keletkezik, a mely semmi arányban sem áll magával az illető közömbös adattal. Például 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 érzelemkeltő tényálladékról való értesülés. (Itt nyilván az érzettonus „eltolódásával“ van dolgunk.)

Könnyű dolgunk volna az elvont tárgyú érzelmekkel, ha mind ilyen természetűek volnának, vagyis ha az az abstractum, a melyre vonatkoznak, soha más nem volna, mint egy többé-kevésbé körülményes körülírása annak a concret szemléletnek, mely az illető érzelmet közvetlenül fel tudja kelteni. Hogy miért támaszt egy concret jutalomra való kilátás örömet s miért haragot egy bántalommal való fenyegetés, miért kelt félelmet annak a veszteségnek gondolata, a melynek előjeleit látom, — mindezek a kérdések nem nagyon aggasztják a mi motorikus psychológiánkat, a mely azt vallja, hogy a „képzet“, a milyen most a mi emberünknek lelkében uralkodik, nem egyéb, mint olyan magatartás, a melyet 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, a melyen a kérdéses tárgyat a megszólítottnak „lelke elé“ viszik, a meny-



nyiben t. i. az értesítő egyén emlékeket támaszt fel öbenne (egyik vagy a másik módon) s nem szemlélet alakjában adja meg az igazi érzelmforrást.

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy az az érzelem, melyet a concret szemlélet s melyet e szemléletre (bármi úton történt) ráutalás ébreszt, nem azonosak, hanem csak hasonlók egymáshoz. Ez természetes dolog, ha meggondoljuk, hogy „érzelem“ mindenkor annyi, mint egy bizonyos helyzetre, azaz adatra történt reactio, és hogy más helyzet egy érzelmkeltő adatot közvetlenül szemlélni, mint arra utasíttatni. Annak az érzelme, ki a concret élvezetforrást megélvezi, szükségkép különbözik ama másik embe-rétől, kire a kérdéses élvezetforrás egy halom középtagon keresztül mosolyog rá. A gyermekre „érdekesebb“ az az egy szem cukor, a melyet sok papirosból kell kigöngyölgetni s viszont „kényelmesebb“ az, a mely nincs beburkolva. A kártyajáték, a vadászat szintén olyan foglalkozások, melyeknek az a közös tulajdonságuk, hogy a végcél (zsákmány, nyereség) keltette érzelmhez bennük még a „kigöngyölgetés“-nek érzelme is járul; zamatjukat éppen 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 kívánatossá, illetőleg félelmissé aszerint, a mint 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 egyféleképp vehető helyzettel állok szemben, amott pedig számos különböző individualis adatoknak (egymást kizáróknak) lehetősége tárul elem; emitt megvan kötve a gondolkozásom, az adat köti meg, amott számos lehetőség között szabadon csaponghat.

Ezeket a, mondjuk: közvetett érzelmeket Horwitz (II [2] 85) *Gefühle von Gefühlen*-nek nevezi. Wundt (Ph. Ps. III 111) azt a körülményt, hogy a közvetlen szemléles-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 érzelve, ki magát a pénzt gyűjti halomra s annak kiadásától irtózik, holott a pénz épp olyan szintelen semleges adat, mint a fenti példánkban az ajtókulcs. Ribot-t (Gef. 336—7) bizonyos természet-tudományos analógiáknak a lelki jelenségekre való ráerőszakolása elütötte attól a közeleső belátástól, hogy az associatio folyamata eléggé kimagyarazza az ilyen érzelmek keletkezését. Ribot a fukar embernek azt a tulajdonságát élezi ki, hogy ime, 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 érzelem, az önfentartási ösztön „megfordulása”-nak minősíti, csak azért, hogy helyet szoríthasson itt az érzelmek pszichológiájában 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 fősvénységéből az a „lepke“, mely az önfentartási ösztön nevű „hernyó“-ból kifejlődik, és éljen a természetrajz, a melyből 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 nevükre érdemes elvont tárgyú érzelmek nem az effélék, vagyis a melyeknek felhős, elvont látszatú burkolatát egy kissé félre kell lebbenteni, hogy ott találjuk a concret magot, mely az illető érzelmet voltaképen felköltötte. Sokkal több joggal alkalmazzuk a szóbanforgó nevet azokra az érzelmekre, a melyeknek concret kútforrását bizonyos fáradságosabb elemzéssel kell kideríteni. A ki embertársainak szóbeli dicséretére pályázik, a kit boldoggá, büszkévé tesz egy elismerő szó, a ki viszont kétségbeesik működésének egy kedvezőtlen kritikájától, a kiben a tettlegességig menő bosszúvágyat kelt egy sértő megjegyzés, a ki szégyenli, hogy nem talált feleletet, a ki fél a plagium vádjától: mindezek az emberek szemlátomást egy annyira elvont, légies gondolatvilágban mozognak, hogy első tekintetre lehetetlenségnek látszik az ő lelki indítékaikat, törekvéseik mechanizmusát arra az egyszerű schemára visszavinni, a melyre a concret tárgyú érzelmeket visszavittük. Emitt egy érzeteket keltő adat (tárgy vagy esemény) volt az, a mi 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, a mely concretumok között folyik le. De a fennebbi embereinket ama pusztá beszédek, nyilatkozatok alakjában olyan légiés finomságú szálak mozgatják, a melyeknek innerváló erejét csak akkor lehetne megérteni, ha úgy mint a látszólag elvont érzelmeknél, észrevehetnénk valami concretumot, a mit azok a finom szálak valahogy körülszőnek, illetőleg a melyből kiindulnak s a mely 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 belekeverní egy olyan láthatatlan pókhálófinomságú szövédék, a melynek szálai concret mag, tehát érthető erőforrás nélkül szütködő beszédek ből kerülnek ki, ebből az igazán elvont érzelemforrásból. Ez az a jelenet, a melylyel spiritualista ellenfelünk röviden végez, avval a kijelentéssel t. i., hogy ime az embert, mivel nemcsak testi, de egyszersmind szellemi lény, szellemi erők is meg tudják mozgatni. Nos hát, nekünk igyekeznünk kell ennek a „szellemi“ bábúszínháznak, ennek az árnyéktáncznak gépezetét lelepleznünk.

A ki erre vállalkozik, talán ahhoz az analogiához fog fordulni, hogy ime, egy másik léghólyag, a papirbankó is mekkora tülekedést kelt az emberek között. Ez a hasonlat azonban nem áll meg, mert a papirbankó mögött megtaláljuk (ismerjük mindnyájan) a banknak azt az aranytökéjét, mely neki az értéket megadja; abban a másik léghólyagban, a szóbanforgó beszédnyilatkozatokban pedig efféle concret tartalmat sehogysem látunk. Van azonban e hasonlatnak egy gondolateleme, melyet nem szabad elejteni. A papirbankó nem avval hat az emberek keblére, a mi, vagyis a pusztá igénytelen valóságával, hanem avval, a mit jelent, a mi a birtokából következik. A kérdéses beszédnyilatkozatok is azért keltenek érzelmet, mert valami következik belőlük, mert valamire mutatnak, valami távolabbesöt jelentenek. Olyanfélék, mint a metaphorák, melyeket nem a közvetlenül mutatkozó, hanem a távolabbeső értelmükben kell venni. Úgy látszik, hogy minden szóbeli dicséret vagy korholás egy-egy mögöttük rejtló concret következménynek a metaphorája.

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 erőmutatvány 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, a kiknek nem a bőrük szolgált tanubizonyságul). Az „erő“ szót itt a legtagabban kell venni és úgy definiálni, hogy az nem egyéb, mint a feltétel-összege egy olyan bármily terű működésnek, elérhető eredménynek, a mely embertársaink eredményeit felülmulja. A ki nagyobb súlyt tud felemelni mint én, annak az izomerejét csodálom s a ki olyan irodalmi műveket tud alkotni, a melyenekre én képtelen volnék, abban is egy akkora erőt látok, a mely tetszésemet, sőt irigységemet kelti fel.

Horwicz (II [2] 166)-nak jeles elemzése szerint a diadalmaskodó (izom)erőnek szemlélete azért tetszik, mert utánzó innervációra indit és az idegen sikernek látása afféle képzeletet kelt, mintha saját erőnk nőtt volna meg hasonló fokig.

Az erőlátványnak, bármi formában azaz eredményekben mutatkozzék is, tetszésekeltő mivoltát meg lehet érteni az emberiségnek abból az életösztönéből (nevezzük így), melynél fogva az élő lény mennél szélesebb körű 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 felett 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, intenzivebb, a köznyelven úgynevezett „szellemibb, idealistikusabb“ műveltségnek elsajátítására törekszik valaki, azaz törekszik olyan tökéletességekre, miket egészen más mozzanatok, mint a velük elérhető erőfokozás kedveltettek meg vele: 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, a mikor nem akarja. Minden élet, ha nem is egyenesen szándékos erőgyűjtés, de legalább is óhatatlan erőfelgyülemelés, és ha ez az erő ki nem adódik, működéstérre nem talál, boldogtalanság, szenvedés jár a nyomában. A boldog élet az az élet, mely a felgyülemlett erőnek alkalmazására nyújt módot és a lehető legboldogabb élet az, a mely egy mennél nagyobb erőkészletnek mennél szélesebb körű felhasználására ad alkalmat.

Nagyon helytelenül ítéli meg a Nietzsche-féle *Übermensch*-et az az olvasó, a ki egy korlátlan zsarnokot lát benne, a kinek mindent szabad, s a ki mindenkit leigáz. Nietzsche-nek ama különben Goethe-ből („*Zueignung*“) vett szava nem egyéb, mint egy rövid praegnans megjelölése ama végső czélpontnak, melyre az emberiségnek erőterekvései ősidőktől 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 idealis távolságú metszéspontot, mely felé a természetes emberi törekvéspályák convergnak.

Hogyha az erőtoke megbecsülésének okait kutatjuk, meg kell különböztetnünk az erőnek, hogy úgy mondjam *immanens* szépségét (értékességét) attól a másiktól, a melyet *kivülről*, vagyis a társadalomnak erőszemlélő megítéléseitől vett kölcsön. Az erő kifejtés ugyanis olyan sajátos folyamat, a melynek két különböző indítéka lehet: vagy 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 öneltkelésre, mint a másodikban. Tekintsük először is az elsőt. El kell fogadni, hogy az erőlködés, az egyénnek kellő pihent állapotában, önálló forrása a gyönyörűségnek. Hogy azt, a mihez erő kifejtés szükséges, más szóval a *mihez*, nem csak és kizárólag parancsra, kényszerűségből teszi meg az

ember és az állat, ezt már az a mozgás-ösztön is mutatja, a mely hosszas pihenés után emberben, állatban egyaránt beáll s mely még ilyen esetben is megérdemli „a nehéz szereteté“-nek nevét, mert hisz tagjaink pusztasúlyának leküzdése is kétségtelen erőfeszítést kíván. Nem igaz, hogy kizárólag a könnyű, a magamagától beálló „reflex“ visszahatás a kívánatos, az önkényt keresett dolog az ember szemében. Az a látszat, mintha a nehéz mindennütt 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 alaphangulatunk bizonyos fáradtságának érzése, az az állapot, mely az erő kifejtésnek élvezetes voltát megszünteti. Csak a fáradtnak van parancsra, unszólásra szüksége, hogy az erejét megfeszítse, és bezzeg nem vár felszólításra, hogy a tagjait nyujtogassa, sőt izmait erősebb mozdulatokkal foglalkoztassa az a fogoly, a kinek hosszú teszettség után végre ütött a szabadulás órája. A szaladás kétségtelen erőlködés, 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 erőlködésnek ezen immanens kellemességéről beszél Bain (S. I. 54—5), Darwin (G. 78) és Groos (M. 47: *Die Lust am Bewältigen des Schwierigen...*)

Mikor az erőlködést így önálló gyönyörűség-forrásnak hirdetjük, nem feledjük el, hogy az erőlködés csak bizonyos hasznáért, vagyis azért tetszik, mert az előző nyugalom folytán felgyülemlett kellemetlen, mondjuk teszeteg érzeteket megszünteti, állapotunkat gyógyítja. Evvel azt mondtuk, hogy azokra a külső-világbeli változásokra, miket erőlködésünk mint hatásos physikai munka ezen az érzetgyógyításon kívül maga után von, nincs okvetlenül szükség avégett, hogy maga ez az erőlködés szemünkben kívánatosává váljék. Karomat, lábamat kirúgni, hogy e lökés segítségével egy lapdát távolítsak el, ez mindössze csak még érdekesebb, kívánatosabb nekem, a pihent embernek, mint lapda nélkül végezni ezt a mozdulatot. A játék (elsősorban az úgynevezett sport-játékot értjük itt) voltaképp nem egyéb, mint a magában is kívánatos mozdulat kellemességének egy ilyen hozzáadott czállal való fűszerezése, és az igazi játékos nem is az, a ki 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 külsővilági causalis eredményeket, melyeket vele elérhetni. Az erőt értékesse 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 becsesebb a nagy innervatio mint a kicsi, a feszült izom mint a petyhüdt?

Ennyit az erőnek immanens szépségéről. Tekintsük most a másikat. A nehéznek szépségében, mint mondottuk, rejlik egy árnyalat, mondjuk inkább: egy mellékes fény-sugár, a mely idegen eredetű. Be kell vallanunk, hogy a nehéz dolgoknak a maguk sajátos, közvetlenül ösztökélő értékükön kívül van még egy kikiáltott értékük, avagy mondjuk ki kerületés nélkül az iskolamesteres moral feddő pillantásainak súlya alatt is: a nehéz dolgok nagyobb, szebb, dicsőbb hírben állanak, mint a mekkora szépséget valóban és közvetlenül érezni bennük. Úgy értjük ezt, hogy sok ember, talán a legtöbb, nem vállalná a nehez, ha ennek véghezviteléhez még a „dicső“-ség, a közmagasztalás nem fűződnek. Erről a „dicső“-ségről, a nehéz működéseknek e közös jelzőjéről mondjuk mi, hogy idegen fény-sugár, idegen, nem a saját mivoltukból meritett tetszésforrás, mert hisz bizonyításra sem szorul, hogy minden dicséret eleinte csak kívülről, az erőlködést nézőknek részéről származhatott s hogy az „önmegelégedés“, a magamagának kiutalványozott dicséret eredetileg csupán a visszhangja egy kívülről hallott helyeslésnek. Széppé, érdekessé az erőlködés 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 parancsalakot öltött, — ebben az általános emberszeretetnek, segédkező hajlamlaknak egyik vonását kell látnunk, a mely t. i. egy becsesnek tapasztalt magatartásra másokat is sarkal. Nagyon egyoldalú nézet, hogy a szemlélőnek tetszését egyedül az altruistikus erő kifejtés, 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, a ki beleegyezik saját beteg lábának levágásába és a fájdalmat mukkanás

nélkül tűri? Minden nagystílű előmozdítása a saját céljaimnak kész helyeslésre, sőt bámulatra talál a polgártársaim részéről, ha csak idegen jogkörbe nem gázolok bele. Az erő kifejtés 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 köztudalom, mely a rossz célkitűzés okozta visszatetszést magára az egész erőnyilatkozatra viszi át s az egész cselekvényt nevezi el elítélő szóval, vakmerőségnek, gázságnak stb.

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 művelt társadalomban megmarad a szóbeliség terén, ezért megérthetni, hogy miért képes az ú. n. erkölcsi bátorságra az olyan ember is, a ki physikai küzdelmekre izomerejének csekélysége miatt alig vállalkoznék.

A bátorságnak az izomerővel való összefüggéséről l. 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, a melynek érintése az ember erőtudata táján kelt visszhangot; másszóval megérthetni, miért annyira büszke és féltékeny az ember az erejére, vagyis a mindenoldalú hatásképességére. Nem csodálhatjuk, ha mindenféle szóbeli dicséret meg szídalom 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 megdícsért egyén számára, hanem mert tanuságtétel, hogy a saját subjectív erőérzetének, önmagával való megelégedésének van alapja, van, mert ime 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, a milyennek tudja magát.

Hogy a pusztá dicséretnek és korholásnak mai üres lég-



hólyagja az őseiber korában még valami anyagi haszonkílatásokkal bélelt pénzeszacskó volt, másszóval, hogy ezek a merő beszédek csak lassankint és nevezetesen amaz anyagi hasznok- és károkra való tekintettel nyerték mai érzelmekeltő erejüket, a mely hasznok- és károkra eredetileg kílatást nyitottak, — ez a nézet éppenséggel nem zárja ki a mienket, hanem a mienk inkább amannak egy szükséges kiegészítéséül 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, a mi velem ama pusztá szóbeli dícséretet megkedveltesse. Az, hogy az ősapám is szerette a dícséretet és nevezetesen, hogy mást szeretett benne, mint én ma, az igaz lehet, sőt valószínű is, de ennek a ténynek valószínűsége még éppenséggel nem érteti meg, sőt egyenesen mystikus árnyékkal vonja be (mint minden öröklés-elméletés psychologia) az én mai dícséret-értékelésemet. Hogyan is indítsanak az ősapám pozitív jutalom-kílatásai engem, mai embert arra, hogy a jutalom reménye nélkül áhítsak meg bizonyos beszédekét!

Ez az öröklés-elméletés felfogás, ha nem is nyílt vallo-mástétel alakjában, de árnyaló fuvallatként végigvonul Bainnek (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 kezdő-fokából elérje a mai fejlődőfokot, azt a közmeggyőződést, a mely egyenesen megvetéssel sújtja az olyan egyéniséget, ki a dícsőség szűzies virága helyett a haszon zsákját tűzte ki jelszóul 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 dícséret és korholás iránti fogékonytságot a mindnyájunkkal közös erőérzetből akarja kimagyarázni, tehát eo ipso általános emberi vonásnak tünteti fel, — evvel a nézettel talán szembeveti valaki azt

a nagy embert, a ki nem törődik a dicsérettel, hanem halad a maga útján. Mi ebben az emberben egy olyan egyéniséget látunk, a ki 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 érezne a más ember jóváhagyó szavát. Nem ember többé, hanem valami csodaszülött, a ki tetteihez, élete módjához nem is gondolt hozzá olyan másikat, a ki 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 tudnak mérni.

De még a legszigorúbb ítéletű embertársaink dicséretének elnyerését sem tekinthetni az elérhető legmagasabb erkölcsi ideálnak. Mert nem szabad felednünk, hogy dicsérőközönségünk maga is, minden egyes tagja, az erkölcsi törvény, a nagyratörekvés kötelezettsége alatt áll. Ebből az következik, hogy nem biztos, hogy a mi tettet ez a közönség ma megdicsér, azt magasabb erkölcsi ideálok elsajátítása, egy tisztultabb világnézetnek megalakulása esetében szintén dicsérné. Az előretörekvés maga változtatja meg a becslés mértékét és a ki nekünk ma nagy ember, kérdés, vajjon jövő koroknak is az lesz-e, a mikor majd az ő tettet másképpen értékeli. A kis emberre talán nyomasztó érzés, de az erőse felemelő hatással van, hogy az erkölcsi palaestra, a törekvéspálya hallatlanul nyílt, a végtelenig korlátlan útvonal. A hegynek van csúcsa, a melyig a küzködő vándornak fel 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, tervválasztáshoz egy még tökéletesebb. A feltétlen túllicitatio lehetősége jellemzi az erkölcsi palaestrát, a határtalan tökéletesedés lehetősége, és az általános, beláthatatlan versenynak valószínűleg semmi más sem fog véget vetni, mint az emberi nem életfeltételeinek a megszűnése. Törekedjél nagyságra, nagy, értékes érkifejtésre, de tudd meg, hogy egy tökéletesebb jövő korszak csak a szándékodat fogja elismerni, nem pedig tetteidnek értékét, mely ugyanabban a mértékben csökken, a mint az emberiség

műveltsége gyarapszik. Ott a bökkenő, hogy az erkölcsi nagyság fogalmában nemcsak a nagy, hanem az értékes eredményü erő kifejtésnek a fogalma is benne rejlik. Nem a ki legnagyobb erőt mutat, hanem a ki erejével legértékesebb dolgot művel, az a nagy ember. Már most az erőnek értékesítéséhez kell 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, a mit alkottak. S az általános lekicsinyléstől úgy látszik csak a lassankint terjedő „történeti érzék“ menti meg őket, mely a multnak alkotásait a multnak elért színvonalára vonatkoztatja s a jelennek e multa támaszkodását nem feledi. Meg kell barátkozni avval a gondolattal, hogy igazán állandó értéket teremteni sohasem lehet, legfeljebb mennél tartósabbat.

A ki a dicséretnek ezt az elméletét elfogadja, az talán a dicséretnek ellentétére, a szidalomra vonatkozólag a mi nézetünket — mely az erőérzetünknek leszállításában látja minden szidalomnak érzelmekeltő erejét — vissza fogja utasítani, hivatkozván a meggyalázó, a becsületbe vágó szidalmakra, melyek t. i. sokkal nagyobb felháborodást keltenek, mint erőnknek valami más szavakal kifejezett kicsinylése. Az ilyen szidalmakban tehát úgy látszik még más valamilyen fülánk lappang, mint az erőleszállítás.

E kérdésben mindenekelőtt meg kell rögzítenünk azt az érdekes jelenséget, hogy az emberek a dicséretnek, ezeknek minősége, foka dolgában nem igen válogatnak, azaz nekik, forrásuk tekintélye alapján (hogy kinek szájából jó az a dicséret) ugyan kisebb-nagyobb, de mindig valamekora értéket tulajdonítanak; ellenben a minket érhető korholásokkal szemben felállítottunk egy sorompót, a melyen innen feltétlenül és közelismerés alapján mink vagyunk az urak. Ez t. i. az úgynevezett „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, elbűsítják, esetleg javulásra avagy vigasztalódásra indítják, addig ott, a hol becsületébe gázolnak, feltétlenül ő a sértett fél, az, a kinek a harag, a visszatörítés az egyetlen megillető magatartása. Dicséret csak egyféle van, de korholás van kétféle: megengedett és meggyalázó s az egyéni becsület sorompója ott csapódik le, a hol a meggyalázás kezdődik. Érdekes, hogy az egyéni becsület terü-

letének, ezen erkölcsi „létminimum“ (home-stead)-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 egészen más okok szabták meg. Én bepörölhetem az ellenfeletem s evvel érzékeny anyagi, sőt erkölcsi kárt okozhatok neki, feldúlhatom egész családi boldogságát, tönkretehetem minden törekvését, mégis én maradok felül, nekem van igazam. De ha ezt az egy szót vágom a szemébe: „te gazember!“, avagy ha arczul ütöm, már megfordul minden, én kerülök alul s ő áll a kert felől, annyival is több joggal a társadalom ítélete szerint, mivel még az elitelt 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, a hol a támadó a maga ellenfelét semleges, nem érdekelt körök célzáblájává 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, a kiknél ő ezt nem játszhatta el, mert eljárása őket nem is érinti. Ez a megérdemletten túl való büntetés azután nem csoda, ha talpraállítja az áldozatot s belőle védekezőt, sőt viszonttámadót 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 bennük rejlő kipellengérező célzatzból lehet megérteni. Miért becsületsértés a „gazember“ szó? Mert ez olyan rövid jellemzés, melylyel egy távollevőnek köztudomású gonoszságát szoktuk kifejezni, azt, hogy mindenki óvakodjék tőle. A kire tehát ezt a szót rákenik, ha mindjárt négy szem közt is, az e szó-  
nak idővel kifejlődött mellékjelentése következtében olyat érez, hogy őt támadója homlokon akarja bélyegezni, őt e közmegevetést keltő elnevezéssel elszigetelni. Csak egyetlen fokkal enyhébb dolog az ilyen felczimzés, mely eredetileg szállóigének volt szánva, mint az a tüzes vassal kisütött bélyeg, melylyel a gonosztevőt egész a legújabb korig a társadalom közmegevetésének igyekeztek átadni.

Hogy minden meggyalázásban valami nyilvánosságra való vonatkozás rejlik, illetőleg, hogy éppen e vonatkozástól veszi az illető támadás a maga meggyalázó voltát,

kitűnik abból az érdekes körülményből is, hogy a nem szóbeli úton, nem a röpke, minden irányban tovaszálló nyelvnek segélyével véghezvitt támadások, t. i. a tettegességek 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 túl emelkedő, azaz erkölcsi jelentőségre jutott, ezt csakis az ütésnek emez újabb eredetű jelképes, metaforikus felfogásából lehet megérteni. A megütöttet ma nem egyszerűen megütöttnak tekintjük, úgy, miként tekintjük a kővel meghajigált vagy a pisztolylövessel megsebesített embert mindössze bizonyos erőszakos támadások áldozatának, hanem a megütött embert olyannak nézzük, kit az ütés voltaképp ütnivaló, azaz mindenkitől ütnivaló (íme ismét a nyilvánosság!) embernek, az emberiség őstámadására méltó söpredéknek akar feltüntetni. A kibe golyót lőttek belé, bizonyára sokkal veszedelmesebben sérült meg, mint a kit arculütöttek, avagy csak felfricskáltak; mégis ez utóbbi a mélyebb, a becsületbevágó sérelem. Miért? Azért, mert megszoktuk az ütést jelképiesen felfogni, symbolumnak tekinteni, felhívásnak egy a megütötttel 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 vették fel a becsületbe vágó támadásnak karakterét, azaz lettek tilos szókká és tilos eljárássá, mert ezeket a szókat és eljárásokat eredetileg olyan helyzetben használták, a mikor valakit a közmegevetés tárgyának akartak feltüntetni. Az illető szók mind bizonyos népszerű hasonlatok (állatnevek stb.), olyanok, milyenekre könnyen rájár a nyelve mindenkinek. Az ütés is olyan eljárás, melyre az embernek, mint ősfegyverére, könnyen rájár a keze. Etyimologiailag nem igaz ugyan, de igaz pszichologiailag, hogy minden mai becsületsértő szónak a „pellengér“ a közös gyökere. Valamely szó becsületsértő értelmének megalakulása tehát voltaképp nyelvfejlődési tünet, úgy, miként a „meggyalázó ütés“ ethnikus fejlemény. Igen sok, ma becsületsértő szó régente puszta korholásnak számított. (Gondoljunk pl. a mi hitvitázóinknak nyelvére, XVI—XVII. század.)

A becsületsértéssel szembeszálló *lovagias gondolkozást* két vonás jellemzi: először is, hogy meggyalázó támadásoknak visszatörlesztését az egyéni *jog* színvonaláról a *kötelesség*-ére emeli, és másodsor, hogy a visszatörlesztésnek csak a fegyveres, bizonyos szabályokkal korlátolt formáját fogadja el. t. i. a párviadalt. A harcziás eljárásnak ez a megkivánása arra mutat, hogy a párviadal a harcziós társadalomnak fejleménye, a minnek különben a történelem is bizonyítja. Az előbb említett vonás, egy jognak kötelességgé emelése, viszont ennek az egész lovagias észjárásnak azt a katonásan impsychologikus szűk-körűségét illusztrálja, mely a sérelem sajátkezü visszatörlesztésének kerülését nem tudja mással magyarázni mint avval, hogy a megtámadott fél a sértést megérdemlettnak tekinti, illetőleg „gyávább“ semhogy visszafizesse.

Schopenhauer-nek (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 tetleges meggyalázás nem más, mint az ellenfélnek egy nyilvános kipellengérezésére, e hibáját túlhaladó büntetésre való célzattal, 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 fellebbező fórum, a melyhez az egyszerűen megkorholt esetleg fordulhat és megvigasztalódhatik. 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 állapotodnánk meg, hogy az erkölcsi megbíráltatásunkra vonatkozó, azaz a nyert dicséretetek és korholásokból keletkező érzelmeink azért concret természetűek és nem elvont tárgyúak, mert ime végső magjokul egy erő nevezetű sajátságunkat sikerült kihántani, a melyre vonatkoznak, — ha ezt állítanók, akkor méltán arra hivatkozhatnánk az ellenfél, hogy az az „erő“, melyet mi itt az erkölcsi élet góczpontjává tettünk, nem igazi concretum, minthogy a szellemi továbbfejlődést, melyről itt szó van, legfeljebb 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 (ime 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. Egy más helyen mondtuk, hogy az az innervatio, melynek segítségével karomat a felemelni való nehéz kő számára és az a másik innervatio, melylyel magamat, egész egyéniséget a köemelés nehéz életfeladata számára innerválom, voltaképp egy és ugyanaz. Ha sok mindenféle izmára bírja is átszarmaztatni az ember a maga erejét külön-külön, de úgy látszik, az a legelső impulsus, melylyel ezt teszi, egy és egységes, vagyis ugyanaz, akár izomerőt akar az ember kifejtetni, akár figyelmi actust, azaz érzékszerv-innervatiót. Már most a figyelem, ez a végtére is concret izomműködés 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, psychologus-chimaera, hanem concret physiologiai tény. Miért mondhatni tehát concret tárgyúnak azt a felháborodás-érzelmet, melyet egy engem ócsárló itélet bennem kelt? Mert végtére is az én concret megjelentkezésemet, azaz eljárásomat s evvel együtt eljárás-képességeimet támadja meg; továbbá, mert engem egy kudarczomnak tudatára hoz ott, a hol 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 akadékos közönség a maga érdekeivel egyezőknek ismert fel. A saját törekvései, erőérzete egyfelől s az a meder, a melybe életviszonyai sodorták, másfelől igen sok nehéz helyzetet teremtének a törekvő ember számára, a melyekkel szemben viselkednie kell, vagyis

a leghelyesebb 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, a mely végtére is mindenkor magatartásokra irányul, az nem mondhatja többé magáról, hogy egy pusztá légius 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 bármi helyzetben tanúsított magatartása végtére is egy történeti, azaz időben történt esemény, olyan, a mely az illető embernek valamely művéhez, munkájához hasonlítható. A ki az én munkámat ócsárolja, az az én munkaerőmet kicsinyelte s ugyanígy tesz az is, a ki az erkölcsi viselkedésemet korholja. Nincs joga a spiritualistának az ethika világát egy a concrettól 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, a melynek sorsában, mivel az enyém, én érdekelve vagyok. A kedvezőtlen ítélet az én szerzeményemet éri s én felszisszenek, ha az a láb, a melyre ráhágtak, az enyém volt. Igaz, a mikor az erkölcsi magatartásomat bírálják, az nem olyan dolog, mint mikor a holmimat, a birtokomban levő 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 meghiúsulásának látványa kelti bennem az érzelmet. Embertársaim elítélő viselkedése, szavai stb. nekem közvetlenül tudtomra adják kudarczomat, kudarczom mint tapasztalás, mint felmerült realitás áll előttem. S a mi realitás, észrevehető valóság, az nem szűnik meg concretumnak lenni azért, mert nem térbeli tárgy, hanem esemény. A kérdéses



érzelmeink tehát olyanok, melyek bennünket ért eseményekből fakadnak. Nem a ránk mondott ítéletek ezek az események, hanem az a diadal vagy kudarcz, a melyet számunkra bejelentenek. „Te rossz, ostoba ember vagy“ azt teszi: kudarczot 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, úgyannyira, hogy szinte az a látszat keletkezik, mintha a tőlük felkeltett érzelmenek maga a pusztá adat volna az adequat 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, a mi nincs bennök, értsd: a mi a sorok között van. Az (1) esetre példa a mi ajtókulcsunk (fent 18. l.) vagy akár a vasúti semaphorjel, egy lefelé fordított jelzőkar stb., szóval egy nagyon szerény, szegényes valóság, a mely mégis nagy érzelmeket tud kiváltani például abban a vonatvezetőben, a ki 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 érzelme-keltő ereje csak arra az emberre van, a ki értelmezni tudja, miként a vasúti tisztviselő a semaphorjelt vagyis az adatot gondolatban kiegészíteni. Szóban forgó érzelmeink eszerint legtávolabbról sem az elvont tárgyúak, hanem a concret tárgyúaknak egy bizonyos, még pedig abba az osztályába tartoznak, a melyből eleinte ki akartuk rekeszteni (fent 17—18. l.) t. i. a j e l e k t ő l felkeltett érzelmek közé. Hozzáteszszük: a ki concret tárgyúnak kizárólag azt az érzelmet volna hajlandó elfogadni, melyet olyan adat támaszt, a melyhez semmit sem kell hozzágondolni, az ilyen gondolkozó kénytelen lesz a •köznyelvsvizokásnak vilá-

gos megsértésével, minden érzelmét az elvont tárgyúak közé sorozni, kivéve mindössze azokat, a melyeket egyes, elszigetelt érzetek (egy szag, hang stb.) idéztek elő.

Az erő objectív értékességének és közkeletű megbecsülésének fennebbi 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* (*ne fordítsa* nevezetesen a gyöngébb embertársai elnyomására, *hanem* „szeresse őket“), de kell, hogy az ethikai rendszer kihangsúlyozza magának az erőgyűjtésnek szükségét is vagyis az erőfokozásnak, a törekvésnek ideáljait beleültetnie az emberbe. Egy csupán embertársai apróbb és nagyobb bajait gyógyítgató egyéniség, ki e samaritánus 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 idealt, a melyre 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 ideal keretében, mert bizony sokkal egoistikusabb természetűek, mint a mekkora egoismust az ő tanítása megtűrt. Nem bántják ugyan egyesesen, de nem is valami nagyon szeretik felebarátjukat, éppen mert nagyon *ismerik*. Az idegen személyes érdekekért való önfeláldozástól pedig annyival is inkább szabódnak, mert jól tudják, hogy evvel csak az emberek lustaságát, kényelemszeretét és elbizakodását ápolnák, másrészt meg és mindennek felett önmagukat gátolnák meg abban a teljes erő, tehát jólétet is kívánó munkában, a melyben, illetőleg eredményeinek szemlélésében találják az egyetlen boldogságukat, — abban a munkában, a melyről éppen a szeretet törvénye nem szól nekik semmit. Másrészt azonban igaz, hogy a modern ember tisztán meglátja az árnyékoldalát is az olyan hatalmas szellemi meteoroknak, a ki a maga határtalan, bár nemes irányú törekvésében nem veszi észre embertársainak érdekköreit, ezekbe belezöldül és a czéllal szentesíttetné az eszközt. Csak olyan etikát tekinthetni a korunk színvonalán állónak, a mely az embernek nem csupán felebarátai iránti magatartását, hanem „önmaga iránti kötelességeit“, helyesebb szóval: a célkitűzéseit is igyekszik szabályozni.

Olyan ellenvetés, hogy a kereszténység az általános fele-

baráti szeretet parancsában máris a legnagyobbfokú erőgyűjtésnek és kifejtésnek kötelezettségét róta a hiveire, 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 hiveknek kitűzni, hanem egy egészen határozott eljárásmodot követel, *akár* nehezebbre esik ez az embernek, *akár* nem, vagyis tekintet nélkül az egyénnek erőkészletére és az erőfejlesztés kötelességére. Egy Brutus, ki a hazája iránti kötelességből a saját fiait kivégezteti, épp olyan messze elmarad az erkölcsiségnek keresztény idealjától, mint a milyen magas polczra 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, a melyen belül egy ilyen egyéniség nem talál helyet.

2. Avval, hogy az erkölcsi megbiráltatásunkból keletkező érzelmeket sikerült az erőszertetünkre vonatkoztatni, még egynéhány más ú. n. „elvont“ érzélem megfejtésének is a módját ejtettük. Ilyenek azok az érzelmeik, mik valamely szellemi munkásságnak sikeréből avagy kudarczából keletkeznek. A legelvontabb igazságnak föllelése 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, a ki 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. A hol az eröm eredményeit, azaz sikereket érzek, ott örülök, bármi természetűek is ezek a sikerek, s ha az eröm elégtelennek bizonyul, ott a kudarcznak érzelmén nem változtat az, vajjon concretum avagy abstractum volt-e az az elérhetetlen célpont. Miért is változnék az erő *productum* ainek minősége szerint egy olyan érzélem, a mely magára az erőre, ezen bármily *productum*mal szemben egyforma tényezőre vonatkozik? Elmondhatjuk, hogy az itt szóban levő, szűkebb értelemben úgynevezett értelmi érzelmek egytől-egyig olyan természetűek, mint a megelőző pontban tárgyaltak.

Fouillée (II 215) ezt a gondolatot abban a formában fejezi ki, hogy a logikai érzelmek (= az értelmiek) *se ramènent . . . aux sentiments 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. Horwicz (II [2] 212), hogy az a törekvésérzelem, mely valamely tudományos kérdésben való törődés közben kifejlődik bennünk, voltaképen ugyanaz, mint a melyet valamely gyakorlati feladatnak megvalósítás közben érzünk; mennél világosabban látja, hogy ez a sikerérzelem (*Erfolgseffekt* u. o.),<sup>1</sup> melyet az elért tudományos megfejtés kelt, nem különbözik attól, melyet a „végre feltalált kijárás“ stb. idéz elő bennünk (v. ö. Fouillee id. h.); mennél inkább csak a külvilágra való sikeres reactio eszközeinek nézi valamely psychologus a tudományos rendszereket, az egységesítő fogalmakat: annál kevésbé 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 ú. n. értelmi tér, a tudományos úgy mint a gyakorlati gondolatvilág nem más, mint egy munkaterület, egy gyáruddvar, melyen egy és ugyanaz a figyelem nevezetű innervatio termel hol ipartermékeket, hol elvont tudományos tételeket.

Ribot: (Gef. 465): *Die intellektuelle Gemütsbewegung... ist... nur ein besondrer Fall des emotionellen Zustandes, der jede Tätigkeitsform begleitet, 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-ézelmekkel egyenlősíti.*

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

Talán nem felesleges dolog kiemelni, hogy a külön „értelmi érzelmek“ szerintünk nem azért rosszak, mert nincsenek (mintha t. i. az ú. n. „értelmi“ működés nem keltene érzelmet), hanem rosszak azért, mert nem külön-

<sup>1</sup> Talán mondanom sem kell, hogy ez a Horwicz-féle *Erfolgseffekt* azonos avval a *Freude am Ursachein*-nal, melyet Groos (Th. 83) Lessing-ből és Preyer-ből átvész és számos gyermekjáték, valamint a romboló ösztön legvégső kútfejének hirdet.

bőznek a concret törekvésczélektől kiváltott érzelmektől. Mi semmi ellenmondásba sem jutunk elméletünkkel, ha — ez egyszer elfogadván annak az embernek nyelvezetét, ki a figyelmi erőlködés keltette érzelmet értelmi érzelmeknek nevezi — vele együtt a mellett kardoskodunk, hogy az összes, bárminő concret avagy abstract törekvéstárgyaktól kiváltott érzelmek egytől-egyig értelmi természetűek. A mi nyelvezetünk mindezeket tudvalevőleg azért nevezi concrettárgyú, illetőleg erőérzelmeknek, mert mi magát azt a bizonyos értelmi működést azaz figyelő innervatiót pusztán izomfeszültségen tartjuk.

A ki talán ellenmondást lát az itt kifejtett nézetünk s ama másik között, mely szerint az A concret tárgy helyett a B elvont tárgygyal foglalkozni annyi, mint egy *a* reactio-módból azaz érzelemből egy *b* tehát másféle érzelembé átmenni: az ilyen bírálónak számára megjegyezzük, hogy az imént mondottakban csak a mellett kardoskodunk, hogy az *a* és *b* állapotnak van egy közös, még pedig „figyelem, erőfeszítés, törekvés-“nek nevezhető tényezője (értsd: izomzatunknak egy része csupán e figyelmi erőfeszítést végzi), a mi nem azt jelenti, hogy az *a* és *b* állapotok minden tekintetben megegyeznek. Most is azt állítjuk, a mit idáig, t. i. hogy reactioinknak az *a* része, mely a célbavett foglalkozástárgynak elképzelésére használódik fel, szükségkép más, ha A-nak, mint ha B-nek hívják ezt a tárgyat.

3. A milyen szellemi természetűeknek látszanak azok az érzelmeink, melyeket a társadalomnak ránk vonatkozó ítéletei keltenek bennünk, ugyanolyan sőt még szellemibb, elvontabb látszatúak 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 mysticumnak, 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 mozzanatokat, másokat legalább nem mint a pusztán törvénytiszteletet vagyis egy olyan érzelmet, a melyben Kantnak saját vallomása szerint (Kr. p. V. 93., 97.) több a vonakodás, mint a vonzódás.

Kant (u. o. 86): *Das Wesentliche alles sittlichen Werts 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 éppenséggel nem csupán az erkölcsi törvény, de minden zsarnok, sőt minden katonai föllebbvaló is feltétel nélkül parancsol. A miben különbözik az erkölcsnek parancs-zava 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 célú tűztét 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. I. k. 18). Érdekes, hogy Kant-nak magának (99) akadnak efféle rabérzelemről sugalmazott nyilatkozatai, melyek azonban később (102 a hol plane *sanftes Joch*-ról beszél) megenyhülnek annak a következtében, 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 imperativus“-nak, hogy az a gondolat van benne felöllelve: nincs jogczím, mellyel az ember magát az erkölcsi törvény kötelező ereje alól kivonhatná, úgy mint bátran kivonhatja magát minden ú. n. rendelet alól akkor t. i., ha a feltételezett cél nem kívánja elérni (nem hajtok „balra“, mert egyáltalában nem akarok errefelé kocsin menni).

A „kategorikus imperativus“-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, a milyenek ellen e helyütt küzdünk, hanem egyenesen egy érzelmi indítékok nélkül megindult cselekvést.

Ezt a nehézséget maga Kant is megérezte: *... wie ein Gesetz für sich und unmittelbar 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 imperativus-elmélet, vagyis az emberiségnek egy pusztá 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 büntetőtörvénykönyve 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 subjectiv indítóokok nélkül engedelmeskedni, a mi magában is képtelenség. Ezt Kant is belátta, a mikor a törvény iránti tiszteletet ékelte be az ember és az abstractum közé, mint ilyen indítékok. Minden indíték azonban érzelemtermészetű, vagyis cselekvés-indítéknak nem lehet tekinteni mást, mint az önkénytelen passiv vonzódásnak és visszalökődésnek azt a jelenségét, mely valamely felmerült adatnak, illetőleg ténycsoportnak, helyzetnek, ránkhatása folytán mi bennünk keletkezik. Itt rejlik a Kant fogalmazásának Achilles-sarka. Mihelyt egyszer érzelmet fogad el, a minthogy kellett is elfogadnia, a törvényteljesítés indítékául, máris kiette magát annak az ellenvetésnek, hogy érzelmet, a milyen a törvény iránti tisztelet is, nem lehet megparancsolni. (Ezt egy másik érzelemről, a szeretetről, maga Kant [100] is hangoztatja.) Mi jögon vádolod tehát — kérdjük Kantot — azt az embert, ki a maga törvényszegését avval menti, hogy a törvény nem keltett ő benne 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, [so ist es] zugleich ein Gegenstand der Achtung, und indem es ihn sogar niederschlägt, d. i. demüthigt, ein Gegenstand der grössten Achtung...*), de ezt a „tisztá ész“ constructiót bármelyik utczai zsebmetsző meghazudtolja a saját benső érzületére való hivatkozással. Még kétesebb 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 azt mondja: *Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet...* Lejjebb (95) azonban az *Achtung*-ból megint *Triebfeder* lesz.

Ha ezen a csücskén ragadjuk meg a Kant gondolat-szövedékét, akkor a psychologia kezünkbe adja a módot, hogy Kantnak csupán logikailag helyes fogalmazásához megtaláljuk a szükséges, t. i. a psychologiai kiegészítést. Kiderül ugyanis, hogy az erkölcsi törvény csupán a kibocsátónak, a parancsolónak szájában és szemüvegén keresztül nézve (ezt a szemüveget tette fel Kant) categorikus, feltétlen, azaz olyan, mely egy pusztá abstractumtól vár hatatóságot; de az alattvalónak álláspontjából tekintve, azaz mint megfogadni való parancs, ez a törvény nem tér el minden más hozzánk intézett felszólításnak attól a saját-ságától, hogy a teljesítése physikailag csak úgy válik lehetővé, ha az egyénnek akad indítéka, mely őt e parancs követésére ráveszi.

Annak a Nietzsche (W. VIII 226—7)-féle kifakadásnak, mely egy pusztá 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 jogalapja, hogy a philosophusnak csakugyan kötelessége az abstract parancs és az ember érzelmevilága között tátongó űrnek áthidalhatóságát kimutatni.

A társadalom, a mikor a maga törvényeit, úgy, miként a zsarnok a magáéit, büntetésekkel bátyázta körül az alattvalói elől, 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 velök. 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, ismertető 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 fentemlített parancsa, mely nem kevésbé categoricus, mint az a másik, mely az idegen érdekkörök kíméletéről szól.

Az államnak ezt a nem csupán rendőri hivatását minálunk szépen kifejtette Pikler (195—220).

Nietzsche óta már elavult álláspontnak tekinthetjük a Horwicz (II [2] 472 sk.)-félét, a midőn az egyéni érületből 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 éppenséggel nem magától értetődő, mintegy már természetünkből 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 ellenében megjegyezzük, hogy ez az elv, a jogegyenlőség elve, igenis demokratikus elv és a társadalmi egyensúly fennmaradásának 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...*

Ribot (Gef. 367—380)-nak az erkölcsi érzelm természetéről és fejlődéséről szóló elmélete minden lényeges vonásában egyezik a mienkkel s épp ezért sehogysem illik

belé az „ösztonszerű, velünk született erkölcsi érzelem“ (370). A ki (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, a mikor erre nincs kedvem, eredetileg nem érzelmeimben gyökerezik, hanem e muszáj-tudatnak mai érzelmi alakja, az ú. n. kötelességérzet olyan későkori fejlemény, mely a kívülről jött nyomással való megalkuvásból származott.

Hogyan áll már most az egyes ember az erkölcsi törvénynyel szemben? Ez a törvény nem egy légben lebegő abstractió, egy imperativusba öltözött grammatikai classikusmondás az ő számára, hanem nyomatékra avval tett szert, hogy belenyúl az egyes embernek saját, legszemélyesebb érdekkörébe, ott fogja meg az embert, a hol legérzékenyebb; mert boldogtalansággá, személyes balesetté, megkárosodássá alakítja át rá nézve 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, a melyből ne lehessen „kirúgni“.

Itt van már most az egész erkölcsiségünknek leggyöngébb oldala. A társadalomnak nincs más eszköze, melylyel 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 stimulusnak az értékét csak az adhatja meg, ha kivételtelen valóság alakjában tárul az egyes ember elé 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, éppen, mivel a társadalomnak azokat a tolvajutakat nem sikerült 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 boldogság“-nak hivatalos tantételét megczáfol-

ják. Az az elv: „élj tisztességes életet, hogy boldog életet élhess“ ma inkább utopia, mintsem egy tapasztalati tényekből, a valóságos életalakulásokból leszűrt igazság. Sőt azt mondhatni, ma a saját élhetetlenségéről, naivitasáról ír magának nem nagyon megtisztelő bizonyítványt az az ember, a ki 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 életberendezései számára és ma kisül, hogy az a mintamérték maga is ingadozik, maga sem olyan egyenes, azaz egyetlen, mint a milyennek a társadalom szánta. Az erkölcsiség iránytűje, melyhez az élet hánykolódó hajóján utazónak tartania kell és kellene magát, maga sem szabadult meg olyan ingadozásoktól, „mellékutak“-at mutogatóktól, hogy feltétlenül megnyugtató, biztos támasztéknak lehessen tekinteni. Az erkölcsi élet világrendszerének biztosságához az kívántatik, hogy a sarkesillaga feltétlen szilárdsággal álljon egyhelyütt, s ma kisül, hogy maga az a sarktengely 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 rászorithassa, t. i. az a módszer, a mikor 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 ujjal rámutatnunk azokra a concret tényekre, melyek ezt az általános szavakban tartott elmefuttatást sugalmazták. Az erkölcsi törvény concret alakban, megtestesítve, mint „fellebbvaló“ (parancsnok, igazgató, felügyelő stb.) jelenik meg a hierarchiára berendezkedett társadalomban. A fellebbvaló az, kiben az erkölcsi törvénynek szószóelőját kell látni, ki az alattvaló számára hangot ad annak a törvénynek. Már most mit látunk? Azt, hogy a fellebbvalót magát sem az erkölcsi törvény tölti el, hanem az a haszonlesés (evvel a legtagabb értelemben veendő szóval nevezzük el az egoismus-nak összes formáit), melynek az alattvalóban történendő leküzdésére éppen azt a fellebbvalót kirendelték. Sőt ez a viszony azután megismétlődik a hierarchia lépcsőzetének összes fokain végig, a mennyiben a fellebbvalónak fellebbvalója maga is egy protectiós alak, kit viszont egy még magasabb protectiós alaknak haszonlesése (értsd: nembánomsága) juttatott

a maga polczára. „Engedelmeskedjél annak, ki maga is az erkölcsi törvénynek engedelmeskedik!“ — így hangzanék egy egyenes, megérthető, becsületes utasítás. Ma azonban ott tartunk, hogy egy a való helyzettel számoló utasításnak csak ezt a formát adhatni: „Engedelmeskedjél annak, a kinek magának is kellene engedelmeskednie az erkölcsi törvénynek, illetőleg ama még magasabb fellebbvalónak, a kinek szintén csak kellene“ s így tovább. Becsületes indicativusok helyett csupa conjunctivus (*conjunctivus optativus — luci*), csupa egymás tetejébe épített septimaccord, csupa világtartó teknősbéka, a melynek magának is kell alája másik teknősbéka, sehol egy szilárd végső oszlop, παντα ἴσθι. Ma úgy áll a dolog, hogy az erkölcsi törvény egy merő *subintelligitur*, egy rejtett, titkos méterminta, a melyet a díszporcellánok üveges szekrényében tartogatnak, de soha igazán használatba nem kerül. Elismerjük, hogy ez a törvény egy parancs, de olyan, a melyet — neked kell teljesítened. A „categorikus imperativus“ olyan sajátosságos igealak, a melynek kezd kárbaveszni az első 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“: nyiltan felrúgni nem igen merik az emberek, de hallgatógon el van fogadva, hogy az embernek illik „úgy tennie, mintha“ (ime 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 pessimizmus 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 erkölcstelen életfolyamatok virulása csökkenik. Az egész társadalom affélé 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 kell valamely társadalmat nevezni, mennél több vértanuja találkozik benne az erkölcsiségnek, azaz olyan emberi élet, mely erkölcstelen utakon több jólétet tudott volna elérni. A fejlettebb társadalmakban ezek az esetek a mindinkább ritkuló kivételek közé tartoznak, azaz fognak tartozni, de meglehet az is, hogy az emberiség előbb pusztul ki,

mintsem a „kivételtelen földi igazság“ állapota megvalósul. Az erkölcsi élet, már t. i. az egész társadalomé, egy folyó, a mely lassankint szabályozódik, azaz önmagát szabályozza sok — iszapnak a lerakódásával. Ez az, a mit a rövidlátó parti lakos, ki csupán a mainapságot látja és multat, jövőt nem gondol hozzá, nem bír észrevenni. A mai embernek a jövőben kell élnie, hogy lelke megtalálja azt az egyensúlyt, a melyre az életnek e forгатagában kétségtelesen szüksége és joga is van, ma, a mikor azt kívánjuk tőle, hogy valóságnak vegye, a mit nem lát (az „érdemekkel arányos boldogság“-ot t. i.) és ideiglenes, terpeszkedő lég-hólyagnak, a mi széles valóság alakjában szanaszét tenyészik. *Wir heissen euch hoffen!* — mondotta Goethe.

Ha talán (Nietzschet félreértve) odáig vinné valaki a skepticismust, hogy „az amúgy is egyre fejlődő erkölcsi gondolkozás valamikor, a távol jövőben talán olyan formát fog ölteni, hogy éppen 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, a mely látható előjelek alapján beszél a jövődőről és nem a „korlátlan lehetőségek“ levegőjéből 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 szemmel látható módon és útirányban megindult, a minthogy 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 rántaljuk, a vallásfelekezetek naiv hive az egyes embernek remélt túlvilági életére képzele rá, a mikor ezt olyan életnek írja le, a mely helyreállítja a földi életben arczülött igazságot, szóval megvalósítja azt, a mit a philosophus az egész emberi nemnek e földön véghezviendő továbbfejlődésétől remél. Mi is egy „túlvilágban, 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, ki a maga járandóságának behajtása végett még a halálnak kérlelhetetlen valóságával is szembeszáll és holtan is tovább élve, a nagy üres

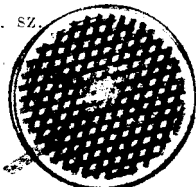
világtérségben ott kopogtat egy mennyország kapuján, az ilyen hívő, vagyis az az ember, ki egy „más világ“-tól várja el a megérdemelt kárpótlását, nem más, mint az a tót napszámos, ki még akkor is tartja a markát a neki kijáró 1 frt 20 kr. fizetségért, mikor szemmel látja, hogy az egész gyár, a melyben dolgozott, odaégett. Ő az a hajótörött, a ki a vizen úsztában, egy elmerült hajó for-gatagában kiabál azért az ebédért, melylyel neki a hajós-társaság a váltott jegyéért adása maradt. A mélyebb gondol-kozású ember nem ezt a tótot, hanem inkább Vörösmartynk „Tót diák“-ját fogja követni, tudván, hogy ő maga csak egy kis pont a világ nagy evolútiójában, a ki a követeléseivel együtt bármikor áldozatul eshetik, s a kinek bele kell nyugodnia abba, hogy azt a boldogságot, mely a becsületes életéért neki járna ki, megkapja más, a ki ő utána következik.

Mi elismerjük, hogy máris igen magas színvonalú egyéniségnek kellene lennie annak, a ki ösztökélő erejét érzi egy olyan életelvnek, melyet a philosophia nem más, mint a következő formában bir rendelkezésére bocsátani: „Elj erkölcsös életet, hogy a magad példájával is előmozdítsad egy olyan földi világnak valamikor leendő megalakulását, a mikor 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, a kire nézve fölvetődik az a kérdés: hogyan fejlődött ki ennyire? Absurd nevelésmódszer, mely a nagy íróknak sűrű olvastatásával akarja előbbrevinni azt a gyermeket, a ki még nem is tud igazán olvasni s ezért egészen világos, hogy a gyakorlati nevelőnek ma más természetű, a fentínél 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, a melyben 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, a melyben megvalósítja, illetőleg (a sikernek több kilátásával) meg igyekszik valósítani a nagy társadalomnak azt az elérhetetlen feladatát: meghüsitani, ad absurdum vinni az

erkölcstelen életet. Eszközei erre nézve szint'ugyanazok, melyek az államéi, t. i. a jutalmaknak és büntetéseknek egy lehetőleg áthághatatlan szövedéke. A gyermeknek életköre az a körüldezkázott kisfürdő, a melyben a jövő szabadúszót a mesterek az erkölcsiségnek rövid kötélén fogják s itt jobban is tudják fogni, mint fogja a társadalom a maga nagy szabadvizében, a melyben a tanultakat majdan alkalmazza.

A mai helyzet tehát ez: Erkölcsös életre a szülőink és nevelőink jutalmazó-büntető keze tanít meg bennünket, hozzászoktat egy bizonyos cselekvésmódhoz, melyet azután az életben, ugyancsak megszokásból folytatunk. Évvel ki-mondottuk, hogy a mai felnőtt ember voltaképp dogmatista módjára cselekszik, a mikor erkölcsös életet él. Mert dogmatista minden ember, a ki nem ad és nem is tud 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 hegymászó, a ki maga mögé tekint a mélységbe. Ma még erősen a Kant-féle katonamorálnak idejét éljük, vagyis azt, a mikor 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, valamiféle indítékokból véghezvitt cselekvényünknek az emléke maga is már elégséges indíték egy ilyen cselekvénynek másodszori véghezvitelére, értsd: a véghezvitelére a nélkül, hogy a kivitel számára ismét a régi, az eredeti inditéknak kellene beállania. „Így cselekszem, mert mindig így cselekedtem; cselekedtem pedig tudj' az isten miatt.” Veszedelemes ingásba jutna a társadalom, ha minden tisztességes ember minden csábításra újra okoskodni kezdene, miért is kövesse a megszokott törvényt.

Mindezekből a mi psychológiánk 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), a kit ma egyszerűen a szokás, a szerzett gyakorlottság tart meg egy olyan ösvényen, melyre őt gyermekkorában a puszta



törvénytekintélynél sokkal érthetőbb indítékok, t. i. nevelőinek jutalmazó- és büntetőkeze terelték. Csak abban az esetben volna jogunk a törvénytiszteletet elvont tárgyú érzelmenek nevezni s egy pusztá abstractionnak, a milyen „a törvény“, embermozgató erejében hinnünk, ha a fejlett embernek mai eljárása módját, azt a merő törvénymeg gondolásra hajló engedelmességét, megelőző nevelés, azaz jutalmak és nádpálcák nélkül lehetett volna elérni.

Lesz, a ki talán Kant-ot és kategorikus imperativusát veszi védelmébe ellenünkben, mondván: „Ne tanítsd te Kant-ot olyasmire, amit számtalanszor maga is kimondott, t. i. hogy vannak más indítóokaink is, mint a pusztá törvénytisztelet, melyek bennünket a törvény megtartására indítanak. Kant azt állította (l. a fenti 39—40. l. 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 czáfolhatja meg egy olyan, nem bánom akár statisztikai kimutatás, hogy íme, minden ember e földön másvalami okból követi a törvényt! Mert ha ez csakugyan így van, legfeljebb az kerül ki belőle: tehát nincs is igazán morális ember a világon, egyetlen egy sem. Kant a maga tételének egy illeten consequentiájától nem is riadt volna vissza, legfeljebb elbúsította volna e szomorú valóság, de ez semmiféle logikai okból sem bírhatta volna őt arra, hogy a maga moralitas-kriteriumát visszavegye.“

Erre azt feleljük: Kant abban tévedett, hogy szó szerint értendő kifejezésnek vette azt, hogy „a törvényt a törvény kedvéért megtartani“, holott ez olyan mondás, a melylyel a köznyelv szokás annak az embernek az eljárás módját jelöli meg, a kit nem a saját hasznának, cselekedete következményeinek tudatos számbavétele, meggondolása tart meg a törvényesség útján. Ezt a kifejezést olyan emberre szoktuk alkalmazni, a kinek parancsteljesítő cselekedetét egy olyan lelki állapot 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 tiszteletérzelmek, melyeknek hatása alatt a parancs suggestiv erejének ellentállani nem tud. Már most 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 imperonalis parancs iránti tisztelet, s erre csak azt felelhetni: mert az a parancs ere-



detileg personalis volt, azaz a mögötte rejlő embertől, ennek kényszerítő hatalmától vette a suggestív erejét. A mi emberünkben és a Kant-éban a régibb parancsteljesítéseiből, a melyek egészen materialis, érthető indítékokkal voltak kikényszerítve, az a rövid tanulság, 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, a ki 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 műtétet így kell csinálni“ s egy egységes inner-vatióval végrehajtja. A törvényt a törvényért teljesítő ember tehát nem más, mint az a jó nevelésű ember, ki a maga neveltségének magaslatán élvezi a megelőző gyakorlásoknak eredményét. Ő tud ma tisztelni anélkül, hogy volna kit és hogy meggondolná miért? Azt, ha Kant egy ilyen, vagyis a már kinevelt embernek eljárása módját nevezi egyedül moralisnak, nem hogy hibáztatni kellene, de Kant avval, hogy ezt a magas fejlődéskötőt tüntette fel elérendő célpontra, sőt egyetlen megtűrhető állapotnak, — evvel a maga intransigens becsületességéről, stoikusan szigorú gondolkozásáról tett dicsőséges tanubizonyosságot. A hibája, mint említettük, abban állott, hogy a kinevelt ember lelkiállapotát a fejlődésmenetére való tekintet nélkül ragadta meg s ennek következtében valami csodaszzerű, érthetetlen állapotnak látta és tüntette fel. Kant-nak eljárása, itt úgy mint a theoretikus philosophiában véges-végig az volt, hogy a maga csillagász szemüvegét ráirányította a mindannyiszor megvizsgálandó lelki (elme-)állapotra, de ugyan- evvel a nézőmóddal azt az állapotot, úgy miként a csillagász a csillagot, el is szigetelte, vagyis elszigetelte azoktól a megelőző és következő állapotoktól, a melyeket 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 moralis 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, elcsenevésztek, s a mi maradt, az tisztán e voltaknak eredménye. Ennek meggondolásával mindjárt eloszlik az egész látványnak csodás színezete és a moralis 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. A ki 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, idealisan 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 lehetséges a morális tett.

4. Kevésbé elvont látszatú az az érzelem, mely a másik embernek valamely erkölcsi vonatkozású magatartása következtében mibennünk, a nézőkben, fejlődik. (Ez tehát a visszája az 1. alatti érzelemnek, fent 20. l. stb. Ezt az érzelmet — bár ott van számára a szemmel látható concretum az idegen embernek működése alakjában — itt az „elvont tárgyú érzelmek“ czíme alatt 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, a melyeket számos psychologus az itt kifejlődő érzelmek „elvont, szellemi“ természetére elégséges bizonyítéknak tart. Azt halljuk pl., hogy a nagyszabású műalkotásokban való gyönyörködés elvont tárgyú „szellemi“ érzelem, meg hogy a tisztán intellectualis férfibarátság szintén az.

Tudományos és mű-alkotásuk mindenesetre 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 a nagyobb szabású műalkotásoktól a közönségben keltett érzelmekkel végezzünk, rámutatunk arra (s evvel kiegészítjük azt, a mit fennebb [16. l.] mondtunk), hogy az a világosan concret tárgyú érzelem, melyet a szépségnek és rütságnak legegyszerűbb példái (symmetrikus mértani alakok, rhythmikus kopogások stb.) keltenek, nem változhatik át elvonttá, szóval más természetűvé csak azért, mert a tetszés tárgyául szolgáló műalkotás most egyszerűbből kevésbé egyszerűbbe ment át, azaz gazdagabb, szövevényesebb lett. Miért lenne szellemi természetű az az érzelem, melyet egy gothikus dómnak szemlélete kelt, ha egyszer el van fogadva concret tárgyúnak az az érzelem, melyet symmetrikus téridomok, tetemes térbeli nagyság stb.,

szóval amaz épületnek alkotórészei ébresztenek a nézőben?! Hasonlóképp, ha concret tárgyúnak ismerem el azt a tetszést, melyet a hármass hangzat, a dissonantia feloldása, a rhythmus stb. 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 egytermészetűek azokkal, miket a kis alkotások gerjesztenek.

Mi távol vagyunk — ismételjük — attól az önánitástól, 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. a mikor egy Shakespeare-i tragoédiát élvezünk), nem teheti elvont tárgyú érzelmé. Hisz kettejét ez erkölcsi érzelmeknek máris kimutattuk concret tárgyúnak s azért éppen azt a bizonyos kettőt (fent 1. és 3. pont), mert azok az összes erkölcsi érzelmeink közül leginkább látszanak elvont, tiszta szellemi természetűeknek. Egy alapjában concret tárgyú érzelemnek (a milyen szerintünk, immár ki merjük mondani, m i n d e g y i k erkölcsi érzelem) hozzájárulása egy olyan aesthetikai érzelemhez, a mely 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 érzelemtömeget nem elemzik eléggé a psychologusok, csupán mint egységes összeséget tekintik s így persze különbözőnek találják attól az egyszerű, mondhatjuk naiv, kis érzelemtől, melylyel pl. a primitiv népszellem alkotásait nézzük.

Nem lehet helyeselni, ha valaki mindazokat az érzelmeket, miket valamely nagyobbszabású műalkotás keleszt, a szépség keltette érzelembe olvasztja belé. Ki kell indulni abból, hogy az emberi kéznek minden alkotása épp úgy, miként a természetéi, számos különböző érzelmet, megítélismódot kelt a nézőben. Valamint nem lehet megakadályozni, hogy egy olyan ipartermék, mely tisztán gyakorlati czélokra készült, pl. egy ajtókulcs, sőt egy gépalkatrész, ne aesthetikai szempontból is ítéltessek meg: úgy el kell ismerni azt is, hogy mindaz, a mi pusztán a szemlélő gyönyörködtetésére készült, egyéb

szempontokból is megítélhető, mint csupán az aesthetika szemüvegén keresztül. Egy nagyobb műalkotás, pl. egy dráma, symphonia annyira belejátszik az emberi törekvéseknek, élet-felfogásoknak, 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, a mit a költő feltüntet, megállhat-e, a mi az egészből következik, miért ezt és nem amazt, mért így és nem amúgy ábrázolja a dolgokat stb. Egy csak szép dolgot teremteni, olyat a mely szép legyen és semmi más, szint oly lehetlenség, 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 összegéből tegyük fel, hogy kedvező bírálat kerül ki az illető műre nézve, — mindezeket az érzelmeket, mint mondám, nagyon helytelen, de szokásos eljárás a „szép“-nek czime alatt együvé foglalni, azt állítván, hogy e nagy műben egy annyival „szebb“ alkotással van dolgunk. Madách-nak „Ember tragoediája“ nemcsak nagyobbterjedelmű, de nagyobbzabású, egyéniségünket több oldalról foglalkoztató műretek, mint pl. Arany János „Családi kör“-e; de vajjon van-e jogunk azt állítani, hogy amaz „szebb“ költemény? Meg lehetne állapodni abban, hogy a hol egy nagy szövevényes alkotást egyszerűen a „szép“ vagy akár „igen szép“ jelzővel jellemeznek, ott voltaképp az forog fenn, hogy a néző a maga mindenféle, értelmi, erkölcsi, gyakorlati szempontokból kimondott és kedvező eredményű megítéléseit ebbe az egy szóba foglalja össze, a melylyel mindössze a megelégedését akarja nyilvánítani. Itt tehát csak a „szép“ szónak egy metaphorikus használatával van dolgunk, nem pedig valami külön, magasabbrendű szépséggel, egy „szellemibb“ természetű aesthetikai érzellemmel. Meg kell gondolni, hogy nagy tudományos, sőt ipari alkotásokat is, ha bámulattunkat keltik fel, „szép“ műveknek nevezzük. Evvel a fejtegetéssel talán sikerült az „elvont tárgyú“ érzelmekek közül megint egyet, t. i. a „magasabbrendű szépségekre vonatkozó, különfajta aesthetikai érzelmet“ kiküszöbölnünk. 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 ú. n. rejtett szépségek, a melyekhez műértő kell).

Az itt megezáfolt felfogásmódnak Nahlow sky (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 tanusítanak, 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“ stb. emberré. Evvel szinte észrevétlenül megtettük a lépést, a mely 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, a ki meggondolja, hogy a szép, hasznos tárgyakra is kiterjeszkedő szeretetünk szintén belejárt-szik az emberszeretetbe, — ott, a hol ez érzelmeink a másik ember testére, testi sajátságaira is kiterjed, mint pl. a szerelem esetében. Ebben a fejezetben nyilván az emberszeretetnek csupán ama legszellemibb látszatú formái jöhetnek szóba, a milyen 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 bennük.

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 „segítőtárs“ iránti sokkal egyszerűbb, naivabb érzelem sugallta. A ki 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 erőlködést kívánó, úgynevezett szellemi munkához s nem, mint eredetileg, pusztá teheremelő izomműködéshez kínálkozik a közreműködő pajtás. Szeretem azt az embert, ki ugyanazt a követ igyekszik továbbhengergetni, mely az én utamat gátolja, tehát szeretem azt az embert is, ki a köhengerítés, avagy bármiféle más nehéz feladatban töri magát velem együtt. Hogy a férfubarátság alapjában nem más, mint egy közös harmadik pont, egy munkatárgy iránti érdeklődés, ez különösen akkor tűnik ki, ha meggondoljuk, mennyire unalmassá, kellemet-

lenné 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 egymásfelé is közelednek.“ 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 alapszabályban nem egyéb, mint annak a foglalkozásmódnak szerepe, 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 egyenként concret természetű tetszésforrásokat gyors egymásutánban vonultat végig előttünk. Így pl. egészen világos dolog, hogy a társalgás viczces, tréfás volta iránti szeretetünknek kútforrását ugyanott kell keresni, a hol a komikum kedvelésének az okát; szeretem a viczces társalgást, mert szeretem a viczcet. Az elbeszélés (utazások, tervek részletezése) érdekel, ha tárgya, a kivitel módja érdekesek. Ismert dolgokról való ítéleteket megszeretek, ha találóak, újszerűek stb. A társalgás továbbá, s ez a legfőbb, a saját cselekvő közreműködésünkre, eredményes önértékesítésre nyújt módot. Amiért szeretjük az olyan alkalmakat, a mikor saját perdöntő bölcseségünkre van bízva valamely kérdésnek elintézése, — azokat a helyzeteket, mikor a sarokbaszorulás veszélyétől a saját erőnk latbavetésével (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 sz.) érdekes fejezetét, valamint Nietzsche (W. T. III 73 - 4) megjegyzéseit.

Ha bár concret kútforrásúnak mutatkozik a társalgás szeretete, mégis marad rajta csodálni való elég, s ez az a gyorsaság, mellyel a felnőtt ember észre tudja venni mindazt a sok mozzanatot és mellékgondolatot, a mely a beszélőnek „feleletében rejlik“. — Minthogy továbbá a nyert válaszok értékelése számos hozzájuk gondolt és gondolandó mozzanat alapján történik, a mihez ismét az értékelőnek megfelelő műveltsége kívántatik: ezért nem csodálhatni, ha vala-

mely embernek szellemi értékéről szóló ítéletek („érdekes“, „kedves“, művelt“, „büszke“, „unalmas“, „kiállhatatlan“, stb. ember) rendkívül változók, mindenek felett pedig tisztára subjectiv természetűek, mert a szerint alakultak meg, a mint a beszélő a róla ítélezőnek egyéni gondolkodás-hajlamaihoz, egész lelki dispositiójához illeszkedett, sőt helyesebben: hozzáillett.

A legnagyobb önámítás mindenesetre az, ha azt képzeljük, hogy a magunk szeretetével, érzelmeivel az egész másikat 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 valamire illik az idealista philosophia mondása, hogy t. i. az adatot nem olyanak ismerjük, a milyen valóban, hanem csak a milyennek tapasztaljuk, — akkor ez a mondás első sorban a másik emberre illik. A másik ember, a legjobb barátom, a feleségem, a fiam sohasem olyan, a milyennek én tudom. Én csak a magam szemével bírom nézni őt, de nem annyira beleérezkedni, hogy az ő szemével nézhessem a világot s a többi között saját magamat. Az ő igazi személyiségét az eszem elől éppen az én róla alkotott „képzetem“ fátyolozza el.

A mikor a szeretetünket avagy gyűlöletünket a másik embernek egy olyan nyilatkozata okozta, a melyből az ő nemes, önfeláldozó, illetőleg gonosz, önző lelkületét olvaszuk ki, akkor az ilyen forrásból fakadt érzelmek szintén nem nevezhetni elvont tárgyúnak. Az ítélező ugyanis megvalósulóknak gondolja a vele beszélőnek a bejelentett szándékait, terveit, azaz úgy tesz mintha azokat a tetteket, eljárásokat már látná. Ha egy önfeláldozó segítségnek látványa rokonszenvet kelt (ismeretes okból) és concret tárgyú érzelmek, 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, a ki nem az apja, alig érez mást, különbeket, mint egy értelmes állat, szóval egy eleven test iránt. Mennyire különbözik ettől az érzelemtől az, melyet egy nagyrabecsült egyéniség kelt

bennünk, pl. a vadember érzelve a törzsfőnök, a hívő a dalai-láma iránt! A kegyelt, imádott mesternek teste, testi-sége teljesen háttérbe szorul és a tanítvány jóformán csak az ő „szellemének“ igézete alatt áll.

A szeretet érzelmének sokféle változatát a szerint, a mint ez a szeretet szüleinkre, testvéreinkre, gyermekeinkre, feleségünkre, barátainkra vonatkozik, említi Horwicz (II [2]354).

A nők iránti szerelem-érzelme mintegy középhelyet foglal el egy intellectualis barátság és amaz egészen concret tárgyú érzelem között, a melyet egy gyermek iránt érzünk. A szerelem lényegileg abból az illusióból táplálkozik, hogy egy lelki fejlődök, a milyennek az illető női egyéniség az egész társalgásából és az élet helyzeteiben való magatartásából mutatkozik, értékesebb akkor, ha egy bájos, fiatal női testtel párosult. Nem beszélhetnénk illusióról akkor, ha a férfi a nőnek lelkét és a szépségét szeretné. De a tény az, hogy a szerető mindenkor a női szépségnek rózsás szemüvegén keresztül 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, a kit rabjává ejtett, az a két mértékkel mérő bíró, a ki azt tartja: *si duo faciunt idem, non est idem*.

A ki számot tud adni magának a szeretet, e *par excellence* „altruista“ érzelmeknek igazi tárgyáról, azaz keletkezésének indítékáról, a ki 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 érzelmeknek is az összes többi, avaz egoista érzelmekkel való egyezését. Evvel ugyanó 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 lépni magamagából s nem a saját, hanem a másik ember indítékai szerint cselekszik“. (Még Schopenhauer-[III. 590]-ben is akad ilyen felfogás.) Elfelejtik, hogy a legönzetlenebb fajta ön-feláldozás sem jöh-t létre másképp, mint annak a tetszésnek következtében, melyet az ilyen cselekvésmód az így cselekvőben kelt. Azt meg talán mondanunk sem kell, hogy a mikor összes érzelmünket, valamint cselekvéseinket



kivétel nélkül egoistikus természetűeknek hirdetjük, nem „haszonlesés“ értelmében vesszük az „egoizmus“ szót, hanem e szót annak az észrevételnek számára foglaljuk le, hogy más, mint az „ego“-ra, az egész személyiségre ható indítékok érzelmet, illetőleg cselekvést sem kelthetnek.

Ez a megjegyzés megvan a többi között Bain (E. W. 213)-ben. A kik nem látják meg az altruistikus magatartásnak magában az egyénben székelő subjectív indítékait s ezért ez érzelemnek magasabbrendű, elvont természete mellett kardoskodnak, vegyék 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 egyik esete ennek az érzelemnek, mely általánosságban véve nem egyéb mint egy tetsző környezethez való ragaszkodás, élhöz 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, a milyenektől függ bármi más téren is a tetszésnek beállása.

A kinek van érzéke a naivitásnak szeretetreméltósága iránt, a ki elismeri ezt a tulajdonságot is egyik szeretetforrásnak, annak csak némileg kell elmélyednie valamely értelmesebb háziállat egyéniségébe, emberi culturszokásokat mellőző őszinte célratörésvéiseibe, hogy az említett sajátságot a legteljesebb mértékben feltalálja s vele együtt a kiindulópontját 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-tvam-asi*.)

A szeretetnek „földies“ természetét az is mutatja, hogy minden szeretet érintés-igyekezetbe megy át. Ezt a tünetet a többi között Darwin (G. 217) és Mantegazza (119) említik.

A kik az emberek iránti szeretet egy különös, megkülönböztető jelének az utánzás lehetőségét tartják, vagyis azt állítják, hogy az 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 ilyen gondolkozók nézete még egyáltalán nem tünteti el a sze-

retet érzésének egoista karakterét, hanem mindössze az emberek iránti szeretetnek egy újabb kútforrására, indítékára tereli a figyelmünket.

A szeretetnek utánzásra ingerlő sajátságát már *L a v a t e r* vette észre (idézi Mantegazza 116—7).

Hogy a szeretet érzelmét nem szabad azonosítani (a mint közönségesen szokták) a *sympathia*-val, belátjuk akkor, ha a „*sympathia*“ szót *Ribot*-val (Gef. 296) etymologikus értelemben vévén azt az objectív tényálladékot értjük rajta, hogy egyforma alkotású organismusok ugyanarra az egy érzethatásra mind egyforma mozdulattal, magatartással válaszolnak. Ez a tényálladék akkor, ha az illető organismusok észre is veszik, szolgálhat ugyan kiindulópontjául 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, *Groos* (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 csiráját 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). Ez a figyelem igen alkalmas arra, hogy a nézőnek eszébe hozza az ő saját mozdulatai közül azt, a melyeknek látványa a mostani külső látványnyal egyezik. Ugyanez a figyelő izgalom alkalmas arra is, hogy a kérdéses mozdulatgondolathoz az illető izomérzetnek emléke is hozzátársuljon s ez már elég arra, hogy a látott mozdulatot kiváltsa. Ebből az következik, hogy utánzásainknak egy jókora része 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 mozdulatnak megfigyelése eszébe hozta a saját kis keze mozdulását s ezzel kedve kerekedett a képzelt mozgásérzetét valóra váltania. Tehát voltaképp nem az utánzásra van a gyermeknek hajlandósága, hanem a mikor és a mennyiben mozdulatlátáskor a maga természetes pszichologiai életrendjét azaz reflex-ingereit követi,

lesz az eljárásából utánzás. Tehet is ő róla, hogy ama természetsugallta viselkedéséből, melyet egy mozdulatlátvány vált ki belőle, e mozdulatnak egy másolata képződik, még pedig, *nota bene* azoknak szemében, kik a „kis majmolót“ nézik! Hol marad az ilyenfajta utánzás a majmolásnak valódi vagyis szándékos eseteitől, pl. a mikor a süldő gimnázista monoklit csiptet a szemébe, hogy „párbajképes“ férfiúnak látszassék! Az a körülmény, hogy sokkal inkább az új, szokatlan, mint a gyakran látott mozdulatok ingerelnek az utánzásra, még éppenséggel 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 illető mozdulat, taglejtés, szokás stb. (Groos divatfuraságokat emleget) tetszik, „imponál“ neki. Ha ez, vagyis valami tetszőnek elsajátítása ösztön, akkor velem született ösztön és nem egyszerű célratörekvés az is, ha tanulok angolul, azért mert irigylem azokat, a kik tudnak. W und t-nak (id. h.) van igaza: *Von einem „Nachahmungs-trieb“ als einer sozusagen unzerlegbaren psychischen Kraft zu sprechen, haben wir . . . nirgends Anlass.*

Ama mozdulatok közé, melyeknek szemlélete a legkényserítőbb módon felkelti a maga mozgásérzetét s evvel az utánzást, köztudomásúlag bizonyos reflexusok tartoznak, a milyen az ásitás, nevetés, ökröndözés, továbbá pedig a megszólamlások (értsd: hangok). A kivel együtt ásitozom, azt még nem szeretem, és hogyha Ribot (id. h.) az utánzás hajlamában már a szeretet érzelmének legelső csiráit látja, mi azt tartjuk, hogy ez a nézet csak azért látszik helyesnek, mert a társát utánzó lényben (emberben, állatban) ugyanakkor már ott lapang a szeretetnek egy egészen más forrásból fakadt érzelme. Ribot nem veszi kellőképen számba, hogy a szeretet érzelme, mint a szép-, jó- és kellemesnek jelenlétéhez való ragaszkodás, nem más forrásból fakadt, mikor a csecsemőnél ember-társaira, azaz édesanyjára irányul, mint akkor, ha bármicsoda más élettelen kellemesség szolgál a tárgyául. A gyermek az embert szereti, mert az ember is kellemes, és nyilvánvaló, hogy az ilyen kútforrású szeretetre az a primitív teremtmény is képes, a ki még a mozdulatainak, hangjának a társáéval való egyezését nem vette észre, vagyis a melyik gyermek 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 emberszeretetet

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 megegyezésének az észrevételét sem látja a szeretet biztosítékának, hivatkozván olyan esetekre, a mikor 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 ismerettani kérdés, melyet jobb hely biján 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 psychologia-szerte elterjedt tanításnak, mely szerint embertársainkat eredetileg pusztá mozgó testeknek tekintenők s csak utóbb, a mieinkhez hasonló nyilatkozataik alapján ruháznak 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 akaratáról s nem csupán a támadásairól??). Mi inkább arra utalnánk, hogy azt a fokot, mikor a másik embert elismerjük embertársunknak, vagyis a mikor őt egy minmagunkkal történt összehasonlítás alapján a magunk másának, *alterego*-nak tekintjük, ezt a meglehetősen késő culturfokot jóval megelőzi az a tény, hogy a másik emberrel szemben más módon viselkedünk, mint egyéb, úgy élő mint élettelen lényvel szemben. Ezt az utóbbi fokot — de nem az elsőt! — minden állat is eléri, a mely tudvalevőleg szint' úgy 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, a melyik őt magát. A másik ember engem eredetileg egy más velebánásra indít, mint a milyenre indít bármely más lény, s a dolog voltaképen úgy áll, hogy a bizonyos bánásmódunkra reagáló testeket nevezzük állatoknak (nem élettelen tárgyaknak) s ezek közül azokat, mik még másféle bánásmódokra is reagálnak, embereknek. A mely test engem meg tud támadni, az már állat (nem kődarab); a melyik 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, szeretnivaló lényeket nevezünk utóbb embereknek azaz választjuk, elnével 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, a mikor a szenvedőnek magatartását utánozzuk, helyzetébe beleérezzük, neki, *sit venia verbo* kibiczelünk. Ez a pszichológiai feltétele annak, hogy a részvét, a szájalom érzése keltezzen bennünk, az idegen szenvedésnek ez a vázlatos átélése. Ez viszont a kiinduló hangulata a megsegítés cselekvényének, vagyis annak, a mikor 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, a ki 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 a kit szeretek, azt bajában nem hagyom magára, de nem következem, hogy a kit bajában megsegítettem, annak környezetét máskorra is megkívánám.

A ki abból a körülményből, hogy sokkal nagyobb kegyetlenség egy embert, mint egy kutyát megkínózni, s ez viszont nagyobb, mint egy gyíkot vagy lepkét gyötörni, — a ki 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 állapodjék meg abban, hogy részvétünk nagysága mindenkor az illető állat iránti s z e r e t e t ű n k t ő l függ, tekintet nélkül az organikus rokonság fokára.

A részvét érzelme rokonnak mutatkozik a gondolatoktól keltett érzelmeikkel (fent 17. l.), ha meggondoljuk, hogy a szamaritánus lélek igazán úgy tesz, mintha őt érte volna a látott bántalom.

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, a minék következtében aztán övele egyoldalúan csakis mint ellenfelemmel bánok. A másik ember sohasem teljesen, azaz olyannyira semleges adat ránk nézve, mint egy élettelen tárgy, mert legalább is valami csekély mozgásba hozza az utánzó (kibiczelő) törekvéseinket, ha nem kelt is *eo ipso* szeretetet maga iránt. Ennek folytán minden háborúság, a mely emberek között kiüt, okvetlenül bizonyos, a szeretettel rokon érzésmódnak a visszaszorulása folytán állott be, nem pedig egy teljes közönyösségnek lépett a helyébe.

Evvel eljutottunk az emberek iránti érzelmeinknek másik polusára, a gyűlölet és harag birodalmába. Ámbár igaz, hogy a magunktól ellökés épp olyan normalis mozdulat, mint a magunkhoz húzás, mégis meg kell adni, hogy az ember-szeretet természetesebb érzés, mint a gyűlölet vagyis egy egész emberre irányuló visszalökő törekvés. Horwicz (II [2] 437) is azt tartja, hogy nem a szeretetnek, hanem a gyűlöletnek beállásához kell és szokás magyarázatot keresni. Rámutat arra (u. o. 451), hogy az emberszeretet az egészséggel, szóval a normalis 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, a kivel együtt állatkodhatik vagyis a kinek kibiczelhet.

Harag és gyűlölet úgy viszonylanak egymáshoz, mint az acut gyomorkatharrhus a chronikushoz, mert a gyűlölet ott áll be, a hol a haragnak hirtelen felindulása nem tudta elérni a célját. A gyűlölet mintegy a testbe beszívódott harag. Vele rokon a káröröm is (magyarul: kajánság), melytől mint „ördögi tünemény“-től (Schopenhauer III 581, V 221) a psychologusnak nem szabad elfordulnia a nélkül, hogy ezen érzelemnek is az emberi természetben rejlő természetes gyökerét ne keresné. Világos dolog, hogy a kajánságnak az egyik csirája 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 kívánna meg. (Bain [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 gyávább kiadása annak az érzelemnek, a mely minden haragkitörésben, az ember

ellen való küzdelmében ott szerepel, — gyávább azért, mert a kaján lelkületű az ellenfelének kívülről jött vagyis olyan bajain örül, a mik meghozták ennek a kudarczát anélkül, hogy neki (a kajánkodónak) ebben fáradoznia s a visszatöréstől aggódnia kellene. Az idegen káron érzett örömmek ez a formája, melyet csakis az indítékául szolgáló bosszúérzetnek jogos volta védelmez meg annyira-mennyire, nem áll egymagában; mert bizony, mi tagadás benne, van olyan kajánság is (az „igazi“), mely nem támaszkodhatik vett sérelmekre. Az ilyen kajánságnak abban a palástolt vetélkedésben rejlik a gyökere, melylyel ember ember irányában többnyire viselkedik és a mely 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, a hol iparkodásainkat hol jutalmazza siker, hol nem, kártyaasztalnak érezzük, a hol saját nyereségünk a többi felek veszteségéhez van kötve. Igazságtalanok volnánk a kártyajátékos iránt, ha roszakaratot, 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 ámbár ekkor a játszótársa veszít. A vetélytárs lemaradásán az az ember szünik meg örülni, a ki félreáll az egész küzdelemből. Ha ezt vagyis a magaérvényesítő törekvések szegreakasztását nem akarjuk prédikálni, akkor az idegen káron való örömmek megölő betűjét csak úgy fogjuk megtalálni, ha bonczolókésünkkel magának ennek a „kártyaasztal-érzelem“-nek megyünk neki. Ekkor aztán kisé, hogy az élet egészben véve mégsem kártyaasztal, nem versenypálya, hanem csak bizonyos pontokon, alkalmakkor az. Igazában csak az az ember az elítélni való, a ki több emberben lát vetélytársat, mint a hányan azok vagy azok kívánnak lenni; a ki az idegen szerencséknek és bajoknak olyan eseteit is a maga emelkedés-szándékára vonatkoztatja, a mely esetek az ő törekvéspályáján kívül esnek. Az irigységnek és kajánságnak azt a nagyravágyó formáját, a mikor t. i. nem a valódi vetélytársaink lemaradásán örülünk és emelkedésén boszankodunk, hanem mindenkién, a kiről 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 speie rivalitatis*“ tudja nézni. Az ilyen ideges, izgága kisemberhangulatnak

az ellentéte a „*Leben und Lebenlassen*“-érzés, a világszemlélő jószívű nagy embernek az a nyugodt nézése, a melylyel ott ül a kisember-társaságnak háta mögött s legfeljebb kibiczel nekik, a míg ők arczuk verejtékében ott verik a kártyát az élet zöldasztalánál és elkeseredett, éhes pillanatokot vetnek a szomszédban hol jobbra, hol balra felhalmozódó aranykákra. A kajánkodó tehat nem „nagy ördög“, csak kicsi ember.

Azokat a Horwicz (II [2] 321)-említetté eseteket, a mikor a tömeg érdeklődik a véres jelenetek, kivégzések stb. iránt, talán nem a roszakaratú 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 Bain [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 finom kiciselált formában megtaláljuk Nietzsche-ben (W. T. III 89—90, 103—4).

Azt, hogy nem az ellenséges, hanem a barátságos magatartás a természetes, vagyis az, a mely az emberre nézve a legkényelmesebb s mintegy az a nehézkedési centrum, a melybe a periphéria felé véghezvitt ellenséges lökések mindenkor visszaesni hajlandók — ezt az is mutatja, hogy végtére a legharcziasabb nép is valami békének, alkunak, *modus vivendi*-nek kedvéért és reményében viszi a harczot, nem pedig megfordítva, a békét ápolja azért, hogy harczba mehessen át. Ebben, megjegyzendő, nem valami „velünk született jóság“ nyilatkozik meg, hanem e tényt egyszerűen az a körülmény magyarázza, hogy a harcz nagyobb erőlködés, nehezebb dolog, mint a béke. Az általános emberszeretetnek egyik, ha nem is az egyetlen előidéző oka az emberek lustaságában (v. ö. I. közl. 25. l.) rejlik.

Mindezekkel talán sikerült az emberek közti érzelmek legfőbbjének, 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 emberszeretet parancsához (úgy mint fennebb 39. l. az általános erkölcsi törvényhez) fűződik.

Itt persze mindenekelőtt az a kérdés vetődik fel, a melyet Kant is felvetett (fent 41. l.), 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 [pr. V. 100] módjára) metaphoricus értelemben lehet és kell is értelmezni, azaz így: „Oly módon bánjál az embertársaddal, mint ha szeretnéd. A saját akaratoddal vedd rá magadat egy olyan viselkedésre ő irányában, a mely viselkedésed ösztönszerűleg („magától”) beállana, ha csakugyan szeretnéd!“ Ismeretes dolog, hogy azt a mimikát, azokat a mozdulatokat, melyek valamely érzelem eseteiben önként beállanak rajtunk, efféle érzelem nélkül, pusztá akaratú elhatározás alapján is végre tudjuk hajtani. S a szeretet parancsa nem kíván, de nem is kívárhathat mást, mint egy olyan bánásmódot embertársunk irányában, a mely megegyezik egy szerető szívnek ő iránta való önkénytelen viselkedésével. (Ezzel azonban nem tettétést rendel el az a parancs!) Egy ilyen magatartásnak az elrendelését nem szabad azon az egyoldalú szemüvegen keresztül nézni, a mely e rendeletben csupán az érdekelt gyengéknek, a szerető támogatásra szorultaknak érdekeit látja (így nézte Nietzsche, l. I. k. 21.), hanem el kell ismerni, hogy ilyen parancsok az a körülmény adja meg az objectív értékét, hogy az emberiségnek egyetértését, a zavartalan továbbfejlődésnek ezt az alapfeltételét csakis a szeretettel rokon, vagyis a békés, barátságos magatartás mozdítja elő. A béke nemcsak annak érték, a ki békére szorul, de érték mindnyájunknak, a kik előre törekszünk.

Az általános emberszeretetnek parancsa, mint minden erőlködést kívánó parancs, nyilván ahhoz az egyéniséghez fordul, a ki nem amúgy is szereti már az embertársát (ez a normal-hangulat, l. fennebb), vagyis fordul ahhoz, a kit mostani subjectív indítékai, vett sérelmek egy e parancs ellenkező, az embertársát bántalmazó, megtámadó magatartásra ösztönzik. Ezt a parancsot tehát a megbotcsátás parancsának kell értelmezni, vagyis egy rendeletnek arra, hogy olyan esetekben, a mikor van okod az embertársadra neheztelened, végy erőt magadon, ne élezd ki a vett sérelmeket, hanem a sérelem előtti hangulatodba igyekezzél visszazökkenni. A ki tekintetbe veszi, hogy a békés, barátságos viselkedésnek megbecsülése s ennek folytán az ajánlása az emberiségnek egy ősi, egész psychofizikai alkotásában gyökerező jellemvonása, a mely még a culturától érintetlen vad népeknél is előkerül (nevezetesen mint vendégszeretet törvénye, Westermarck I. 340), az ilyen gondolkozó el fogja fogadni, hogy az álta-

lános emberszeretetnek zsidó-keresztény parancsa, a mely még a személyes ellenségünket is befoglalja (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, a ki idáig is hajlandó voltál a kis bántalmakat megbocsátani s a velük szemben érthető bosszúérzetet visszafojtani (erre tanított meg már Lao-Tsze), bocsásd meg a nagy, sőt a téged érhető legnagyobb bántalmakat is!“ Az emberszeretetnek keresztény parancsa avval a toldalékával: „szeresd ellenségedet“, „dobj vissza kenyérrel, a ki téged kövel dobott“, e szerint nem egyéb, mint felszólítás egy az eddiginél (= az idáig elrendeltnél) még nagyobb önfékezésre a szenvedett bántalmakkal szemben. Ez a parancs a türelmünk hűrjait, melyeket már ősidóktól fogva megtanultunk megfeszíteni, még egy és pedig igen nagy fokkal tovább akarja feszíteni, — feszíteni egész az elszakadás végső határáig.

Egy ilyen parancsot, mely a sérelmek fokában egyáltalában nem tesz különbséget, a mely felrúgja ama határokat, miket az emberiség a sérelmeknek tűrhetősége dolgában vont, egy ilyen parancsot, a melynek még a határtalanul türelmes, passiv jelkület sem tesz eleget, mert hisz egyenesen aktivitást, jótéteménnyel való viszonzását követeli a vett rossznak, egy ilyen, szóval egy pszichológiai lehetetlenségekig felszökellő parancsot lehet ugyan mint az összes eddigi követelményeknél nagyobb igényűt, nehezebbet, szigorúbbat magasztalni, de — menteni csak akkor lehet, ha úgy fogjuk fel, hogy ez a parancs szántsándékkal egy elérhetetlen ideált akar kitűzni az emberiség számára, kitűzni a végett, hogy az ember ez elérhetetlenül magas pontra törekedvén, legalább a közelebbesőt érje el. Megparancsolja a hegymászonak, hogy a csillagokig iparkodjék, mert azt reméli, hogy ez akkor legalább a hegyesúcsig jut el. S megparancsolja a saját ádáz ellenségünknek is a szeretetét, mert akkor bocsánatunkat remélheti legalább olyan sérelmeink számára, a mik 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 merül-

nénk, a melyeket ez a törvény, a határtalan béketűrésnek törvénye okozhatna, a mely t. i. az egész világtörténelemben mindidáig csak papirosan maradt, *primum desiderium* volt és annak is fog maradni. De az a körülmény már igenis kihija a kritikánkat, hogy ez a törvény áttöri az emberiségnek ama másik, az egész társadalomnak fennmaradását biztosító meggyőződését, hogy a sérelmeket kellő megtorlás vagyis büntetés útján vissza kell szorítani. Igaz ugyan, hogy az ellenségszeretet törvénye csupán a személyes boszúérzethez fordul s a sajátkezü, saját személyüinktől 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, a ki szószerint akarja ezt a törvényt követni, kénytelen a panasztételtől is elállani, vagyis tartózkodni minden cselekvénytől (közvetett lépéstől is, pl. a pusztá tanuságtételtől), mely az ellenfelét méltó büntetéshez juttatja. A határtalanul türelmes lélek akarva nem akarva hozzájárul az erőszakos lelkületek elszaporításához, mert az a gonosztevő, a ki egy ilyen szamaritánussal (sőt önkínzó fakirral) szembekerül, 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, a mennyinek véletlenül akadt olyan tanuja, a ki azt az idegen bántalmat magáévé teszi.

Ebben fogunk megállapodni: a béketűrő lelkület előmozdítja a társadalom fejlődését és jobban előmozdítja az, a mely még egy fokkal messzibbre viszi a béketűrést. De egy határtalanul béketűrő lelkület, egy semmiféle bántalomra sem reagáló egyéniség éppen hátráltatja az általános erkölcsi fejlődésmentet, mivel felbátorítja a kapzsi gonoszságot. Ez a törvény fakirlelkületeknek megalakulására törekszik, a minthogy maga is a világróllemondásnak a távol keleten otthonos fakírhangulatából keletkezett. Az önsanyargatás, erőkészletünknek külső célpontok helyett önmagunk ellen való fordítása olyan eljárás, mely nem egyéb, mint egy keletiesen szertelenkedő túlhajtása annak az okos szabálynak, a mely magamérséklést és önfegyelmezést parancsol.

Az ellenségszeretet törvényét nem menti meg az a hivatkozás sem, hogy ez a törvény, a melyben benne rejlik az általános emberszeretet parancsa, „nem csupán a megtámadott félnek szól, de elsősorban a támadónak, a kinek minden gonosz szándékát vagyis éppen magát a támadását

akarja meggátolni“. Kétségtelen, hogy az ellenségszeretet törvénye a támadásokat tényeknek, legalább is lehetőségeknek veszi (a minthogy kell is vennie) s a megtámadott félnek ily 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 áldozat, a kinek a törvényhozó ilyen helyzetben, vagyis a mikor az ellenségnek keze nehezedik rája, megadást és béketűrést prédikál („... a ki téged jobbfelől arczul ütend, fordítsad a másik orczádat is.“ Máté V. r. 39. v.), joggal felszólalhat, fordulna ez a törvényhozó inkább a támadójához és ennek adna leczkét az emberséges viselkedésből.

Az ellenségszeretet törvénye sokkal papirosabb, semhogy az emberségnek amaz ős niasusát, a védekezést, a mely vizsonttámadás nélkül jóformán lehetetlen, valaha meg tudta volna gyöngíteni. Ezt a niasust épp oly kevésbé sikerülhet, sőt épp oly kevésbé kívánatos az emberségbe beléfojtani, illetőleg belőle kiölni, mint ama hasznos erő kifejtéseknek bármelyikét, melyek reflexusok alakjában bajokból szabadítanak ki minket. Az emberségnek védekező erőlködése nem csupán természetes, de mint a legtöbb reflexus, egyszerűs mind nagymértékben hasznos, fejlődést előmozdító dolog is. A ki elátkozik és eltilt minden kifelé irányuló erő kifejtést, az akarva nem akarva megbénítja az emberséget.

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

A milyen túlzás az emberszeretet parancsának az ellenségre való kiterjesztése, ugyanolyan túlzás az a toldalék is, hogy felebarátunkat „mint önmagunkat“ szeressük.

Horwicz (II [2] 440) nagyon elesüri e parancs értelmét, a mikor avval kél a védelmére, hogy „másmódon nem is lehet szeretni a felebarátunk én-jét, mint úgy, a hogy a magunk én-jét szeretjük, melyet öbeléje gondolunk“. E parancs-

nak az igazi értelme inkább az, hogy szeretetünknek fokát s nem a lefolyása módját akarja meghatározni; azt kívánja, hogy embertársunkat olyan 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 soha napján 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 beléolvadni. Már most az a parancs azt a pszichologiai lehetetlenséget rendeli el, hogy egy gondolt, tehát képzelt szükséglet akkora ösztökélő erővel hasson rám, mint egy megérzett. 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 készségeket kíván tőlünk a felebarátunk óhajításainak 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, a ki 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 mindig csak a legislegsürgetősebbeket 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, leszorítanák az emberi társadalom életmódját amaz alsófokú állapotokra (korallak stb.), melyek szinte az összenövésig megvalósítják az összetartás, egyetértés ideál-

ját, de ugyanevvel önálló egyéniségek kifejlődését örökre meggátolják. Hogy a mainál nagyobb „altruizmus“, azaz emberszeretet kell a boldogságunkra, nagyobb érdeklődés a más ember baja iránt, az egészen bizonyos. Ebben buzgólkodik éppen a helyesen felfogott szocializmus. De, hogy az emberiség teljes boldogságához mai életmódunknak egy olyan megfordulása kívántatnék, amilyen az a *quasi chiasmikus* „keresztbe“ életfenntartás volna, ezt mégis csak kötve hisszük.

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

Minthogy 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, a melyet mutatunk, *si... nous craignons pour notre sûreté et si nous nous mettons en posture de défense...*

A „minden emberrel veleszületett egoizmus“-ról szóló elméletek, a mely „egoizmusról a nevelésnek kell a gyermekket leszoktatnia“, — ezek a széltében elterjedt tanítások egy érdekes példájául szolgálhatnak annak a pszichologia-szerte elterjedt balfogásnak (melynek, mint bizonyos stilistikai hibáknak, érdemes volna valami rövid nevet adni), hogy a psychologus a maga kész fogalmainak álláspontjából ítéli meg az idegen, még fejledező lelki nyilvánulásokat. Minthogy 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 önszeretet (a saját én-jének szeretete), a mikor 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 nem a távolabb következményeit veszi számba, azokat, a mik 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 számbavenni, azaz hosszabb gondolat sorokban tervezni. Ugyanaz a szűkkörű psychologia, mely a vágyait rövidesen kielégítő naiv gyermekből valami görbekező 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 meggondolni, 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 visszatörlesztésé) változik át. (V. ö. fent 66. l., 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 nagy erejű altruistikus lendület bír leküzdeni, mint amilyet az a törvény minden embertől megkíván. Miben áll ez az akadály? Miért utopia az örök békének még az ugyanazon államon belül leendő megvalósulása is? Elfogadtuk, hogy az emberiség szellemi fejlődése a társadalmi békét mozditja 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. i., 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) előállanak, aki azt hiszi, hogy az A ember tetteit a B csak akkor itéli meg (és el), ha az ő (B) cselekvésszabadságát gátolják. Fel kell ismerni, hogy az emberekben megvan az a hajlandóság, hogy a másik embernek mindenféle magatartásáról mondanak ítéletet, elsősorban azokról, melyek az ítélkezőknek saját magatartásaival ellenkeznek. Az emberek között mindenféle téren szokások fejlődtek ki, vagyis az, hogy bizonyos eljárás-dilemmáknak számos, alapjában egyértékű megoldásmódjai közül egy bizonyos megoldásmód terjedt el. Mindenki, a ki ettől a megoldásmódtól eltér, az elíteltetésnek teszi ki magát.

A embernek lehetnek egyéni alapos okai, hogy bizonyos bevett szokástól eltér. Ez az ő jogköre. A szemlélő *B* ez okokat nem látja, hanem csak magát a közformától eltérő jelentkezést. Már most ez az ítélete: „ez máskép 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, a ki a szokásnak meghódol, t. i. azt a jogot adja meg neki, hogy a szokatlant elítélje. Íme a két jogkör összeütközése. *A*, a ki egy a divattól eltérő kalapot visel, a saját kényelmét élvezzi, 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* elhatárolásának megtámadására indítja s evvel azután — *alea iacta est*.

Ezt a divatpéldánkat mi nem légből kaptuk, hanem *Westermarck* (I 327)-ből, a ki megnevezi azt a kelet-afrikai népet, a mely mindenféle divattól eltérést (építkezés, ruházkodás dolgában) büntetéssel sujt. Miért? mert *every custom constitutes a moral rule*.

A szokás, melynek mi itt csak egy igen felszínes példáját mutattuk be, nagy zsarnok, annál nagyobb, mennél fejletlenebb a társadalom. S a ki az emberek közötti összekocczanások kiinduló szálait kutatja, ezeket körülbelül abban a tényben fogja megtalálni, hogy az eljáró, cselekvő ember máskép 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 tennék az örök béke 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 örök békét gátló organikus hibáknak, ha ez utóbbit abban a tényben keressük, hogy a jogköröknek az az összeütközése, melyet a szokások terén láttunk, meg van egyebütt is, mert az idegen jogkört megtámadónak mindenkor van egy bizonyos fokig igaza. Könnyű volna az emberi összekocczanásokat 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 megegyezőnek találja. Az idegen jogkörnek tetteles áthágása persze baj és bűn, de meg kell gondolni, a mire Nietzsche tanított meg bennünket, hogy az a gondolat- és érzettömeg, a melynek 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 tuskéi és indái, a melyekkel az idegen jogkört átmetszi, gonosz és rossz; a gyökere és szára jóféle, mert egy jónak elismert eszmekör talajából fakadt. Evvel legtávolabbról sem azt mondtuk, hogy egy gonosz tettnek a kitervezése még a jónak nevezendő érzés- és gondolkozásmódok közé tartozik. A kitervezés maga már a tettnek megkezdése, s erkölcsileg ennek vagyis a véghezvitt tettnek szemüvegén keresztül kell nézni. De jók voltak azok a kiinduló gondolatok és érzelmek, azok közül legáltalább is egynéhány, a melyekből a gonosz terv, mint helytelenül levont következtetés fakadt.

A ki 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 fennmaradása 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 vagy 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 *jogosan* (!) terjeszkedő jogköre óhatatlanul beférkőzik. A ki 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, a

melyik „magasztosabb“ értsd: elérhetetlenebb idealokat tűz ki, hanem az, a melyik az emberi szenvedéseket czélszerűbb utasításokkal igyekszik csökkenteni. Már ezért sem tekinthetni a szeretet ethikáját örök időkre felülmúlhatatlannak és a szeretet törvényét az összes emberi kötelességek csúcspontjának és közös foglatának. (V. ö. I. k. 27—8.)

A keresztény vallás megalapítóját megbecsülni való egyéni okok: demokratikus érzülete, az elnyomottak iránt való mély részvéte, legfőképen pedig saját szelid, 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 nemesszínű tanítás magának méltán kivivott, azután olyan tudományos ethikai rendszereket szülemelt meg, melyeknek a szerzői — félreismervén Názáreti Jézusnak tisztán gyakorlati és nem tudományos rendszeralkotó czélzatait — a részvét érzelmét, az *à tout prix* részvéteket hirdették az egész ethikai élet sarkkövének, minden emberi elhatarozás legfőbb iránymutatójának. Nyilván azt hitték, hogy a részvét nemeslelkű szószólója 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 fő fogalomnak szerepéhez juttatják. Ezek a kereszténység mintájára felépített ethikai rendszerek (ilyen a Horwicz [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 csupán részvétre alapított társadalmi életben nincs haladás, nem valósulhat meg semmi nagyobb-szabású terv és reformatikus törekvés, mert hisz az indítványozót az ellenző kisebbség iránti „részvét“ kötelezi tervének visszavonására stb. Horwicz egyébként nem ilyen értelemben, vagyis mint törekvéseink legfőbb szabályozóját tolja homlokterbe a részvét s a vele rokon általános emberszeretet érzelmét, hanem azért (u. o. 306—7), mivel „összes erényeink (hozzátesszük: de összes bűneink is!) társadalmi jelenségek vagyis az idegen lelkülethez való hozzátörődésből származnak“.

Talán nem szükséges rámutatnunk, mennyi érintkezési pont van ezen tárgyalásunk (20. l.-tól idáig) és ama megelőző (I. k. 16—29) között, melyet a „jó“-nak czime alatt folytatunk. Ez nem is lehetett máskép, ha meggondoljuk, hogy a „jó“, már t. i. az erkölcsi jó nem egyéb, mint megegyezés ama törvényekkel, melyeknek érzelmi oldalát itt kellett fej-

tegetnünk. A melyik olvasónk pedig ezt az inkább ethikai mint pszichologiai 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 objectiv értékének mérlegetése nélkül. Hisz világos, hogy más érzelmeket kelt ez a parancs abban az emberben, a ki ezt az összes lehetséges ethikák csúcspontjának látja, és ismét más érzelmet abban a kritikusan. a ki 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, a mely szeretetet szóval egy concrete megjelölt magatartást tűz ki, még sokkal inkább beválik concret érzelemforrásnak, mint pl. a kategorikus imperativusnak fennebb letárgyalt szózata.

E helyütt, mint az erkölcsi érzelmekről szóló tárgyalásunk végén megemlíthetjük Horwicz-nak ez érzelmek felosztására vonatkozó kísérletét. Horwicz (II [2] 231) az erő-re vonatkozó erkölcsi érzelmeket mint *a) formalis* akat elkülöníti a többi erkölcsi érzelmektől, mint *b) materialis* a 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 sajátságaira vonatkoznak (*Kraft, Dauer, Einheit*) s ez eljárásnak anyagi részét, a kitzűzött czélok helyességét nem érintik. Éppen 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 karaktere t. i. lényegesen megváltozik, ha a magam s nem a más ember megfelelő érzelméről van szó (260: *dass es für die s. g. materialen Gefühle einen wesentlichen Unterschied mache, ob sie an uns selbst oder an Andern wahrgenommen werden*), tehát vajjon pl. más valakiben tapasztalok-e hiúságot, gögőt, avagy sajátmagamban.“ Igyekeztünk lehetőleg hüen visszaadni a Horwicz gondolatát s kénytelenek vagyunk a szerzöt okolni, a miért világosabb s főleg meggyőzőbb értesítéssel nem szolgálhatunk. A világosság hiányát meg itt Horwicz-nál az okozta, hogy a „materialis és „formalis“ kategóriákat csak erőszakos csűrűs-csavarással lehet az érzelmek világára ráeröltetni. Ez az erőködés szerzönket mindkét érzelemosztálynál helytelen gondolatokra csábította. Hogy a más emberen látott erő ugyan-

olyan érzelmet kelt bennem, mint a magamé: ez nem igaz. Mert inkább azt tapasztaljuk, hogy ezek az érzelmek nagyon különbözők a szerint, a mint a másik ember erejét a magaméval egyenlőnek, ennél kisebbnek, avagy nagyobbak találom. Arra meg, hogy „a magam dölyfösségének szememben egészen más karaktere 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, mint 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 ú. 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, a milyen concretumokhoz hasonló létezőket képzel a vallásfelekezetek hívője ama kétséges világtérsegekbe, tehát világos dolog, hogy a vallási érzelmeket ugyanabba a kategóriába kell sorolni, a melybe a képzetektől és gondolatoktól kiváltott érzelmek (fent 17. l.) tartoznak. A milyennek képzelet valamely felekezet hívője a maga istenét és isteneit, értsd: a milyen emberhez (esetleg, mint bizonyos vad népek: állathoz) hasonlónak, — a milyen jeleneteket, 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, éppen, mert nem külön fajta, hanem csak bizonyos feltevés (t. i. hit esetében) keletkező gondolati, illetőleg még erkölcsi és aesthetikai érzelmek; egy-szersmind pedig épp oly concret tárgyúak, mint ez utóbbiak.

Külön psychologiai tárgyalásra itt csupán az alapjukol szolgáló hitnek kérdése kívánczik fel, vagyis az, hogy mik az indítékai és a fejlődése módja annak az anthropomorphizáló gondolkodásnak, a mely szellemeknek, isteneknek, szóval láthatatlan, de emberies lényeknek az elfogadásában csúcsosodik ki. Ez mint részletkérdés kívül esik a mi psychologiai kutatásaink sodrán. Beérjük avval, hogy rámutatunk Spence r (Ess. I 308 sz.) híres értekezésének ama (tán nem elég szá

batosan 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“ stb. efféle érzelmeit. Értik itt azokat az állapotokat, mikor valaki valamely szövevényesebb helyzetben egy bizonyos megoldást tart helyesnek avagy helytelennek a nélkül, hogy véghezvinné azokat a hosszas gondolatműködéseket, melyeknek segítségével magának a döntése objectív jogcíméről számot adhatna. Ide tartoznak tehát mindazok az esetek, a mikor azt szoktuk mondani: „nem tudom, de érzem, hogy ez így van, hogy ez rossz stb.“ 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 illő magatartást.

Ilyen „értelmi“ érzelmek vannak N a h l o w s k y (117—120)-nál, W u n d t-ban (Ph. Ps. III 625) s többeknél. Mint az értelmi működésnek állítólagos kísérőiről beszéltünk róluk másutt.

Mi nem fogjuk a közéletnek szokás-szentesítette nyelvezetét megtámadni; de arra igenis rá kell mutatnunk, hogy e nyelvezetnek a psychológiába való közvetlen bevitele sok zavart okoz — itt is, okozott másutt is. Ott, a hol 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 „helytelenségi érzelm“-nek sugallata alatt áll, hanem mindössze az történt, hogy emberünk bizonyos felszínes tanujelekből s nem a dolog velejéből következteti ki, a mit éppen következtet. Ugyanilyen dolog a „tapintat“ is. Ez semmi egyéb, mint ama külső jeleknek észrevétele és gyors értékesítése, a melyek 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 érzelm (a „tapintat“) gyámolítja, hanem csupán a gyakorlottsága, emberismerete, a mikor pl. a háziasszonynak arczáról, egy mozdulatáról azonnal leolvassa, hogy erről és erről a tárgyról nem szeret beszélni s ezért ildomosan themát 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, a mellyel 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. a melyekhez, mint a társadalmi érintkezéshez, külön technikai szakműveltség nem kívántatik.

A szóban forgó „értelmi érzelmek“ tehát tulajdonképen gondolatműködések; a hosszabb és félreismerhetetlen értelmi műtétekhez úgy viszonylanak, mint az ú. n. rövidített avagy egyszerűsített számtani műveletek a teljes művelethez. A jártas matematikust nem valami titokzatos érzelem („tehetség“!) vezeti, a mikor egy nagy számról egyszerűbe megmondja, hogy mely számokkal lehet elosztani, hanem vezeti az a megfigyelése, hogy ezt az utolsó egy avagy két számjegyből is meg lehet ítélni. Hasonlóképen, a ki „megérzi“ valahol a helyeset és helytelen, az a mélyebb tartalmi igazságnak egy bizonyos külső ismertető jelét 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 működéseket érzelmekkel azonosító elméletünk (más fej.-ben) között, mert hisz mi csak arra akarunk itt rámutatni, hogy nincs ok, az imént tárgyalt folyamatokat más kategóriába sorolni, mint a milyenbe a hagyományos psychologia 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, a mit talán sikerült kimutatnunk a felhozottakból, t. i., hogy az ú. n. elvont tárgyú érzelem nem más, mint egy olyan, a melynek concret érzelemforrását nehezebb megtalálni, mint a többiekét. Evvel aztán kicsikartuk volna a lelki életnek ezt az ágát is a spiritualista ellenfelünk kezéből.

A spiritualista megharagszik és így felel: „Avval, ha te valamely abstractumnak, mint itt az illető érzelmeknek, concret magját kimutatod, még korántsem bizonyítottad magát az egész jelenséget mindenestül concretumnak. Maradt ezeken az érzelmeken szellemi járulék elég, sőt bőven elég arra, hogy ennek éltető levéből én gyámolítóerőt merítsek a spiritualista hitem számára. A concret magot pedig szívesen átengedem

nektek realistáknak, ha kaptok rajta, — hadd törjön ki annak realitásán a fogatok!”

Mi e „fogas“ kérdést avval oldjuk meg, hogy ellenfelünk ismét egyszer léprement a metaphorának. Gyümölcsben marad még elég, a mi nem a magja, de ha valamely lelki jelenségben „concret magot“ mutatunk ki, ez azt jelenti, hogy a kérdéses jelenség velejében és alapjában concret természetű, vagyis hogy mindaz, a mi benne a concretumtól eltérőnek látszik, nem egyéb, mint merő látszat és félreértés. Az a concret mag, sajnos, olyan súlyos, hogy a szellemiek birodalmából menten a földre húzza le azt a jelenséget, a melyikben megtalálták. A ki tehát ezt megtette, az ugyanazt a leleplezést vitte véghez, mint a ki spiritista séance-ok valamelyik „hazajáró lelké“-nek lerántotta a lepedőjét és megtalálta benne a házigazdát.

*Posch Jenő.*

## A KÖZIGAZGATÁS ÁLLAMOSÍTÁSA.

(Befejező közlemény.)

### IV.

Az állam közigazgatási tevékenységének fontossága úgyszólván napról napra növekszik. Ettől a tevékenységtől várjuk mindazon szükségleteknek kielégítését, melyeknek kielégítése úgy az államnak, mint egésznek, életére, fennállására, biztonságára és erősségére, mint az egyének szellemi és anyagi fejlődésére mellözhetlen.

A közigazgatásnak úgy kell berendezve lenni, hogy ennek a nagy hivatásának mennél teljesebb mérvben megfelelhessen. Nálunk ez különösen nem könnyű feladat éppen annál a történeti multnál, szerepnél fogva, melylyel a belügyek szervei, a törvényhatóságok bírtak, melynél fogva azok ugyan *legalia executivae potestatis organa* is, de mindenekelőtt *legum conservatores*, a szabadság, az alkotmány őrei valának.

Valahányszor ugyanis nálunk a közigazgatás reformja napirendre került, mindig két egymással ellentétes álláspont kívánt érvényesülni. Az egyik a megyét még mindig a közszabadság, az alkotmányosság védőjeként akarta tekinteni; azt tartotta szem előtt, hogy ezen hivatásának megfelelhessen és annak érdekében lemondott a közigazgatás megjavításáról. A másik álláspont ellenkezőleg a megyében első sorban a jó közigazgatás szervét kívánta látni.

A megye alkotmányvédő szerepe, illetve az, hogy kiváltképpen ez volt feladata, korábban, 1848 előtt természetes volt. Következett az rendi államszervezetünkből, országgyűléseink erőtlenségéből, a felelős kormányzat hiányából, az Ausztriával való összeköttetésből. Ily viszonyok közt a nemzetet a részekben kellett szervezni a szabadság védelmére, *conserválására*. Ma a viszonyok lényegesen változtak, miből következik, hogy más igényekkel kell fellépniünk a közigazgatás iránt, másban kell keresniünk annak hivatását.



A közigazgatástól ne várjuk ma már kiváltképen az alkotmány védelmét, hanem csak azt, a mire valóban képes lehet: a közfeladatok mennél jobb megoldását.

A közigazgatásnak, helyesebben az állam bizonyos jogi önállósággal bíró területrészeinek ily alkotmányvédő szerepével nem mindenütt találkozunk s a hol találkozunk is vele, igen különböző eredetű.

Nálunk a megyéknek alkotmányvédő szerepe kifejlődött tulajdonképen a nemesi ellenállási jogból. Angliában is megvolt e szerepük, ismerjük ennek megnyilatkozását különösen a XVII. században feltörő abszolutizmussal szemben. De más alapon volt meg, mint nálunk. Nevezetesen azon az alapon, hogy ott fejlődik ki, már a XIV. századtól, a törvény feltétlen fensőbbisége, melylyel semmi más akarat nem állhat ellentétben; kifejlődik az, hogy a törvénytelen ségekkel szemben általában a bíróságok nyújtanak jogoltalmat. Ma Angliában a megyét alkotmánybiztosító intézménynek egyáltalán nem tekintik. Erre szükség nincs is, mert ott van a parlament teljes souverainitasa, fensősége, költségvetési joga, a kormány felelőssége, a jogvédelem általánossága a bíróságok által.

Hasonló szerepet adtak a megyéknek a francziák az 1872 február 15-iki törvény által (loi Tréveneuc) az esetre, ha a parlament törvénytelenül oszlattatnék fel vagy megakadályoztatnék az összefüvetelben. Ez az akkori rendkívüli eshetőségekre szólott, ma a franczia közjogi írók többje nem tekinti fennállónak.

Nálunk úgy az 1870. évi, mint az 1886. évi rendezés azért vált szükségképen nem sikerült, fél alkotássá, mert mind a két cél el akartuk érni: a megye legyen alkotmányvédő és jó közigazgatási szervezet egyaránt.

Törvényhozásunk se az egyik, se a másik fentérintett álláspontot nem tette teljesen magáévá, középúton maradt a két irány között, minek következtében természetesen egyik cél sem oldhatta meg teljesen.

A megyét nem tette a szabadság biztosítékává, mert csak színleges, semmi valódi hatékonysággal nem bíró védelmi eszközöket juttatott neki, melyekkel szemben a kormány a saját akaratát legtöbb esetben keresztülvihette. De annyi erővel mégis felruházta, hogy a központi hatalom akaratának kellő időben érvényesülését megakaszthassa s így a kormány erejét csökkenthesse.

Midőn most újból közigazgatásunk reformjához kezdünk, valóban legfőbb ideje, hogy ezzel a tétova eljárással szakítsunk s midőn közigazgatásunk megjavítását tűzzük

czélul, tisztában legyünk mindenek előtt azzal, hogy a modern, szabad államban az alkotmányvédelem a közigazgatásnak nem lehet kiváltképeni feladata. Feladata csak az lehet, hogy erre az alkotmányvédelemre az erre hivatott szerveket figyelmeztesse. A szabadságvédelemnek a részekbe helyezése visszavisz bennünket a középkori államba. A modern államfejlődés egyik fővonása az ettől való eltérés. A szabadságvédelemnek a részekbe helyezése ugyanis egyenesen azt constatalja, hogy azok a szervek, melyek e védelemre hivatottak lennének: a parlament, a bíróság erre nem képesek, az előbbi gyöngeségénél, az utóbbi a hatáskör hiányánál fogva.

Hogy a közigazgatás az alkotmányt megvédeni egy törvénytelen szándékú kormánynyal szemben nem is képes, azt a saját tapasztalataink eléggé mutatják. Az alkotmány védelme nem kereshető a közigazgatásban, hanem e kettőben: a parlament fensőségében és a jog fensőségében, utóbbi biztosítva a bíróság jogoltalmazó tevékenységének általánossága által.

Ha a parlament kellő erővel bír, a kormány nem mer törvénytelségre gondolni, mert a miniszteri felelősség nem az alkotmány betűjének üres ijesztgetése lesz.

E mellett ha a bírói jogvédelem általános, a szabadság biztosítása igazán nem szenvedhet fogyatkozást, mert még ha azt mondjuk is: éppen az a baj, hogy nálunk a parlament nem elég erős, a független bíróság jogoltalmazó működésében csak megbízhatunk. De mindenestre csak úgy, ha a bírói jogvédelem általános, ha nem csak bizonyos esetekre szóló, hanem a bíróság domináló szerepe általános a joguralom fenntartása terén. Ebben az irányban nálunk, főleg az 1907: LX. t.-cz. óta örvendetes haladás constatalható, de az eszme teljes megvalósításáig még ma se jutunk el.

A parlament fensősége és a bíróság általános jogoltalmazó tevékenysége közül gyakorlatilag az utóbbinak biztosítása mindenestre fontosabb.

Ugyanis a kormány jogi felelőssége csak az alkotmánynak nagy megtámadásai, a hatalommal való legdurvább visszaélések ellen véd. Annak kizárására, hogy a kormány egyáltalán semminemű, tehát kisebbszerű törvénytelségeket se kövessen el, hogy az alkotmány elveinek enyhébb megtámadását se eszközölje, nem képes. Nem képes már annál fogva sem, mert egy rendkívül nehezen mozgásba helyezhető intézmény. Alkalmazása, mint végső eszköz, mindig azt jelenti, hogy a kormánynak az alkotmányosságra, a közszabadságra nagyfokú dolosus törekvése van jelen.

A politikai felelősségnél a kormány egész eljárásának módja, szelleme, iránya jövén tekintetbe és érvényesítésének eszköze nem a formaszzerű vád és ítélet, hanem a megbuktatás lévén, már sokkal alkalmasabb, minden nehézkes apparatus nélkül, a nem tetsző kormány vagy miniszter azonnal eltávolítására.

Miután azonban a politikai felelősség a parlamenti kormányrendszernek egy részintézménye, utóbbinál pedig a kormány és a többségi párt közt szükségképen érdekegység van s a kormány magatartásának végső sorban a többségi párt felfogása szab irányt és határt, mely többségi párt a kormány tetteinek minden tekintetben (vagyis úgy a jogszerűség, mint a czélszerűség, helyesség tekintetében) bírója, az alkotmány védelmét a politikai felelősség sem képes kellőképen, egész általánosságban eszközölni.

A többség bármely törvénysértésért nem fogja a kormánytól támogatását megvonni, azt megbuktatni.

Az alkotmányosság és közsabadság teljes és általános biztosítása, tekintet nélkül az elkövetett törvénytelenység nagyságára, enyhébb vagy súlyosabb voltára, tehát végső sorban csak attól az állami szervtől várható, mely a joguralom biztosítására, a sértett jog megvédelmezésére egyáltalán hivatott, vagyis a független bíróságtól. S ez csak ama rendszer mellett érhető el teljesen, melyet eddig egyedül Anglia valósított meg. Mely rendszer abban áll, hogy a kormány rendeletét a rendes bíróságok kérelemre felülbíráltatják és a mennyiben jogsértők, törvényteleneknek nyilváníthatják.

Nálunk ezt a „törvényhatóságra sérelmes“ (vagyis a törvényhatóság törvényben biztosított önkormányzati jogkörére sérelmes) rendeletekre nézve, a bíróságnak egyenesen a rendelet megsemmisítésére való felhatalmazásával, az 1907: LX. t.-cz. adja meg (1., 2. §), megvalósítván azt az eszmét, melynek érdekében már az 1870. évi törvény megalkotásakor a képviselőház ellenzéke erősen sikraszállt, melyet azonban az akkori többség, egyenesen mint a kormányhatalmat megsemmisítőt, kivihetetlennek talált. Ez azonban csak a fentebb kiemelt szempontból törvényellenes rendeletekkel szemben áll fenn, nem általában a törvényellenes rendeletekkel szemben.

A rendeleti jog alkotmány-, törvényellenes gyakorlásával szemben, ha a parlamenti controlltól eltekintünk, a törvényhatóságnak az országgyűléshez való felirati joga, melyet az idézett törvény nem szüntetett meg még azokban az ügyekben sem, melyekre a közigazgatási birói jogvé-

delmet kiterjeszti (l. indokolás 26. l.), és a meg nem szavazott adó és meg nem ajánlott ujonczok tekintetében a törvényhatóságnak a fent hivatkozott törvény által is fenntartott passiv resistentiája (20. §) nyújt védelmet.

Nem a törvényhatóság jogait sértő, hanem a polgárok alkotmányos vagy egyéb törvénybiztosította jogait megtámadó kormányrendelettel szemben sem nyújthat más forum biztosítékot, mint a bíróság.

Akkor, midőn a törvénytelen rendelet alapján keletkezett, tehát törvényt sértő hatósági actust teszi ítélete tárgyává a jogában sértett egyes polgár keresete (terminológiánk szerint „közigazgatási panasz“) folytán. Mert az egyessel szemben a rendelet csak a közigazgatási actus (határozat és annak foganatosítása) által nyer realitást, e nélkül, illetve ez előtt az egyesre irányuló hatása nincs.

Ebben rejlik rendkívüli fontossága a közigazgatási jogvédelem kiterjesztésének.

Ezért, nehogy a rendeletkibocsátási jog az egyes szabadságára, törvényes jogaira veszélyes irányú lehessen s az alsóbb hatósági szervektől előálló jogsérelmekkel szemben is általános jogvédelmet nyerjen, a közigazgatási jogvédelem kiterjesztése elől a véghezviendő reform kapcsán nem zárkozhatunk el.

Mert a polgár szabadságára az intéző szervek választásánál nagyobb értéke van annak, ha a közigazgatásnak minden (és nemcsak mint ma van, némely) vele szemben elkövetett jogtalansága ellen bírói védelmet kereshet.

Ez a kiterjesztés az alsófokú közigazgatási bíraskodás létesítése nélkül lehetetlen, mert közigazgatási bíróságunk tudvalevőleg már ma is túl van terhelve. Szervezendő tehát az alsófokú közigazgatási bíraskodás törvényhatóságunkint önkormányzati alapon, az alispán elnökleite alatt, a mint ezt legutóbb az 1907: LX. t.-cz. indokolása megígérte.

Az alsófokú közigazgatási bíróságok tisztán önkormányzati alapon való szervezésével kettős czélt érniünk el: egyfelől kiterjeszthető lenne a közigazgatási jogvédelem, másfelől az önkormányzatnak ez újabb térfoglalást jelentene.

A bírói jogvédelem általánosítása sem a kormány tekintélyére, sem erejére nem káros. Egészen téves az a felfogás, melylyel még utóbbi időkben is találkozunk egyes törvényjavaslatok indokolásában, hogy t. i. a kormány tekintélyét sérti, ha minduntalan a bíróság ítélőszéke elé állítatik. A jog fensősége csak nem sérti a kormánytektélyt? A mi a másodikat illeti, a jogszerűséget és a közigazgatás kellő hatékonyságát, erejét nagyon is össze lehet egyeztetni.

A kormány javaslata nem szünteti meg a megyék felirati jogát az országgyűléshez és fenntartja az önkormányzati hatáskörnek közigazgatási bírósági védelmét. A bírói jogvédelem általánosságának megadása a jövő feladata.

## V.

A választás vagy kinevezés kérdését nálunk nem közigazgatási helyessége szempontjából ítélték meg elsősorban, hanem az mindig egyenesen, mint a megyei szabadság, az önkormányzat fenntartásának vagy megsemmisítésének kérdése lett felfogva.

A kinevezést egynek vették az önkormányzat megszüntetésével, a centralisatióval, a miniszeri mindenhatósággal, a szerveknek legnagyobb függésben tartásával, úgy hogy egy mindenben engedelmeskedni kénytelen, szolgai sereg áll majd a hatalom rendelkezésére, melylyel aztán a közszabadságot kénye-kedve szerint sértheti (ily tekintetekből történt a kinevezési rendszer elítélése, elvének törvénytárunkból törlése az 1907: LVIII. t.-cz. által). Holott a kinevezési rendszerrel mindez nem jár együtt szükségképen, abból még egyáltalán nem következik.

A kinevezési rendszerre való áttérés mindenestre elvon a politikai szabadságból, mert ha nem is szünteti meg szükségképen az önkormányzatot, csökkenteni ennek tartalmát, a szervek kiszemelésére vonatkozó hatalmát a társadalomnak megszüntetvén. Továbbá ezzel arányban emeli a kormány hatalmát a kormányzottakkal szemben. Behozatala mellett tehát mindenestre nyomós okoknak kell fennforogni.

Mindenekelőtt tisztában kell lennünk azzal, hogy a kinevezési rendszer behozatala magában az önkormányzatot nem szünteti meg. Volt nálunk önkormányzat akkor is, midőn a megye még nem bírta az összes szervek választásának jogát.

A megyei szolgálat ma már egész embert kíván meg, de erre, a megfelelő erők rendelkezésére állásra csak úgy számíthatni, ha megvan az állandóság, ezt pedig csak a kinevezés adhatja meg. Ehhez járul az áthelyezhetőségben rejlő előny, valamint a közigazgatási szervek kedvezőbb előhaladásának biztosítása. Az állam nemzeti jellegének fenntartását, a nemzetiségi aspiratiók fékentartását csak a kinevezés mellett lehet elérni.

A választást nem tarthatjuk fenn azért, mert a mi ezen rendszert korábban főleg ajánlta, az hogy a kormány

alkotmányellenes, törvénytelen törekvéseivel szemben legyen egy független, a törvényesség védelmére kész megyei tisztviselői kar, ma már el nem érhető, társadalmunk ily elemekkel nem rendelkezvén. Nem tarthatjuk fenn, mert e rendszer mellett a szervek megtételében a közérdek uralma nincsen biztosítva. A kinevezés mellett felhozatni szokott előnyök ezzel szemben kétségtelenül megvannak és a nemzeti közszükségleteket a mindennapi életben kielégíteni hivatott közigazgatás jóságához fűződő érdek mindenesetre a kinevezést ajánlja. Ambár nem áll az a francia eredetű érv, hogy a kormány csak így felelhet a közigazgatásért (mert hiszen felelős különben is), de a kinevezés mellett mindenesetre nagyobb mérvben felelhet a közigazgatásért, mert így nemcsak a felügyeletért, ellenőrzésért felelős, hanem a szervek kiszemelésének miként gyakorlásáért is, míg ezt a felelősséget egy nagyszámú választótestület nem érzí.

Nálunk főleg a nemzetiségi szempont is erősen a kinevezési rendszer behozatalát követeli.

Az új választójogi törvény, a mint tudjuk, a választók számát lényegesen, 75%-kal emeli. Ennyivel fog tehát emelkedni a törvényhatósági választók száma is, az eddigi alap (az országgyűlési választói jog) mellett.

A megyei területek megbolygatása, azoknak új rendezése nincsen tervbe véve. Nekünk, jól tudjuk, főleg a keleti részekben vannak erősen nemzetiségi színezetű megyéink. Már pedig azt nem egy megyében, de a közigazgatás legkisebb tagozatában sem lehet megengednünk, hogy ott oly szervek lehessenek, melyek nem az állam nemzeti alapirányát szolgálják, hanem azzal ellentétes törekvések eszközei gyanánt jelentkezhetnek.

Ez a szempont tehát mindenesetre döntőleg szól a kinevezés és pedig annak általános elfogadása mellett, miután mi a provincial-rendszer alkalmazására éppen a nemzetiségi érzékenység miatt nem gondolhatunk. Azt tehát nemcsak a közigazgatás megjavításához fűződő érdek, hanem egy ezt meghaladó jelentőségű érdek: az állam nemzeti jellegének fenntartása, megerősítése teszi szükségessé.

A kinevezési rendszer ellen újabban különösen két érvet hoznak fel.

Az egyik az, hogy a kinevezett megyei hivatalnok, miután most már az ország összes megyei közigazgatási állásaira aspirálhat, sőt nyitva van előtte az út a központba, a miniszteriumba való bejutásra, nem fogja egész erejét az egyéni szempontjai szerint ránézve kedvezőtlenebb positio mennél megfelelőbb betöltésére felhasználni,

állomását csak átmenetinek fogja tekinteni, magasabbra törő ambíciójának ki nem elégítése esetében pedig éppen csak immel-ámmal fogja ellátni teendőit.

Ezt az ellenérvet azonban egyáltalán nem fogadhatjuk el. A kinevezési rendszer mellett mindenesetre a mainál hasonlíthatatlanul jobb kilátások nyílnak a megfelelő tehetséggel rendelkezőknek érvényesülésére, előmenetelére és a megfelelő állásba jutására. Ennek azonban főfeltétele mindenesetre a kellő rátermettség, alkalmasság kimutatása lesz. Csupa kitünőségekből ma sem áll a megyei hivatalnoki kar és nem fog állni a kinevezési rendszer mellett sem. Ebben is lesznek olyanok, kik szerényebb állásokban végzik hivatali pályájukat. De éppen mert az előmenetelnek, sőt az állomásváltoztatásnak is (mert ugyanazon állásban is, az ország különböző vidékein, a szolgálat megfelelő ellátása különböző igényeket támaszt) az alkalmasság lesz a főfeltétele, az alkalmazottnak is minden érdeke azt kívánja, hogy erről meglevő állásában mennél teljesebb bizonytságot tegyen. Vajjon bíróságaink működésére hátrányos az, hogy nem lehet mindenkit a viszonyai szerint neki legmegfelelőbb állomásra elhelyezni?

A másik kifogás a kinevezési rendszerrel szemben az, hogy nagyon megnöveli a kormánytól függő hivatalnoki sereg számát.

Hogy azoknak a közalkalmazottnak számát, kiknek alkalmaztatása és előmenetele a kormánytól függ, a kinevezési rendszer jelentékenyen emeli, kétségtelen. De ebből még nem következik egyáltalán, hogy ugyanezek teljes függésben tartassanak a kormánytól. Sőt éppen ezt kell a kinevezési rendszer mellett elkerülnünk.

A választás vagy kinevezés rendszere magában nem döntő a szervek állására nézve. Mert a választott tisztviselő nagyfokú függetlensége lehetséges ugyan, a mint ez megvolt 1848 előtti vármegyei önkormányzatunkban a központi kormányzásokkal szemben, akkor, midőn a megyei önkormányzatot a vagyoniilag megfelelő helyzetben levő, független nemesség látta el. De hogy a választási rendszerben is lehetséges a szerveknek nagyfokú függése, viszont mai megyei közigazgatásunk eléggé mutatja.

Az által ugyanis, hogy a fegyelmi hatalom gyakorlása a választott szervekkel szemben is ezeket teljesen a kormány alá rendeli. A főispánnak és felső fokon a kormánynak a fegyelmi eljárásban adott jogok az egyes szervet végső sorban teljesen kiszolgáltatják a kormánynak s ez ellen független bírói orvoslathoz mindez ideig nincs helye.

Ily módon a szervek választásában rejlő hatalom azok megtételével kimerült, azon túl a szervek egész existenciája a kormánytól függött.

Másfelől a kinevezési rendszer sem hozza magával feltétlenül a szerveknek oly szoros függését a központi hatalommal szemben, mint a minővé a francziák ezt tették. Nagyon is lehetséges a mellett a szerveknek csak a törvénnyel és nem a kormány akaratával szembeni feltétlen alárendelése, mint ezt az angol példa mutatja.

Miután a kinevezési rendszer mellett a közigazgatási szervek függése a kormánytól természetszerűleg nagy mértékben növekszik, mert hisz áthelyezésük, előléptetésük a kormánytól függ, alá vannak vetve ez utóbbi utasító hatóságának, a kinevezési rendszer behozatalára (hacsak a jogállamról lemondani nem akarunk) nem gondolhatunk a nélkül, hogy a közalkalmazottaknak viszonyát a felsőbb hatósághoz megfelelően meg ne állapítsuk.

A szabadság, joguralom mértékére, melyet az állam megvalósít, elsőrendű fontosságú a közigazgatási szervek állásának úgy felfelé, a kormánynyal, mint az állampolgárokkal szemben meghatározása.

A feltétlen engedelmesség a kormány akaratával, utasításaival, szolgálati parancsaival szemben nemcsak a polgároknak a közigazgatási viszonyokból eredő jogaira nézve lehet rendkívül veszedelmes, őket pártoskodó, önkényes hatalomgyakorlásnak téve ki, hanem egyenesen a közszabadságot támadhatja meg.

Viszont a hivatalnok személyes magánjogi és büntetőjogi felelőtlenségének kimondása a polgárral szemben annak statuálása, hogy a polgár szabadsága nem áll a törvény védelme alatt, az a közhatalom szervei által megtorlás nélkül megtámadható

A közigazgatási szervek oly helytelenül államosításnak nevezett hivatalnokivá tétele, kinevezése mellett tehát a szervek állását úgy felfelé, mint a polgárokkal szemben a közszabadság, a jogállam követelményei szerint kell megállapítanunk.

A kinevezés mellett egyik főérvünk az állandóság, a biztos existentia.

Ehhez a utóbbihoz azonban feltétlenül szükséges, hogy az alkalmazottak kötelességei és jogai szabatosan megállapítva legyenek. És pedig azon az elvi alapon, hogy az alkalmazott (az önálló hatáskörrel bíró, nemcsak segéd-funkciót teljesítő intéző szerv) nem vak eszköze a felsőbbnek és a mennyiben ő a szolgálati kötelességek megsértésével



vádoltatik, ezen kérdésnek elbírálása oly szerv által, oly eljárási módok szerint történjen, mely teljes megnyugtatót ad a döntés abszolút tárgyilagossága iránt.

A mint a modern, szabad államban az egyes polgárnak nem feltétlen, hanem csakis alkotmányos engedelmisségi kötelessége van, úgy az önálló hatáskörű, intéző közigazgatási hivatalnoknak is csak feltételes, törvényes engedelmisségi kötelessége lehet.

Feltétlenül kimondandó tehát, hogy az önálló hatáskörrel bíró intéző szerv az oly utasításnak, mely minden egyéb kellék megléte esetén is felsőbb erejű jogszabállyal, tehát a törvényekkel vagy rendeletekkel (kormányrendelet, törvényhatósági szabályrendelet) világosan ellentétben áll, ne legyen köteles engedelmeskedni és ezért őt se fegyelmileg, se büntetőjogilag feleletre vonni ne lehessen.

Ez ma már a németeknél is nemcsak az elmélet álláspontja, de a pozitív jog is jórészt ez alapon áll. A birodalmi hivatalnokokról szóló 1873. évi törvény szerint a hivatalnoknak hivatalát az alkotmány és a törvények szerint kell ellátni (10. §); a hivatalnok felelős eljárásának törvényességeért (13. §); a polgári törvénykönyv a hivatalnoknak a hivatali kötelesség megsértésével okozott kártételekért való felelősségét általában kimondja (839. §) és a büntetőjogi felelősség alól se menti a hivatalnokot az arra való hivatkozás, hogy felsőbb utasításra járt el.

A korlátolt engedelmisség, a kifejtett értelemben, a közszabadság és a jogállam mellözhetlen követelménye. De nálunk még nincs így, hisz közigazgatási jogászaink nagy része is úgy tanítja, hogy a hivatalnok, a sürgős veszély esetét kivéve, világos törvénytelenység fennforgásakor is legfeljebb előterjesztéssel élhet. Ez semmiképen sem elegendő. Mert ha a fensőbbség mégis fenntartja az utasítást, köteles engedelmeskedni. Pedig a királyi hivatalnokok a hivatali esküben a törvények, *törvényes* szokások, rendeletek, utasítások és szabályok megtartását ígérik, a midőn is a törvényesség az utasításokra is kiterjedőnek veendő. A törvényhatósági tisztviselők az ország törvényeinek megtartását. Az 1886:XXI. t.-cz. 94. §-a szerint „a tisztviselő olyan cselekményért, melyet a törvény vagy illetékes felsőbb hatóság tett kötelességévé, fegyelmi úton felelősségre nem vonható“. Ebből a mi szokásos pongyola, kétértelmű törvényszövegezésünkől éppen úgy ki lehet magyarázni az abszolút, mint a csak törvényes engedelmisséget. Mert lehet, hogy valamit az illetékes felsőbb hatóság utasításilag kötelességgé tesz, holott a törvény azt nem rendeli.

Hatályon kívül helyezendő ugyanezen törvényzcikk 90. §-a, mely szerint ha a tisztviselő illetékes meggyagyásból, a szerint járt el, azok felelősek kártérítésért, kik a törvénytelen cselekményt elrendelték. Hasonlóképen kimondandó, hogy a büntetőjogi feleletrevonás alól nem mentesít a felsőbb utasításra való hivatkozás. Ehhez képest törlendő a büntetőtörvénykönyv 474. § a (a „jogos hatáskör“ értelme iránt különben büntető jogászaink nincsenek egy véleményen).

Másfelől azonban a közigazgatási szervek anyagi felelőssége is általánosan szabályozandó. Hogy e részben ma hogyan állunk, erre elég idéznem a pénzügyi szolgálati szabályzatot, melynek 82. szakasza azt mondja ki, hogy az állami alkalmazottak hivatalos eljárásukért, bűneseteket kivéve, a polgári bíróságok előtti felelősségre nem vonhatók. Ez tehát egészen a francia elv lenne, ha ugyan ily elvet (pláne a törvényhozás által más kategóriákra nézve elismert elvvel egyenesen ellentétben) kormányrendeletileg kimondani lehetne.

A fegyelmi bíráskodás is megfelelő új szabályozást kíván. Nevezetesen annyit legalább is meg kell tennünk, hogy felső fokon a fegyelmi bíráskodást egy teljesen bírói jellegű forum gyakorolja. Tehát az utolsó forum ne, mint ma, a miniszter legyen. Még oly államban is, hol egyedüli fegyelmi hatóság a kormány, mint pl. Olaszországban, el van ez ismerve legalább a legsúlyosabb fegyelmi büntetés, az elbocsátás esetében. A bírói jellegű fegyelmi forumok megvannak valósítva a német birodalomban, de a tagállamokban is, különösen Szászországban, Badenben, Württembergben, Hessenben. Ha az alsófokú közigazgatósági bíróság szerveztetik, a törvényhatósági és községi alkalmazottak felett elsőfokú fegyelmi bírósági forum gyanánt ezt lehetne tenni, mint ez pl. a poroszoknál van.

A kinevezési rendszerre való áttéréssel közigazgatásunknak minden irányban megjavítását akarjuk elérni. El akarjuk tehát azt is érni, hogy az arravaló elemek rendelkezésre állására bizton számítani lehessen. Itt pedig van egy szintén igen fontos kérdés: a szakképzettség kérdése.

Ha a közigazgatási reformot megcsináljuk, lehetetlen az eddigi alacsony minősítés mellett megmaradnunk. Lehetetlen, midőn másutt a minősítés emelését látjuk, midőn a közigazgatás szaporodó, nehéz feladatai mellett az igények is nőnek az alkalmazott képességei iránt. Ennélfogva feltétlenül megkívánandó lenne a közigazgatási szakra általában, mint elméleti vizsga, az államtudományi doktorátus

(a mit a jogtudományi helyettesíthetne). De emellett szervezendő lenne a gyakorlati közigazgatási vizsga is. Ezt már a minősítési törvény elrendelte, de az máig se lépett életbe. Végleges alkalmazásra ez a vizsga minősítsen és ezt legkésőbb egy évi szolgálat után le kelljen tenni. E mellett ki kellene mondani, hogy a központban, a belügyminiszteriumban rendszerint csak azok alkalmazhatók, kik a külső szolgálatban bizonyos ideig működtek, a mint ez ma megvan a pénzügyi szakban.

## VI.

A szervező hatalom megszűnése a tulajdonképeni intéző szervekre, a választásnak a kinevezéssel helyettesítése mindenestre erőfeladás a társadalom, a kormányzottak részéről a kormány javára, utóbbi hatalmának emelése a kormányzottakkal szemben. De azért megyei önkormányzatunk az intéző szervek kinevezése daczára sem fog eltűnni, ha benne az önkormányzatnak egyéb értékes elemei, mozzanatai megmaradnak.

A míg a megye birni fog a szabályalkotás, a költségekről való gondoskodás jogával, a míg az állampolgárok a megfelelő szervezetek útján részesei maradnak a concret közigazgatási ügyintézés, határozási mozzanatnak, a kormányfelügyelet saját belső (helyi érdekű) ügyeik tekintetében csak a törvényes korlátok közt maradásukra terjed ki és jogaikra nézve a kormánynyal szemben birói oltalom alatt állanak (a mint ez ma már az 1907: LX. t.-cz. óta meg van valósítva), mindaddig a megye nem egyszerű közigazgatási területi beosztás, kerület lesz, hanem önkormányzat, közjogi corporatio, külön jogi személyiség, mint volt eddig is.

De mindenestre feltétlenül megkívánandó, hogyha a tulajdonképeni intézés a kormány által kinevezett, egészen hivatalnokivá tett szervekre bízatik, vagyis a szervező mozzanatot végleg, teljesen elveszti önkormányzati jellegét (ilyen-nel, mint mondtuk, eddig is csak részben birt, annyiban t. i., hogy a szervek választattak, de nem birt annyiban, hogy újabb önkormányzatunkban a funciónak nobile officiumként ellátása megszűnt), a polgárok a végrehajtóhatalom gyakorlásának határozathozatali mozzanatában is résztvegyenek. Az önkormányzati bizottságoknak pusztán javasoló, ellenőrző, fegyelmi hatásköre mellett, legyen ez bármily széleskörű az általános igazgatási feladatokra is,

önkormányzatról nem beszélhetünk. Mindezek ugyan fontos kiegészítő részei a törvények végrehajtásának, de magukban nem elegendők, mert hiányzik bennök éppen annak a gondolatnak megvalósítása, a mi az önkormányzat lényegét kiteszi, hogy t. i. a polgárok a népképviselőt következtében indirecte általuk alkotott törvényeknek a mindennapi életben önmagukra való alkalmazásának is, a concret közigazgatási ügyekben való határozás joga által, részesei legyenek.

A kinevezési rendszer behozatalának nem szabad az önkormányzatnak a szervező mozzanaton kívül eső egyéb elemeit megsemmisíteni. Sőt behozatalának alkalmát egyenesen fel kell használnunk arra, hogy az önkormányzat egyéb irányban megerősíttessék.

A kormány javaslata a megyei önkormányzat legfontosabb szervének meghagyja a megyei közgyűlést.

Ebben fenntartja a virilismus intézményét is, a mi különösen viszonyaink közt csak helyeselhető. A virilismus ellen fel lehet ugyan hozni, hogy aristokratikus intézmény, az osztályuralomnak egyik eszköze s a nyugati államok egymás után megszüntették. Mindezek daczára kétségtelen, hogy különösen most, a parlamenti választójognak nagymérvű kiterjesztése után, kell gondoskodni bizonyos mérsekítő tényezőkről, kell gondoskodni olyan elemről, mely abban a törvényhatósági bizottságban az általánosabb, egyetemesebb felfogást képviseli még a helyi érdekekben is, bizonyos magasabb szempontból méltatását a kérdéseknek, képviseli a haladást mindezek ellenkezőjével szemben. Ha a nyugati államok mellőzhették a virilismust, tehették ezt saját viszonyaik között, mi azonban ezt ma még nem tehetjük. Különben még Angliában sem csupán a választóközönység választottaiból állanak a megyei tanácsok, ott is helyet foglalnak más elemek, nevezetesen az Aldermenek, a kiket nem a választók, hanem a választott megyei képviselők választanak s a kik a tanács tagjainak  $\frac{1}{3}$ -át teszik.

A törvényhatósági bizottság tagjainak száma nálunk igen nagy. Sehol a világon ezzel nem találkozunk. Nálunk a maximalis szám megyékben 600. holott pl. a francziáknál (minden canton egy tagot választván a megyegyűlésbe, a conseil général-ba) az egész országban összesen csak 2899 bizottsági tag van; Angliában a grófsági direkt választott tanácsosok száma 50—100 és néhány közt mozog. A tagok mai nagy számára egyáltalán nincs szükség semmi tekintetben, mert az önkormányzat nem azon fordul meg, hogy

mennél több embert hozzunk össze az ily testületekben. Az önkormányzati szellem emelése egyenesen a tagok számának leszállítását kívánja, mert az a kevesebb számú tag csakugyan meg is fog jelenni és gyakorolja kötelességét.

Ennek daczára a javaslat a törvényhatósági bizottság tagjainak leszállítását nem tervezi, indokolván ezt főleg azzal, hogyha a választójog terén a jogkiterjesztés irányában haladtunk, itt nem térhetünk a jogelvonás útjára.

Ez az indokolás azonban éppen nem állja meg a helyét és így a tagok nagy számának fenntartását igazán nem tekinthetjük egyébnek a hagyományhoz való ragaszkodásnál. Ez az igen sok tagból álló törvényhatósági bizottság csak úgy állhat meg, ha — a mint a reform tervezi — a gyors intézést igénylő, concret közigazgatási ügyeknek nem ez, hanem egy más szerv lesz a fóruma.

Kétségtelen ugyanis, hogy a concret közigazgatási ügyintézésben való részvétel nevezetes része ezután sem történhet pár száz embert magában foglaló collegialis szerv: a törvényhatósági bizottság által. Erre csak kevesebb tagból álló collegium alkalmas, a minthogy az eddig is főleg a közigazgatási bizottság által eszközöltetett. A közigazgatási bizottság eddig is az önkormányzati eszmének kiváltképen érvényesülést nyújtó intézményünk volt, mert igen kiterjedt általános igazgatási hatáskörénél és tagjainak részben a törvényhatósági bizottság tagjai sorából vételénél fogva módot adott arra, hogy ez úton a polgárok az önkormányzat intéző mozzanatában kiváltképen részesedjenek.

A javaslat a közigazgatási bizottságban az autonom elemeknek jelentékeny felemelését viszi keresztül, mi az önkormányzatnak értékes erősítése leend. A gyors és szakszerű ügyintézés kívánalmának pedig oly módon tesz eleget, hogy a concret ügyintézés zömét a közigazgatási bizottság egyes szakosztályaiba helyezi át, míg a plenumban a nagyobb horderejű, általánosabb jelentőségű ügyek intézését hagyja meg.

Megszünteti az állandó választmányt, mely határozási joggal eddig sem birt. hanem pusztán véleményező szerv volt. A közigazgatási bizottság új berendezése mellett erre valóban semmi szükség.

Közigazgatásunk megjavításának érdeke azonban nem elégíthető ki a nélkül, ha mai közigazgatási rendszerünknek egy igen nagy hátrányát, a túlságos centralisatiót ki nem küszöböljük.

Ma nálunk a kormányzat is csak névleg van decentralizálva a törvényhatósági önkormányzat által. Valóban azonban teljes kormányzati tutelával állunk szemben. Ez tehát megszüntetendő oly módon, hogy a nem általános érdekű ügyekben a kormányfelügyelet csak a jogi határok betartására terjedjen. Ennek ugyan jog szerint ma is így kellene lenni, de nincsen így.

A mi pedig a közigazgatást illeti, már rég el van ismerve hivatalosan is, hogy nálunk a miniszterek a concret közigazgatási ügyek oly tömegével vannak túlterhelve, hogy ennek következtében kormányzati, vezető feladatuknak nem képesek kellőleg megfelelni.

Ennek folytán a közigazgatási centralisatióknak is meg kell szünni, vagyis apasztani kell azon ügyeknek számát, melyekben a miniszter intézkedhet.

Ehhez képest kiterjesztendő a törvényhatósági bizottság hatásköre az egyes concret közigazgatási ügyek intézése terén is.

A közigazgatás reformjával kapcsolatban minduntalan felmerült az a helyes eszme, hogy egy, a község és megye közé eső önkormányzati alakzat létesíttessék. Már a 91. évi javaslatban ott volt a járási tanács. Egyes törvényeink szerint ily érdekeltségi körök alakítása eddig is helyet foglalhatott.

A reformjavaslat ily új önkormányzati szerv gyanánt a járási bizottságot állítja fel.

Az önkormányzat fokozása szempontjából ez mindenestre helyes újítás. A járási bizottság szervezésének helyes módja, ha az nem a törvényhatósági bizottság által választatik, hanem a járási polgárok által, mert ha ez a járási bizottság a helyi érdekeltség szerve, akkor alakítsák maguk a legközvetlenebbül érdekelték.

Továbbá ezek ne csupán véleményező, indítványozó és ellenőrző testületek legyenek a járást érdeklő ügyekben, mert mint ilyenek nem bírnának kellő életképességgel és az önkormányzati szellemet nem emelnék. Hanem valóságos kommunális igazgatási szervek, úgy hogy egyfelől felsőbb forumát képezzék a községi igazgatásnak, másfelől a járási helyi érdekeltségi ügyekben elsőfokú forumok legyenek a törvényhatóság felügyelete mellett.

A tulajdonképeni intéző közigazgatás legfontosabb szerve ezentúl is az immár nem választott, hanem kinevezett, királyi alispán lesz.

A reform során komoly megfontolást igényelt volna ugyan az a kérdés, hogy nem lehetséges-e oly megoldási módozatot találnunk, mely mellett a reformban kitűzött célok elérhetők, anélkül, hogy egy sokszázados intézményünk, a törvényhatósági szervek választása végképen, az egész vonalon eltűnne államszervezetünkéből. Mert akárminth tekintsük is az önkormányzatot, bizonyos, hogy lehet önkormányzat az intéző szervek választása nélkül (a mint volt nálunk is a XVI. század közepéig, daczára, hogy a legfontosabb szervet: az alispánt a főispán nevezte ki), de az bizonyos, hogy a magyar feltogás az olyan közügyintéztést, mely testületi tanácskozás és határozathozatalban, a csupa kinevezett intéző szerveknek ellenőrzésében áll, még akkor is csonka önkormányzatnak tekintené, ha egyéb irányban a megyei autonomia bármily jelentékenyen kiterjesztetik.

A fenti czélt úgy lehetett volna elérni, ha az eddigi szervezési módot, a választást megtartjuk a megye első intéző szervére: az alispánra nézve. Választotta volna azt ezentúl is időközönként a törvényhatósági bizottság, de felsőbb, nevezetesen királyi megerősítés mellett. Az utóbbi azért lett volna különösen szükséges, hogy a helyenkint előállható nemzetiségi veszély elmellőztessék.

Ezen a módon az intéző szervek túlnyomó részére megadatott volna az állandóság, a kinevezési rendszer egyéb előnyeivel. Hogy ez a legelső intéző szervre nem lett volna meg, annak sem a közigazgatás, sem az alkalmazottak kari érdeke nem látta volna kárát. A közigazgatás azért nem, mert a szolgálati viszonyt (akár kinevezettek, akár választottak legyenek a közalkalmazásban levők) egyformán vélem megállapítandónak, nevezetesen az engedelmisségi kötelességet. Így tehát meg lett volna a kellő egység és erő, mit a kinevezés által megnyerni akarunk. A hivatalnoki kar érdeke pedig azért nem szenvedett volna, mert erre az állásra rendszerint már régebben alkalmazásban levő egyénekről lett volna szó. Ezek hosszabb szolgálatuk után már megfelelő nyugdíjjal bírnak. Nem kellett volna tehát attól tartani, hogy az új választásnál esetleges kimaradás veszélyére való tekintettel nem fog akadni megfelelő egyén, ki erre az előléptetésre reflektáljon.

A mikor úgyszólván Európaszerte lájuk a törekvést, a választásnak tért nyitni az önkormányzatban (az angol, francia, a németek közt főleg a porosz példa eléggé mutatja, itt még egy kizárólag általános igazgatási tagozatban is kiváló helyet adnak a választásnak, nevezetesen a *Regierungs-Bezirk*ben, a *Bezirks-Ausschuss* által) — nem

szívesen vesszük nálunk az intéző szervekre a választásnak teljes eltűnését. Az alispánválasztás fenntartása mintegy közvetítő lett volna a régi magyar felfogás, a régi rendszer és az új rendezés között.

De az alispán választását különösen még az indokolja, hogy legyen egy független szerv, mely a törvényhatóságot megillető jogoknak, nevezetesen az 1907: LX. t.-cz.-ben biztosított panaszjognak érvényesítésére a kellő lépéseket megteszi.

A javaslat a kinevezési rendszert kivétel nélkül az összes szervekre nézve keresztülviszi, tehát az alispánra nézve is.

Miután azonban már most az alispán is kinevezett, királyi hivatalnokai szerv s mint ilyen függ a kormánytól, a törvényhatóságot sem az önkormányzati jogoknak a kormánnyal szemben védelmében, sem az alkotmányvédelmi kérdésekben természetesen nem képviselheti. Erre a javaslat egy egészen új szervet állít be, a megyének választott bizalmi emberét.

E tekintetben a kormányjavaslat eredetiséggel nem dicsekedhet. Hazai tudományunk kiváló képviselője: Concha vetette fel az eszmét, hogyha a kinevezési rendszerre áttérünk, a megye közönségénél meghagyott önkormányzati jogoknak öre, kezelője egy, a megye által választott önálló szerv legyen, kinek ezen felül folyó közigazgatási teendője egyáltalán ne legyen. (A közigazgatási javaslatról. 1891.)

A javaslat egyenesen ezt a gondolatot veszi át, azonban nem adja meg a megye bizalmi emberének az idézett iratban kívánt egyéb hatáskört, nem teszi a törvényhatósági közgyűlésnek és bizottságoknak elnökévé. Mindezeknek elnöke ezután is a főispán marad.

A főispán az összes közigazgatási ágak felett ellenőrzést gyakorol. Ez magában a főispáni állás fenntartását az új rendszerben alig képes indokolni, a mint hogy közigazgatási szempontból egyáltalán bajos azt megindokolni és fenntartása ezen állásnak az eddigi alakban, hogy t. i. minden megyében legyen egy-egy főispán, a hagyományhoz, történetileg kifejtethez való ragaszkodás mellett nyilván túlnyomólag politikai okra vezethető vissza. Arra, hogy a kormánynak meglegyen minden megyében a maga politikai bizalmi embere.

Közigazgatási szempontból a főispánságnak nem a mai alakjában, hanem legfeljebb csak oly módon való fenntartása lett volna indokolt, hogy több megyének legyen egy közös főispánja a közigazgatás feletti általános fel-



ügyelet gyakorlására. Ez azonban ismét bajosan lett volna megvalósítható anélkül, hogy a megyék területi rendezése, azok helyesebb kikerekítése szintén meg ne oldassék.

A főispánnak ma fennálló törvényhatósági törvényünk, az 1886. évi XXI. t.-cz. az állami felügyelet jogezime alatt olyan széles beavatkozási kört adott a törvényhatóságoknak mindennemű ügyeibe, hogy ez az önkormányzatot igazán illuzoriussá tette. Mennyire fog terjedni már most a reform szerint a főispánnak amaz általános ellenőrző hatásköre a megyei közigazgatással szemben, erre nézve ez idő szerint nem vagyunk tisztában. Az eddigi mértékben azonban nem maradhat meg, mert ennek a túlzott gyámkodásnak továbbra is fenntartása semmiképen nem volna indokolható.

Világos, hogy ha igazi, általános reformját akarjuk közigazgatásunknak, ez pusztán az újjászervezéssel, a kinevezési rendszer behozatalával el nem érhető. Mert hisz mindenekelőtt összes eddigi közigazgatási törvényeink a túlzott centralisatió jegyében születtek meg, már pedig ez okvetlen megszüntetendő s így e szempontból egész közigazgatásunkat revisio alá kellene venni. Éppen így szükséges lenne a fokozottabb jogvédelem megadása, mi törvénytechnikailag már könnyebben valósítható meg. De az is bizonyos, hogy ha jó közigazgatást akarunk, a területi rendezés elől sem zárkozhatunk el. Ezt csak elodázni lehet egy időre, végkép elejteni nem.

Mai vármegyéink ugyanis, mint ezt általánosan elismerik, olyan egyenlőtlen séket, aránytalanságokat mutatnak terület és népesség tekintetében, hogy hasonlóval sehol másutt nem találkozunk. Azt irányadóul felállítani, hogy a mai területi beosztást ne érintsük, mert a megye nemcsak területi, földrajzi és közigazgatási, hanem bizonyos lelki egysége is az ottlakóknak feltétlenül nem lehet. Mert a történetileg kifejtettnek, az együvé tartozási érzetnek, közös szükségleteknek figyelembevételé csak az egyik szempont lehet e mindenestre nagy körültekintéssel megoldandó kérdésnél. De ezeknek kétségkívül háttérbe kell szorulni, ha más fontos szempontok ezt követelik.

Már pedig az kétségtelen, hogy mai területbeosztásunk, nevezetesen az igen kis területű megyék mellett meg nem engedhető anyagi és szellemi erőpazarlásra vagyunk kényszerítve; a területbéli nagy aránytalanságok sem az önkormányzat, sem a közigazgatás helyes kifejtésére nem kedveznek. Ezek a hátrányos következtetések pedig természetesen abban a mértékben növekednek a mint nőnek

az igények a közigazgatással szemben. De emellett még egy különösen figyelmet érdemlő körülmény: a nemzetiségi szempont is új területbeosztást sürget, a mi főleg az erdélyi megyékre nézve forog fenn.

A területrendezés azonban, mint mondtuk, magában is oly fontos és nagy óvatossággal megoldandó kérdés, hogy nem csodálkozhatunk azon, ha egyelőre elmarad.

Egyelőre érjük be a kérdés szervezeti részének megoldásával. Ennek helyes megoldásával egész nemzeti továbbfejlődésünknek egyik fő biztosítékát fogjuk megteremteni.

*Balogh Arthur.*

---

## A TRANSCENDENTALISMUS PHILOSOPHIAI ESZMÉNYE.

(Befejező közlemény.)

### II.

A transcendentalismus gyökerét ragadta meg Kant első nagykonceptiójú tanítványa, *Fichte*, midőn a philosophiát az Én philosophiájává tette. S hogy Kant mégis tiltakozott tana ilyen értelmezése ellen, ámbár a criticismus félreismerhetetlenül ebbe az irányba utal, annak oka az, hogy Kant tisztán látta *Fichte* vállalkozásának eredendő gyöngéjét. *Fichte* ugyanis világosan látta, hogy a philosophia teendője: a valóság lehetőségét megmagyarázni, és pedig a tapasztaló szellem alkatából.<sup>1</sup> E gondolat következetes keresztülvitelével *Fichte* egy immanens és egységes világképet nyert és a közvetlen hiányérzetet, melyet a criticismus bökkenője, a magánvaló fogalmának rendezetlensége keltett benne, kielégítette, a magánvalót kiküszöbölhette; nincs rá szükség, ha a világ végigmenőleg egységes, mert a szellem alkotása.<sup>2</sup>

A rendszertani egységet azonban egy nevezetes tévedés árán nyerte meg *Fichte*. Hogyan jut az Én ahhoz a Neménhez, melyben önmagát valósítja meg, midőn megformálja? Ezt *Fichte* nem tudta megvilágítani. Azok a mély bepillantások az Én életének mozzanataiba, hogyan válik meg az Én alanyra és tárgyra, hogy „állítja magát“, hogy hódítja meg a mást, a Nemént, hogy záródik össze megint egységbe,<sup>3</sup> — mind nem érintik éppen ezt a kérdést, melytől a való magyarázata különösen függ: hogy jut az Én

<sup>1</sup> Világos fejtegetéseket ad erről *Medicus*, *Fichte* cz. könyvében.

<sup>2</sup> Már a *Schulze* Aenesidemos bírálatában (1794) a magánvalót csak ideiglenes gondolatnak mondja; a Wissenschaftslehre ki is kiküszöböli.

<sup>3</sup> L. erre nézve *Böhm Károly*: A lélektan ismeretelméleti alapjai, II. czikk: Az öntudat. Magyar Philos. Szemle (1890); — *Medicus*, i. m. 89—91.

az ő tárgyához? Mert a Más éppen az, a mi nem Én; a mi különbözik tőle, a mi tehát az Énből nem eredhet. Fichte azonban éppen ezt nem vette figyelembe; azért csak subreptióval származtathatta a világot az Énből, mert az Én maga üres, a saját maga tudatán kívül egyéb nincs benne. Fichte az Én „kopasz ürességét“ (Böhm) összezavarta a szellemiség különböző jelentésű funkciókból alakult organis-musával; ezen organismus helyesebb felismerésének szük-sége volt annál fogva a negatív tanulság, melyet Fichte a transcendentalismusnak örökül hagyott.

Minthogy pedig a tárgy lehetőségének kérdésére a pozitív megoldás hiányzott, azért Fichte formalismusba keve-redett, melyből egy sajátos mentő ötlettel igyekszik ki-szabadulni, vagyis a tartalmat belé megszerezni. Az 1801-iki *Wissenschaftslehre* ugyanis azt mondja, hogy eddig, külö-nösen első alakjában (1794), csak az ismerés szükségképeni *functióit* tárta fel, most azonban azt a való létet kutatja, mely ezekbe az értelmi formákba beleömlik és a melyet azok magukba fognak. Vagyis van egy önálló, realis, trans-cendens valóság, ez biztosítja az ismerés tárgyasságát. De hogy hogyan ömlik ez a transcendens való az ismereti for-mákba? azt nem lehet megtudni; Fichte nem vette észre, hogy a *Wissenschaftslehre* első alakjának romolhatatlan mag-vát dobta el magától: azt a sarkételt, hogy az Entől füg-getlen tárgy nincs.<sup>1</sup>

Fichte tévedésének talán gyökerét érintjük, ha azt hiszszük, hogy az értékelő tudat zavarta meg elméletét. Az öntudat — az Én — abszoltságának proclamálása valóban ott volt Kant criticismusában; e felséges tény felismerésé-nek hatása alatt Fichte az Ent világa abszolút eredetjévé tette és az értékelő szempont túlhatalmasodása miatt nem tudott eljutni a való ontologiai természetének felismeréséig. Ugyanez az értékelő tendentia érlelte meg rendszeres állás-pontja későbbi eltolódásait, midőn egy abszolút létezőt vett fel, melyet először az erkölcsi világrenddel, vagyis egy értékfogalommal, azután az összes valók és értékek fogla-latával, istennel azonosított („jánosi korszakában“, mint Medicus nevezi, az 1801-iki *Wissenschaftslehre*ben<sup>2</sup>). Az abszolútum nem fért el az ontologiai keretek közt, végre kierőszakolta, hogy transcendens valóságnak mondassék.

<sup>1</sup> Érdekes erőfeszítéseket végez Medicus, hogy kimutassa, hogy ez nem ellentét, hanem folytonosság (i. m. 170. és köv., kül. 174.); de törekvése nem sikerül.

<sup>2</sup> Medicus, i. m. 181.

Ezzel azonban Fichte elvesztette a talajt a transcendentalismus alól, s nagyszerű egyoldalúsággal véghezvitt életműve két nagy tanulsággal illeszkedik bele a philosophia történetébe. Az egyik az, hogy a philosophia valóban *az alkotás elmélete*, melylyel a szellemiség létesíti a maga tényleges világát: ez positiv tanulsága; ezt érvényesítette Böhm Károly is, midőn *az emberben a művész* kezdte érdekelni, ki a maga világát a magáéból megalkotja.<sup>1</sup> A másik az, hogy a szellem tényleges alkatának és functiói természetének hű megállapítása az első teendő a philosophia számára; csak ezután lehet a *van* mellett az *értéket* külön kutatni, vagyis hogy e fogalnak külön érvényesítést, értelmük megállapítására külön kutatást igényelnek, mert önálló szempontokat jelentenek ugyanazon való megértésére. Ez a negatív tanulság különösen fontos azért, mert mai napig, sőt ma inkább, mint valaha, kísért az a nézet, hogy az érték megismerése az ismeret tulajdonképeni, sőt kizárólagos tárgya, a mi a philosophiát hysteron-proteronba kergetné, mert első a való megismerése, csak azután az értéké, és ennek ismerete alapján támadhatnak az értéket megvalósító tevékenység normáit felállító tudományok, mint a transcendentalismus törzsének végső kialakultságai.

Az a tisztázatlanság, melyben a philosophia alapkérdését Fichte hagyta, végzetes eredményeket érlelt meg a criticismus közvetlen további sorsában. A kor productiv bősége úgyszemint kedvezett a kritikai öneszmélésnek; a romantikus rajongás önbizalma Fichte kritikai kísérletein gyorsan túllendült és kalandos szerkesztésekben tetszelgett; az óvatos Kant jőzansága, a transcendentalismusnak a kritikán edződött és igazolt önbizalma eltűnt; Fichte nagyszerű felfedezését az *Én életfolyamáról* Schelling és Hegel egy *kosmikus világdráma* életmozzanataivá transcendálták és a thesis, antithesis és synthesis varázsigeivel az *Urgrundig*, sőt *Ungrundig* hódították meg az ismerő ész számára — a lidérczfények világát

De e kalandozásokra szükség volt, hogy a régi realistikus metaphysika teljes csődje kiderüljön.<sup>2</sup> A bukásra következő fejtelenségben, mikor még a materialismus lapos és szellemtelen metaphysikája is képes volt — jobb híján — gyarló surrogatum szerepére vergődni, mert a metaphysikai ösztön mégis csak megkövetelte kielégítését, *Fortlage* józan figyelmeztetése után, ki még a hegeli philosophia virág-

<sup>1</sup> Böhm: Axiologia. Előszó. 1 l.

<sup>2</sup> L. Böhm: Az ember és világa. I. Dialektika. Előszó.

korában hangoztatta a Kanthoz való visszatérés szükségét,<sup>1</sup> s azért még korszerűtlenül, mint egy öneszméltető riadó, hangzott el *Liebmann* Ottó jelszava: vissza kell tehát menni Kanthoz,<sup>2</sup> ha tudományos, azaz pozitív tanok rendszerét adó philosophiát akarunk.

S hogy Kantra, a *kritikusra*, éppen a *positivitásért* van szüksége a tudománynak, annak bizonyosága az, hogy *Liebmann* már felfedezve találta Kantot a — természet-tudósoknál, sőt egy ideig Kant a physiologusok Kantja lett, csaknem kisajátított birtokuk. Kétségkívül nevezetes tanulság, de csak episodértékű vállalkozás, mert a physiologia nem magyarázza Kant tanait, legfeljebb illusztrációt adhat némely részletének. Az érzékszervek specífica energiájában az apriorismus igazolását látták, pedig legfeljebb egy transcendentalis berendezés szemléleti analogonját adja.

De jelentős volt az elv, melyet kifejezésre juttatott ez a törekvés: a pozitív tudománynak a criticismusban keresni öneszmélési forumát *Helmholtz* kifejezetten a Vogt és Moleschott-féle „trivialis tiradék” elől keresett oltalmat és fegyvert Kantnál, hogy az anyag és erő új metaphysikai jelszavaival meg ne semmisítsék a tudományt,<sup>3</sup> és Kant philosophiájától várja: az ismeret forrásainak megvilágítását, ezáltal az ismeret biztosítását; ez a philosophia hivatása a tudományra nézve általában.<sup>4</sup> Maga *Helmholtz* azonban, physiologiai kantismusával, a legkevesebbé alkalmas oldalról kezdte meg ezt a munkát; *Riehl* kimutatja, micsoda körforgásba sodródott, midőn helyesnek mondta Kant tanát, mert az érzékek physiologiája bizonyítja, de csak azt helyeselte belőle, a mennyit ez az érzékphysiologia bizonyított.<sup>5</sup>

Ez a munka azonban még nem philosophiai, a transcendentalismus szelleme itt még nem érvényesül. *Helmholtz* azt kérdi: hogyan jutunk az érzékek világából a valóság világába? A kérdés feltevése azt mutatja, hogy a transcendentalis teendő természete még nincs felismerve, mert a való világa nincs az érzékeken kívül, vagy túl, soha az érzéki világból ki nem lépünk, hanem — a mint *Riehl* finoman utal reá — csak *befelé*,<sup>6</sup> azon transcendentalis fel-

<sup>1</sup> L. *Falckenberg*: Kant u. das Jahrhundert, 25. 5. jegyzet.

<sup>2</sup> *Liebmann*: Kant u. die Epigonen.

<sup>3</sup> Részletesen olvashatni erről a kérdésről *Riehl* A. cikkében: *Helmholtz* in seinem Verhältniss zu Kant. Kantstudien, 1904. 264. old.

<sup>4</sup> „Deduktion der Grundbegriffe, die aus der Natur des Begreifens u. der vorausgesetzten Möglichkeit vollständiger Lösung der Aufgabe herfließen“ (idézi *Riehl*, i. m. 283.).

<sup>5</sup> I. h. 269.

<sup>6</sup> U. o. 270.

tételek közé, melyek az érzékileg is meghatározott tapasztalatot létesítik. Éppen így csupán empirikus, vagyis legfeljebb lélektani szempont érvényesül akkor, midőn Helmholtz a tért és időt a *megszokásból* akarja érteni, mint egykor *Hume*, a miben különben mai nap is van követője *Poincaréig* és a pragmatico-evolutionistico-biologico-utilistikus „ismeretelméletig“, a mely nem veszi észre a *hysteron-proteron*: hogy *megszokhassa* az ember mindezt, hogy „legkényelmesebbé“ tegye — már ehhez *bírnia* kellett mindezt: tért, időt, matematikai, mértani axiomákat, mindez tehát nem a tapasztalat megszokásából érthető.

Huzamosan nem is tarthatott a „physiologusok Kantjának“ uralma, bár szerepe szükségképeni volt Kant megtalálása és megértése történetében, úgy hogy még *Lange*, sőt *Liebmann* sem tudta teljesen függetleníteni magát hatásától. *Lange* még Kantnak a physiologia nyelvére való átfordításától remélte a teljes világosságot a criticismusra nézve. Történetileg szükséges mozzanat volt ez, épp úgy, mint az a philologiai munka, mely a *Liebmann* és *Cohen* kezdeményezése nyomán megindult és a mely a *hiteles* Kantot kívánta megszólaltatni, néha ugyan az *ex cathedra* szólás jegyében, de általában azért, hogy a *történeti* Kant pontos és hű megismerése biztosítva legyen. És éppen olyan szükségképeni volt az, hogy az új kantismus előbb inkább volt rombolás, mint építés; az általános hangulat kifejezője a *Du Boys Reymond* resignált jelszava, melylyel *Helmholtz* optimismusát intette szerénységre: *ignoramus*.

Magának *Liebmann*nak nagyjelentőségű philosophiai munkáján is átrendül ez a „méla accord“: ő is resignáltan áll meg egy ponton. S éppen ennek a lemondó hangulatnak oka — a mi bizonyos kesernyés ízzel járja át a költő-philosophus világmagyarázatát —, ez teszi tanulságossá „kritikai metaphysikáját“ a jelen alkalommal, midőn a kanti philosophia idealjának felfogásairól akarunk képet szerezni.

*Liebmann* határozottan az *östénynek*, az öntudatnak tevékenységét, vagyis ennek törvényszerűségét tűzi ki a philosophia tárgyává; nem mintha abból akarná a világot levezetni, mint *Fichte*, hanem mert az a létnek egyáltalában alapja; nem mint *lélektani* adottságot keresi az öntudat természetét, hanem éppen mint transcendentalis létesítő feltételt, azaz minden *metaphysikai* „metakosmismustól“ szabadon.<sup>1</sup> Vagyis a transcendentalis philosophia annak az

<sup>1</sup> „Die Transcendentalphilosophie nun reflektiert auf dieses geheimnisvolle Unbekannte — nicht. Sonst würde sie zur transcenden-

abszolút, logikai és realis előfeltételnek megvilágítása, a mely alapja minden létnek és róla szóló tudománynak,<sup>1</sup> ennyiben *metakosmikus* érvényű valóság, azaz az egyes tapasztalati Énekben megnyilatkozó logikum.<sup>2</sup> S minthogy a philosophia a tapasztalatot ebből a végső, metakosmikus valóból magyarázza, azért a transcendentalis philosophia a kritikai metaphysika nevet érdemli és Liebmann ezt az elnevezést használja is. Mondhatjuk: a metaphysikai ösztön érett gyümölcse a transcendentalis philosophia.

Ennyiben Liebmann philosophiája a criticismus positiv alap gondolatának hű és szabad érvényesítése; a való lehetőségének elmélete (Gedanken II. 112.). Az alap gondolat következetes keresztülvitele ez volna: ha a való lehetőségnek kulcsa a transcendentalis feltételekben van, akkor ennek

ten Metaphysik und verfiere aus dem Criticismus in den Dogmatismus zurück. Auch redet die Transcendentalphilosophie nicht von dem Selbstbewusstsein oder empirischen Ich als einen psychologischen Phaenomen. Sondern sie redet von dem Ich als der Basis aller Erfahrung, aller Erfahrungswissenschaft u. der ganzen Welt überhaupt.“ Gedanken u. Tatsachen II. 35.

<sup>1</sup> „Was aller Wissenschaft überhaupt u. ihrem Objekte zu Grunde liegt“, és ez a transcendentalis Én (i. m. 5—8., 50—51.).

<sup>2</sup> A gondolat oly egyszerű és természetes, hogy tévesnek kell tartanunk Adickes töprengéseit (Kantstudien 1910, Liebmann tiszteletére adott füzet), melyekkel a „személyfeletti transcendentalis Én“ fogalmát egy *transcendens* Ének magyarázza (11—14. l.). — Liebmann világosan szól: Kant nagy tette az ismerő öntudat analysise, „welches die Urtatsache  $\kappa\alpha\tau'\epsilon\iota\sigma\chi\eta\upsilon\nu$  genannt werden kann, und innerhalb dessen für das Subjekt eine empirische Körperwelt, ein räumlicher Makrokosmos, mit individuellen Geistern darin, allererst entsteht“ (Analysis der Wirklichkeit 222—223); vagyis a mit Liebmann tanít, nem egyéb, mint hogy az ént „lediglich als logisches Subjekt“-et kell felfogni, a mint *Windelband* világosan fogalmazza (ugyanazon mű VII. l.). — Teljesen célt tévesztett azért Adickes vállalkozása, midőn azt a transcendentalis és így apriori alkatot, melyből Liebmann a világot magyarázza, *empirikus philosophus* módjára akarja magyarázni; Adickes ugyanis összezavarja az apriori lélektani kialakulását és tapasztalati megismerését — az apriori érvényének kérdésével. A mértani axiómák tanát meg lehet írni az apriorismus kérdésének bolygatása nélkül, de érvényességük kérdését fel se lehet vetni e philosophiai öneszmélés nélkül, megoldani éppen nem az apriori tiszta fogalmazás nélkül. Csak e tételek felismerésére vonatkozik *Helmholtz* gondolata, hogy tapasztalatiilag kell őket megpróbálni, esetleg megczáfolni (i. m. 32.). De ha Adickes beismeri, hogy sikertelenül kísérelték meg mérészel czáfolni meg Euklides tételét a párhuzamosokról (40.), ez az empiria csődjét jelenti ebben a kérdésben, a mely teljes lesz akkor, midőn Adickes mégis legalább egy parányi apriorit (Mindestmass) elismer: ez az, hogy az öntudatnak térbelileg kell szemlélni (43.). Hiszen ezzel mindent megerősít, a mit tagadott, mert éppen a térszemlélés apriori törvényszerűsége magyarázza a téralakzatokat és a mértani tételek érvényét.



a szellemnek alkotása minden ízében meg is érthető; a metakosmikus, vagyis transcendentalis való elég a világ magyarázatára, ha egyszer ő annak létesítő feltétele.

Liebmann azonban itt nem áll meg. A milyen határozottan tanítja, hogy az „öntudat a mindenség birásának előfeltétele“, hogy az öntudat és tartalma ez az egész világ, hogy az alany és tárgy ezen egységes, *egyetlen* birtakó valónak *ismeretileg* nélkülözhetetlen két felfogási módja (Ged. II. 105. és köv.), éppen olyan határozottan tanítja azt is, hogy ez a transcendentalis való maga is egy „világlényegen“ alapszik, a mely túl van a tudat világán, mint egy „absolut realis világ“, minden lét hordozója és minden ismeret biztosítója<sup>1</sup> — és ezzel a „fából vaskarika“, a mint egy helyen nevezi, a magánvaló,<sup>2</sup> a transcendentalismus czáfolatául, vissza van állítva — a kritikai előmunkálatok gúnyjául.

Pedig Liebmann csak egy optikai csalódásnak esett áldozatul. A „világlényeg“, mely a realis világ *ratio sufficientis*ét van hivatva kifejezni, nem lehet egyéb, mint éppen az a metakosmikus valóság, melyben Liebmann feddhetetlen érveléssel jelölte meg a tényleg birt tapasztalat létesítő feltételét; ha Liebmann mégis egy látszólag jelentéktelen fordulattal a *realis* világ *ratio sufficientis*ét keresi (Gedanken I. 126., II. 205.), és a jelenségek és a világlényeg különbségét hangsúlyozza, akkor ez nem egyéb, mint az egyetlen következetes gondolatsorból való kikökenés, a transcendentalis, vagyis *philosophiai álláspontról* való lecsuszamlás oly álláspontra, a mely *még nem philosophiai*. Mert a realis létezők és egységes foglalatuk, vagyis a világ eredetének kérdése, a mennyiben tudományos kérdés, az egyes tudományok körébe tartozik, a philosophia azonban elégséges okát a világnak csak abban az értelemben keresi, hogy a világ, azaz a tapasztalat lehetőségét kérdezi, és kérdésére

<sup>1</sup> A gondolatmenet az, hogy „die Wirklichkeit mehr ist, als bloße Vorstellung, eine abs. reale, jenseits des subj. Bewusstseins u. Erkenntnisgrenzen gelegene Welt (mundus intelligibilis), dem empirischen Weltphänomen zu Grunde liegt u. das wahrnehmende Subjekt zur Entwicklung seiner sinnlichen Anschauungen durch den realen Einfluss der abs. realen Welt auf das subj. Vorstellungsvermögen genötigt wird“ (Analysis 196—197.); „und eben dieses Weltwesen ist auch der jenseits unseres Bewusstseins gelegene Grund der für uns fundamentalen Spaltung in Subjekt u. Objekt. Erkennendes u. Erkanntes, vermöge welcher ein Ich vom Nicht-Ich sich scheidet u. uns eine Natura naturata, eine gesetzlich geordnete Vielheit im Raum und in der Zeit existierender Dinge gegenübersteht“ (Gedanken II. 229.).

<sup>2</sup> Analysis 21.

a feleletet csak a transcendentális feltételek közt keresheti. Különös, mert indokolatlan félénkség állította meg fele útján Liebmannt; azért gondolatvilágában a két össze nem egyeztethető álláspont közti szakadék el nem leplezhető táványa; azért a resignált lemondás az emberi intelligentia határain túl levő dolgok ismeretéről (Ged. II. 50.). Pedig az a metaphysikai transcendens világ csak a félénk szemképzés, csálóka transcendens látszat; egy egységes világmagyarázat helyett, mely *immanens* okokból értené a valót, a transcendentális álláspont határozatlansága miatt előttünk áll egy fajta annak, a mit *Cohen* eclecticismusnak mond, és a mi nem egyéb, mint a philosophiai álláspont lesiklása oly szintre, a hol még nem lehet transcendentális, azaz philosophiai munkát végezni.

Az ellentét kapcsán, melyet a *transcendentia*val szemben az *immanentia* jelent, itt vethetünk egy pillantást *Schuppe* „immanens philosophiájára“, ki ugyan nem számítja magát az új kanti iskolához, nem egyszer szigorú bírálója is ennek az iránynak,<sup>1</sup> de a ki azt vallja, hogy mindaz, a mit tudni vél, Kant tanában gyökerezik.<sup>2</sup>

*Schuppe*, éppen úgy, mint *Cohen* és a legtöbb új kantianus, Kant nagy tettét abban látja, hogy a Descartes által már teljes bizonyossággal megjelölt alapon végleg biztosította a philosophiát, midőn a közvetlenül biztos létnek, az öntudatnak kutatásában tűzte ki egész feladatát. A philosophia annál fogva a tényleges lét magyarázata;<sup>3</sup> tisztán *leírás* ez a magyarázat, mert a végső létfeltételeket tárja fel, melyeket nem lehet, nem is kell egyebünnen magyarázni. Mert a lét számunkra az, a mit az öntudat gondol, vagyis a mit immanens funcióival megalkot; azért a philosophia öneszmélés az ismerő tevékenységre, a mivel a tényleges ismerethez — és tehetjük hozzá: a tapasztalathoz egyáltalában — az előfeltételeket állapítja meg.<sup>4</sup>

Ezekben *Schuppe* oly hiven őrizte meg a criticismus alap gondolatát, a tanscendentalismus szellemét, hogy sok kantianus iskolába járhatna hozzá. Az utakból, melyen az eredmény létrejött, megérteni az eredményt — ez a philosophiai munka a világgal szemben.<sup>5</sup> Mi legyen az a köz-

<sup>1</sup> L. a Zeitschrift für immanente Philos. kritikáit.

<sup>2</sup> Zeitschrift für im. Philos. II. 1. Heft, 4. l.

<sup>3</sup> „Das vorfindbare Sein zu beschreiben“; i. cikk 29.

<sup>4</sup> Grundriss der erk. theor. Logik, 11.

<sup>5</sup> I. cikk 21.

vetlenül adott valami, melyből a philosophia kiindul, erre nézve ugyan ingadozást látunk Schuppenál; mert egyszer az öntudat az, máskor az érzéklet, a mi két szempont összekeverése a magyarázandó tárggyal szemben, az első ugyanis a transcendentaliter elsőt, a *πρότερον φάσις*-t nézi, a mi az öntudat, vagyis a szellemiség, a másik az empirikusan elsőt, ama feltételek által megalkotott eredményt, a mire a *felismerés* először fordul, azért ez a *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*.

De nem ez az ingadozás Schuppe hibája; a két szempont különválasztása és külön alkalmazása az alaphibát még nem is érinti. És ez a hiba rokon azzal, melyet Fichténél látunk. Az alany és tárgy abszolút összetartozása mint a végső tény áll Schuppe előtt; az is, kétségkívül, a világtalány maga, mint Schuppe nevezi,<sup>1</sup> de azért gyökerig hatóbb *leírása* e tovább nem elemezhető végső ténynek mégis lehetséges; és a tények hübb megfigyelése mindenekelőtt azt a kérdést veteti fel: hogy „*adatik*“ az a tárgy az alanynak, melylyel aztán abszolút egységben él? Azaz Schuppe immanens philosophiájának tanulsága az, hogy a transcendentalis alkat működésének helyesebb — itt azt is mondhatjuk: teljesebb — *módszertanává* kell a transcendentalismus philosophiáját kibővíteni.

Ennek az apriori alkatnak módszeres tevékenységébe vetett pillantásai adják meg a marburgi iskolának, főleg természetesen az iskola fejének, *Cohennek*, kétségtelen nagy jelentőségét a transcendentalis philosophia idealjának kidolgozása körül.

A kritikai *módszer* megteremtésében látja Cohen Kant tettének igazi lényegét. A philosophia Kantra nézve a módszer kritikája lett, azon módszeré, mely a tényleges ismereteket megadni képes;<sup>2</sup> Cohennél ennek alapján a philosophia azon *methodus* felderítésévé tudatosul, melyet a logos követ, midőn a megismerhető valóban önmagát megvalósítja, vagyis a philosophia kérdése az *alap* (Grund) kérdése, ahhoz, a mi reánk nézve tapasztalatilag első, keresi a létesítő előfeltételeket (Logik, 231—430.), a *hypothesis*t, melyet magának alapul vet a szellemiség; a philosophia azért az *eredet* (Ursprung) elmélete, munkája nem egyéb, mint végtelen *regressus in antecedentia*,<sup>3</sup> azaz az eredetű feltételek közé. E feltételek pedig, vagyis a természettől fogva elsőnek életmozzanatai, a logos *methodusára* utalnak,

<sup>1</sup> Grundriss, 19.

<sup>2</sup> *Cohen, H.*: Logik der reinen Erkenntnis, 7—9.

<sup>3</sup> *Cohen*: Kants Begründung der Ethik, 52.

úgy hogy a philosophia kérdését így is lehet fogalmazni: hogy lesz a *logos* tárggyá? (Logik, 214.) E tárgyiasulás, vagy *dologiasulás* (Bedingung, 368.) elmélete a philosophia feladata; a mit így is lehet mondani: a való rationalizálása; hogyan valósul meg a szellemiség mindabban, a mit a cultura összes alkotásaiban, tudományban, erkölcsben, művészetben, vallásban készen magunk előtt látunk? Ilyen oknál fogva lehet a philosophia feladatát tovább elemezve úgy fogalmazni, hogy a philosophia az egyes tudományokban már rendezett tapasztalat magyarázata és ezzel a tudományos tapasztalás elmélete, vagy a tudományos öntudat egységének magyarázata (Logik, 15.). Mindez egyes mozzanatait jelzi annak a munkának, melynek közös gyökere: a szellemiség methodológiáját felkutatni. — Ilyen szellemen foglalta össze *Natorp* a philosophia eszményét, melyet az iskola *Cohennek* köszön.<sup>1</sup>

A szellem e módszeres tevékenységének legtisztább példája a matematikai fogalomalkotás; s a transcendentális igazságának bizonyítékát nem a philosophiai elméletek, hanem a positiv tudás rendszerei nyújtják; a mathesis ezek elseje, a tudomány előképe (prototyponja), az a horgony, mely a tudomány igazságait szilárdan fixirozza (Logik, 489.). Az *infinitesimalis analysis*; ez a nagyszerű matematikai felfedezés a legevidensebb bizonyossága annak, hogy a gondolkozás, vagyis a tiszta szellemiség *teremti a lét alapjait* (ugyanott 18.).<sup>2</sup> Ebben tárja fel a szellem természetét: szüntelen létesítés az (Erzeugung); és pedig egy nem érzéki valamivel, a végtelen kicsinynek gondolatával létesíti az integrálet, a mindenséget (Allheit, 156.). Saját magának e szüntelen kifejtése (a Fichte-féle „sich setzen“), ez a *logos* lényege: ez egyben souverainitása is; ő az abszolút eredet, az eredtető, az infinitesimalis előhaladás — *methodos* — lépéseivel ő *dologiasul*; azért volt ez a matematikai felfedezés a tiszta gondolkozás diadala és azért typusa a *logos* *methodosának* (i. m. 30.). Az *ens realissimum* nem a theologiai speculációk „végtelenje“, ha-

<sup>1</sup> „Zum Faktum den Grund der „Möglichkeit“ und damit den „Rechtsgrund“ nachzuweisen, d. h. eben den Gesetzesgrund, die Einheit des Logos, der Ratio, in all solcher schaffenden Tat der Kultur aufzuzeigen und zur Reinheit herauszuarbeiten“ (Kant und die marburger Schule, különnyomat a Kantstudien XVII. évfolyamából, 5. l.). — V. ö. *Philosophie*, ihr Problem und ihre Probleme, 1–26.; *Religion* innerhalb der Grenzen des Humanismus, Philosophie und Pädagogik.

<sup>2</sup> V. ö. *Pauler Ákos*: Az ismerés viszonylagossága és a mathem. fogalomalkotás. Athenaeum, 1902. 132. l.

nem a végtelen kicsiny gondolatában rejlő valóság; ez az archimedesi pont a világ magyarázatára nézve (106.), mert a végtelen methodossal tevékeny — és azért soha teljes kiürülésig (hogy úgy mondjuk) nem tárgyasuló — logos valósága van benne. Ha ez a mélyértelmű felfedezés a tiszta gondolkozásban kellőleg érvényesült volna, teszi hozzá Cohen, akkor a philosophiai felfogást nem zavarhatta volna meg az empirismus és psychologismus, mely a sensualismusba fullasztotta a philosophiát, midőn az érzékletből igyekezett magyarázni a világot (i. m. 32.). Mert az érzéklet éppen nem a közvetlenül érthető végső adottság; éppen az a *problema* (325., kül. 346. és köv., 392.); maga a physiologia elég őszinte arra, hogy kérdésesnek mondja az érzéklet értelmezését, — éppen csak a logikai kérdésekről szokták elfeledni ezt a bölcs óvatosságot, jegyzi meg Cohen (400.), holott az érzéklet csak a belülről beleömlő szellemi való által nyer egyáltalában valóságot, annál fogva a logosból nyeri magyarázatát is. A míg azonban a sensualismusból indulunk ki, addig elkerülhetetlen dolog, hogy irrationalis elemeket lássunk az ismeretben, azaz a megismerhető valóban; pedig honnan kerülhetne belé, ha a való a logos, a ratio tárgyasulása?<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ezzel talán meg van adva az *irrationalis* ismereti elemek kérdésében elfoglalandó álláspont természete. *Ewald* pl. jelentékeny gondolatnak tartja *Guttman* nézetét, mely szerint a logos racionalizálásának nemcsak hogy van határa, de a logikai forma fogalmában meg is van ez a határ, úgy hogy van egy irrationalis tartalom rationalis formában (*Kantstudien* 17. k., 394). Az ellenmondás azonban nyilvánvaló a gondolatban; ha az a tartalom csakugyan a *ratio* megvalósulása, lehetetlen, hogy irrationalissá lett légyen — éppen csak azért, mert megvalósult. Legfeljebb úgy lehetne helyet szorítani az irrationalisnak, ha azt mondanók, hogy a valóság a ratio, a logos, a szellemiség azon funkciói kívül, melyek a tapasztalt valónak tartalmát és formáját adják, más forrásból is fakad, azaz ha dogmatikusan feltennők az ismeretelméleti dualismust, a mely mögött persze mindig realistikus metaphysikai dualismus lappang: két önálló valóság, melyek egymásra hatása adná az ismeretet valami módon. — De éppen ez a felvétel felesleges is, tilalmas is, ha egyszer a philosophia felismerte az alapvető tény, hogy a tapasztalat és így mindaz, a mit valóságnak mondhatunk, elejétől végig, tartalmára és formájára nézve, semmi egyéb, mint szellemi funktiók synthesiséből alakult egység, — éppen a logos, a ratio „dologiasulása“; akkor azonban nem nehéz felismerni, hogy mi lappang az *irrationalis* gondolatában: az, a mi még *nincs áthatva* a ratióval, a még át nem szellemesített, a mit az öntudat még éppen nem tett öntudatosná, a mi azért még értetlen, de nem mint oly elem, melyről elvileg kellene — vagy lehetne — kimondani, hogy *ellenkezik* a ratióval, szóval nem mint metaphysikai entitás, hanem mint *nem tudatos substratum*, a mely *rationalizálható*, mert az egy ratio alkotta meg.

Ez a philosophia annálfogva oly teljes öntudattal ragaszkodik ahhoz a fundamentalisnak felismert tényhez, hogy a való a logosban van fundálva, hogy Cohen nem is nevezi másként, mint tiszta *logikának*; az *ismeretelmélet* nem világos megjelölés, mondja Cohen (34.); logostan ez, a logos methodológiája, mely egyszersmind a valóság elméletét is adja.

Cohen tanának részleteibe nem mélyedhetünk. itt csak a philosophiáról alkotott fogalma érdekel. Nyilvánvalóan kitetszik a bemutatott vonásokból, hogy a transcendentalismus idealjának éltető szellemét Cohen zavartalan tisztaságban érvényesíti: kizárólag a tapasztalati valóságot akarja magyarázni, a tapasztalat termékeny bathosához marad hű, és végigmenőleg e való lehetőségét kutatja a transcendentalis létesítő feltételekből, habár e munka sajátságosan mozaikszerű kivitelének módszeres elveivel nem tudnánk is egyetérteni. Azért teljesen czéltévesztett kifogást emel Cohen ellen egyik bírálója, *Lindheimer*, midőn azt akarja megállapítani, hogy Cohen nem felelt arra a kérdésre, hogy honnan van az egyes tárgynak alakja színe, sokféle mértani tulajdonsága? <sup>1</sup> Cohen nem erre akart felelni, hanem arra: mint történik a tárgy kialakulása egyáltalán? Ennyiben a Lindheimer kérdésében rejlt jogos feladványt is megoldotta. De Lindheimer a concret — lelektani — való tulajdonságaira kíváncsi, a mi egészen más szempont és azért más világ; egyszerre akarni a való *lehetőségének* magyarázatát és az *egyes valók* tartalmának elméletét, annyi, mint egyszerre akarni két helyen lenni.

A transcendentalis módszer következetes és szilárd, végigmenő alkalmazásával adta Cohen legtisztább példáját annak az immanens világmagyarázatnak, melyre egyedül a transcendentalismus képesít, ha a philosophiát egyáltalában igazolt tanok rendszerének akarjuk tudni, nem óhajtások dédelgetőjének. És azzal, hogy a szigorúan keresztülvitt transcendentalismussal minden ízében egységes, immanens világmagyarázat lehetőségét állította a philosophia elé, elvileg elítélt minden félegességet a kanti örökség ápolásában, származzék ez a félegesség akár az empirikus gondolkozás elhatalmasodásából, akár a metaphysikai ösztön túltengéséből, a mely kettő különben közös talajon virágzik. Mindenestre kriteriumot adhat az olyan félegesség megítélésére,

<sup>1</sup> *Lindheimer, Franz*: H. Cohen (Beiträge zur Geschichte und Kritik der Neukantischen Philosophie. I. Reihe: H. Cohen. Bern, 1900) 98. 1.

a minőnek a maga neme szerint érdekes példája *Vaihinger* kísérlete a Kant szellemének érvényesítésére az idők e mai teljességében.<sup>1</sup> Erre a próbára itt, hacsak kitérésül is, lehetetlen ügyet nem vetnünk, oly nyomatékkal eshetik a jelen philosophiai irányok ingadozó mérlegébe, minthogy Kant egyik legtekintélyesebb magyarázójának neve ad neki súlyt — és bámulatos gond és elmeél követel benne elismerést és tiszteletet.

Vaihinger Kant életművének tanulságát abba a tételbe sűriti, hogy a gondolkozás meghamisítja a valóságot;<sup>2</sup> a nagy kérdés azért az, hogy hogy lehet e meghamisító munka daczára mégis gyakorlatilag helyes, azaz felhasználható eredményhez jutni?<sup>3</sup> — A tétel oly meglepő, hogy alig vesszük észre, hogy vagy minden további fejtörést egyszerűen feleslegessé tesz, ha ugyanis csakugyan az egész élet csupa hamisítás és hamisítvány, mert akkor nem lehet az eredmény — nem hamisítvány, s azzal teljes a vígasztalan chaos; akkor nincs tudomány, mert nincs valóság; vagy pedig önmagát semmisíti meg, ha csakugyan gyakorlatilag helyes eredményt érünk el a gondolkozással. Ez is az eset valóban. Vaihinger létfenntartási eszköznek becsüli a gondolkozást;<sup>4</sup> ezzel tehát elismer egy — nem hamisítvány, hanem realis Ént, a mely *fenntartja* magát, ennek az Ének realis functióit, aztán nem hamis, hanem valamilyen módon realis tért, oki hálózatot, czélszerű kapcsolatokat — de akkor miért hamisítvány a valóság?

Vaihinger egy igen jelentős szerepre alkalmas fogalmat, a *fictio* fogalmát, egy nem szerencsés ötlettel felragad és a legrosszabb oldalán élez ki. A gondolkozás *meghamisítja* a valóságot, mondja, azaz a *fictióban* a hamisítást nyomja meg.<sup>5</sup> De ezt a gondolatot csak olyan állásponton lehet felvetni, a hol *fel van téve egy kész, massiv valóság*, melyet aztán a gondolkozás „meghamisít”. De éppen ezt a *kész valóságot* nem tudja Vaihinger sehol felmutatni; azt nem tudja bebizonyítani, a mit kétségtelen ténynek mond,

<sup>1</sup> *Vaihinger*: Die Philosophie des „als ob“, 1911. Vorrede des Verfassers, XV. 1.

<sup>2</sup> L. 289., 240, 246. l. (Diese von der logischen Funktion getriebene Falschmünzerei.) Ez volna tehát a „radicalis Kant érvényesítése“. (Vorrede XIV—XV.)

<sup>3</sup> „Wie kommt es, dass — trotzdem wir im Denken mit einer verfälschten Wirklichkeit rechnen, doch das praktische Resultat sich als richtig erweist?“ (289.)

<sup>4</sup> „Der erste Zweck des logischen Denkens ist ein praktischer, die logische Funktion dient der Selbsterhaltung“ (307.).

<sup>5</sup> „Subjektives ist fiktiv, fiktives ist falsch“ (193.).

a mire egész Kant-magyarázatát építi, hogy „a psyche az adott anyag feldolgozásában mindinkább eltér a valóságtól“ (11., 30., 49., 228.), mert soha valóság nincs „adva“ másként, mint éppen a *psyche* által való feldolgoztatásban. Mindaz a fogás, melyet a psyche felhasznál a „való“ feldolgozásában, éppen az *létesíti* azt a valót, azáltal *lesz* az a „való“; mindaz, a mit fictiv tevékenységnek mond Vaihinger, nem hamisító, hanem *alakító* fogása a psychének; s csak ebben az egyszerű, eredeti értelemben volna szabad fictionának mondani azt, a mit a psyche alkot, azaz mindazt, a mit mi valóságnak mondunk, mert tapasztaljuk. — S mint-hogy nincs külön egy való és külön egy meghamisító „feldolgozás“, azért a mű alapgondolata gyökerében eltevesztett gondolat; a gondolat egy helytelen analogia hajszo-lása, melynek igazában véve nincs összehasonlítási pontja, mert a mi világunk nemcsak „mintha“, hanem valósággal tér- és időbeli, ok és célszerű; a „mintha“ nem talál támpontot, mert nincs *két* világ, a mit összehasonlíthatnánk. A philosophia pedig éppen a „radicalis Kant“ szellemében keresi annak az *egy*, tényleges való világnak értelmét, melyet a „psyche functiói“ adnak nekünk azon tevékenységekből melyek létesítik, keresi ezeket nem mint meghamisító fictiókat, hanem mint *formáló functiókat*, mint a szellemiség methodológiájának törvényszerű mozzanatait.

Ennek a gondolatnak érvényesítésében van a marburgiak feddhetetlen igazsága a transcendentális philosophia ilyen féleleges értelmezésével szemben. Azonban, anélkül hogy az alapgondolat helyességét érintené a kifogás, mégis lehetetlen nem érezni azt a hiányt, mely az egész iskola philosophiai munkáját jellemzi s mely a részletekbe mélyedés nélkül is elárulja magát. Ez a hiány abból ered, hogy az ontologiai, constatóló és értékelő szempontot nem választják külön, azaz nem juttatják jogához mind a kettőt a transcendentális módszer magyarázatkörén belül. E kifogás értelmére a következő megfigyelés vezet el:

Cohen nyomatékosan és gyakran hangsúlyozza, hogy a philosophia a tudományos öntudat egységének és lehetőségének magyarázata, — másként kifejezve: a matematikai tapasztalat tárgyainak tudománya (Logik 12., 14.); és pedig azért, mert a philosophia csak a szükségképeni bizonyosságot tartalmazó ítéletek lehetőségét keresi, azaz a tudományos ismeretben már ténylegesen igazolt szükségképeniség elméletét.<sup>1</sup> A gondolat azonban nem olyan egyszerű

<sup>1</sup> Kants Begründung der Ethik 264.



értelmű és egyjelentésű, mint Cohen tartja. Mert ha a tudományos ismeretben megvan a törvényszerűség, azt nem a tudományos rendszerezéstől kapta, mert az csak utánképzése az elsődleges alkotásnak, hanem kapta a logos megvalósulásának törvényszerűségéből, és a tudomány ezt csak felismeri és constatálja. A tudományos öntudat, ha alatta a már rendszeresen feldolgozott ismeretek egységét értjük, a philosophiai magyarázat számára lehet alkalmas *illusztrálója* az apriori methodosnak, melyet a logos követ, mert már tömörítette annak alkotásait egy módszeresen megisztitott és összefoglalt egységbe; de az érvény *lehetőségét*, azaz a tényleg meglevő érvény forrását nem a tudományos, azaz módszeresen rendező öntudatnak, hanem a *tapasztaló* öntudatnak kutatása általában fogja felderíteni. Röviden: a philosophia a *tapasztalat lehetőségének* magyarázata általában; s csak zavarólag hat, ha a *tudomány* elméletének mondjuk azt, a mi nem *kizárólag*, nem is főképen az; Cohen maga sem maradhat hű ehhez az azonosításhoz; ő sem a *tudomány* methodológiáját keresi elsősorban, hanem a dologiasuló, tárgyasuló *logosét*; nem a tudomány lehetőségét magyarázza elsősorban, hanem a tudomány tárgyát tevő tapasztalatét, csak azáltal, közvetve, azaz mint következményét magyarázza a tudomány lehetőségét is.

De Cohen fogalmazása rávilágít annak a hiánynak a forrására, melyet imént jeleztem. Cohen az *érvény* kérdését hangsúlyozza, azért keresi a szükségképeni ítéletek lehetőségét, azért keresi ezt a tudományos öntudat egységében. Ott is kell megtalálni, csakugyan, *de csak azért, mert az az öntudat egy a tapasztaló öntudattal általában*; a miből látszik, hogy az érvény kedvéért a philosophiát *tudománytanná* tenni nincs kényszerítő ok, az érvény *benne van a törvényszerűen alakult tapasztalatban*; de hiába teszszük a philosophiát tudománytanná, mert azzal az érvény kérdése *magyarázva* még nincs.

Nem is lehet; mert ide az érvény *problemává* tévése, azaz önálló problémául való felismerése kell, — az, a mit Cohenék teljes joggal mondanak a philosophiai öneszmélés kezdetének. És éppen ez hiányzik náluk, Az érvény pedig, mihelyt önálló problémául felvetetik, elkerülhetetlenül elárulja, hogy egy foglalóbb fogalomtól függ, ez az *érték* fogalma. Natorp pedig bizonyos kicsinyléssel beszél az „értékek világa“ körüli töprengésről, egyszerűen a *kell* egy más kifejezésének tekintí; és éppen ebben van tévedése. Az kétségtelen, hogy a mi kérdés csak megoldásra vár e csomóban, mind a transcendentalismus irányába utal, és

ennek inkább ösztönszerűen biztos megragadásával, mint módszeres igazolásával Natorp eltalálta a helyes álláspontot,<sup>1</sup> éppen csak az kell még, hogy az érték problémáját módszeresen felvessék. Mert az érték nem egyszerűen a *kell* más neve; az érték az egységes transcendentális öntudat *más viselkedési módjából támadó vonás a valón*, mint a mely annak a valónak ontológiai alkatát létesíti; éppen azért ennek a sajátos viselkedési módnak külön methodológiáját követeli; ez az érték problémájának önálló felvetésére a logikai, azaz a logosnak magának természetében rejlő, természetes kényszerítő ok. Ezzel a részlettel, az érték önálló kutatásával kell kibővílnie a transcendentális methodológiának, hogy a philosophia az *egész* valót minden szempontból lepő magyarázatot adhasson.

Az értékelmélet gondolatának propagálásával, sőt az értékten egyedüli philosophiai tudomány voltának hirdetésével tűnik fel az új kanti irány árnyalatai közt az, mely — bár nem egyformán szoros csatlakozással — *Windelband* körül csoportosul. *Windelband* a philosophiát egyáltalában csak mint *értéktant* tartja létjogosultnak és életképesnek;<sup>2</sup> a mit közelebről a *normal öntudat* (Normalbewusstsein) tanának határoz meg.<sup>3</sup> Nyilvánvaló azonban, hogy az érték és érvény fogalmai ebben a célkitűzésben nincsenek határozottan szétválasztva. S ha *Cohen*-ről azt mondhatjuk, hogy az ontológiai folyamat rajzát már az érvény magyarázatának tekinti, azért nem kutatja az érvény kérdését önmagában, *Windelband*, az értékelő tudat ugyanazon nyomása alatt elhanyagolja az ontológiát az érték kedvéért. Innen ered alaptévedése, az, hogy a philosophia csak mint értékten élhet; azaz hogy értéktant lehet írni, mielőtt tudnók, *mi az*, a minek értékét szeretnők tudni. E módszertani zavar, mely szükségképen következik a különböző szempontok — ontológiai és axiológiai — összekeveredéséből, árulja el magát *Rickert* azon kísérletében, hogy a megismerés tárgyának a *kell*-t mutassa ki, holott az egész

<sup>1</sup> „Man redet von einer „Welt der Werte“. Ist das nur ein anderer Ausdruck des Sollens, nun so zeige man die Begründung dieses Sollens auf und belehre uns... dass sie anderswo zu suchen sei, als wo wir mit Kant und Plato sie suchen; in der Zurückbeziehung aller bedingten Setzung der Vernunft auf die letzte, unbedingte und die in ihr erst begründete letzte Einheit des Bewusstseins.“ Kant und die Marburger Schule 25.

<sup>2</sup> *Windelband*: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, III. Aufl. zárószavak; épp úgy a Kultur der Gegenwart philosophia történeti részében.

<sup>3</sup> Präludien<sup>3</sup>. 351—352., 69. 1.

„voluntaristikus ismeretelmélet“ csak subreptióval dolgozhatik, fel kell tennie azt a *kell*t czélnak, mert az ismerés folyamatában elfogulatlan szemmel sehol sem találja meg. Valahol másutt van annálfogva a *kell* nek szerepe a szellem életében és más kapcsolódási ponton illeszkedik be methodológiájába. — És végre ugyanaz a tisztázatlanság okozza azt, hogy a *kell* révén becsúszik a világmagyarázatba egy transcendens való gondolata,<sup>1</sup> mely különböző nevek alatt — mint transcendens kell (Rickert), a szentséges (Windelband), az ösérték (Münsterberg) — a világ egész lételét és értékét biztosítani van hivatva; pedig, a mint maga Münsterberg, ezen ösérték — *Urwert*, sőt *Unwert* — prophetája, bevallja, nem egyéb, mint subjectív kép, alanyi gondolat,<sup>2</sup> s mégis ez biztosítaná a világ értékét és létét? Ez nyilvánvalóan nem a transcendentalismus szellemében való philosophálás.

E tanulságok alapján tehát ki kell egészíteni, csakugyan, a marburgiak mulasztását az érték elméletével, de a megoldást a szigorú és következetes transcendentalismustól kell várni, a magyarázat tudományától kat'exochén, ez Cohenék igazsága.<sup>3</sup> Az egész munka annak a ténynek felismeréséből fakad, hogy az ontologiai megállapítás és értékelés más viselkedése a tudatnak, bármilyen infinitesimalisan vékony is a hajszál, mely a kettőt megkülönbözteti, azaz elválasztja. Mert önálló viselkedési módja az ön-

<sup>1</sup> Erre mutat rá *Ewald* is, midőn azt mondja, hogy a tiszta logismus, úgy látszik, elvesztette a közösséget a való léttel (Kantstudien 17. k., 385. l.); Münsterberg pl. nem is hiszi, hogy a tapasztalati valóságban volna az érték, egy transcendens világban keresi, a mi a transcendentalismusra, vagyis a philosophiára nézve a teljes csődöt jelentené, ha ez volna az egyetlen út számára; de, figyelmeztet jogosan Ewald, a transcendentalismus nem visz ilyen zsákutczába, a mellett azonban az intuitív ismeréssel kibékíthető, véli Ewald (386.). Hogyne, hiszen az intuitio csak olyan értelmezésben tilalmas gondolat, a mely *metaphysikai tehetségnek* nézi, mint -- főleg — *Bergson*, kinél a világ állítólagos magánvaló lényegének, a mozgásnak megragadására való eszköz. Eppen a transcendentalismus képes központi szerepét az intuitiónak megbecsülni; az intuitio a középponti mozzanata az intelligentia leglényegesebb tevékenységének, az ismerésnek, a magával szembesítésnek, az önmagához értetésnek, vagyis megértésnek (részletesen I. *Böhm*: A megértés stb. III. szakasz: A logikai érték tana 60. és köv. §) — és ez az a *mélység*, melybe — hadd ismételjük — a philosophia *metaphysikai* jellege utal. Ezt nem vesz figyelembe Ewald, azért utasítja a transcendentalismust, hogy egyezkedjék ki a metaphysikával. Már ez a dualismus mutatja, hogy a kérdés ugrópontja nincs felismerve.

<sup>2</sup> *Münsterberg*: Philosophie der Werte 447—448.

<sup>3</sup> Lásd Natorp előbb idézett mondását.

tudatnak, azért követeli külön problémául való tekintését az érték; azért a tudományos munka sikerének alapfeltétele éppen a két szempont felismerése és érvényesítése a világmagyarázatban, a mint ezt Böhm felmutatta, hogy a ki fut is, okuljon belőle.<sup>1</sup> Azonban a két szempont éppen csak a *felfogási módok különbségét* jelzi, s a mi ennek mélyén van: azon methodologiai különbséget, melyet a logos kifejt; de egységes a való, melyre a két szempont vonatkozik, mert egységes az alapja, a logos, a szellemisség, a mely különböző funkcióiival *egyszerre* tömöríti az egységes és egyetlen valóságunkba: a tapasztalatba az ontologiai vonásokat és az értékességet; éppen azért ezen egységes alap éleletsorsának felderítése, azaz a transcendentális módszertan fogja azt az egységet is magyarázni, mely realiter benne van a világban, melyet mi a felfogás, azaz utánképzés alkalmával egyszer tényleges mivolta szerint megismerünk, aztán értékelünk is. De előfeltétele ennek a realis meglétnek az, hogy a logos az elsődleges alkotás alkalmával már beletömörítette a megalkotott valóba az értéket is, azért találjuk meg benne, mikor utánképezzük.

Ha ezek után a transcendentalismus philosophia idealját teljes kialakultságában elképzelni próbáljuk, a következő concret vonások helyezkednek el benne:

A philosophia akkor éri el idealis teljességét, azaz akkor végezte be feladatát, ha abból, a mi természetből fogva első, vagyis létesítő feltétele a mi tapasztalati valóságainknak, meg tudja magyarázni a való és értéke ténylegességének minden kérdését. Ezt az idealis kezdőpontot a philosophia természetesen csak hosszú előmunkálat után foglalhatja el; a tapasztalatilag elsőből kell kiindulnia és *befelé* haladnia, míg egyszer a természetileg első eléri.<sup>2</sup> Mindegy; ha egyszer ezt a pontot elfoglalhatta, akkor, minthogy az alkotás, vagyis a logos megvalósulásának folyamatát tudja eredetétől tovább és végigkövetni, azért a való és értéke előállítását egyaránt képes magyarázni. Ez volna a philosophiai munka csúcsa, — hypermetaphysikának nevezi

<sup>1</sup> A philosophiai irányok különbözőségének gyökeréről, Magyar Philosophiai Társaság közleményei, 1902.

<sup>2</sup> Ezt nevezi *Rickert* a transcendentális psychologia útjának (Zwei Wege der Erk. Theorie, Kantstudien, 1909. évf.), míg a másik a transcendentális logikáé volna; azt hiszem, nincs kényszerítő ok e különbségtételre, a dologban csak az az igaz, hogy a lélektan is transcendentális, azaz philosophiai jellegűvé lesz, ha a létesítő feltelet keresi (l. előbb).

is azért Böhm.<sup>1</sup> Ezen túl az öntudat viselkedésének kétféle módját kíséri tovább a transcendentalis eljárás, az ontologiai és axiologiai szempontot módszeresen végig érvényesítve. De minthogy az értékelés a meglevőre, a létezőre fordul, vagyis a lét megelőzi az értéket, a *van* a *kellt*, azaz, mint-hogy *valaminek* értékét keressük, ha az a valami még csak mint megvalósítandó, mint ideális létező áll is a szellem előtt, azért a philosophia nemcsak hogy nem csupa érték-tan, mint Windelband gondolja, de az érték magyarázata éppen megköveteli a való hű elméletét és felteszi

Minthogy továbbá a valót és értékét, mihelyt magyarázni akarjuk tudatos utánpézés tárgyává teszszük, az ismereti síkba emeljük, azért a szellemiség megvalósulásáról szóló elméletnek első tagozata okvetlenül a logos önalkatát és éppen amaz intelligibilis, vagyis belső síkban való kialakulását fogja kutatni; mert csak az, a mi e tisztán logikai síkban megvalósult és csak abban a mértékben, a melyben megvalósult, ömlik tovább a megvalósulás többi síkjaiba lépő alakzatba: a cselekedetbe, az aesthetikai ábrázolásba, vallásos világnézetbe. Ez a tanrészlet az, melyet a Cohennál, Husserlnél és másutt használatos elnevezéssel tiszta logikának lehet nevezni: a logos *transcendentalis megvalósulásának elmélete* az, azt mondhatnók, vagyis a *tiszta jelentések tana*, a jelentéseké, melyek dologiasulni fognak, míg az „érzéki végsőségekben“ (Böhm kifejezésével<sup>2</sup>) megvalósulásuk beteljesedik. E tiszta logikától, a jelentések *tartalmának és formálódásának*, annál fogva *anyagának és elrendezési formájának* elméletétől<sup>3</sup> veszik aztán át a szálát a többi tagozatok: keresvén a megvalósulás törvényszerűségét, mely a cselekedetet erkölcsivé, a megértett és gyakorlatban megvalósított jelentés ábrázolását aesthetikaivá, a világkép egységes felfogását vallásossá nemesíti.

És csak mikor a logos megvalósulásának e törvényszerűségét, vagyis *létfeltételeit* feltárta a philosophia, csak akkor nyílik meg végre a *kell* értelme és szerepének jelentősége a szellem életében: Mikor ugyanis a szellemiség öntudatosan felismeri a maga élete törvényszerűségét, akkor öntudatosan teszi céljává a maga megvalósítását, vagyis azon értékét, mely világának egyáltalában létjogot ad;

<sup>1</sup> Axiologia 204. és köv. l.

<sup>2</sup> A megértés mint a megismerés középponti mozzanata.

<sup>3</sup> Itt utalnunk kell Böhm rendszeres művére: A logikai érték tana; bevezetésül ehhez az előbb idézett mű: A megértés stb.

akkor *kötelezőnek* ismeri el azt, a mi addig csak physiologiai, vagyis ontologiai kényszerítés gyanánt működött, midőn a hasznos ismeretet, okos cselekedetet létfeltétel gyanánt végeztette az emberrel. S akkor emelkednek a *kell* tudományaivá, azaz normatív szabályozó tudományokká a logika, ethika, aesthetika, mert most a megvalósulás törvényszerűségének ismerete alapján képesek *előírni*, hogy mit kell az öntudatnak követnie, ha igaz ismeretet, erkölcsi tettet, aesthetikai alkotást akar létesíteni. És így a transcendentalismus, a szellem életének módszertana, a mint minden részletében a szellem autonómiáját constatalja és hirdeti, utolsó rendszertani lépésével is az autonom szellemiség önmagát kormányzó méltóságát érvényesíti.

\*

A philosophia ezen idealja pedig nemcsak egy csomó történeti alakulattól levonható egyes vonások projiciált synthesis, nemcsak ideális kép, hanem concret megvalósulásban is bírni véljük — s a mi eddig csak meg-megvillant az összehasonlítások közt és mögött, ideje kifejezni, a mit különben a dologgal ismerősök kezdettől fogva felismerhettek, hogy ezen ideal megvalósulását jelenti e dolgozat szemében a Böhm Károly philosophiája. Az ideal megvalósulását — nem egy tantételekbe merevedett vagy merevitendő rendszer zárt és dogmatikus uralmának értelmében, hanem oly értelemben, hogy a philosophia feladatát, szerepét a szellem életében általában, helyét a tudományok közt, lényeges teendőjét problémái felvetésében és megoldásában oly *elvi teljességgel* foglalja össze, hogy benne kriteriumát bírjuk a philosophia történeti alakulatainak és tervszerű továbbépítésének; s mindezt azért, mert a philosophia logikai alkatának „essentialis magvát“ ragadta meg, — éppen azért lehetett a philosophiai munka éltető elveinek foglalata, azért idealjának, vagyis éppen ezen elveknek tömörítése; azért volt ránk nézve kriteriuma e philosophia történeti alakulatainak, és azért rejlik benne a legtöbb oldalú indítás lehetősége mindazon csirák továbbfejlesztésére, melyeket ideális egységben összefoglal, mint élő és éltető gondolat-organismus. S ha sikerült a transcendentalismus szellemét és eszménye igazságát e vázlatban egyáltalában igazolni, akkor ezzel egyszersmind annak a concret alakulatnak igazsága is fel van tárva, a mely, anélkül hogy előtérbe nyomult volna, az egész munkának alapját adta és mértékét annak, hogy mi a lényeges és romolhatatlan ezen esz-

mény történeti megalkotójában és a továbbfejtő munkálataiban egyaránt.

S bár tudom, hogy a felfogás, mely e fejtegetésekben megnyilatkozik, a dolog természete szerint egyéni meggyőződést fejez ki, mégis talán szabad remélni, hogy ha mélyebb reflexiók és tágasabb körű tájékozódás helyesbítik is állításait, nem fogják kiküszöbölni, hanem csak még jobban felhasználni tanítanak azt a kriteriumot, melyet Böhm philosophiája ad a transcendentalismus szellemének érvényesítéséhez. S minél természetesebben kínálkozott ez a kriterium most is, annál jogosabban tekinthetjük ezt tanuságnak arról, hogy Böhm philosophiája köré nem a mindenáron való iskolacsinálás, nem dogmatikus tekintélytisztelet vágya gyűjtötte a nevére elnevezett társaságot, hanem az a meggyőződés, hogy ideális teljességgel foglalván össze a philosophia élő elveit, egy közös, mert egységes szellemű munkára ad indításokat, a melyről hisszük, hogy e szellem következetes kifejtése minden problema megoldásában mindig újból igazolja ezt az idealt, melyet ezúttal önmagában s azért általánosságban kíséreltem meg felmutatni.

*Tankó Béla.*

---

## TÖRTÉNELEM ÉS PSYCHOLOGIA.

Irta: *Kornis Gyula.*

### I.

#### *A történeti ismerés psychológiája.*

1. Bevezetés. A psychologia mint a szellemi tudományok alapvetése.
- 2. A naiv realismus álláspontja a szellemi tudományokban, főkép a történeti interpretatióban.
- 3. Idegen lelki élet megismerése.
- 4. Analogiás beleélés és következtetés: intuitiv és discursiv elemek a történeti ismerésben.
- 5. A lelki élet egységének újraélése.
- 6. Logikai és történeti megértés.
- 7. Az érzelem és phantasia szerepe a történeti ismerésben.

1. Miután a XIX. században azok a tudománvok, melyeknek tárgyai szellemi folyamatok és termékek, azaz emberi cselekvések s ezeknek subjectiv vagy intersubjectiv eredményei, hatalmas lendületet vettek, természetszerűen vetődik fel a kérdés, vajjon ezen ugynevezett szellemi tudományoknak nem a psychologia, mint az ember lelki (szellemi) természetéről szóló tudomány, szolgál-e közös alapvetésül? Az első kísérlet, mely a szellemi tudományok logikájának problémáját tudatosan fölvetette, kifejezte már egy alapvető, „az emberi természetéről való tudomány“ (*a science of human nature*) szükségességét, melynek segítségével a történelmi és társadalmi jelenségek magyarázhatók volnának.<sup>1</sup> A természettudományok zártabb s egységesebb, logikailag jobban kialakult körével szemben a szellemi tudományok is kezdték észrevenni közös érintkező pontjaikat s elvszerű összetartozásukat és kialakult a meggyőződés, hogy a szellemi tudományok összefogó kapcsa s közös alapvetése a szellemi élet tényeiről szóló tudomány, a psychologia, mert valamennyi szellemi tudomány tartalma a közvetlen emberi élmények útján keletkező cselekvésekből és ezek eredményeiből áll.

<sup>1</sup> *J. St. Mill: A System of Logic* (1. ed. 1843.). London. 1905. G. Routledge and Sons. p. 509.



Mig a mechanika a természettudományok közös alapjául már évszázadokkal előbb kínálkozott, addig a psychológiának a szellemi tudományokra vonatkozó egyetemes jelentőségére s alapvető természetére vonatkozó nézet csak a XIX. század második felében alakul ki. Ennek oka részint a psychológiának, részint a szellemi tudományoknak sajátos történeti fejlődése. A psychologia kezdettől fogva a mult század közepéig a természetphilosophia, illetőleg később a metaphysika függeléke. A szellemi tudományok természetesen tárgyuknál fogva kezdettől psychologizálnak, de jöllehet tartalmuk egy a lelki élettel általában foglalkozó tudományra természetesen utalni látszik, nem érzik ilyen alapvető tudomány létjogának szükségességét. Így a psychológiára, mint önálló tudományra való tekintet nélkül fejlődnek a történetírás, jog, philologia, a társadalomra vonatkozó reflexiók, államelmélet. Hogy azonban a nem rendszeresen kifejtett, hanem csak alkalmi psychologiai elméletnek, mely például az antik gondolkodóknál található, milyen nagy befolyása volt a szellemi tudományok egyes területeire, elég *Platon* államtanára hivatkozni, mely egészen politikai psychologiai épül fel; a társadalmi osztályok ama allegorikus psychologiai magyarázatára, mely a λόγος, θυμός és ἐπιθυμία-nak, mint a lélek elemeinek az ἄρχοντες, φύλακες és δημιουργοὶ καὶ γεωργοὶ társadalmi osztályaival való analogiáján alapszik; a szükségletérzéseknek az állam keletkezésében való szerepére; a collectiv tulajdonrendszernek a magántulajdonrendszerrel szemben való psychologiai megokolására stb.

A szellem egyedüli alaptudománya egészen a XIX. század közepéig a philosophia. A psychologia csak a philosophiai rendszereknek vagy bevezetése, vagy következménye volt; bevezetése az angol gondolkodóknál az ethikába s jogphilosophiába, deductiv úton nyert következmény a XVII. század nagy metaphysikai rendszereiben. Nagy nehézséggel járt az, hogy a lelki élet vizsgálata a philosophiai őstudománytól elszakadjon s e kutatási kör önállósága elismertessék. Megnehezítette a psychologia függetlenségi harcát az a körülmény is, hogy a lelki élet bívárlata természettudományi ismerési modell után indul: először mechanikai, majd biológiai kategóriák uralkodnak benne; az associationizmusnak XVIII. századbeli képzetmechanikáját felváltja a biológiai szempontnak XIX. századbeli egyeduralma. Vajjon milyen kapcsolatba léphettek volna a Descartes-, Spinoza-, Hobbes-, Locke- s Hume-

féle, physikai analogiakkal dolgozó, a lelki *mozgások* közös alapformáit kereső, a határtalanul gazdag lelki életet rationalis egységekből, psychikai képzetatomokból kiszámító, a lelki élet eleven egységét figyelmen kívül hagyó constructiv psychológiával azok a szellemi tudományok (mint például történelem, philologia, jogtudomány stb.), melyek nem egy elemekből speculative összeszerkesztett *mens abstracta*-val, hanem gondolkodó, akaró és cselekvő, bonyolultan értékelő, czélok szerint működő eleven tudat-totalitasokkal foglalkoznak?

A mikor pedig a XIX. század második felében a psychologia önállóságra vergődni látszik s elszakad a metaphysikától, akkor megint nem természetes testvéreivel, a szellemi tudományokkal lép szorosabb szövetségbe, hanem autonomiáját teljesen a physiologianak szolgáltatja ki. Objectiv és empirikus positiv tényvizsgálat czimén a lelki élet vizsgálata majdnem kimerül a szellemi tényekkel párhuzamos physiologiai jelenségek bűvárlatában. Egyszerre minden egyéni, társadalmi és politikai jelenség vizsgálatának elmaradhatatlan indexévé válik a „physiologiai“ jelző. Majdnem minden kutatást, melyet ma psychologiainak jelzünk, harmincz-negyven évvel ezelőtt physiologiainak kellett hívni. Nem az volt az első feladat, hogy a vizsgálandó lelki jelenséget először is úgy írjuk le, a mint tudatunkban jelentkezik, hanem hogy kutassunk azon „corticalis centrum“ vagy „sensorialis sík“ után, melyben az illető jelenség lefolyik, illetőleg kapcsolódik. Alig egy-két évtized óta kezdett egyetemesebbé válni a belátás, hogy a physiologia nem elégséges ahhoz, hogy a *lelki* élet „törvényeit“ megállapítsa.

A lelki életre vonatkozó vizsgálatok túlnyomóan s már *per definitionem* physiologiai jellege nem engedte, hogy magából a psychológiából induljon ki az a törekvés, mely az egyes szellemi tudományokkal szorosabb kapcsolatba hozhatta volna. Ez a tendentia inkább a szellemi tudományok fejlődésének vált szükségképi eredményévé. A történelemnek, philologianak, jogtudománynak, a társadalmi jelenségekre vonatkozó ismeretköröknek nagyarányú fejlődése mindinkább érezte egy valamennyiükkel közös, a tudattényeknek mint olyanoknak vizsgálatán nyugvó alapvetés szükségességét. A történelmi, philologiai, jogi és társadalmi tudománycsoportok nagy evolutiója a XIX. század tudománytörténetének egyik főeredménye. Ezen tudományok közös sajátsága az, hogy lényegükben az emberi szellem folyamataival s ezek eredményeivel, az

emberi természet pszichikai oldalával foglalkoznak s így a természettudományok mellett a tudományok külön egységes rendszerét alkotják, melynek sajátos elvi háttere van. Ezeknek a tudományoknak az ember lelki életének *egy* nyilvánulatai a tárgyuk, míg a lelki élet *egyetemes* (faj-szerű) sajátosságainak vizsgálata (a psychologia) valamenynyükre nézve alapvető jelentőségűnek látszik s úgy tűnik fel, mintha éppen az utóbbi kutatás adván meg a szellemi kutatások fundamentalis tényeinek s szabályszerűségeinek leírását, hozza létre és biztosítja egyszersmind eme tudományok *egységességét* is. Ez az alapvető tudomány szolgáltatná az egyes szellemi tudományok történelmi s társadalmi tényei számára a magyarázatot. Bármiilyen szembeszökő is a psychológiának s a szellemi tudományoknak ez a kapcsolata, mégsem vált egyetemes meggyőződéssé, mert a hosszúmultú, de rövidtörténetű psychologia aránylag kevés konkrét segítséget tudott felajánlani az egyes szellemi tudományoknak, úgy hogy az utóbbiak, a mennyiben a lelki életről való ismeretekre támaszkodtak, ezeket nem a mindig csak legelemibb lelki jelenségekkel s ezek felbontásával foglalkozó és a valóságos lelki életben előforduló bonyolult folyamatok elemzését mellőző „tudományos“ psychológiából merítették, hanem abból, melyet az általános intuitív élettapasztalat („emberismeret“) mindenkinek minden további fáradság nélkül rendelkezésére bocsát.

Hogy a szellemi tudományoknak végső elemzésben a psychologia az alapvetése, legjobban az a methodikai körülmény látszik bizonyítani, hogy a szellemi tudományok közös *heurisztikus elvei* valamennyien psychologiai természetű tételek.<sup>1</sup> Ilyen a subjectív megítélés elve, melynél fogva ha valahol oly jelenségeket veszünk észre, melyeket a magunkban megélt szellemi folyamatokhoz hasonló folyamatokkal hozunk kapcsolatba, akkor a saját magunk élménye a megítélés mértéke, azaz minden lelki élet csak a mi lelki életünk analogiájára fogható fel, minden idegen pszichikai tény constatalása a saját én-ünk mozzanatainak a tárgyba való introjectiója alapján lehetséges. A szellemi környezettől való függés elve szintén psychologiai természetű maxima, melynek értelmében a szellemi jelenségek és termékek vizsgálatánál kutatni kell azon szellemi milieut, a mely akár az egyes, akár a közösség lelki történéseit befolyásolja s a melynek hatása alapján azután a lelki

<sup>1</sup> V. ö. ez elvekre nézve *Wundt: Logik.*<sup>2</sup> III. S. 26 ff.

folyamatok megérthetők. Természetesen a szellemi környezet egyes mozzanatait ismét csak a magunk lelki életének analogiája útján, a subjectiv megítélés elvének alapján érthetők.

A míg a természettudományoknak methodikai alapja az általában kísérleti variatio számára hozzáférhető és elvben mindig matematikailag feldolgozható megfigyelése annak, a mit az *érzéki szemlélet* nyújt: addig a szellemi tudományok módszere az idegen lelki életbe való transposition alapul, melynek viszont az *önmegfigyelés* az előfeltétele. Amott tehát a cél egyetemes törvények levezetése, melyeknél minden szellemi mozzanattól elvonatkozunk, vagyis minden természeti történésnek ezen törvényes összefüggésekbe való besorozása, emitt pedig a cél az emberi cultura alkotásainak s ezek lelki rúgóinak a maguk fejlődési összefüggésében való megértése.

Pontos és jellemző a természeti és szellemi tudományok ezen tárgyi és methodikai eltérései mellett azon lelki folyamatok pszichologiai különbsége, melyek által a tudományok e két nagy körének tárgyait felfogjuk és methodikusan feldolgozzuk. A külső természetet *megismerjük*, a szellemi életet pedig *megértjük*. Minthogy a szellemi élet mindig csak physikai jelekben nyilatkozhatik, a szellemi tudományok tárgyai egyszersmind physikai tárgyak és folyamatok is (szó, taglejtés, írás, szellemi termékek). A külső politikai és társadalmi, gazdasági és vallási, jogi és technikai folyamatok, melyek térbeli jelekben nyilvánulnak, sem nem volnának érthetők számunkra, sem nem érdekelnének bennünket, ha nem lelki folyamatokból származnának, vagy nem lelki folyamatokat váltottak volna ki. A szellemi tudományok a physikai jeleknek jelentést adnak, interpretálják őket, a valóságos és folytonos szellemi történést töredékes tényekből reconstruálni törekszenek. Innen az interpretatio a szellemi tudományok közös specifikus methodikai mozzanata, mely visszakövetkeztet azon lelki folyamatokra, melyek a szellemi termékeket létrehozták s így ezeket megérteni törekszik. A természetet *ismerni* és *magyarázni* akarjuk, vagyis az adott természeti jelenséget oly összefüggés tagjaként kimutatni, melyben nincsen ellenmondás az ismerés általános előfeltételeivel. A szellemi folyamatokat, mint a természetieket, próbáljuk ugyan *magyarázni* is, azaz a megelőző feltételekből s ezek összefüggéséből levezetni, de ezen közvetett ismerésmódon kívül a szellemi folyamatokat meg akarjuk *érteni* is, vagyis tudatéletünk alapján közvetlenül, belsőleg

megismerni. A természeti tárgyakba nem tudjuk magunkat belevetíteni, beléjük tudatmozzanatok introjiciálni (legfeljebb mythologiai fokon és metaphorikusan) úgy, a mint cselekvő embertársaink külső megnyilatkozásai mögé vetítünk gondolatokat, motivumokat, újra átéljük érzelmeiket, akaratfolyamataikat, újra megéljük gondolatrendszerüket. A lelki élmények közvetlen felfogása választja ketté a szellemi tudományi s a természettudományi ismerés utait és céljait: a *subjectiv belső megértést* és az *objectiv külső magyarázatot*, a psychikum közvetlen megragadását s a psychikum közvetett, discursiv feldolgozását.

2. A szellemi tudományok logikájában lefolyó ama nagy vita, melyet húsz évvel ezelőtt Windelband indított meg a történettudománynak a tudományok közt való helyzetét illetőleg, manapság már kétségkívül nyugvópontra jutott. Ha nem is sikerült *Rickert*-nek<sup>1</sup> elfogadhatóvá tenni egyrészt az értékszempontra bevonásával a tudományoknak természettudományokra és culturtudományokra való felosztását, másrészt az egyetemesítés és singularisálás egyetlen logikai (formai) szempontja miatt mellőzni a természet és szellem materialis különbségét, melynek alapján beszélünk természettudományokról és szellemi tudományokról: mégis e logikai vizsgálatoknak és vitáknak sikerült szilárd eredményre jutni a történelmi ismerésnek a természettudományi ismeréstől különböző, sajátos természetét illetőleg. A természettudomány ugyanis azt célozza, hogy fogalmaival a különböző jelenségek beláthatatlan sokaságát egybefogja, ismeréscélja a történés egyformaságának, vagyis törvényszerűségének keresése. Ezzel szemben a történelem az egyest, az egyszer megjelenő valóságot, a singularist rajzolja meg, legyen bár ez akár individualitas (pl. Napoleon), akár egy collectiv jelenség (pl. valamely nép fejlődése, vallásos mozgalom, egy korszak).<sup>2</sup> A természet-

<sup>1</sup> *Rickert*: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 2. Aufl. 1913. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft.<sup>2</sup> 1910.

<sup>2</sup> Egyelőre mellőzzük azt a kérdést, vajjon hogyan illeszkedik be a psychologia a tudományok rendszerébe, mikor mint egyetemesítő tudomány a természettudományok ismeréscélját követi, de mint a lelki életre vonatkozó tudomány viszont a szellemi tudományok körébe tartozik. V. ö. Kornis Gyula: Okság és törvényszerűség a psychológiában. Budapest, 1911, 164—191. l. Egyszersmind hangsúlyozzuk, hogy a nomothetikus és idiographikus tudományokra való felosztást nem akarjuk a tudományok merev elválasztásának tekinteni. A törvényszerűség és az egyszerség (singularitas) fogalmi csak a két polaris ellentétet kifejező szempontok, melyek között a tudományok valóságos munkája oly változatos fokozatokban mozoghat,

tudomány azt adja elő, a mi mindig van, a történelem pedig, a mi egyszer volt; amaz az egyetemest keresi a természeti törvény alakjában, emez az egyest a történeti tény formájában.

Mind a természeti törvény, mind a történeti tény, bármennyire is fel vannak logikailag dolgozva, végső elemzésben a valóságra vonatkoznak: a természettudományok és a történettudományok valóságtudományok. A természettudományoknak a külön természeti tárgyak és folyamatok a megfelelő realitاسai; a történettudományoknak ellenben a szellemi (akár egyéni, akár collectiv) élet fejlődése, mint egyszer lefolyt valóság sor a tárgyak, a mely azonban természetesen csakis térben előforduló tárgyakon és folyamatokban jelenhetik meg előttünk. A történelmet a szellemi folyamatok szempontja érdekli még akkor is, ha látszólag anyagi dolgokra vonatkozik tárgya; pl. földrengés, elemi csapások, építkezések stb. leírásánál nem maga az anyagi folyamat érdekli a historikust, hanem az, vajjon milyen lelki hatása volt az elemi csapásnak, milyen érzelmi vagy akarati motivuma volt valamely építkezésnek, milyen szellem nyilvánult meg ebben stb. Egy ország éghajlata, hegy- és vízrajza épp oly közömbös volna a történetirő számára, akárcsak a Mars valamely részének földrajza, ha mindig közvetve és közvetlenül nem befolyásolná a népek pszichológiai alkatát s így a történelem folyását.<sup>1</sup>

A *természeti* világra nézve a köztudat álláspontja, mint ismeretes, a naiv vagy praktikus realizmus, mely szerint ezt a világot érzékeimmel úgy veszem észre, a mint van. A szememmel, fülemmel s más érzékszervemmel észre-

hogy inkább csak egyik vagy másik szempontnak túlnyomóságáról, semmint abszolút kizárólagosságáról lehet szó. A nomothetikus tudományok a törvényhez az *egyes* összefüggések leírása útján jutnak, viszont az idiographikus történettudományok az egyes megértésében *általános* fogalmakra és tétélekre szorúlnak. Így a generalizáló és individualizáló gondolkodás egymásba nyúlik, a különbség pedig az, vajjon melyik a cél s melyik az eszköz? Generalizálás és individualizálás csak logikai *ismerésforma*, melynek alkalmazásától független az a kérdés, vajjon a természeti jelenségek is a maguk sajátos térbeli és időbeli lefolyásukban valamennyien nem singularisak, azonosan soha vissza nem térők-e épp úgy, mint a történetijelenségek?

<sup>1</sup> Mind e helyen, mind a továbbiakban történelmen *genetikus szellemi* tudományt értünk, tehát nem *genetikus* tudományt *általában*. Az utóbbi értelemben *genetikus* (történeti) tudomány a geologia, palaeontologia stb. is (V. ö. e kérdésre nézve *A. D. Xenopol: La théorie de l'histoire* Paris. 1908. p. 24.). A történelemnek, mint a *genetikus szellemi* tudománynak a szellem fejlődése a tárgya, míg a *genetikus természettudományoknak* a természet fejlődése.

vett sajátságokat maguknak a tárgyaknak tulajdonítom: a dolgoknak ez a nagyságuk, alakjuk, színük, keménységük stb. van. Hogy az ég felettünk nem kék, a tó színe nem zöld, hanem hogy a „kék“ és „zöld“ „bennem“ előforduló érzetek, erre nem gondol a köztudat, melytől a szemlélet-tartalmaknak, mint a tudathoz tartozóknak az észrevevett dolgoktól való megkülönböztetése teljesen távol áll. Sőt átviszi ezt az álláspontját az ok és hatás összefüggésére is, melyről azt hiszi, hogy közvetlenül érzékeli egyik jelenségnek a másikra való hatását s magát az okozást, a dinamikus kapcsolatot „látja“. Ezzel szemben az érzéki tulajdonságok subjectivitasának elve végigvonul a gondolkodás egész történetén. A naiv realistikus álláspontot az újkorban elméleti szempontból elvszerűen — mint ismeretes — *Galilei* kezdi ki *Il saggiatore*-jében (1623), midőn a természeti kutatás előfeltételül kimondja, hogy az anyagot csak tértől, időtől és quantitástól meghatározottnak kell gondolnunk. A modern természettudomány ez elvből folynak azután Descartes, Hobbes, Locke ismert gondolatai s a modern ismeretelméleti felfogás, mely szerint a szemlélet nem a dolgoknak tulajdonságaikkal való passiv befogadása, hanem a tudatnak az ingerekre való reactiója, melyet bizonyos tevékenység, objectiváló functio kísér, s hogy nem maguk a dolgok a közvetlen ingerek, hanem az érzékszervekre való causalis behatásaik, melyek megfelelő physiologiai változásokon mennek keresztül.

Nem kevésbé érvényesül a naiv vagy praktikus realistikus álláspont a *szellemi* jelenségekre vonatkozóan, a mi nek igen nagy fontossága van a szellemi tudományokban általában, de különösen a történettudományban. Ebben ugyanis a pszichologiai realizmus *historiai realismussá* válik, mely azt hiszi, hogy a történelem a megtörténtnek passiv tükörképe, adaequat copiája, melyen az eseményeket felfogó elme semmiféle stilizáló nyomot sem hagy. A történelem célja tágabb értelemben a mult egészének reconstitúciója. Ehhez pedig kétfő kell: a reconstitúció alapjául szolgáló történeti maradvány és a reconstitáló elme, vagyis a jelen tudata. Az utóbbi feltétel vizsgálata a történeti ismerettn kiindulópontja. A köztudat, melynek öntudatlan álláspontjában osztozik a legtöbb történetbűvár (s hogy mily joggal, majd látni fogjuk), azt hiszi, hogy a mások lelki jelenségeit közvetlenül veszi észre, közvetlenül „látja“ valakinek a haragját, örömét vagy bánatát, arczáról „olvashatja le“ gondolatait és kívánságait; mások szavait nem pusztá symbolumoknak nézi, melyeknek a saját lelki életé-

ből kell tartalmat kölcsönözni, hanem azt gondolja, hogy közvetlenül veszi észre a szavakban kifejezett tartalmat. A mint valakinek alakját, színét, mozgásait észrevesszük, hasonlóképp látjuk gondolatait, érzelmeit, vágyait és akarásait is. Távol áll a köztudat naiv álláspontjától az a gondolat, hogy csak a testi jelenségeket veszi észre s hogy minden, másnak tulajdonított lelki jelenség csak a mi tudatunk alapján van belevetítve, hogy a mi tudatunk a maga introjectiója alapján a külső jeleknek (mimikai mozgásoknak, szavaknak stb.) jelentésadója. Nem gondol a naiv realista arra, hogy a mikor a mások lelki életéről tudomást veszünk, ez a tudomásulvétel nem valami hideg theoretikus lelki folyamat, hanem át meg át van itatva a magunk tudatának subjectiv mozzanataival: érzelmeivel, örömeivel és bánatával, igenlésével és tagadásával, vágyaival és akaratával, kialakult értékfelfogásával.

Egyébként mind a természettudományi *ismerés*, mind pedig a szellemi tudományokban szereplő *megértés* pszichológiai természetüket illetőleg bizonyos mértékben kétségkívül megegyeznek egymással.

Az érzéki szemlélet ismerésanyagát nem határozzák meg egészen a jelenlevő ingerek. Az előttem lévő zöld fedelű papirostömeg, melyet könynek ismerek fel, mint ilyen sokkal több számomra pusztán a jelenlevő ingerektől kiváltott szemlélettartalomnál. Ehhez azonnal hozzákapcsolódnak az előzően rám hatott analog ingerekből keletkezett emlékképek. Számunkra a könyv szemlélete mint kész ismeretegész válik tudatossá; a pszichológiai analysis azonban azt mutatja, hogy a szemléletnek csak bizonyos elemei keletkezhetek a jelenleg ható ingerek útján (ingercomponentensek), a többi elemek pedig mint emlékképek (maradványcomponentensek) vettek részt azon, bár nem tudatos, de természetszerűen követelt hypothetikus összeolvadási folyamatban, melynek csak eredménye, a szemléleti kép szökken a tudat elé. Az ingerekre visszaható tudat apperceptív módon hirtelen kiegészül a maga emlékképeivel.

Az eddigi pszichológiai mozzanatok szempontjából a *megértés* is az ismerés egy faja, mely azonban nem magára az érzéki szemléletre irányul, hanem a mögötte rejlő psychikumra. Az idegen szellemi élet megismerése csakis a saját lelki életünk szemlélete alapján lehetséges. A fejlett tudat ezen *önszemlélete* az apperceptív tudatkiegészülés, vagyis a jelen és múlt componentenseinek összeműködési processusa szempontjából hasonló az érzéki szemlélethez. A mikor pedig idegen személyek physikai jeleinek szemléletébe saját tuda-



tunkból lelki mozzanatokot introjiciálunk, ez a folyamat ugyancsak apperceptív tudatkiegészülésnek minősíthető. Az a körülmény, hogy itt a kiegészítő componensek a lehető önszemlélet analog mozzanatai, a megértésnek, mint ismerés-folyamatnak természetén egyáltalán nem változtat. Az sem a megértésnek az ismeréssel szemben való specifikus saját-sága, hogy a megértés folyamatában az idegen lelki életet, melyet újraélünk, úgy érezzük és képzeljük, mint a mely nem bennünk, hanem tényleg egy idegen psychében bir valósággal, mert az érzéki szemlélet tárgyat is magunktól függetlennek, kívülünk realitással bírónak fogjuk fel. *Tisztán a szemléleti ismerés apperceptív folyamata szempontjából* tehát a természeti és szellemi tudományok ismerés-processusa homogen; e tekintetben a két tudománykör általános psychologiai előfeltételei közösek. Egyéb szempontokból azonban egészen eltérnek egymástól.

3. A történeti ismerés végső elemzésben szellemi folyamatok és eredmények megértése; kérdés tehát; vajjon hogyan megy végbe a történeti ismerés, mint valamely egyszeri szellemi fejlődés valóságsorának reconstructiója? Vajjon ez is oly discursiv jellegű-e, mint a természettudományos ismerés, mely nem a valóság közvetlen másolására törekszik, hanem a róla kellően feldolgozott fogalmak útján az érzékileg szerzett képzet-anyag átformálására, a mely ismerési folyamatnak az ismétlődés alapján constatált valóság-congruentia a helyességi kriteriuma? Vajjon a történeti ismerés<sup>1</sup> is oly fogalmi egyszerűsítése-e a jelenségek áttekinthetetlen sokféléjének, mint a természettudományi ismerés, vagy pedig az egyszer lefolyt szellemi állapotot akarván visszaállítani, ezt nem fogalmi behütéssel, hanem közvetlen, intuitív megértéssel eszközli-e? Szóval hogyan jön létre bizonyos physiko-psychikai adalékok alapján az a theoretikus kép, a melyet történelemnek nevezünk?

Ezen ismeretelméleti kérdésekből következik azután

<sup>1</sup> Különbséget kell tennünk *történet* és *történelem* között. Az előbbi a történeti valóság, vagyis az események tényleges lefolyása, az utóbbi pedig az a tudomány, melynek tárgya a történet, azaz a történeti valóság. Mikor Julius Caesar a gallusokkal harcolt, történetet csinált, mikor pedig a *De bello Gallico* cz. művét írta, akkor történelmet alkotott. Olyan a különbség a kettő között, mint a növény növése s a botanika, a látás és az optika, a gondolkodás és a logika között. A magyar sokszor használ a *történelem* helyett *történet*-et; pl. a művészettörténet, holott ez voltaképp a művészetek történetéről való tudomány. A *ιστορία* nem a történetet (történést) jelenti objectív értelemben, hanem a tények kutatására vonatkozó subjectív tevékenységünket (*ιστορέω* = kutatok, vizsgálók).

az a problema, hogy vajjon a történeti ismerés mennyiben támaszkodhatik a pszichológiára, mint a lelki jelenségeket leíró, osztályozó s lehető törvényszerűségüket kereső, tehát egyetemesítő tudományra? Világos, hogy ennek a kérdésnek eldöntése a történeti ismerés intuitív vagy discursív természetétől is függ.

Minthogy a történeti ismerés mások lelki életének külső jelek alapján való megértése és előadása, az tehát alapvető problémánk, vajjon *hogyan ismerhetjük meg a többiünk különböző, idegen lelki életet?*

Az egységes lelki élet nem valami holt, abstract elemekre szétszedhető s így külön-külön, mozzanataiban egymástól függetlenül vizsgálható valami, mint a physika tárgyai, hanem eleven, egységes, folytonos átalakulásban lévő, sohasem zárt totalitas, mely csakis mint minden ilyen mozzanatában egységesen összefüggő él és változik. Ez az organikus tudategész nem tekinthető bizonyos végső elemek összekapcsolásából származó aggregatumnak. Mindig csak egységes éniünket éljük át; az éntől elszakítva sohasem jelent képzet, érzelem, akaratfolyamat psychikai valóságot. A nagyrészt naturalistikus ismerési modell után induló, atomistikus mozaikpsychologia „elemei“ pusztán elvont, schematicus jelzések, mesterséges symbolumok, melyekből sohasem rakható össze a lelki élet végtelenül bonyolult egységes és eleven concret világa. A lelki élet, mint valóság, mint az időben tartó én sohasem ragadható meg e durva kategóriákkal történő reproductív synthesis, az elemek valamiféle összeadásával, hanem csakis belsőleg, közvetlenül, a megélés immanens módján, azaz *intuitio* útján. A magunk concret, egyéni lelki valóságának lehető *tökéletes* ismerete — s ebben Bergsonnak teljesen igaza van — csakis ily közvetlen *intuitio* által érhető el; viszont ez az intuitív szemlélt lelki valóság csakis megélhető, de fogalmak és szavak útján, melyek mindig tartalmaznak általánosságot, mások számára adaequat módon ki nem fejezhető. A tudománynak már eleve le kell mondania a lelki élet ilyen tökéletességi fokú ismeretéről. Ha egyáltalán tudományos ismeretet akarunk szerkeszteni a lelki életről, kénytelenek vagyunk a folyton folyó lelkiállapotokat meg rögzíteni, egyes mozzanataikat izolálni s külön elemezni.

Ezen utóbbi eljárást is végső elemzésben csak a saját tudatfolyamatainkra alkalmazhatjuk. Már csak azért is, mert a szó sajátos értelmében tudatfolyamatot csakis közvetlenül, azaz sehol máshol, csakis önmagunkban, tapasztalhatunk. Egy ember sem nyer közvetlen bepillantást abba,

a mi a másik tudatában végbemegy. Ezért minden más emberre vonatkozó psychologizálásnak végső alapja az introspectio.

Ha azonban a lelki életéről *általában* csak introspectio útján szerezhetnénk tudomást, akkor eme önbefalazott állapotban csak a magunk lelki életéről számolhatnánk be, minden psychologia voltakép autobiographia volna s nem az ember lelki életéről általában szóló tudomány. Honnan nyeri azonban a psychologus a mások lelki életéről való ismereteket, ha közvetlenül csak a magamagáét éli meg? Külső jelek közvetítésével, a szellemi élet nyilvánulataiból és termékeiből, melyek a hangbeli és írásbeli nyelv szavaiban, gestusokban, a művészet alkotásaiban, alkotmányokban, a vallás és cultus bizonyos formáiban stb. megnyilatkoznak. Ezekről pedig kizáróan érzékeink közvetítésével szerzünk tudomást, a mennyiben látjuk, halljuk, tapintjuk stb. őket. Kutatásunk útja mindig érzéki közegeken megy keresztül. Minden, saját énünkön kívül történő szellemi folyamat először csakis mint érzéki benyomások complexusa a *mundus sensibilis*-ben van számunkra adva. A csupán csak érzékekkel rendelkező s nem gondolkozó lény számára ezek a szellemi nyilvánulatok és termékek csak bizonyos dolgok mozgásának látásszemléletei (gestusok), vagy csak kis fekete foltoknak és vonaloknak fehér papirosra való összetételei (betűk), vagy zörej-, hang-, szín- és formakapcsolatok volnának minden további jelentés nélkül oly módon, amint érthetetlenek számunkra az idegen nyelven hangzó vagy írt jelek. A mások szellemi nyilvánulatainak, mint előttünk feltűnő érzéki szemléleteknek azonban a mechanikusnál több jelentést tulajdonítunk, azokat oly gondolkozó, érző és akaró lények megnyilatkozásának tekintjük, a minők mi vagyunk.

4. Az a kérdés, vajjon milyen lelki folyamatok útján jutunk a mások lelki életének tudatára? A legelterjedtebb felfogás szerint, ha a magunk testén történő psychophysikai folyamat physikai tagját más lényeken tapasztaljuk, felteszszük, hogy azok is hasonló psychikai élmények alanyai; pl. valaki sikoltásából *következtetünk* fájdalomra. Hogy azonban ez a magyarázat nem vonatkozhatik az *összes* esetekre s így correctióra szorul, legjobban az a tény mutatja, hogy a mikor a gyermek a saját kifejező mozgásaira figyelni kezd, akkor már régen gyakorolta azt a képességet, hogy bizonyos külső, physikai jeleket (gestust, mimikát stb.) psychikai jelentéssel lát el. Kétségtelen, hogy physikai jeleknek ez a psychikai interpretációja eleve feltételezi a saját élményeinek más egyénekre való transpositióját, de ez a

lelki folyamat még az ilyen primitív fokon semmi esetre sem *analogiás következtetés*, hanem inkább szokásszerű associatio. A lelki élet fejlődésével később ezen associatiók önkénytelenül végbemenő elemi következtetési folyamatokkal bővülnek ki, melyek nagyon gyorsan, majdnem észrevétlenül, a figyelemtől egészen gyöngén megvilágítva folynak le s csak akkor válnak tudatosokká és világosakká, ha valami kétség merül fel.

A magunk élményeinek a más individuumokba való belevetítése azonban a legtöbbször még ilyen elemi következtetési folyamatnak sem minősíthető, mely végső elemzésben mégis csak logikai, discursív eljárás, hanem önkénytelen, alogikus, intuitív, ösztönszerű, homályos tudatállapottal állunk szemben, melyet legalkalmasabban *beleélésnek*<sup>1</sup> nevezhetnénk. A beleélésben, mint énünknek másokba való önkénytelen objectivációjában, érzéki szemlélet és együttérzés, nem-én és én oly szorosan vannak egyesülve egy egységes actusban, hogy mint megkülönböztetett elemek nem válnak tudatossá. A naiv realista, a milyen a gyakorlati életben minden egyén, az embert eredetileg osztatlan psychophysikai egységnek nézi melynek külön physikai s külön psychikai mozzanatokra való bontására nem gondol, azaz távol áll tőle az a gondolat, hogy vannak embertársain mozzanatok, melyeket érzékeivel közvetlenül fog fel s vannak oly mozzanatok, melyeket nem érzékel közvetlenül, hanem csak belevetít. Ilyen intuitív önkénytelen beleéléseken alapszik a gyakorlati emberismeret, a minden elméleti és tudományos belátástól, tételformulázástól független psychognosis, egyszersmind az emberekkel való lelki bánásmód (psychotechnika). A tudományos vizsgálódás fokán természetesen tudatossá válik a különbség egyrészt saját énünk, másrészt az érzéki jelekhez kötött tartalom, mint idegen szellemi folyamat és termék között.

De milyen módon tudjuk magunk elé állítani az idegen lélek élményeit? Saját élményeinkre való emlékezet nyomán; csakis ennek segítségével (más kérdés, vajjon tudatosan

<sup>1</sup> A hasonlósági következtetés logikai mozzanatával szemben az intuitív mozzanat kiemelésére a *beleélés* szó azért alkalmasabb a *beleérzésnél*, melyet (Einfühlung) újabban főképp aesthetikai térre korlátoznak (l. Volkelt: Syst. d. Asth. Bd I. 1905. S. 217), mert a lelki élet minden élményfajára vonatkozhatik, tehát jelenti a belegendolást, beleérzést, beleakarást is. Bármily homályosnak és irrationalisnak látszik is a *beleélés, újraélés* fogalma, a történeti ismerésben való szerepe tagadhatatlan. Ezen intuitív elemet nem szabad azonban összezavarnunk a metaphysikai intuitio mystikumával.

vagy tudattalanul) válnak a mások lelki tevékenységei és állapotai számunkra valóságosakká és hozzáférhetőkké. A magunk lelki élményeire ráelmélünk, az elmúlt élményekbe, melyek már előttünk kissé idegeneknek tünnek fel s mostani aktív énünkkel szembeállíthatók, magunkat mintegy visszahelyezzük. Ilyenféle folyamat az is, a mikor egy másik ember élményeibe hatolunk, mintegy az idegen én-be magunkat belehelyezzük.

Ezek a pszichológiai fejtegetések a *történeti ismerésre* nézve rendkívüli jelentőségűek. A historikus ugyanis elmúlt lelki állapotok reconstructióján dolgozva, a rendelkezésére álló adalékokból a saját tudatélete alapján<sup>1</sup> önkénytelenül ugyanazon extrospectiv eljáráshoz s intuitív beleéléshez folyamodik, mint a mely útján *élő* embertársainak lelki világáról vesz tudomást. Történeti források, irodalmi emlékek, tudományos művek, művészi termékek csakis azáltal válnak a letűnt szellemi élet eleven tanuivá, hogy a holt betűkbe saját lelkünkéből valamit beléjük vetitünk, hogy az érzékiileg adottat szellemre vonatkoztatjuk, jelentéssel ellátjuk, *megértjük*. A múlt tudata épp úgy jelekben (maradványokban, forrásokban) van adva számunkra, a mint jelenben élő kortársaink tudata is csak physikai jelek által van előttünk s hozzáférhető számunkra. A letűnt korok psychikumát a források olvasása alkalmával ugyanazon kor sajátos tudatjeleiben szemléljük, illetőleg e jelek alapján tudatállapotait átéljük.

A problema tehát ez: ha nincsen a historikus számára egyéb pszichológiai eljárás az egyszer lefolyt tudatállapotok regresszív helyreállítására, mint az alogikus, intuitív természetű beleélés, akkor mi szüksége van „tudományos“ psychológiára, mely csak általános, a concret tudatösszefüggésből kiszakított lelki elemek leírását s ezen elemeknek a történeti életben szereplő eleven s organikus tudat-totalitasok megértésére nézve nagyon is egyetemes és elvont törvényszerűségét nyújtja? Szóval: az intuitív eljárással dolgozó történésznek van-e szüksége discursiv psychológiára?

E kérdés megoldásának alapja ama problema eldöntése, vajjon a physikai jelek psychikai jelentésadása ki merül-e a pusztá alogikus beleélésben, vagy pedig szük-

<sup>1</sup> Helyesen mondja *Seignobos*: La méthode historique est exclusivement une méthode d'interprétation psychologique par analogie. (La méthode historique appliquée aux sciences sociales. Paris. 1901. p. 25.)

sége van-e analógiás *következtetésre* is? Habár a mások lelki folyamatainak megállapításában első és elengedhetetlen módunk a beleélés, mégis tagadhatatlan, hogy — mint látni fogjuk — ezt az önkénytelenül történő, megfontolást nélkülöző, sokszor határozatlan beleélést az analógiai következtetésnek a feltételeket mérlegelő kritikai, logikus munkája helyesbíti is. Az intuitív és discursív elemek összehasonvódását az extrospectív megfigyelésben úgy mutathatjuk meg legjobban, ha részletesebben megvizsgáljuk a pszichológiai analogizálás fajait.

A pszichológiai analógiás eljárás jogosultsága, vagyis hogy a mások fizikai megnyilatkozásából úgy következtethetünk pszichikumra, mint a magam fizikai megnyilatkozása aránylik a saját pszichikumomhoz, egyrészt azon az axiómán alapszik, hogy mind a fizikai, mind a pszichikai mozzanatok maguk között külön-külön összehasonlíthatók, másrészt pedig hogy a fizikai jeleknek minden lelki életre nézve átlag egyforma symptomatikus érték tulajdonítható.

A mi az előbbi axiómát közelebbről illeti, a legközségesebb eset az, mikor a fizikai jeleket önkénytelenül összehasonlítva, egyformáknak találjuk s így az idegen psychébe teljesen a magunkénak megfelelő tudatállapotot introjiciáljuk (pl. a fájdalmat, ha valaki megszuratva, felsikolt). Tudatunknak azonban megvan az a hajlandósága, hogy a fizikai jeleknek részleges vagy rosszul megfigyelt hasonlóságát véve alapul, hamar viszontlátja saját magát másokban, a saját énjét normal-psychének nézi, melynek tartalma és szerkezete minden más lélekben visszatér és így nemcsak az általános lelki functionálás módjait, hanem saját énjének külön individualis tulajdonságait is egytetemesíti. Így egy visualis típusú ember természetesnek tartja, hogy minden ember emlékezete főképp optikai képzetfolyamatokban megy végbe.<sup>1</sup>

Az egyszerű beleéléssel szemben tudatunknak éppen ez a saját egyéni természetét normalissá avató természete követeli az analógiás következtetésnek a feltételeket figyelembe vevő logikai munkáját, a reflexiót.

Ha azonban olyan tudatunknak alkata, hogy az idegen psychének csak azon mozzanataira következtethet, melyek külső jeleinek egyformasága ezt megengedi, vagyis analógia útján csak azt vetitheti bele, a mit *egészen azonos módon* ő is megélt s így az övétől idegen lelki mozzanatok meg-

<sup>1</sup> V. ö. W. Stern: Die differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen. Leipzig. 1911. S. 54.

értése számára elvileg el van zárva: hogyan lehetséges akkor psychologia, egyszersmind történeti ismerés általában? Hol van akkor az a psychologus, a ki temperamentumos ember létére belé tudja magát élni egy teljesen phlegmatikus ember lelkébe, ethikus ember létére a gonosztevőébe, culturember létére a primitív psychébe? Mit csinál akkor az a történész, a kinek évezredekkel ezelőtt letűnt, tőlünk teljesen heterogen korszakok embereinek emlényeibe kell hatolnia. a háromezer évvel ezelőtt szerepelt kínai császárok törekvéseit, a középkor keresztesvitézének rajongását és harciasságát, a középkori barátok askesiséit egy renaissance-kori lélek aesthetikai fanatismusát, Napoleon hadi genie-jét stb. kell újraélnie?

Ha tényleg minden hasonlóság hiányzik azon tudat között, mely valamely állapotot átélt s azon tudat között, mely ezen állapotot újból át akarja élni. akkor intuitív hasonlósági alap hiányában e disparat lelkek között nem lehet megértésről szó.<sup>1</sup> A köztudat a maga psychologiai következtetéseiben csupán csak vagy a fennebb említett egyformasági, vagy a most említett különbözőségi esetet ismeri. A két szélső felfogásnak ezt az uralmát előmozdítja a lelki tulajdonságok hypostazálása. A lelki tulajdonságokat oly önálló, minden fokozást kizáró jegynek hajlandó a köztudat nézni, mely vagy hozzátartozik valaki lelki életéhez, vagy nem. Valaki vagy „okos“, „irgalmasszívü“, „energikus“. „rajongó“ és akkor megéri az okos, irgalmas, kemény-akarátú s fanatikus embereket. viszont képtelen beleélni magát a buta, kegyetlen. ingadozó és philister-természetű ember lelkébe; vagy „ostoba“, „irgalmatlan“, „pipogya“, „philister“ s akkor meg lehetetlen megértenie az eleven-eszű, szánakozó, akaraterős és rajongó ember lelkét.

Mindez igaz volna. ha a lelki élet ilyen merev, változhatatlan, minden rugalmasságot nélkülöző disparat saját-ságokból állana. Ezek azonban csak a határesetek. A lelki tulajdonságok legnagyobb része nem olyan természetű, hogy vagy megvan, vagy hiányzik, hanem fokozatbeli különbségeket mutat, melyek *összehasonlításra* képesítenek, vagyis megengedik bizonyos fokig az *analogiás beleélést és követ-*

<sup>1</sup> Ha az emberi lelki természet nem volna átlag relative egyforma, ha felbukkant volna a történet folyamán olyan egyén vagy nép, mely egy a mienkétől elütő logika normáit követte volna; s mely előtt az öröm nem öröm, a szomorúság nem szomorúság, a harag nem harag lett volna: akkor lehetetlen volna számunkra ama nép vagy egyén történetét megszerkeszteni. Ezért az emberi természet homogeneitása a történeti ismerés alapaxiomája.

*kezetést.* Az irgalmasszivű nem oly abszolút módon kegyes, hogy lehetetlen volna számára elgondolni egy kegyetlenséget; az okos nem oly abszolút módon okos, hogy képtelen volna megérteni egy oktalan ember cselekedetét; a zenével nem foglalkozó normalis ember nem annyira amusikalis, hogy egészen megfoghatatlan volna számára minden zenei rajongás. Így tudja magát a történész távoli korok és egyének érzés- és gondolatvilágába belehelyezni, jóllehet közvetlenül csak a saját koráét s önmaga egyéniségéét ismerheti. Eme pszichológiai megfontolások eleve kizárják ama skepticismus létjogát, mely az idegen lelki folyamatok átélhetetlensége alapján tagadja a történeti ismerés subjectiv lehetőségét.

Természetes, hogy az analogiás művelet annál helyesebb s eredménye a valósághoz annál közeledőbb, minél homogenebb s congenialisabb lelkű ember hajtja végre, a kinek a főnőbb tárgyalt intuitív beleélési mozzanatok következtetéseihez mintegy latens módon segítségére jönnek. Az a lelki működés azonban, mely által valaki a mások lelki tulajdonságait a magáéhoz méri és hasonlítja s a feltételeket mérlegelve a hasonlóság fokát tudatosan megállapítja, kétségkívül discursív, ha nem is kibontott szabályszeres formájú, hanem enthymemás következtetési eljárás, melynek egyes mozzanataiban azonban a legszorosabban összeszővődnek a beleélés intuitív elemeivel.

Viszonylag a legegyszerűbb eset, ha analogia útján a lelki jelenségeknek csak quantitativ eltéréseit kell megállapítanunk. Ha pl. egy kolossalis emlékezetéről, bámulatos intensív és extensív figyelemről van szó, minthogy valamennyien kisebb-nagyobb terjedelmű emlékezettel és figyelemmel rendelkezünk, ha nem is az adott mértékben, eléggé el tudjuk a kolossalis emlékezetet és figyelmet képzelnünk. Phantasiánkban emlékezetünk és figyelmünk körét, ill. intensitását relative könnyen tudjuk tágítani vagy szűkíteni, mert magunk is különböző időben jobban vagy kevésbé jobban tudunk emlékezni, ill. figyelni. Sőt megvan bennünk a hajlandóság minden pszichológiai különbséget csak fokbelinek tartani és az analogiás következtetés összehasonlító céljára quantifikálni. Így azonban túlságosan egyszerűsíteni a lelki élet gazdag, mértékre nehezen vehető világát; elfeledkeznénk arról, hogy az egyes lelki funktiók az egyéni concret tudat-összefüggésben quantitativ különbségek mellett qualitativ eltéréseket mutatnak.

A kérdés tehát ez: hogyan lehet megértenünk, ill. analogiás következtetéssel megragadnunk az idegen psyche oly tulajdonságait, melyek a mieinktől qualitative külön-



bözők? A míg a quantitativ jellegű analogiás következtetésnél úgy járunk el, hogy a saját lelki jelenségünkből kiindulva, ezt hasonlítjuk megnagyobbítva vagy csökkentve az idegen, incongruensnek látszó tudatfuncióhoz, addig, ha qualitativ különbség van adva, a külső jelek alapján feltételezett tudatállapothoz a magunk psychéjében egy hasonlót keresünk. Az előbbi esetben tudatomnak jelen élményanyaga szolgál a következtetés alapjául; az utóbbi esetben azonban vissza kell idéznünk elmúlt, hasonló helyzetben és föltételek közt megélt élményeket vagy lappangó tudatállapotokat, bele kell képzelniünk magunkat azonos situatióba, vajjon mit élnénk át hasonló feltételek között. Így egyszer csak megvilágosodik s érthetővé válik az egyébként tudatom momentan állapotától qualitative különböző tüneménye az idegen léleknek. E lelki folyamatban természetesen sokkal nagyobb szerepe van a beleélési (intuitív) mozzanatoknak, semmint a lelki tünemények összehasonlítás útján történő quantificatiójánál. Pl. meg kell értenünk valakinek a primitív népek műtárgyaiért rajongó gyűjtőszendélyét; minthogy jelenleg semmit sem gyűjtünk s először érthetetlennek látszik előtünk a mi művészeti termelésünkhöz képest teljesen értéktelen limlomnak nagy áron való gyűjtése: beleéljük magunkat tudatéletünk egy előbbi phasisába, a gyermekkoréba, a mikor pl. bélyegeket gyűjtöttünk s relative akkor értékes tárgyainkat bélyegekért hasonló gyűjtőszendélyvel becsereeltük. Így szert tehetünk egy analogiás beleélés és következtetés qualitative közös alapjára a félig elfeledett, vagy félig tudatos lelkiállapotok felelevenítésével.

Ebben az értelemben mondták, hogy minden emberben rejlik valami az állatból, gyermekből, művészből, bolondból, gonosztevéből, romantikusból stb., s hozzátehetjük: nem szükséges Napoleonnak lenniünk, hogy Napoleont megértsük, sem egy második Kantnak lenniünk, hogy Kant érthető legyen előtünk. Ugyanily értelemben mondja *Stern*<sup>1</sup>, hogy egy pszichologiai typus minden képviselőjében van valami az ellentétes vagy disparat typusból s így az individualitas minden különbsége ellenére is adva vannak az összehasonlithatóságra s így a kölcsönös megértésre bizonyos fogódzópontok, csak meg kell találnunk őket. *Nil humani a me alienum*. Világos azonban, hogy más kérdés a helyes analogiának megtalálása s más kér-

<sup>1</sup> I. m. 57. l.

dés az analogia helyes határának s további alkalmazásának megállapítása. Az analogia megtalálása még nem szünteti meg a qualitativ különbségek további valóságát. Lehetséges ugyanis, hogy meg tudtam találni a megrajzolandó psyche valamely sajátjának megfelelő lelki mozzanatot a magam lelki életében is; az a körülmény azonban, hogy az illető lelki sajátosság nálam csak egészen mellékes, futólagos, lelki életembe be nem szövődött mozzanat, míg az idegen psychére nézve alapvető, a tudat egész structurájára kiható, a lelki jelenségek számos complexusát színező állandó tulajdonság, roppant óvatosságot követel az analogiás következtetések megalkotásában.<sup>1</sup>

Ha nem sikerül tudatunknak sem jelen, sem múlt élménykörében megfelelő analogont találnunk, akkor oly feltételek közé kell magunkat képzelnünk, esetleg helyezniünk, a melyek hasonlóak vagy azonosak az illető lelkiállapotot előidéző feltételekkel. Lehetőleg teljesen megállapítjuk a lelki jelenségekkel kapcsolatos fizikai kísérő jelenségeket (testalkat, mozgásformák, arczjáték, reactiomód stb.) s ezek együttes elképzelése alapján oly lelkiállapotba juthatunk, mely esetleg hasonló a megfelelő tudatállapothoz. Ezt a célzt szolgálja a differentialis psychológiában eddig még csak a legnagyobb óvatossággal használt *resonantia módszere*. Az elhunyt személy természetesen maga nem férhető hozzá a kísérlet számára, megmaradnak azonban ama hatások, melyeket munkája má-

<sup>1</sup> Első pillanatra úgy tetszik, mintha a modern, rendkívül gazdag és intensív élet még idegenebbé tenne bennünket a lelki transpositionok szempontjából embertársainkkal szemben. A szellemi élet bonyolultságával ugyanis egyenlő lépést tart az egyéniségek differentialsága; azon ezerféle behatás közül, melyet tapasztalunk, mindenki csakis az ő természetének megfelelőt fogadja be; a lehető combinatiók száma így a végtelenbe nő s megfelelően növekedik annak nehézsége is, hogy valaki magát más lelkébe beleélje, mert az emberek egymással szemben mindig heterogenebbekké válnak: mindenki a maga különös gondolatainak, érzelmeinek, vágyainak és ideáljainak elszigetelt sejtjében él, egyikkel ezen, a másikkal azonban pontban érintkezik, de mind ritkább jelenséggé válik a teljes, szellemi lényünk minden oldalát átfogó intimitas. Ezzel a felfogással szemben azonban azt hisszük, hogy a modern culturélet, bármily szövevényessé válik s bárn ennyire specializálja az embereket tehetőségeik s hajlamaik szerint, voltaképp az emberiséget mindig homogenebbé alakítja, lelki életét a specialis bajlamoknak való kedvezés mellett egyetemesebben gazdagítja s több és több psychikai lehetőség átélésére teszi alkalmassá. Így a modern történetírő a psychologiai disponáltság s az idegen tudatfunciókba és tudatformákba való finomabb és mélyebb behatolás szempontjából kétségkívül előnyösebb helyzetben van, mint a régebbi korok historikusai.

sokban előidéz ; s ez utóbbiak kísérleti vizsgálata ismét fényt derít magának az elhunyt személynek lelki életére. E kísérlet alapja főképp azon motorikus beállítás, mely által valaki az elhunyt munkáját lehetőleg adaequat módon reprodukálni próbálja. Egy dal éneklésénél, egy költemény olvasásánál, egy rajz újrarajzolásánál a testtartásnak, hangadásnak, kézvezetésnek különféle fajtája lehetséges: bizonyos componista, költő, rajzoló művei egyéb motorikus beállítást követelnek, mint a másieké s minden nem-adaequat beállítást a reprodukáló természetellenesnek érez. A reprodukáló motorikus beállítása pl resonantiának tekinthető ama beállításra, mely az eredeti componistáé, költőé vagy rajzolóé volt, úgy hogy a régen elhunyt művész motorikus typusa egész eleveenségében felidézhető.<sup>1</sup>

Az analogiás pszichológiai beleélés és következtetés csakis úgy lehet érvényes, ha a physikai jeleknek minden lelki életre nézve egyforma symptomatikus értékük van. Ez az előfeltétel, mely természetesen a concret esetekben mindig hypothetikus jellegű marad, az emberek intersubjectiv érintkezéseinek és vonatkozásainak mintegy *a priori* természetű követelménye, mely voltaképp azonban csak methodikai követelmény marad, mert ugyanazon lelki működés nagyon különböző physikai jelekben nyilvánulhat meg s viszont ugyanannak a physikai jelnek nagyon különböző lelki functio felelhet meg.

A historikust a többi symptomák mellett főképp a nyelv jelrendszerének symptomaértéke érdekelheti. A nyelv, melynek a történész számára főképp az írás a letéteményese, csak a legritkább esetben tartalmaz adaequat, kétségtelenül egyértelmű és világos utalást azon tudatfolyamatokra és tartalmakra, melyeknek az író kifejezést akart adni. A nyelv minden embernél szervesen összenőtt egész lelki életével, összes tapasztalatával, associatióival, fogalmaival, érzékelési typusával (vagyis hogy a nyelvi associatio-complexus összetevőinek melyikével kapcsolhatja a jelentést). Mindenkinek nyelve természetesen csak a saját tudatkörében mozog s így minden ízében individualis. Ezért

<sup>1</sup> V. ö. *Maria Waser*: *Künstlerische Handschrift*. 1910. Eszerint a művészeknél a vonalvezetés, mint kifejezőmozgás, a kézírással rokon. Michelangelónál a vonalvezetés görccösen összezárt, a körhöz közeledő, Raffaelnél széles lapos ívekben, Lionardónál keresztvezető hullámvonalakban történő. — A költők hangqualitasára nézve l. *E. Reinhard*: *Der Ausdruck v. Lust und Unlust in der Lyrik*. Arch. f. Ges. Psych. 1908. S. 481. sk. L. bővebben Stern i. m. 147. lap.

értjük meg csak oly ritkán az embereket teljes pontossággal. Azonos szó és mondat még nem jelenti a tartalom azonosságát. Csak a szókép közös és ellenőrizhető, a hozzáfűződő képzetek azonban sohasem hasonlíthatók össze közvetlenül más emberek jelentésképzeeteivel. Minden ilyen mű kísérlet ismét csak érzékileg van közvetítve. A szókép és a jelentés közti associatio így végső elemzésben mindig legegyénibb tulajdonunk. egyéni fejlődésünk eredménye marad. Az enyémhez analog nyelvi kifejezés és forma hiányából nem lehet a jelentés tartalmának hiányára feltétlenül következtetnem. Ezt az óvatosságot annál inkább kell fokoznunk, minél távolabb esik a beszélő (író) tudatköre a mienkétől. Gondoljunk a gyermekek, a más életfeltételek közt élő, idegen nemzetiségűek, a primitív népek s a rég letűnt korok nyelvi megnyilatkozásaira. Minél távolabb van szellemi látókörük a mienkétől, annál bizonytalanabb nyelvüknek (írásuknak) adaequat tartalommal való ellátása. Az írás, mint a hangnyelv symbolizálása, még nehezebben látható el megfelelő jelentéssel, mint a beszéd, mert hiányzik a holt betűkből az élő szó hanglejtése és hangsúlya. Ha objectivebb is, de a kifejezés gazdagságát és színezetét tekintve szegényesebb. A nyelv és írás itt vázolt symptomaértéke is mutatja a philologiai-történeti tudományok végtelenül bonyolult, tiszta logikai eljárással alig boldoguló, az egyéni intuitióra folyton rászoruló, részben irrationalis természetét. A philologiai-történeti tehetség lényege abban a sajátos pszichologiai érzékenységben rejlik, mely helyesen meg tudja ragadni az ember lelki életének nyelvbeli kifejezésében megnyilatkozó különös viszonyát a szabálynak és szabálytalanságnak, a tisztán történetileg collective kialakult s az egyénileg alkotott elemeknek. A szavak és mondatok jelentésadásának ezt a philologiai intuitióját természetesen csakis kellő grammatikai és történeti studium alapozhatja meg. Csakis az tudhatja egy letűnt kor írásművének teljes jelentését lehető adaequat módon megállapítani, a ki összes odavonatkozó ismereteit mint segítőeszközöket egyetlen actusban tudja összefoglalni. A pozitív történeti ismeretek — egy kanti metaphorával élve — intuitio nélkül üresek; de viszont az intuitio magában positív ismeretek nélkül vak.

A beleélés — a mint az eddigiekből kitünik — a szellemi tudományokban s így a történelemben is fontos ismerésforrás. A mint az érzékileg vagy introspective észrevett tárgyat objectiv valóságnak tartjuk, hasonlóképp az analogias beleélésnél, midőn saját énünket az idegen psy-

chében objectiváljuk, az így introjiciált lelki élet is közvetlenül objectív valóságnak tűnik fel előttünk. Azonban valamint az érzéki észrevételek is egymást kölcsönösen folyton javítják és kritikai értelemben csak azt tekintjük természeti valóságnak, a mi az érzéki szemléletek methodikus feldolgozása után is érvényes marad, hasonlóképp nem minden beleélt (introjiciált) lelki mozzanat marad meg előttünk objectív valóságként, hanem itt is versengés van: a különféle beleélések részint erősítik egymást, részint ellenmondanak egymásnak. A mint az érzéki szemléletek néha más szemléletek útján létrejött kritika által csak illúzióknak bizonyulnak, akként a közvetlen beleélési actusok is egyéb tapasztalatok által corrigáltak. Pl. a kép-mutatató ember jóakaratot utánzó arckifejezései mögé introjiciált jóindulat egyéb tapasztalat hatása alatt többé már nem jóindulatnak, hanem csak az arckifejezések rendes symptomaértékének önkénytelen alkalmazása által létrejött beleélési illúzióknak bizonyul. Ugyanez áll a szavak megtévesztő alkalmazása útján keletkező helytelen beleélésekről, melyek óvatos kritikájának igen nagy szerepe van a philologiai-történeti interpretatióknál.

5. A történeti ismerés *intuitív* mozzanatának nagy pszichologiai szerepe akkor tűnik ki leginkább, ha a történetileg szerepelt *lelki élet egységének* újraéléséről van szó. Távolról sem elég egyes izoláltak látszó lelki mozzanatok beleélése vagy kikövetkeztetése, hanem a lelki élet egységes egész természetének megfelelően, melyben minden mozzanat összefügg a másikkal s úgyszólván correlative változik, szükséges, hogy az egyes beleélt mozzanatok individualis tudattá kapcsolódjanak egybe. A mint saját tudatelményeink nem elszigetelten, hanem egy individualis tudategész zárt egységében folynak le s csakis így alkotnak concret lelki valóságot, hasonlóképp az idegen psyche egyes beleélt vagy kikövetkeztetett mozzanatai is csak holt abstractiók maradnak s nem válnak tudatvalósággá, ha nem kapcsolódnak össze a mi tudategységünk analogiájára egy individualitás egységévé. A miként azonban a saját tudategészünk sem ragasztódik össze egyes tudatmozzanatokból, hanem a tudategészen csak pszichologiai analysis és abstractio által különböztethetünk meg különféle mozzanatokot, hasonlóképp az idegen psyche sem bizonyos beleélt tudatrészek egyszerű összegezése, hanem egységes egész, mely az ő részmozzanataiból semmiféle mechanikai eljárással le nem vezethető, logikailag ki nem számítható, hanem csak pszichologiailag újraélhető.

E ponton jutottunk a történelmi ismerés psychológiájának legmélyebben fekvő rétegéhez. A történelmi személyek tudategységének, mintegy az egyéniség lelki entelecheiájának megragadása tisztán *intuitív* természetű. A sok egyes psychologiai adalék felhordása, az egyes lelki vonásoknak a rendelkezésre álló forrásanyagból való megállapítása, a jellem ránk maradt külső megnyilatkozásainak symptomáértékelése, mindez több tekintetben discursiv eljárások eredménye is lehet. De a történelmi személy individuális tudategységének, mintegy psychikai magjának, én-centrumának megértése, mely úgyszólván belülről centrifugális fényt vet a lelki élet minden megnyilatkozására, a történetész tovább alig elemezhető, qualitative sajátos intuitiójának munkája, mely egy fokon áll a művészi intuitio rejtelmivel.

De mi is voltaképp az intuitio homályos fogalma? Ha akár a költő, akár a philosophus, akár a mathematicus, akár a természettudós, akár az államférfiú, akár az orvos intuitiójáról szólnak, mindig *valamely összefüggés közvetlen megértésének* eredeti képességét értjük rajta, mely semmi elemibb lelki folyamatra vissza nem vezethető. Az összefüggés elemeinek analysise magát az összefüggést nem tárja fel; a részek, mint ilyenek, az egész összefüggését nem tartalmazták; az eredetileg discontinuumból lehetetlen continuumot szerkeszteni. Akárhány pontot is rakunk egymás mellé, sohasem lesz belőlük continuus egyenes; akármennyi állapotot helyezünk egymás mellé, az eredmény sohasem egy mozgás. Lehetséges-e az embert részei öszszegének tekintenünk? Mi különbség volna akkor az élő és holt ember között? A tudatban megkülönböztethetünk mozzanatokot; de lehet-e az egységes tudatot ezen mozzanatok pusztá summatiójának tekinteni? Ha Madách művének részei, mint olyanok az egész mű értelmét magukban foglalják, akkor hogyan lehetne *Az ember tragédiáját* annyiféleképp magyarázni és félreérteni, mikor a részek külön-külön magukban érthetők? Az összefüggés feloldhatatlan egész, melyet a részek pusztá analysise nem ért meg velünk.<sup>1</sup> Az összefüggést közvetlen módon, saját

<sup>1</sup> Legalkalmasabb ennek a gondolatnak megvilágítására a *melodia* fogalma. A melódia minden egyes hangjában tartalmazza a hangoknak már hallott egymásutánját éppúgy, a mint lelki életünk minden mozzanata magában rejtje implicite egész multunkat. Minden hang megmarad, nem tűnik el mindjárt, a mint elhangzott és megadja a következőnek azt a jellemző sajátosságát, mely a melodiát teszi ki, úgy, hogy ugyanaz a hang, ha még egyszer vagy más kapcsolatban

tos synthetikus lelki folyamattal, intuitióval értjük meg, mely az adott részeket egységes kapcsolatba hozza. A kinél ez az eredeti, másra visszavezethetetlen, a lelki élet homályos mélységeiből előtörő képesség hiányzik, az nem képes megérteni egy személyiség lényegét, eleven összefüggését, egy szellemi mű értelmét, mely a jelenségrészekben, mint olyanokban, nincsen adva.

A történeti intuitio lényege az idegen tudatok egyes mozzanatainak *egységes összefüggésben* való újraélése. A ki ezt az eleven összefüggést, mint a tudattotalitas lényegét megragadta, az egyszersmind ebből érti meg az egyes mozzanatokot is; az egésznek intuitív megélése teszi érthetővé az egyes megértését. Az eredeti, valamikor lefolyt élményösszefüggésnek újramegélése a történetírásnak az aesthetikai meglátások határai felé tolódó része, mely a tiszta discursiv gondolkodás fogalmi síkjára sohasem vetíthető és semmiféle, bármily részletességgel kidolgozott methodikai szabálycodex-szel sem pótolható. Az utóbbi inkább az intuitio eredményének ellenőrzésére s kritikai vizsgálatára vonatkozhatik.

Itt van egyszersmind a történelmi ismerés nagy circulus vitiosusa is. A historikus a történeti személy összképét csakis az egyes vonások útján nyerheti, viszont az egyes vonások csakis a történeti személyről való teljes kép alapján érthetők, csoportosíthatók és magyarázhatók. A historikus tehát, a ki először szükségképen az egyes adalékok tanulmányozására van utalva, az egyesre is fényt derítő összefüggés ismeretének hiányában hypothesisekből indul ki s a további egyes vonásokat is ilyen értelemben interpretálja, a míg csak a feltevés a következményre s a következmény a feltevésre kölcsönösen nem vet világot. A történeti ismerésnek ezen, csakis kellő intuitióval megoldható körbenforgása abban áll, hogy adott psychikai jelenségekből önkénytelenül mintegy egységesen okozó erőt construálunk, hogy ebből viszont ama psychikai jelensége-

hangzik, már a melodia szempontjából nem ugyanaz a hang. Olyan lény számára, a melynek nem volna emlékezete, nem volna melodia sem, hanem csak a hangok egymásutánja. Az egyes hang nem része a melodiának, — a mint az egyes tudattartalom nem része személyiségünknek —, hanem csak *elemé, mozzanata*, mert a melodia nem áll egyes egymástól különböző hangokból — és személyiségünk sem egy *bundle of perceptions*, mint Hume gondolta; analysis útján a melodiából, mint a hangok fejlődő egységéből csak az egyes hangokat tudjuk kioldani, melyek magukban véve egyformák is lehetnek, de nem azt a synthetikus kapcsolatot, mely eme hangokat a melodia sajátos mozzanataivá avatja.

ket magyarazzuk. Ez az egységesen okozó erő, mely a személyiség egységét mintegy megadja, elsősorban és főképen ama belső *czél*, mely a történeti egyéniség egész életét áthatotta. Minden nagy történeti személyiség életét methodikai szempontból is úgy tekinthetjük, mint egy *culturmissio* teljesítését. Ez a végső cél világít be életének különben holt adataiba, ez a belső *telos* eleveníti meg életének történetileg ránk maradt mozzanatait s ez tölti ki e mozzanatoknak forrásokból esetleg nem ismert szakadékait. Innen a cél intuitív megélésének rendkívüli jelentősége.

Az idegen (történeti) tudategység reconstructív megélésénél szereplő intuitív mozzanat az a kristályosodási tengely, mely köré az egyes lelki elemek mintegy csoportosulnak és kapcsolataik újraérzése és újraképzése által a személyiség egységévé tömörülnek össze. Ez az egység tehát nem egyes vonások mechanikai összegezése, hanem functionalis kapcsolatukban átélt egység, melynek újraélése természetesen az ellenmondó és bonyolult, a szilárdságot teljesen nélkülöző jellemnél a legnehezebb. Ez az egység a művészi alkotásokban kifejezett lelki egységgel hasonlítható össze, a Shakespeare sokszor ellentétes vonásokból összeszövődő nagy jellemeinek, Raffael Madonnáinak, Michelangelo Mózesének sajátos egységével, melyeket megpillantásuk után azonnal átérzünk, anélkül, hogy theoretikusan kifejezhető ismeretekbe foglalhatnánk. Az utóbbi logikai feldolgozás esetleg utólag érvényesül. A művészi alkotásoknál is az egyes vonások arra szolgálnak, hogy az egészet meghatározzák; annál nagyobb a művészi productum értéke, minél szemléletesebben tudja a személyiség egységes képét az egyes vonásokban elénk tárni. A történészek is művészi képességekkel (intuitio, beleérzés, alakítóerő) kell rendelkeznie, hogy megrajzolt személyisége az egységes elevenség benyomását gyakorolja reánk. A történeti ismerés e művészi vonása természetesen nem lehet technikai útmutatások tárgya.

A mint a magunk lelki élete sem racionalizálható minden ízében, hanem atalunk kell félig tudatos vagy tudatalan tényezőkre, éppen át nem látszó motívumokra (érzelmek, ösztönök, dispositiók), mint a tényleges élményegymásutánnak az újramegélésnél v. retrospectiónál mutatkozó szakadékait kitöltő mozzanatokra: hasonlókép az idegen psyche megértése is a lelki élet irrationalis tényezőinek sötét háttérében vesz el. Egy Napoleon, egy Goethe, Bismarck belső universumának megértése nemcsak összes élet-



rajzi adataik felhordásától, a race, milieu és moment szempontjainak bármily pontos alkalmazásától függ, hanem élményrendszerük belső összefüggésének, tudategészük szerkezetének sajátos intuitív újramegélésétől is, mely mint az egésznek átfogása megérteti a jellem egyes sajátságait, a mennyiben az egyes lelki folyamatot be tudja sorozni az élmények individualis rendszerébe. Az élményösszefüggés átélésének s az egyes élmények ezen összefüggésbe való deductiv besorozásának eredeti modellje természetesen saját belsők (gondolkodási, érzelmi, akarati folyamataink, reactionmódjaink, fejlődési mozzanataink) egységes structurájának közvetlen megélése s önmegfigyelés által való tudatosítása.<sup>1</sup> A történeti hagyomány lelki imponderabilitásainak intuitiója a történeti személyek lelki alkategységének, mintegy a mellékes járulékok közt is megmaradó szellemi substantiájának megérzése. A történeti személyiség, mint egységes subjectivitas újraalkotása a történeti ismerés nagy titka. A történeti ismerésfolyamatban megkülönböztethetjük a történeti személy egyszer letűnt tudatát s az ezzel szembenálló, az előbbit tárgynak tekintő történetirő tudatát. Mikor az utóbbi az előbbibe beleéli magát, vele együtt érez, gondolkodik és akar, ezt a sajátos történeti ismerésprocessust nem kíséri annak tudata, hogy e tudatactusok más tudatokban folytak le eredetileg; ez a szétválasztás csak utólagos reflexio eredménye. A lelki mozzanatoknak a történeti személyiségbe való vetítése egységes közvetlen actus, melynek csak az a feltétele, hogy a projiciált lelki folyamatok analogonjai a magunk lelki életében is előfordultak légyen (v. ö. a beleélésre vonatkozó fejtegetéseket).

A történész azonban nemcsak az egyéni tudategységet, hanem valamely csoport tudatát, a *társadalmi lelket* is reconstruálja, mely szintén nem egyének pusztá mechanikus summációjának, hanem az egész közösséget átható lelki egységnek tűnik fel. Ha a historikus valamely letűnt társadalom megnyilvánulásait, tudományát s művészetét, szenvedélyeit és törekvéseit, érzelmi s akarati reactionmódját akarja megrajzolni, nem rendelkezik az illető társadalom valamennyi tagjának tudatát visszatükröző adatokkal, hanem csak az illető társadalom néhány vagy számos tagjának lelki életére fényt derítő adalékokból kénytelen a socialis tudatot, mint egységes totalitást visszaállítani, mely

<sup>1</sup> Vajjon a causulis és teleologiai szempontok hogyan érvényesülnek az élmények structura-összefüggésében, később tüzetesen tárgyaljuk.

igy természetesen magában foglalja azok lelki természetét is, a kikét az egyetemesítés nem vette figyelembe.

*Simmel* felveti a kérdést: vajjon egy társadalmi csoport egysége a lelki folyamatok szempontjából a vezetők lelke szerint construáltassék-e meg, avagy az átlagtypus vagy a majoritas szerint-e: a máskép gondolkodóknak (ki-egészíthetjük: a máskép érzőknek s akaróknak) mely száma vehető *quantité négligeable*-nak; a csoport functionalis összefüggésének szorossága vagy lazasága mennyiben engedi vagy tiltja meg, hogy a hiányos adatot zálognak tekintsük az egész egységes hangulata számára? <sup>1</sup> Szerintünk a problema ilyen megformulázása túlságosan kihegyezett. A mikor a történész egy társadalmi psyche, egy lelki közösség elemzéséhez fog, már eleve meg van győződve arról, hogy ez nem tekinthető absolut homogennek s elsősorban oly lelki vonásokat törekszik megállapítani, a melyek közösek és specifikusak. Ilyen vonásokat természetesen talál a társadalom vezetőiben is, bár ezek sokszor, mint erős individualitasok, éppen a legheterogenebbek társadalmuk többi tagjától s gyakran megelőzik korukat. Minthogy a történelem a letűnt társadalom concret és singularis lelki természetét akarja reconstruálni, világos, hogy a többség lelki közösségének, mint társadalmi tudatnak megrajzolásán kívül az ettől különböző vagy vele ellentétes egyénsoportok lelki természetének rajzát is meg kell szerkesztenie, mert ezek is hozzá tartoznak a történelemhez, sőt éppen ezek szoktak a társadalmi differentálódásnak és fejlődésnek rúgói lenni. A kérdés ilyen irányba terelése egyszersmind fölöslegessé teszi *Simmel*nek a történeti quantificatióra s a functionalis összefüggés szorosságára vonatkozó problémája tüzetesebb elemzését, mert hisz egyrészt ezek mértéke egyetemesen úgy sem állapítható meg, másrészt pedig a társadalmi s történelmi alakulásoknál a lelki qualitas, ha nem is található meg a csoport valamennyi tagjánál vagy a többségnél, igen nagy jelentőségű. Kétségkívül megvan a történetírásban az a tendentia, hogy a történeti egyének vizsgálatánál a személyiségnek methodikus előfeltételként szolgáló egységét átvigye a socialis lélekre is (gondoljunk Comte *solidarité*-jére s Lamprecht *diapason*-jára) s a mint az egyéni tudat egyes hiányzó vonásait a tudategység alapján egészíti ki, hasonlókép az ismeretes adalékokból a socialis lélek egységességének feltevése alapján a társa-

<sup>1</sup> *G. Simmel*: Die Probleme der Geschichtsphilosophie. <sup>3</sup> Leipzig. 1907. S. 25.

dalom nem ismert tagjainak lelki rajzát is kiegészítse, azaz oly lelki egységes közösség fogalmát szerkessze meg, melynek valójában nem felel meg történeti realis egység. A mikor a történetíró a Kr. e. 5. századbéli atheni társadalomnak, egy középkori olasz város társadalmának, a toryk és whigek pártjának felfogásáról és szelleméről stb. beszél, ezek lelki vonásainak, motivumainak, törekvéseinek egységét szétszórt emlékekből rakja össze egy ideális lelki képpé, a mely azonban mint történeti-psychologiai fictio valójában csak a történész lelkében él. A nagy történeti egyéniségek tudatának reconstruálása viszonylag könnyebb, mint valamely kor átlagemberé; azt hisszük, hogy jobban hozzáférhető a történeti megértés számára Perikles és Augustus, Cromwell és Mirabeau, Széchenyi és Kossuth, mint egy Perikles-korabeli átlagos görög vagy Augustus egy legionariusának tipikus lelki világa, egy XVII. századbéli angol, vagy egy XIX. század elejéről való conservatív magyar nemes. A nagy individualitasok ugyanis nincsenek időben és térben annyira hozzákötve a történeti milieuhöz, mint az átlagos ember; ha kiemeljük őket történeti feltételeikből, akkor is még mindig marad belőlük, a mi felütlő, egységesen appercipialható, határozottan kiemelkedő s más korba is belehelyezhető, más kortudat számára is inkább hozzáférhető és érthető. A hatalmas individualítások lelki egysége, mely mintegy az egyes vonások összetartója, inkább concret és szembeszökő, könnyebben újraélhető, semmint egy kornak vagy társadalmi osztálynak lelki keresztmetszete, mely többé-kevésbé mindig abstractio marad. A socialis typus mindig kevésbé szemléleti, mint az egyéniség.

A történeti ismerésnek az az antinomiája, mely szerint lelki jelenség közvetlenül csakis saját tudatunkban van adva számunkra s minden idegen lelki jelenséget csakis a magunk élményei s ezek átélt összefüggése alapján érthetünk meg, azon már érintett kérdéshez vezet a historikust: vajjon hogyan élheti meg újra és értheti meg valaki a végtelenül bonyolult, sokféle, az ő tudatvilágától teljesen távol álló egyéni és socialpsychikai feltételekkel bíró idegen lelki életet? hogyan tudja saját tudatát mintegy kormányozni, hogy újra és újra más és más ember és kor szemével és álláspontjából nézze a világot és más és más ember és kor értékelési rendszere alapján foglaljon állást az erkölcsi, jogi, metaphysikai, aesthetikai világgal szemben? Itt utalunk azon fejtegetésekre, melyeket az analogiás összehasonlításra nézve mind quantitativ, mind qualitativ szempontból

mondottunk. Világos, hogy oly tudatállapotot, mely abszolút módon heterogen a mienktől, újra átélni s így megérteni sem tudunk; hogy oly értékek álláspontjára, melyeket mai tudatállapotunk még csírájában sem tartalmaz, a történetíró sem helyezkedhetik, vagy legfeljebb nagyon halványan tudja rekonstruálni őket. Sokat elérhet ugyan történeti phantasiájával, mely a művészi szemlélethez közelálló intuitióval párosul, bizonyos költői tehetséggel, mely a mások psychéjét mintegy szemléletesen tudja maga elé állítani s másokat is ilyen szemléletre tud indítani, de ez az intuitióval kapcsolatos phantasia sem érheti el teljesen a szemléleti világosság azon fokát, mely közvetlen saját lelki életünk sajátja. A mienktől teljesen elütő értéktudat elemzésénél a történeti ismerés határánál állunk. Csodálatos rekonstruációra, bámulatos finomságok meglátására képes a genialitásig emelkedő történeti érzék, mely a regény és drámaíró félig öntudatlan psychognosisával hőseinek és korszakainak motívumaiba úgy beleéli magát, ezek lelki complexusait úgy átérzi, tendenciáival úgy együttakar, hogy egyképen napfényre tárja Cicero és Catilina, Hannibal és Napoleon, Luther és Calvin, Franklin és Bismarck belső világát. Marad azonban mindig oly mozzanat, mely nem érhető az átélt és megrajzolt tudattotalitás összefüggéséből, valami irracionális elem, a melynek jelentését inkább érzi, semmint igazolva érti a historikus s a mely ellenáll a maradék nélkül dolgozni akaró analysisnek.

6. Mielőtt a „megértés“-nek, vagyis a történeti személyek tudatactusai újramegélésének érzelmi mozzanataival foglalkoznánk, egy megkülönböztetést kell tennünk az értelmi mozzanatok logikai s történeti-psychologiai felfogása között. Valamely történeti egyén gondolatait ugyanis kétféle dimenzióban érthetjük meg: először is mint gondolatartalmat, mint intentionált logikai jelentést, theoretikus gondolati tárgyat, melynek „megértésénél“ lényegtelen az, vajjon micsoda történeti-psychologiai feltételek között jutott valaki reá (pl. megértem a Pythagoras tételét, a Newton gravitációs törvényét); s másodsor mint történeti-psychologiai képződményt, a mikor is nem a gondolat logikai tartalma érdekel elsősorban, hanem a gondolkodó lelki processusa, mely által a gondolatra jutott, azon psychologiai feltételecsoport, melynek eredménye a gondolat. (Például az a történeti-psychologiai mileu, melyben Pythagoras a maga tételét, Newton az ő gravitációs törvényét felfedezte.) Az előbbi, vagyis *logikai* megértés a gondolat időtlen igazságtartalmára, az utóbbi, vagyis *történeti* megértés az egy bizonyos időpontban egyszer lefolyt tudatactusokra

vonatkozik, melyeket a megfelelő egyéni, társadalmi, művészeti, tudományos, technikai stb. feltételek s pszichológiai tények megállapítása, kiválasztása s elemzése alapján rekonstruálunk, vagyis a mennyiben lehetséges, újra megélünk. A mig tehát a logikai megértés szempontjából theoretikus gondolat tartalmunk teljesen fedheti a történeti személy tudat-actusainak tárgyát, addig a történeti-pszichológiai megértés a megértő tudat subjectiv mozzanatai miatt sohasem tekinthető a történeti személyek tudatállapotai abszolút változatlan, egyazonos ismétlésének. A történeti megértés lelki folyamata a mások rég lefolyt tudat-actusainak több-kevesebb pszichológiai átformálása, az eredeti élménynek halványabb, az újraátélő mai tudatának természetétől deformált kiadása. Voltakép a történés áthagyományozott anyaga, mikor a történetíró tudományt szerkeszt belőle, pszichológiai szempontból kettősen is subjectiv van felfogva és feldolgozva. Először is keresztülszűrődött a történés az egykorú vagy későbbi történeti *forrásíró* tudatán. Ha mindjárt mint tanu, maga is tapasztalta a forrásíró az elmondott eseményt, naiv történeti realismus volna azt a történeti valóság tükrének tekinteni, különösen azóta, mióta a tanuvallomások pszichológiája szinte megdöbbentő módon mutatta ki a tanuvallomások megbízhatatlanságát, a quantitativ vallomások (számokról, időtartamról, térnagyságról) teljes pontatlanságát s a következő három pszichológiai feltétel rendkívüli fontosságát, melyek közül egynek hiánya is már erősen csökkenti a tanuvallomás értékét: hogyan tud pontosan valaki felfogni valamit, erre hűen emlékezni s ezt a megfelelő, szóárnyalattal kifejezni.<sup>1</sup> Másodszor keresztülszűrődik a történés a maga áthagyományozott (tehát már egyszer vagy többször a forrásíró által subjectiv felfogott és feldolgozott) formájában a kritikai *történetíró* tudatán, pszichikai alkatán, appercipiáló feltételein, addig szerzett ismeretanyagán, élet- és világfelfogásán is. A multnak a megmaradt adatok közegén átszűrődött sugarai tehát különböző beesési szög alatt jutnak a történetírók lelki felületére, a miért is természetes, hogy a történetírásban is más és más visszaverődési szög alatt mutatkoznak. A történettudományokban tehát még kevésbé van helye az ismeretelméleti naiv realismusnak, mely az ismerést a valóság tükörképévé akarja tenni, mint a természettudományokban.

<sup>1</sup> Ezzel nem akarjuk túlbecsülni a tanuvallomások pszichológiájának a történeti forráskritikában való szerepét. A történeti kútfők jó nagy része nem vonatkozik olyan tárgyra, melyeket szükségképen a reporterek pszichológiájának feltételei közé kellene képelnünk.

Mint hogy a lelki élet egységet alkot, melyben minden egyes mozzanat a többivel a legszorosabb kapcsolatban áll, a történeti személyek egy bizonyos lelki irányának (pl. politikai, tudományos, művészi stb. törekvéseinek) az eredeti egységes élményösszefüggésből való kiszakítása és elszigetelt reconstructiója sok nehézséggel van összekötve. Ennek a problémának rendkívüli jelentőséget kölcsönöz az a körülmény, hogy a történetíró a maga történeti személyét legtöbbször a történetírásnak egy bizonyos selectiós rendszeréből tekinti. A politikai történetíró pl. hajlandó az egyébként tudományos vagy művészi tevékenységet is kifejtett államférfiúnak rendkívül gazdag és sokoldalúan fejlődött lelki életéből csak a politikai szempontból jelentőséggel bíró psychikai mozzanatokot kiemelni s a lelki fejlődést ezekből visszaállítani, holott a tudat egységes természete alapján fel kell tennünk, hogy egy-egy ilyen mozzanat nem folyt le egymagában és elszigetelten, hanem állandó kapcsolatban és kölcsönös függésben a többi psychikai mozzanatokkal. A valóságos lelki történés eme egységes összefüggése helyett a politikai történetíró hajlandó tisztán vagy túlnyomóan a politika kategóriáján nyugvó abstractióval oly egyoldalú lelkivilágot construálni, mely sohasem volt az illető történeti személy sajátja. Ha pl. II. József politikai elhatározásait történeti-psychologiai szempontból leírjuk s elemezzük, nem elég csak a politikával közeli kapcsolatban álló lelki mozzanatokot ezen elhatározások jellemzésére feltárnunk, hanem lehetőleg a távolabbi psychikai feltételeit is, mert hisz ezek közül valamennyi közbejátszhatott egy-egy cselekedetében, nemcsak az öröklött dispositiók, neveltetése, a kor uralkodó eszméinek elméleti befolyása, hanem örömei és fájdalmai, érzelmi és akarati reactionmódjai stb., melyek közül egynek hiánya tiszta politikai ügyekben is más irányt adhatott volna elhatározásainak. A politikai történetíró csak egyoldalú fictiót alkot, a midőn a politikai mozzanatokon kívül ezeket figyelmen kívül hagyja s úgy rajzolja meg alakjait, mintha azok két lábon járó politikai abstractiók lettek volna, kiknél a politikai eszmélkedés folytonosságát a lelki élet semmiféle más iránya sohasem zavarta volna meg. Itt az előbb jellemzett *logikai és történeti-psychologiai szempontnak* összezavarása fordul elő. A historikus mindazon következményt, a mi a történeti személyek gondolataiból, mint ratiókból, a maguk immanens logikai tartalma s törvénye szerint következik, levonja és személyeinek lelkébe vetíti, holott a valóságban a történeti személyek lelki alkata szerint bizonyos psychologiai, tehát realis tör-

téneti tényezők közbenjátszása folytán — a mit mint tény, csak constatalni lehet — esetleg más pszichológiai folyamatok kíséretében jelentkeztek ama gondolattartalmak s a politikai eszmék logikai sorát a realis történeti folyamatban a tudat egyéb mozzanatai megtörték s más irányba terelték. Így a lelki összefüggés elemeinek kiválasztása s magának az összefüggésnek reconstitúciója nem a psychikai-történeti valóságban nyugodnék, hanem e mögé helyezett, vele egyoldalúan összefüggő eszmék logikai hüvelyezésében, a mi természetesen a maga időtlen tartalmi érvényében éppen nem az időben egyszer lefolyó „történet“.

A fönnebbi politikai selectiók szemponthoz hasonlóan veheti a történetíró alapul a tudományos, művészeti, vallási stb. szempontokat, melyeknek külön-külön való elszigetelése megbontja a valóságos élettotalitas egységét s a történetírás specialis céljától meghatározott subjectiv elemet visz bele, melyet a valóság nem ismer. A történeti anyag formálásának ez a subjectivitása azonban nem a történetíró valami személytől függő önkénykedése, hanem a történetírásnak a mult rengeteg adalékát valamely érték és cél szerint kiválasztó, teleológiai természetének szükségképi folyamánya. Ez a subjectivitas, mint „tökéletlenség“ magához a történeti ismerés pszichológiai természetéhez tartozik, melytől nem lehet szabadulni, sőt a melynek absolut kikapcsolása magát a történetírást tenné illusoriussá. A történelemben még a legkisebbke adalék is szükségképen csakis a történetíró elméjének polarizált fényében jelenhetik meg. „Was ihr den Geist der Zeiten heisst, das ist im Grund der Herren eigner Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln“ (Goethe).

7. A történeti ismerésnek — mint láttuk — főképp két pszichológiai tényezője van: elsősorban az analogiás önkénytelen beleélés és másodsorban az analogiás következtetés. A mások lelki életének per analogiam való megrajzolásában állandóan fenyeget az a szokásos tévedés, hogy a subjectiv megítélő a saját lelkében végbemenő *intellectualis* folyamatokat hajlandó elsősorban az idegen lelki életbe is belekövetkeztetni. Így jön létre a lelki folyamatoknak és a cselekvéseknek a történetírásban oly gyakori egyoldalú intellectualistikus motiválása és magyarázata, mely a szellemi megnyilvánulásokat, jogot, erkölcsöt, vallást mint czélszerűségi megfontolások rationalistikus eredményeit mutatja be s törekszik érthetővé tenni az érzelmi élet motivumainak teljes figyelmen kívül hagyásával. Mi minden tünik így fel tervszerű megfontolás logikai reflexio eredményének a történelemben, a mi pedig csak ösztönszerű, érzelemhajtotta lelki

megnyilatkozás volt. E ponton ismét a történeti ismerés egy sajtóságos pszichológiai paradoxonához jutottunk. Első pillanatra ugyanis úgy tűnik fel, mintha az ú. n. történeti tárgyilagosság annál jobban biztosítva volna, minél inkább sikerül subjectiv mozzanatainkat kiiktatnunk („*unser Selbst auslöschen*“ Ranke), minél inkább tudunk „*ein kalter Dämon der Erkenntnis*“-szé (Nietzsche) válni, holott minél hidegebben állunk szemben az eseményekkel, annál nagyobb bennünk a hajlandóság arra, hogy csupán értelmi megfontolásból, kikövetkeztetett célokból vezessük le azt, a mi ezek nélkül egészen más meghatározó okokból jött létre. A történetírás pszichológiai reconstitutív feladata nemcsak abban merül ki, hogy a multban gondoltat újra gondolja, a multban megismertet újraismerje, hanem abban is, hogy a multban akartat újraakarja s a mult érzelmeit újraérezze.

Hogy az intellectualizáló tendentia, mely egyébként a pszichológia egész történetén végighúzódik, mennyire uralkodik a történeti ismerés pszichológiáján is, mutatja az a tény, hogy az érzelmeknek a történeti ismerésben való szerepére vonatkozó analysis az idevágó szakirodalomban nem részestült még kellő figyelemben. Ez részben érthető is, mert az érzelmek a lelki életnek legkevésbé rögzíthető és elemzhető, legtünekenyebb, a tudat elé legkevésbé állítható, leghomályosabb, a tudat öszvönyszerű mozzanataival leginkább összeshövdött elemei; másrészt pedig az érzelmek a történeti ismerésben a historiai phantasiával lévén a legszorosabb kapcsolatban, természetes, hogy a figyelem inkább az utóbbira, mint a tudat praesentatív, magunk elé állítható, elgondolható elemeire irányult, semmint a phantasiának hajtóerőire, a homályos és irrationalis érzelmekre. Már a tudatnak egysége is (mely szerint a gondolati, érzelmi és akarati elemek nem külön önálló „részei“ a lelki életnek, hanem egymásnak együttváltozó coefficientsei, pusztán csak abstractióban széttephető mozzanatai) megköveteli, hogy a történeti ismerésnek nem pusztán gondolati, hanem érzelmi elemeit is analysáljuk, melyeknek rendkívüli jelentőségét részben már a per analogiam való beleélés pszichológiai tárgyalásánál is láthattuk.

Valamely történeti személy vagy korszak ismerete nem pusztán képzetekből álló öszkép, hanem a mult megjelentése sokféle érzelmi elemmel van öszeshöve, úgy hogy sokkal bonyolultabb ahhoz, semmint hogy egy egységes „képzetegészszé“, egyetlen „képpé“ volna öszkapcsolható. Azt szoktuk mondani, hogy a historikus vagy philologus „érzi“, hogy mi valamely hely helyes értelme, valamely



írásmű helyes felfogása. Igaz ugyan, hogy a historikus vagy philologus ezt az „érzését“, a feltételek egészétől intuitive sugallt felfogását igazolni törekszik grammatikai, psychologiai s történeti okokkal, de „érzése“ alapján véve megelőzte minden bizonyító okoskodását. logikai reflexióját, mintegy a tárgy „szemlélete“ váltotta ki belőle a megfelelő felfogás beleérzését. Helyes az a meghatározás, mely szerint a hermeneutika az írásbeli emlékek magyarázatának *művészettana*.<sup>1</sup> mert a történetíró „újraélésében“ az érzelmeknek, mint a titokzatos *művészi* intuitio forrásainak igen nagy szerepük van. Az interpretációnál egy felvett összefüggés belső szükségképisége tényleg sohasem bizonyítható; a magyarzó subjectiv mozzanatai, melyek alapján tölti meg a töredékes szövegeket tartalommal, döntő szerepűek a felfogásban. A mások élményeinek újraátélése érzelmekbe van beágyazva, nem rationalizálható teljesen, mert különben magát az élményt törjük össze. *Individuum est ineffabile*. Az egyéni psychikai megnyilvánulást oly, szinte határtalan szániú feltétel határozza meg, hogy lehetetlen valamennyit discursiv világosságra hozni. Az élményt megközelíthetjük, de nem másolhatjuk; még az érzelem segít leginkább az approximativ újraélésben.<sup>2</sup>

Azon érzelem, mely a mult szellemi termékeinek felfogásánál és magyarázatánál ily jelentős szerepet játszik, metaphoricusan kifejezve számos, hasonló természetű, egyidejű partialis érzelmeknek (részerzelemnek) egy *totalis érzelmé* (összérzelemmé) való összeolvadásából keletkezik. A totalis érzelem componensei lehetnek a történeti személy egyes tényeihez, vallásához, nemzetiségéhez, családjához, erkölcsi és aesthetikai sajátosságaihoz fűződő sympathiánk vagy antipathiánk, az illető korszak tanulmányozásától kiváltott hangulat, mely ismét összetett jellegű,

<sup>1</sup> *Philosophische Abhandlungen* Chr. Sigwart zu seinem siebenzigsten Geburtstag gewidmet. Tübingen. 1900 (*Dilthey*: Die Entstehung der Hermeneutik. S. 184—203.)

<sup>2</sup> Az interpretatio ezen érzelmi elemének művészi, szinte mystikus mozzanatának, a ἡ δὲ δύναμις ἐρημηνοειτική-nek szerepét jól világította meg már *August Boeckh*: „Für das Gefühl wird jedoch in gewissen Fällen ein vollständiges Verständnis erreicht, und der hermeneutische Künstler wird um so vollkommener sein, je mehr er im Besitz eines solchen den Knoten zerhauenden, aber freilich keiner weiteren Rechenchaft fähigen Gefühls ist. Dies Gefühl ist es, vermöge dessen mit einem Schlage wiedererkannt wird, was ein anderer erkannt hat, und ohne dasselbe wäre in der Tat keine Mitteilungsfähigkeit vorhanden.“ (Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften herausg. v. Bratuscheck. 2. Aufl. v. Klussmann. 1886. S. 86.)

stb. Itt rejlik történeti világformálásunk subjectiv meghatározottságának egyik főforrása.

Sokszor azokat az emlékképeket, melyekkel érzelmeink kapcsolatosak, már elfelejtettük, az érzelmek azonban homályosan tovább élnek s a többi odavonatkozó tudattartalmakra is olajfoltszerűen átterjednek, kisugároznak. Ez az *érzelmi irradiatio* is egyik főtényezője a történeti érzéknek, a történeti maradványok helyes interpretációjának. Írásmaradványok magyarázatánál ez az érzelem hasoulit általában a nyelvérzékhez fűződő érzelmi állapothoz. A helyes nyelvérzékű ember a beszédben, hallásban, olvasásban való sok gyakorlata alapján oly közvetlen, logikai reflexiótól mentes érzelmre tesz szert, a mely azonnal útbaigazítja, mi a nyelv szellemében helyes; vagyis a gyakorlat egyes tényeihez fűződő érzelem megmarad s más hasonló esetekre irradiálódik. Ugyanilyen módon a történetész számára is, a ki valamely korszakot hosszasan tanulmányoz, a tanulmányozás egyes tárgyaitól kiváltott affectiv mozzanatok mintegy érzelmi csapadékká sűrűsödnek, az illető korra vonatkozó totalis érzelmmé alakulnak össze, melynek segítségével közelíti s ragadja meg a történetész a kor szellemét s tud behatolni a kor életfelfogásába és értékrendszerébe. Az összérzelmet alkotó partialis érzelmek az illető kor irodalmának, tudományának, művészetének, vallási mozgalmainak s egyéb cultursystemáinak, kiváló történeti személyeinek, mozgóató törekvéseinek ismereteihez fűződnek, melyek elmélyülésével az érzelmi nuanceok is folyton finomodnak s az eredeti élményekhez s ezek összefüggésének átéléséhez mindinkább közelednek. Milyen más és más érzelmi színezetű lelki beállítottsággal hallja a történetész Perikles korának, Caesar idejének, a középkornak, a renaissancének, a reformatio korának, a francia forradalomnak említését; milyen különböző érzelmiqualitasokból összealakult lelki attitude kapcsolódik benne mindegyikhez! Ezek a történeti totalis érzelmek, melyek természetesen a tudat egységes természetének megfelelően sohasem szakadnak el bizonyos intellectualis mozzanatoktól, vezetik a kutatót önkénytelenül helyes irányba egyegy írásmű, művészi termék magyarázatában vagy egy egész korszak jellemző felfogásában. Vajjon valamely magyarázat megfelelő-e a kor szellemének, inmanens természetű-e, vagy pedig a mai tudat álláspontjáról van-e a korra helytelen analogiával belekövetkeztetve: elsősorban ama totalis érzelem ösztönszerű bizonyossága dönti el. A megfelelő kísérő érzelmek a velük régebben kapcsolatos kép-

zetfolyamatokat reprodukálni segítik s így a határozatlan és önkénytelen érzelmi processus *logikai* igazolást is nyer. A historikus így tud egy kort szemléletesen megrajzolni, a mennyiben az egyes adalékok tanulmányozásával kapcsolatos érzelmekből keletkező hangulat a képzeteknek és a megfelelő szóképeknek és kifejezéseknek oly sorozatát idézi fel, a mely az eredeti élmények történeti szellemének a legmegfelelőbb s amely a legalkalmasabb arra, hogy az olvasóból is ugyanazt a hangulati velejárót váltsa ki.

A pszichologiai valószínűségnek a historikusban kialakult érzelme közvetlenül nem pszichologiai reflexiók, lelki szabályszerűségek s tipikus összefüggések felett való gondolkodás eredménye. Az utóbbiak csak rendelkeznek az érzelmeire, csak előkészítik az érzelme meggyőző vagy valószínűségi erejét. Eppen úgy „érzi“ a historikus az ő történeti érzelmének életigazságát, mint a mikor egy költeményben, szoborban vagy festményen kifejezett *psyche* „igazságát“ érezzük, anélkül, hogy ezen lelki életigazság meggyőző ereje valamiféle elméletileg, *discursive* megformálható ismeretekből közvetlenül folynék számunkra. Ezek csak mintegy előzményekül s alapul szolgálhatnak az érzelmehez, de ezt nem pótolhatják.

A történeti személyek motivumaival és törekvéseivel, lényük egészével s töredékes adatokból megállapítható egyes vonásaival való együztérzés, a lelki örök csodálatosan összeshővődő sokféleségébe való beleélés, továbbá az egyszer fellépett, *singularis* egyéninek oly alakítása, hogy mások is *subjective* újraérezzék és megértsék: ez a történetírónak, mint művésznek meg nem tanulható, csak Klio adományaként kapott hatalma, munkájának a technikai rész mellett a múzsai része.<sup>1</sup>

A történeti érzéknek itt vázolt érzelmi oldala s a belőle folyó előnyök jellemezték mindenha a nagy történetírókat, kikben a történeti hangulat és a phantasia

<sup>1</sup> Ranke megköveteli az „igazi historikustól“ az egyesén, mint olyanon való örömet, melynek az a hatása, „dass man ohne allen Bezug auf den Fortgang der Dinge sich daran erfreut, wie er allezeit zu leben gesucht . . . so wie man sich der Blumen erfreut, ohne daran zu denken, in welche Klasse des Linnäus oder zu welcher Ordnung und Sippe Okens sie gehören“. A történeti élet gazdag változatosságát szemlélő historikusban kétségtelenül támad munkája közben ilyen *aesthetikai* jellegű öröm, mely mintegy megnemesegett formája a kíváncsiság és phantasia naiv érdeklődésének, de az a nagy szerep, melyet Ranke tulajdonít neki a történeti ismerésben, talán még sem illeti meg.

csodálatos módon párosult. Esetleg éppen a tudományos munka szempontjából, mely a subjectív tényezők szerepét a művészzel szemben kizárni törekszik, aggodalmasnak tünik fel az érzelmi mozzanatoknak a történeti ismerésben fennebb elemzett szerepe, de figyelembe kell vennünk azt, hogy ezen érzelmi momentumok éppen a historikus tudományos búvárlata közben, mintegy annak eredményeképen keletkeznek s nem a priori nyúlnak bele a tudomány discursív munkájába s hogy éppen az utóbbi állandóan szabályozza őket. Egyébként már eleve le kell számolnunk azzal a gondolattal, hogy a szellemi tudományokban, melyek mértékre nem vehető, soha nem quantifikálható, mindegyikben subjectív lelki folyamatokra és termékekre vonatkoznak, sohasem léphetünk fel a matematikai és a természettudományok exact logikai igényeivel.

Amilyen paradoxnak tünik fel az érzelemnek, tehát a legsubjectivebb lelki mozzanatnak egy tudomány, a történelem megépítésénél való szerepe, hasonlóképen első pillanatra ellenmondónak látszik, hogy a *phantasiának* is jelentős functiója van a történeti tudományos ismerésben, annak a lelki folyamatnak, melyet főképen mint teremtő phantasiát — s itt ismét a történelem és költészet mesgyéjén járunk — a művészi termelés sajátlagos eszközeinek szoktunk tartani. Úgy látszik, mintha a phantasia nem az objectív, hűvös tudományos munka organuma volna, sőt mintha az utóbbit helytelen, a valóságtól eltérő útakra terelné, mint oly lelki functio, mely az emlékezet anyagából új tárgyakat alkot. tekintet nélkül arra, vajjon ezek a valóság birodalmába vagy pedig csak a látszat világába tartoznak-e. Ha szükséges, hogy a természettudós — mint Kepler mondta Kopernikusról — *animo libero*, azaz képzelettel legyen megáldva, talán még nagyobb szükség van rá a történettudósnak, a ki a multat töredékes forrásokból új életre támasztja, a letűnt lelki világokat fennmaradt jelekből újraalkotja. Már az a lelki működés, melylyel embertársaink lelki életét, legfinomabb kedélyhullámlásukat, tünékeny képzeletfolyásukat, cselekvésük rejtett motívumait kifejező mozgásaikból megállapítjuk és e külső jeleket imaginatív módon kiegészítjük s lelki tartalommal megtöltjük, a phantasia functiója. A történetíró még bonyolultabb helyzetben van, a mennyiben a multból megmaradt, kritikailag még kevésbé ellenőrizhető jelekből kénytelen lelki állapotokat és összefüggéseket rekonstruálni. Bonyolítja a historikus munkáját a természettudóssal szemben, hogy a történelem az egyetemessel ellen-

tétben a singularist, az unicumot, az egyszer történőt állapítja meg. A concretum a történész számára nem az a mi a physikus vagy chemikus számára, t. i. symboluma az egyetemesnek, egyes esete a törvénynek, hanem a maga individualis sajátágaiban kutatandó tárgy. A physikus vagy chemikus bármikor kellő előkészülettel maga elé állíthatja tárgyát érzéki szemléletként: a historikus ellenben nem támaszthatja fel alakjait, hogy azután érzékileg szemlélhesse őket, mert ezek a maguk különosságában csak egyszer voltak. Éppen ezért a mult személyei, eseményei, intézményei, életvonatkozásai stb., melyeket a történetíró a hagyományozott adalékok romjaiból feltámasztani akar, a historikusnak részint a maradványokat és emlékeket újraélesztő *reproductiv*, részint a hiányzó szakadékokat kitöltő *productiv* phantasiájában élnek.<sup>1</sup> Ezért mondja *Mommsen*: „Die Phantasie, wie aller Poesie, so auch aller Historie Mutter ist.“

A gondolkodásnak nem a szavakba foglalt, tételekbe tagolt, megformulázott neme uralkodik elsősorban a történetírásban, hanem az összehasonlítást s különböztetést a nyelvhez való kötöttség nélkül eszközlő, magukat a tárgyképeket megragadó, a lehető valóság képzeletbeli anyagával dolgozó *intuitiv* gondolkodás, mely természetesen, mihelyt a szavak viszonylag merev formáiba öntődik, többé-kevésbé elveszti eredeti színezetét, elevenségét és frissességét. A phantasia működésével erősen összeszövődő intuitiv gondolkodás eredménye hirtelen és önkénytelenül szökken mintegy a tudat világos előterébe. A historikus, a ki teljesen beleéli magát tanulmányozott személyébe vagy korába, munkája közben néha annyira elfeledkezhetik önmagáról, annyira tárgyában él, hogy szinte nem „ő gondolkodik“, hanem „valami gondolkodik benne“, maga a múzsa, mintegy kiiktatódik munkájából önmaga s egy szindarab előtt áll, melyet benne egyéni vagy collectiv hőse (nemzet, társadalmi réteg, párt) úgy szólván az ő közreműködése nélkül játszik le.

A phantasiafolyamatokban természetesen ha egyszer történeti ismerésről s nem történeti regényről van szó, állandó és belső kapcsolatban kell maradnia az emotionális elemnek a cognitív elemmel, az érzelemnek az érzélem-szerű megfontolással és kritikával, ha mindjárt nem is ölti mindig magára e gondolkodási eljárás a szabályszerű

<sup>1</sup> V. ö. a phantasiának combinatív működésére nézve a hermeneutikában *Vári Rezső*: A classica-philologia encyclopaediája. 1906. 269. l.

következtetés formáját, melyben az okok és ellenokok egymással szembehelyeztetnek. Az intuitív phantasiának ez a szerepe egyébként nem a történeti ismerés specifikus sajátága. A phantasia közreműködése, ha talán nem is ilyen mértékben, nélkülözhetetlen alkotórésze *minden* gondolkodásnak. Phantasia s discursiv logikai munka sajátágos complexusban egyesülnek s együtt működnek. A historiai phantasia azonban, minthogy individualis lelki folyamatok közvetlen újraélésével kapcsolatos, inkább közeledik a művészi phantasiához, mint a többi tudományokban szereplő képzelet. Ez azonban nem jelenti azt, hogy azonosítható is vele. A történeti phantasia ugyanis a ránk maradt adatokhoz van kötve, ezekkel nem bánhatik önkényesen, mert hű reproductiójukra kell törekednie; az elemek szabad combinatiójának gátat vet a methodikus ellenőrzés, az adatokkal való igazolás kötelessége, a hűségre, tárgyilagosságra való törekvés; a művészet a valóság látzatát, a történelem a valóság igazságát czélozza; a művészi phantasia valami újat alkot meglevő elemekből, a történeti képzelet pedig csak a tényeket reproducálni, a történetes folytonosságában észrevett szakadékokat töredékes adatok alapján interpolálni törekszik és semmit sem tehet bele képzelete, a mit adatokkal logikai úton azután ne tudna igazolni. A történetíró lépten-nyomon különböző combinatio- lehetőségek előtt áll, melyek felett elsősorban nem phantasiája, hanem összehasonlító kritikája dönt, mely kétségkívül a logikai következtetési eljárás jellegét viseli magán. A történeti adatokat a képzelet nem pótolhatja. A gyér adatok között hidat verhet, de ennek igazság-érvénye mindaddig hypothetikus marad, a míg újabb adatok pilléreire nem támaszkodhatik. A tudományos jelleget itt is a kritikai magatartás adja meg, mely mindig különválasztani törekszik a tényt a phantasiának egyébként esetleg értékes sejtésétől. A régi és a modern történetírást éppen a phantasia és a kritika pszichologiai mozzanatainak túlnyomósága különbözteti meg. Habár sohasem nélkülözheti, mint láttuk, a történetírás az intuitív és képzeleti mozzanatok, kétségtelen, hogy a modern történetírás értéke éppen abban rejlik, hogy tudatában van a művészi alkotás és a történeti reproductio nagy különbségének és hogy kritikái, az intuitív beleélést következtetéssel, értelmi megfontolásokkal kiegészítő eljárást követ, a minek következménye, hogy a művészi mozzanat, mely pl. az ókori történetíróknál annyira jelentős volt, háttérbe szorul. Ma már Thierry és Carlyle történeti művei sok tekintetben inkább

a történeti regény művészeteként, semmint kritikai tudományként állanak előttünk.<sup>1</sup>

A történeti ismerés intuitív mozzanataival össze-  
szövődő discursív mozzanatok csak ritkán öltik magukra  
a tudatos logikai eljárás formáját. Sokszor még akkor is,  
a midőn egymással szemben álló megokolás között kell  
dönteni, tehát a mikor a történész eljárása nyilvánvalóan  
logikai természetű, e következtetési műveletek vagy egé-  
szben tudattalanok, vagy csak félig tudatosak: a történész-  
nek nincsen róluk külön logikai reflexiója. De azért ez  
értelmi mozzanatokat nincs jogunk az intuitív mozzana-  
tokkal szemben háttérbe szorítani s az *egész* történeti-  
psychologiai interpretatiót „ösztönszerű érzelem“, „művészi  
intuitio“ munkájának minősíteni. A gondolkodás ugyanis  
egyéb téren sem történik mindig a logikai eljárások vilá-  
gos tudatosságával. Ezt a tudatosságot czélozza az egyes  
tudományok methodológiájával való foglalkozás.

Eddigi vizsgálatainkból, melyek a problémák össze-  
függése folytán mellékútakra is terelődtek, kiviláglott, hogy  
abban a rendkívül bonyolult ismerési folyamatban, mely a  
történesek adathalmazából, mint letűnt psychikai tényezők  
symbolumaiból a mult képét elevenen megszerkeszti, két-  
ségkívül az intuitív, alogikus elemek is főszerepet játsza-  
nak. Egyszersmind kitűnt, hogy a mult theoretikus képé-  
nek, a történettudománynak megszerkesztésében ezen intui-  
tív mozzanatok egymagukban nem elégségesek, hanem  
velük a legszorosabban összeszövődnek discursív termé-  
szetű gondolati folyamatok, következtetési eljárások is.  
Az utóbbiak által a történeti folyamatokat és termékeket  
— legalább részeikben — vagy a már meglévő ismerete-  
ink alá foglaljuk s így értjük meg (subsumtiós követ-  
keztetés), vagy pedig a már meglévő ismereteinket új,  
hozzájuk hasonló tartalmakra terjesztjük ki s ezáltal ma-  
gyarazzuk (analogiás következtetés). E két gondolkodás-

<sup>1</sup> Amidőn az előbbieken a phantasiának a történeti ismerés-  
ben való szerepét jelentősnek ismertük el s bizonyos analogiát lát-  
tunk közte s a művészi képzelet között, természetesen nem a törté-  
neti előadás stilistikai kifejezőmódjainak művészi decoratiójára  
gondoltunk, amely, bár elég fontos, de mégis egészen külsőleges  
valami. Ezt elérheti olyan népszerűsítő történész is, aki önálló kutá-  
s nélkül csak a mások eredményeit dolgozza fel. Ha egy *szépen*  
megírt történeti munkáról beszélünk, mindenki tudja, hogy ezzel  
még semmit sem mondottunk a tartalom történeti értékéről; a deco-  
ratív művészi phantasia, mely a stílusban nyilvánul, messze van  
azon phantasiától, mely a mult történetirői reconstructiójánál szerepel.

beli művelet az interpretatio alapvető eljárásai, melyek egyszersmind részben a deductív, részben az inductív módszer elemi operációi is.

## II.

### *A psychologia szerepe a történeti ismerésben.*

8. Psychologiai naturalismus. A psychologiai és történeti ismerés „közvetlen“ természetének problémája. — 9. A psychologia és a psychognosis viszonya a történelemhez. — 10. A psychologia mint a történelem mechanikai alapvetése s a psychikai okság és cél-szerűség. — 11. Individualis vagy történeti okság. — 12. Objectiváló és subjectiváló felfogás a történelemben. — 13. Differentialis psychologia és történelem. — 14. A psychologiai typus-fogalom methodikai szerepe a történeti ismerésben. — 15. Socialis psychologia és történelem.

8. Miután felismertük az intuitív mozzanatoknak a történeti ismerésben való nagy szerepét, természetesen merül fel a kérdés, vajjon, ha a történeti-szellemi folyamatok reconstructiójában oly nagy része van az intuitív beleélésnek, milyen segítséget tud nyújtani a maga részéről a fogalmi, tudományos psychologia a történelemnek? Hogy ezen alapkérdésünkre válaszolhassunk, szükségünk van a modern psychologia egy-két vonásának jellemzésére. Az a nagy psychologiai lendület ugyanis, a mely a XIX. század második felének tudományos szellemét jellemzi s a mely lehetőleg mindenütt psychológiát csúsztatott a philosophia helyébe, a történettudományba is behatolt és szerfelett vérmes reményeket keltett.

A renaissance naturalistikus tudományos szelleme, mely a XVII. és XVIII. században mint naív rationalismus tovább él, uralkodik a XIX. században a szellemi tudományokban, így a psychológiában is. Ez a felfogás azt hiszi, hogy a mechanika módszertani elve, mely a külső tapasztalás elméletében diadalmaskodott, a lelki élet vizsgálatában is alkalmazható. Eszerint a természettudományi s a tudományos módszer egyet jelent. Innen a psychologia is majd physikai, majd matematikai modell szerint szigorú exact tudományosságra törekedett: hogy az emberek gondolatait, érzelmeit, ösztöneit, vágyódását megismerhessük, egészen úgy kell bánnunk velük, mint a természeti testekkel vagy mint a geometria síkjaival és vonalaival. A XIX. század culturtörténetének egyik sajátosságos folyamata, mikép születik minden tudomány természettudo-



mánynak, vagy alakul át természettudománnyá. A naturalistikus szellem fővonásai a psychológiában is érvényesülnek: a lelki életnek exact, quantifikált törvényszerűség alá való foglalása, a történés legegyszerűbb elemeinek és formáinak felkutatása, azon egyetemes szükségszerűség megállapítása, mely ezen atomok módjára képzelt elemek minden változásán feltétlenül uralkodik. Így a psychologia a szellemi tudományokra nézve azt a szerepet játszaná, mint a természettudományokra nézve a mechanika. A természettudományi ismerésformák monopoliumának hívei kétségtelennek tartják, hogy a psychologia is a természettudománnyal teljesen egyenlőrangú exact tudománnyá fejlődik, melyből épp oly gyakorlati haszon fog származni az emberiségre, mint a természettudományok technikai alkalmazásából. Miért volna ugyanis csak a psychologia kivétel azon szabály alól, melylyel Bacon a modern tudomány történetét bevezette: scientia et potentia humana in idem coincidunt? Nem válhatik-e a psychologia is hatalommá, mely megtanít bennünket, az egyéni és történeti fejlődést minden ízében előrelátni, a szellemeken uralkodni, éppen úgy, mint a természettudomány megtanított minket arra, hogy a természetten diadalmaskodjunk? Némely kutató szerint<sup>1</sup> mindinkább közeledünk azon egyetemes jellemformula megállapításához, melyben csak a constansok bizonyos számára vonatkozó értékeket kell behelyettesítenünk, hogy valamennyi individuumra alkalmazható legyen. A psychikai öröklékenység törvényei exact módon lesznek megállapítva s minden művelt ember tudatában úgy fognak szerepelni, mint pl. manapság a gravitatio törvénye.

Ez a psychologiai utopia, mely a lelki életnek a mechanika mintájára való mathematizált törvényformulázásában hisz, sokáig azon feltevésből táplálkozott, hogy az agymolecularis változások ismerete képesít majd bennünket a velük kapcsolatos lelki tünetmények exact törvényeinek megállapítására. Kitént azonban, hogy a lelki élet qualitas-különbségeit nem lehet átalakítani homogen quantitasokká, melyek azután egy nevezőre volnának hozhatók a térbeli agymolecularis, tehát mechanikai természetű mennyiségekkel. Ugyancsak lecsökkent a psychophysika részéről is a hit, hogy a lelki élet végtelenül gazdag és bonyolult világa exact törvényschemákba szorítható. A psychophysika kénytelen volt az érzetek helyére a roppant relativ leg-

<sup>1</sup> G. Heymans: Das künftige Jahrhundert der Psychologie. Leipzig. 1911. Verl. J. A. Barth.

kisebb érzetkülönbségeket állítani s jogtalanul feltenni, hogy ezek a különbségek egyformák; nincsenek olyan pszichikai egységek, melyek, mint a matematikai egységek, egymáshoz hozzátehetők s egymásból kivonhatók volnának; az érzeteket a mesterséges laboratoriumi izolálás megfosztja actualis természetüktől, melylyel az eredeti tudatösszefüggésben bírnak; a valóságban az érzet intenzitása az alany egész tudatállapotához való viszonyától függ. A pszichikai jelenségek teljesen qualitativ természetűek s a tudat egysége miatt nem mérhetők s így matematikailag ellenőrzött pontosságról szó sem lehet; a lelki jelenségek változékonyak, a multtal folyton összeshözvődők s pontosan folytonos fejlődésük miatt sem rögzíthetők; végül oly kiszámíthatatlan individualis különbségeket mutatnak, hogy exact causalis törvényekbe való foglalásuk egyenest lehetetlen. A psychológiában a törvény csak tipikus szabályszerűséget jelent, a lelki történet lefolyásának átlagos keresztmetszetét. A ki az egyéniség határtalan gazdagságának psychologiai értelmét átértette, az nem láthat mindent egyszerűnek, maradék nélkül törvényekben feloldhatónak; az nem hiheti, hogy a psychologiai technikusok egy pár adatból fenéig átlátják a lelkeket; az nem hihet egyetemes jellemformulákban, melyekben csak bizonyos constansokat kell helyettesitenünk s egyszerre feltárul előttünk az eddig oly bonyolultnak gondolt lelki élet a maga teljes mivoltában.

(Folyt. köv.)

---

## AZ ALAKI SZÉP HATÁSÁNAK MAGYARÁZATA A LÉLEKTUDOMÁNY ALAPJÁN.<sup>1</sup>

Az alaki szépség hatásának magyarázata régi s talán azt is mondhatnók, mind máig megoldatlan kérdése az aesthetikának. Úgyszólván kezdettől fogva<sup>2</sup> érdekelte az aesthetikai kutatást: milyennek kell a szép alaknak lennie? milyenek a szép arcz vonásai?

Mi most a lélektudomány alapján próbáljuk a nehéz feladat megközelítését. Így tehát nem elégszünk meg a kérdéssel: milyen a szép alak, a szép arcz, a szép vonások? hanem feladatunkat még inkább megnehezítve, a *miért* kérdését is felvetjük. A mint már Dürer is tépelődik a kérdésen: nem tudom más okát adni, miért teszek így s nem máskép, minthogy így teszek.<sup>3</sup> Nem elégszünk meg tehát ezzel: mik az alaki szépség kellékei, hanem még ezt is hozzáfűzzük: miért *éppen ezek* a kellékei? *Miért* tetszik ez az arcz, *miért* nem amaz, mikor mind a kettő egyformán részarányos és a friss egészség bélyegét viseli magán?

Mielőtt azonban hozzákezdnenék a felvetett kérdés megoldásához, előre kell még bocsátanunk, hogy a pszichologiai aesthetika területén járva sem követhetünk más utat, mint megelőzőleg azoknak a tárgyi tulajdonságoknak a keresését, a melyeket az aesthetikai empirismus már idáig is az aesthetikai tetszés alaki feltételei gyanánt ismert fel és hordott össze. Ezért mindenekelőtt egy rövid pillantást kell vetnünk a kérdés történelmi fejlődésére.

### I.

A szépség fogalmának egyik legrégebb körülírása a *célszerűség* fogalmával hozza kapcsolatba. Már Sokrates

<sup>1</sup> A M. Tud. Akadémia I. osztályának f. é. jún. 15-iki ülésén bemutatta Császár Elemér I. tag.

<sup>2</sup> Már Sokrates megkülönbözteti Platon Philebosában a formák szépségét másnemű szépségektől. És pedig oly éles határvonalat állít fel, hogy a formális szép közé még az élő test szépségét sem számítja oda, csak a puszta geometriai idomokat. Philos. Írók Tára X. 177. l.

<sup>3</sup> Idézve Jánosinál: „Az aesthetika története.” II. k. 90. l.

úgy találja, hogy az a szép, a mi céljának megfelel, a mi alkalmas arra, a mire használják. A Symposionban tréfálkozva, a Sokrates orrát is szépnek mondják, mert alkalmas a lélekzésre; a Xenophon Memorabiliáiban még a szemetes kosarat is szépnek mondja Sokrates, ha céljának megfelel, s rútnak az aranypaizst, ha használatra nem alkalmas. Az Aristoteles teleologikus világfelfogása szerint is minden létező csak akkor lehet tökéletes, ha benne a forma akadálytalanul érvényesülhet és alakja máskülönbben is czélszerű. Így a tökéletes, czélszerű és szép Aristotelesnél, mint általában is a görög felfogásban, iker fogalmakká válnak; a jóság és czélszerűség gyakran helyettesítik a szépség fogalmát. Ugyanez az aristotelesi gondolat tér vissza előbb aquinoi Tamásnál, a kinél a tökéletes egyike a szép három (tökéletesség, összhang, világosság) kellékének; utóbb Herdennél és Hirtnél. Ő szerintök is a szép annyi, mint tökéletes, a tökéletes pedig annyi, mint czélszerű. Visszatérve Aristotelesre, nála az eidos tökéletes megvalósulása és a czélszerű együtt alkotják a szépet. A szépség és a czélszerűség feltételei azonosak. Az emberi test is azért szép, mert czélszerű. Sőt még tovább is megy, mikor azt mondja, hogy sok dolgot első tekintetre rútnak tartunk, de ha célját megismerjük, s arról győződünk meg, hogy az annak megfelel, utóbb már szépnek fogjuk találni. A gondolkodás történetében egy nagy ugrást téve, Shaftesbury az arcz szépségét abban találja, hogy kifejezi a lelket. De a test és az anyag, mikor így a léleknek, a szellemnek lesz kifejező eszközévé, ezzel azt is elárulja, hogy rendeltetésének megfelel, tehát czélszerű. Crousaz szerint is egyformák a szépségnek és a czélszerűnek a feltételei; mindkettő lényegében egység a különféleségben. A szépnek aztán különböző alkotó elemei arányosak és egy célra irányulnak. Gerard szerint a szép második faja a czélszerű. A részek nagysága és egymáshoz való viszonya megfelel a tárgy rendeltetésének. Céljaik elérésére legalkalmasabbak a természeti tárgyak s ezért a legnagyobb alaki szépség a természet körében található fel. Az arcz szépségére is kiterjeszkedik s azt mondja, hogy annak alkotó részei rendeltetésüknek a lehető legjobban megfelelnek. Hogarth a dolgok szépségének hatféle okát különbözteti meg. Ezek egyike a *helyesség*, a mely a részeket a tárgy rendeltetésének megfelelően fűzi össze. Goethénél a czélszerűség fogalma ismét a tökéletes fogalmával mutat rokonságot. Szerinte ugyanis bármely teremtmény csak akkor lehet szép, ha a fejlődésnek oly magas fokára jutott, hogy jellemét már teljesen kifejtette. Darwin

és Herbert Spencer felfogása egészen teleologikus és utilitaristikus. *Spencer* azt a paradoxont állítja fel, hogy szép a hasznos, ha megszűnik hasznos lenni. *Fechner* már a czélszerűséget csak az építészet körében követeli meg. De ha czéllal, rendeltetéssel bíró tárgyaknak az alakja ezt nem fejezi ki, még sem tetszhetnek. Míg *Burke* a czélszerűség fogalmával határozottan szembehelyezkedik. Szerinte már sem a helyes, sem a czélszerű, sem az alkalmas nem feltételei a szépségnek. Hivatkozik a természetre, a mely mindig czélszerű, de nem minden dolgában szép; az óra szerkezetére, mely feltétlenül czélszerű, de nem szép; ellenben a külső dísz, pl. az óránál is, lehet nagyon szép, de semmi köze a czélszerűséghez. A szépségnek és a tökéletességnek az azonosságát is tagadja *Burke*. Erre igazolásul a női testet hozza fel, mely igen gyakran gyöngé, tehát tökéletlen és mégis szép. Az erkölcsi fogalmak közül hivatkozik a szerénységre és a szeretetreméltóságra; ezekkel is mindig együtt jár valami hiányosság, tökéletlenség csendes beismerése. *Kant* ismeretes elvi alapján szintén függetleníti a szépet a tökéletestől. A tökéletes ugyanis hasznos is, már pedig a hasznosnak semmi köze a szépséghez.

A tökéletes fogalmánál maradvá, *Leibnitz* már azt tartja, hogy a szépség mindig tökéletességet mutat valamely irányban. *Mendelsóhn* szerint is a fenséges mindig csudálatot keltő érzéki tökéletes. *Rafael Mengs* is a tökéletest, még pedig esetleg a természetet is felülmuló tökéletest keresi a művészetben. Valamely alak pedig annál tökéletesebb, mennél kevesebb ok működött közre létrehozásában. Ezért tartja legtökéletesebb alaknak a kört, a mely saját középpontjának kibővítéséből áll elő. A szépséget is úgy határozza meg, hogy az „a láthatatlan és emberi korlátozottságunkra felfoghatatlan abszolút tökéletességnek látható alakban mutatkozó tükröződése.”<sup>1</sup> *Baumgarten* szerint a szépségnek sajátos vonásai a tökéletesség és az érzékiség. *Greguss* is „A szépségzet alapvonalai”-ban anyagi vagy formai és szellemi vagy tartalmi tökéletességről beszél.

A művészi elmélet és gyakorlat körében hasonlóan hosszú multra tekinthetünk vissza az eszményítés kérdésénél. Az első nyomok itt is *Sokrates*hez vezetnek. A *Memorabiliák* szerint *Sokrates Parrhasiosszal* beszélgetve a festők rendes gyakorlataként említi, hogy mivel kevés az olyan ember, kinek szépsége egészen kifogástalan volna, több egyesről szedik össze azt, a mi mindenikben legszebb s

<sup>1</sup> *Jánosi Béla*: Az aesthetika története. III. k. 93. l.

igy alkotják meg a tökéletes szépséget. Tartalmilag is azok a képek gyönyörködtetnek leginkább, melyekből az alrendűvel, rúttal és rosszal szemben jóság, szépség és szeretetreméltóság sugárzik ki. A szép vonások összeválogatásáról szól a Zeuxis-féle adoma is, a mely szerint Heléna képét a krotoni öt legszebb leány után alkotta meg. Ide vág Aristoteles megjegyzése is, a mely szerint a nép ítélete a zenéről és költeményről azért helyesebb, mint egyeseké, mert a nép nagyobb közösségének egyik tagja, a zenének és költeménynek az egyik jelességét, a másik a másikat ismeri fel és így végül együtt valamennyit. Egyébiránt a szépet a nem széptől, a festményt a valóságtól. sőt a nagy embert is a közönségestől szerinte éppen az különbözteti meg, hogy az utóbbiakban csak elszórva található meg az, a mi az előbbieken együttesen. Cicero is azért tartja méltatlannak a természet tárgyait a művészi utánzásra, mert sok hiány és gyarlóság között csak szórványosan látható ezeken a szépség nyoma. A festőnek azért a hibákat elhagyva, sokból kell egyet alkotnia és a sokból kell összeszednie s egyesítenie a szétszórtan fellelő szépet. Hivatkozik Pheidiasra, a ki élő minta helyett a szépnek lelkében élő mintája után dolgozott. Leone Battista Alberti, a kire még vissza fogunk térni, a szépnek szintén ilyenféle eszményét keresi. Ezt a természetből kell ugyan, felfogása szerint, merítenünk, de Zeuxis módjára, egyesítenünk kell annak abban szétszórtan található elemeit. Dufresnoy és Sandrart szerint sem szabad válogatás nélkül bármit utánozni; valami, egyszerűen mert van, még nem alkalmas okvetetlenül a művészi feldolgozásra. A legszebbet kell mindig kiválasztani és, mint Falconet és Mengs is kívánják, kijavítani azt, a mi hibás. A dolgokat tehát szerintők szépítve és tökéletesítve kell mindig visszaadni. Marsy apát ugyanezen az alapon állva, a flamandoknak egyenesen szemökre veti, hogy nem válogatnak. Igazi akadémikus művész módjára Reynolds is kétségbevonja, hogy a természetnek pusztá másolásából valami nagyot lehetne alkotni. Mint Aristoteles és Cicero, Reynolds is azt tartja, hogy a valóságban tapasztalható hibákat ki kell javítani és el kell tüntetni. Nem szabad tünni semmit, a mi kicsinyes, gyarló és tökéletlen. Ideális irányával még az egyéninek is hadat izen és a tipikust keresi. Ebből a czélból az alakokat számos létező összehasonlításából kell elvonás útján megalkotni. A változásokon felülálló általánost kell tehát keresni. Ugyanezt tartja Shaftesbury is, a ki szerint a nagy művész szintén sokak megfigyelése után teremti alakjait. Breitinger is a mellékesek elhagyásával a

fontosabb jegyek kiemelését hangoztatja. Diderot sem a nyers valóságot, hanem az eszményi tökéletességet, a sokból összeválogatott legszebbet kívánja. A természet szerinte sem tökéletes, de tökéletesíthető s ez a lángeszű művész feladata. Winkelmann szerint a szép megalkotása vagy individualis módon történik, a mikor a művész egyes, egészen kiváló minták után indul; vagy a kiválasztáson alapul, a mikor sokból válogatja össze a legszebb részleteket. Ez utóbbi esetben a legszebb részek összeválogatása s azok harmonikus kapcsolata az eszményi szépben még sem metafizikai jellegű, mert azok a részletek, bár külön-külön, de megvannak a természetben.<sup>1</sup> Mivel a természetben ritka az ilyen tökéletes példa, a görög művészet általában a második utat választotta s azért volt képes olyan ideális magaslatok elérésére. Humboldt Vilmos szerint is a műremekeknek a változó körülmények által eltorzított természetnél tisztább alakokat kell mutatniok és ennyiben a művészet szépíti és nemesíti a természetet.

A szépnak az eszményítés, a czélszerűség és a tökéletesség fogalmaival való rokonsága mellett szintén nagyon korán felismerték azt is, hogy a szépnak tetsző dologban az alkotó elemek nagyfokú változatosságával és gazdagságával párhuzamban bizonyos *egység*<sup>2</sup> is megtalálható és hogy ezek a részek bármily *változatosságok* legyenek is, de egyszermind *összhangzók* is; ezért bizonyos *szabályszerűség* foglalja *harmonikus egységbe* a részletek gazdagságát. A *pythagoreusok* — köztudomású — ezt az összhangot, és pedig számokban is kifejezhető összhangot tették egész világfelfogásuk alapjává. De Herakleitos-nál is nagy szerepe van az ellentétekkel párhuzamban az összhang fogalmának. Az egység — úgymond — magától szétválk, hogy ismét egyesüljön: a mindenségből egység, az egységből mindenség lesz. Platon szerint a műalkotás is mindig valamely jól elrendezett egész, a melyben mindennek megvan a maga helye; a világ is azáltal lesz széppé, hogy a zavaros és rendetlen mozgásban isten szabályosságot és rendet teremtett. Plotinosnál is a szép egyik forrása ez a harmonia. Xenophon is a lelki és a testi szépség legkiválóbb tulajdona gyanánt tünteti fel a rendet. Aristoteles-nél is a szép főformái a rend, symmetria és a határoeltság. A szép szervesen össze-

<sup>1</sup> I. Winkelmann: *Gesch. d. Kunst d. Alterthums Wien.* 1776. 263., 267. l.

<sup>2</sup> Az egység fogalmának fejtegetését l. újabban R. Meyer értekezésében: „*Der Begriff der Einheit*“ című alatt Dessoir folyóiratában. 1908. 325. l.

függő, alkotó részeiben jól elrendezett egység. A Poétikában azt mondja, hogy a szép a rendben és a nagyságban nyilvánul. Mindezek körülbelül a görög közfelfogást és művészi gyakorlatot juttatták kifejezésre. Később szent Ágoston is kiemeli az uralkodó egység fontosságát. Aquinoi Tamás is a szépnek ezt a három feltételét sorolja fel: teljesség (vagy tökéletesség), összhang és a fény (vagy világosság). Az újabb gondolkozók során Leibnitz-nál is a szépség valami tökéletességnek, rendnek, aránynak, összhangnak érzi, tehát zavaros megismerése.<sup>1</sup> Crousaz is úgy találja, hogy a szépben mindig van valami egyformaság is, a mely megnyugvást teremt. Ez az egyformaság pedig a szabályosság, a rend és az arányosság alakjában jelentkezik. Mindez azért is tetszik nekünk, mert szellemünk a világ összetartó elvét látja benne. André szerint is az egység és a változatosság együtt forrásai a szépnek. Gerard is az alaki szép feltételei gyanánt az egyformaságot, a változatosságot és az arányt ismeri fel. Hutcheson az abszolút szépet az egyformaságban és a változatosságban keresi. Valami annál szebb, ugyanolyan egyformaság mellett, mennél nagyobb változatosságot árul el. A természetben is csodálatos egyformaság mellett végtelen sokféleséget találunk. Diderot a a súlyt a viszony fogalmára veti; de ebben implicite már a változatosság és az egység is bennfoglaltatik. Baumgarten szintén értékesíti az egységben rejlő sokféleség gondolatát. Sulzer szerint pedig ez minden gyönyörűségnek elengedhetetlen feltétele, mert az élvezet a lélek fokozottabb tevékenységét kívánja meg, mikor sok dolgot könnyedén és gyorsan fog fel. Hogarth a széphatást hat különböző tényező eredményének tekinti; ezek: a részeket a tárgy rendeltetésének megfelelően összefűző *helyesség*, a *változatosság*, az *egyformaság*, a *szabályosság*, a *symmetria* s végül a *monyolultság*. Helvetius is, mint Crousaz, a megértés könnyüése miatt kívánja meg az egyszerűséget, de a mellett hangsúlyozza a változatosságot is, mert az egyformassággal együtt jár az unalom. Formalis tekintetben a mi Gregusunk is súlyt fektet az összhang követelményére. Schedius is a szép alakjának a szellemi és anyagi között lévő benső összhangot tartja.

Természetesen ebben az irányban a formalisták mentek legtovább, kik szerint az egész aesthetika csak egy proportiós elmélet. Zimmerman szerint is pl. csak valami összetettre mondhatjuk, hogy tetszik, vagy nem tetszik; de az egyszerű semmiesetre sem tetszhetik. Másfelől az egyes

<sup>1</sup> Idézve Jánosiból, III. k. 8. l.



részek túlnyomó azonossága tetszik, túlnyomó ellentéte pedig nem tetszik. Viszont a szép mindig zárt és harmonikus egész formájában jelenik meg; még a természeti szép is mindig határolt és áttekinthető. — Fechner is a széphatás direct tényezőit tárgyalva, bőven foglalkozik a kérdéssel, azt mondván, hogy a tetszés annál nagyobb, az egység mennél nagyobb változatosság mellett mennél erősebben érvényesül. Újabban Hildebrand és Cornelius is egybehangzóan hangsúlyozzák, hogy bármely műnek térbeli egészet kell alkotnia, s ezért az ábrázolt tárgyak saját részeikkel és környezetükkel is egységbe igazodjanak. Ezért kívánják, hogy a harmadik (helyesebben mindhárom) dimensio világos, egyszerű felismerhető legyen.<sup>1</sup>

Mindezek mellett korán felismerték a részek arányos elhelyezkedésének, beosztásának a fontosságát. A *részek aránya* a classikus művészetnek egyik alapelve volt. Természetes, hogy ez elméletben is fontosságának megfelelő helyet kapott. Sokrates már bizonyos szélesebb értelmezéssel nemcsak a részeknek egymáshoz való arányosságát kívánja meg, hanem az egésznek környezetéhez való arányosítását is. Platon szerint a mérték és arány adja mindennek a szépségét és erényét. A Philebos-ban a legfőbb jót keresve, elsőnek mondja a mértéket, másodíknak az arányosat, szepet és tökéletest. Aristoteles is megköveteli, hogy a részek egymással arányban legyenek. A symmetria meg már éppen rú. Plotinos azonban már szemben a classikus kor formacultusával, a szellemnek adja az elsőséget. Úgy fejezi ki magát, híven emanatiós elméletéhez, hogy nem annyira a symmetria a szép, mint inkább az, a mi abból kisugárzik. Minden idők egyik legnagyobb gondolkozója, szent Ágoston is, a testekben a részek arányát tartja szépnek. A proportio a szépnek egyik legjellemzőbb vonása. Mint láttuk, Crousaz is kiemelte az arány fontosságát és Gerard is az alaki szép három feltétele között az egyformaság és változatosság mellett az arányt is felemlíti. Hogarth egyenesen azt tartja szépnek, a mi arányainál fogva képes funkciójának végzésére. De a túlhajtott szabályosság és symmetria kerülését ajánlja, mert egyhangúságot okoz. A Burke felfogása azonban itt is eltér az aesthetikai köztudattól, s az arányost nem ismeri el a szép kriteriumának. Valamí pusztán arányossága

<sup>1</sup> A. Hildebrand: Das Problem der Form in der bildenden Kunst. Strassburg 1908 és H. Cornelius: Elementargesetze der bildenden Kunst. Grundl. einer prakt. Ästh. Leipzig u. Berlin. 1908. Ismeretve M. Vaser cikkében.

által még nem lesz széppé, a mit egyébiránt azok sem mondanak, a kik az arányosnak fontosságot tulajdonítanak. Leibniz felfogását már ismerjük a szépségről adott meghatározásból.<sup>1</sup>

## II.

Az aesthetikai hatás feltételeinek vizsgálói a felsorolt tényezőket az általános széphatás motívumai gyanánt tüntették fel a legtöbb esetben. Bármily fontosak legyenek azonban ezek az általános hatás szempontjából, jelentékeny szerepük van a formalis érvényesülés körében is. Sőt az aesthetikai érvényesülés első mozzanataiban kiválóan mint az alaki szépség előmozdítói szerepelnek. Kétségtelenül, a formalis szépség elengedhetetlen feltétele marad mindenkor a részek arányossága egymás között és az egészszel szemben; a változatosság egy nagyobb egység keretén belül; az ábrázolásnak lehető tökéletes megegyezése az ábrázolt tárgy fogalmával, vagyis az eszményítés; továbbá a causalitás törvényének egyetemes érvényesülése miatt az ábrázolás megegyezése az ábrázolt dologhoz fűződő célképzetekkel és végül mind ebben és az elrendezésben megnyilvánuló bizonyos szabályosság. Ehhez képest valamely nép és kor mennél inkább hódol a formalis szép cultusának, ezeket az elveket is annál kizárólagosabban foglalja le a formalis szép szolgálatára. Kiválóan áll ez a görög művészetre, a melynek idáig még a legteljesebb mértékben és a legnagyobb formagazdagságban sikerült az alaki szép művészi megvalósítása. Nemcsak művészetének összes emlékei tanuskodnak erről, hanem az írott hagyományok, azok az adomák s komoly, adatszerű feljegyzések, melyek főleg az emberi test szépségtypusának a construálására és canonok felállítására irányultak. Így már Platon Timaiosában megtaláljuk az „aranyszabály” első nyomait, mely több, mint két évezred múltán, Zeisingnál, olyan nagy port vert fel,

<sup>1</sup> Ebben a fejezetben célom nem az volt, hogy ezeknek a motívumoknak a fejlődését az aesthetika és a művészettörténet körében nyomról nyomra teljes történelmi apparatussal kimutassam. Ez az aesthetika történetének a feladata. Csak tömör összefoglalást akartam nyújtani a formalis széppel kapcsolatos kérdésekről, hogy az eddigi kutatások eredményét összefoglalva, bizonyos útmutatást nyerjünk. Ez összefoglaló ismertetésben Jánosi kitünő munkája nyomán hálát adok, bár, a hol tettem, magam is utána néztem. Technikai okokból azonban helyenkint az utalásokat elhagytam; azért itt hívom fel erre az olvasó figyelmét, ajánlva a III. k. tárgymutatóját esetleges utánakeresés céljára.

hogy benne az új kor aesthetikájának egyetemes alapelvét vélték felismerni és mely, mint látni fogjuk, túlzásait elhagyva, de részletekben mélyebben megalapozva, Bocheneknél nyer újabb megvilágítást. Platon-nál, az idézett helyen, az áll, hogy legszebb kapcsolat a háromtagú, mikor a középső úgy viszonylik a harmadikhoz, mint az első ő hozzá.

Legfontosabbak azonban a classikus korból azok a kutatások, a melyek az emberi test szépségeideáljának a megállapítására vonatkoztak. Ezek között is a Polykleitosé, a ki híres Canonjában kutatásairól mintegy beszámol. Sajnos, magáról a Canonról csak Galenus és Lucianus szavaiból tudunk, bár doryphorosának márványmásolata alapján, már a mennyiben részleteiben is hitelesnek mondható, számításairól is fogalmat alkothatunk. *Polykleitos*nak canona felállításánál kétségtelenül, erősen tapasztalati alpra kellett helyezkednie. Overbeck is hangsúlyozza, hogy minél inkább törekedett a mester túltenni a természetén, annál erősebben támaszkodott arra, s ugyanezt Galenus is megerősíti.<sup>1</sup> *Polykleitos*-nak kissé nehézkes, tagbaszakadt arányai helyett utóbb Lysippos adott új canont. Az ő Apoxiomenosának vaticani márvány másolata már nagyjából azt a méretezést mutatja, a mit Vitruvius közöl *De architectura*-jában. Itt a III. könyv I. fejezetében ez áll: „A természet úgy alkotta az emberi testet, hogy az ábrázat az álltól a homlok felső végéig, illetőleg a legalsó hajgyökerekig az egész testnek a tizedrészét, a kéz a csuklótól a középujj végéig ugyanannyit és a fej az álltól a koponya legmagasabb részéig  $\frac{1}{8}$ -át teszi; ugyanannyit tesz az a tarkó alsó végétől is; a mell felső végétől a legalsó hajgyökerekig levő rész a test  $\frac{1}{6}$ -át, a mell közepétől a koponyának legfelső pontjáig azonban  $\frac{1}{4}$ -ét teszi. Az áll aljától az orr alsó részéig az arcnak  $\frac{1}{3}$  a van, ugyanannyi legyen az orr hossza, alsó végétől a szemöldök közepéig számítva; e végponttól a legalsó hajgyökerekig eső rész, melyet a homlok alkot, szintén  $\frac{1}{3}$ -a az arcnak. A láb  $\frac{1}{6}$ -át teszi a test magasságának, a kéz szára  $\frac{1}{4}$ -ét, úgyszintén  $\frac{1}{4}$ -ét a mell is. A többi tagoknak is van arányméretük, melyeket a régi, legtekintélyesebb képirók és képfaragók is felhasználtak s nagy és végtelen dicsőséget szereztek velök maguknak.“<sup>2</sup> Vitruvius szavaiból

<sup>1</sup> Geschichte d. griech. Plastik. IV. Aufl. Leipzig. 1893—4. I. 523. A canonra vonatkozó helyek idézve az ő Die antiken Schriftquellen-jében 953—960. sz. a.

<sup>2</sup> Fuchs Béla fordítása. Felülvizsgálta Bódiss Jusztin. Budapest. 1898. A magyar mérnök- és építész-egylet könyvkiadó vállalata 39 lap.

világosan kitűnik, hogy ő itt nem valami önkényesen felállított szabályt akar adni, hanem egyszerűen ezt a méretezést tartja, úgy szólván ősidőkbe visszanyúló tapasztalatok alapján, *természetesnek és ezért szépnek*. Ezekkel a szavakkal kezdi: „a természet úgy alkotta az emberi testet“. Ezek a szavak világosan elárulják, hogy itt a természet megfigyelésén, a természet individualis alakjain alapuló méretekről van szó.

Hogy a szépségtypusok csakis ilyen átlagszámítás alapján konstruálhatók, legszembetűnőbb Leone Battista Albertinél.<sup>1</sup> Hogy szobrokról és élő alakokról mentől pontosabb méréseket vehessen, két műszert konstruál. Az egyik az *exempeda*, a másik a *definitor*. Mindkettő aztán ismét több részből áll. Amazzal az egyes testrészek magasságáról, illetőleg hosszáról és átmérőjéről vesz mértéket, emez utóbbi segítségével pedig az egyes testrészek pontjait a térben határozza meg. Complikált műszereinek segítségével nagy szorgalommal gyűjti össze adatait. „De statua“ című értekezésében maga bevallja, hogy a krotoni példát követi. Azokat a szépségeket, melyeket a legtöbb példán talált fel, kiválogatta, s róluk méreteket vett fel. Az így nyert számoknak aztán középarányosát megkeresve, hosszú számoszlopokban közli az egyes fontosabb testrészek átlagos dimenzióját.<sup>2</sup>

Alberti mellett egyik legnevezetesebb képviselője ezeknek a törekvéseknek Dürer. Az ő proportiós számításai minden valószínűség szerint 1500 és 1528 közé esnek. Dürer 1500-ban ismerkedett meg Jacopo de Barbarival, a ki valószínűleg felhívhatta figyelmét ezekre a törekvésekre.<sup>3</sup> Másfelől 1528-ban adja ki „az emberi proportióról írott 4

<sup>1</sup> Az olasz renaissance mesterei Ghiberti és Giotto óta általában kedvvel foglalkoztak a formszépség törvényeinek kérdésével. Így a sokoldalú Lionardo da Vinci lángelméjét is érdekelte. (V. ö. Jánosi i. m. II. 72—73. l.) Ezeknek a kutatásoknak ismertetése azonban bennünket feladatunk megoldásához közelebb nem vinne, mert célunk nem a kérdés történetének taglalása.

<sup>2</sup> *Leone Battista Alberti: „De Statua“*. Quellenschrift für Kunstgeschichte und Kunsttechnik des Mittelalters und der Renaissance. Herausgegeben von R. Eitelberger v. Edelberger. Wien. Wilhelm Braumüller XI. k. L. B. A. kleinere kunsttheoretische Schriften. Dr. Hubert Janitschek. Wien. 1877. 201. és 205. ll.

<sup>3</sup> L. L. Just: *Konstruierte Figuren u. Koepfe unter d. Werke Dürers*. Leipzig. Hiersemann. 1902. 35. l. Justi Barbarinak, általában az olaszoknak, a Dürer tanulmányainak részleteire nagy befolyást nem tulajdonít. Nézete szerint legfőlebb csak indítékokat kaphatott tőle. Ellenben Vitruviust szerinte is állandóan használhatta és saját eredményeivel, nézete szerint, bizonyára összemérte. U. o. 66—67. ll.

könyvét“, miután megelőzőleg már megírta az „Unterweysung der Messung“-ot (Nürnberg).<sup>1</sup> Idáig az volt a közfel-fogás, hogy nagy különbség van Dürer, a theoretikus, és Dürer, a művész, között; és hogy proportiós tanulmányait és általában elméleti vizsgálódásait gyakorlatba nem próbálta átvinni. Ez egyik legkiválóbb Dürer-kutatónak, Thausingnak is, a véleménye,<sup>2</sup> valamint Jánosinak.<sup>3</sup> Az aesthetika történetében. Justi ellenben azt vitatja, hogy nincs ilyen áthidalhatatlan hasadék az ő művészeté és elmélete között. Kimutatja, hogy a jelzett időközben idealis alakjain feltalálhatók az ő proportiós méretei és pedig nemcsak azokon a tanulmányokon, melyeken a méretek szerinti szerkesztésnek látható nyomai is vannak, hanem általában az idealis alakokon. Így nevezetesen a különböző Ádám és Éva, Aesculapius és Apollo, Krisztus és Mária ábrázolásokon s más mythologiai alakokon. Sőt még híres müncheni önarcképén is.

Dürernél művészi adományainak általános gazdagságával nem volt arányban alakformáló képzeletének feltűnő szegénysége. Bizonyára ez volt egyik rügója annak, hogy az aranyszámításokra vetette magát, s ezekben keresett támasztékot hiányos képzeletéhez. Itt azonban azt hiszem, ezen kívül számolnunk kell még Dürer akttanulmányainak fogyatékoságával is. Nála ezt többé-kevésbé a classikus alkotások tanulmánya pótolhatta. Végül, a rügők között, melyek Dürert a proportiós számításokra ösztökélték, Justi<sup>4</sup> nagyon helyesen mutat rá a Dürer szellemének mathematicai irányára, mely egészben egyezik kora kidomborodó jellegével. Ezt mutatják kísérletei, melyekben nem úgy, mint Alberti, mérések átlagszámaiból construálja meg típusait, hanem megfordítva, geometriai alakzatokból építi ki azokat. És ez viszont azzal a népszellemmel állhat kapcsolatban, mely a geometriai formákban dúsuló gothikát oly magas virágzásra fejlesztette, s a mely mindig hajlandó volt elméleti constructióknak előnyt adni minden más felett. Dürer a constructiójának alapjául szolgáló geometriai idomokon s azok méretein éppen akkor változtat már, a mikor az így felépített alakok tetszését nem nyerik meg s átlagos tapasztalataival sem egyeznek. Így pl. első nőalakjait Ádám schemája után construálja meg s csak később változtat rajtok.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Sajnos, Dürer munkáihoz nem tudtam hozzájutni még ez idő szerint s így elméletét részben Justi, részben Jánosi után adom.

<sup>2</sup> Idézve *Justi*-nál I. l.

<sup>3</sup> Id. m. II. 91. l.

<sup>4</sup> I. m. 71. l.

<sup>5</sup> V. ö. *Josti* i. m. 14. l.

Azért felfogásom szerint, ha ellentétet kell keresnünk Dürer elmélete és művészi gyakorlata között, ez a természetutánzás kérdésében található meg. Keresve a szépet, ahhoz legközelebbi útnak a természet tanulmányozását ajánlja. A természetnek mennél pontosabb tanulmányozását és utánzását követeli. Azt mondja, önmagát csalja meg, a ki azt hiszi, hogy a természetnél tud szébbet alkotni, mert Isten az embert tökéletesnek teremtette. Csakhogy ez az igazi szépség nem egyesekben, hanem az emberek *sokaságában* található fel. Össze kell tehát belőlük hordani, ki kell vonni, ragadni (herausziehen, herausreissen) ezeket a szépségeket, mert gyakran 2—300 emberen alig találunk valami utánoznivalót. Ebben a kiválasztó munkában azonban nem bízhatjuk magunkat egyszerűen érzékeinkre s izlésünkre. Akkor sohasem jutnánk célhoz, mert egyik ember ezt s a másik amazt találná szépnek. Az elmélet biztosabb vezetőnk. Az összeválogatásról azt mondja, hogy az egyikből használjuk fel a fejet, másikból a lábat stb.<sup>1</sup> Helyesen jegyzi azonban meg erre Jánosi, hogy eme kifejezései ellenére sem egyes testrészeknek s tagoknak mindenestől való átvételére, hanem *méreteiknek kombinált alkalmazására gondolt*. A helyes arányoktól függ a szépség. Lehetőleg sok ember megmérése után *maguktól fognak a középértékek kiválni*.<sup>2</sup> Ezt csinálta *Alberti*, és itt tér el *Dürer* a saját maga által választott útról, a midőn, mint említettük, külső tapasztalatok gyűjtése helyett belsőleg, geometriai formákból fejleszti ki ideális alakjait és proportiós elméletét.

Visszatérve constructióira, a bécsi Albertinában lévő egyik rajzán ott vannak a szerkesztési vonalak és számok s ezek kétségtelen biztosságú betekintést engednek az ő teremtő műhelyébe. A constructiós váznak főalkotó elemei egy derékszögű négyszög, melyben a fejet rajzolja meg; egy körbeillesztett másik derékszögű négyszög, melyben a mellkast helyezi el; egy középső kör, központjában a köldökkel, melyben a derék és has foglaltatnak; és egy harmadik, alsó kör, mely a csipő felső körvonalait mutatja. A test magasság  $\frac{1}{6}$  része a mell négyszögében az oldalak hosszáé és a felső vonalnak a koponyától való távolságát mutatja. Eme négyzet körüli kör felső szelete a vállnak a nyakkal érintkező határvonala. Ha eme négyzet felső vonalától a testmagasság  $\frac{1}{10}$  részével egyenlő távolságra párhuzamos egyenest vonunk, ez a mellizmok alsó körvonalát érinti.

<sup>1</sup> V. ö. Jánosi i. m. II. k. 87. és köv. II.

<sup>2</sup> U. o. II. k. 89. l.

Ha ugyanezzel az alappal egyenlő oldalú háromszöget rajzolunk, ennek két oldala, ugyancsak a fenti  $\frac{1}{10}$  részszel egyenlő távolságban (felülről számítva), a mellbimbókat metszi.

Annak a négyzetnek, melybe az oldalnézetű fej helyezkedik el, minden oldala  $\frac{1}{8}$ -a a testmagasságnak. Az arc magassági vonala ugyanannak csak  $\frac{1}{10}$  része s három, teljesen azonos méretű részre bomlik: a homlok, orr és fül s az orrtól lefelé az áll alsó vonaláig.<sup>1</sup>

Úgy látszik azonban, hogy *Dürer* a constructió idomok egyszerűsítésére törekedett. A Bonnat-féle gyűjteményben található pajzsos, dorongos férfialakot gyaníthatólag már csak puszta derékszögű négyzetekkel, körök segítségével, szerkesztette. Úgyszintén a madridi Prado Ádámját is. Úgy látszik, a kört végül egészen elejtette. De az arányszámok nagyjából megmaradnak, *Lysippos* és *Vitruvius*éival egyezőleg; csak, mint említettük is már, női alakjait tette karcsúbbakká.

Természetesen különös gondot fordít az arc és fej részarányainak a megállapítására. *Vitruvius*szal egyezőleg, az egész fej magassága, mint láttuk,  $\frac{1}{8}$ -ada az egész test magasságának; maga az arc  $\frac{1}{10}$ -e; az egyes arcrészek  $\frac{1}{30}$ -a. A száj az orr és az áll alsó vonala közt a férfiaknál felülről  $\frac{1}{3}$ , nőknél  $\frac{1}{4}$  távolságra, majd később egyaránt  $\frac{1}{4}$ -re esnek. A mester velencei útja után a homlok keskenyedik.<sup>2</sup> Bár változások vannak, de körülbelül ez adja a schemát.

*Dürer* minden tanulmányából, elméleti munkájából és proportiós méreteiből, főleg két dolog érdekel bennünket. Az egyik az, a mitől gyakorlatban leginkább elhajlik, t. i. hogy a természetből, úgyszólván a mindennapi tapasztalásból, kell elvonni az eszményi szépségű formák vonalait és méreteit. A másik az, hogy ő éppen úgy, mint *Vitruvius* és *L. Battista Alberti*, arányszámokat állapított meg. Alap gondolata az, hogy különböző testrészeink egymással is, egész testünk méreteivel is, számokban kifejezhető arányokban állanak. Ezek között az arányok között lehetnek egyéni eltérések. De mennél közelebb áll valamely művészileg constructált, vagy élő alak ahhoz az arányszámhoz, a mely talán valamennyinek középárányosa, az annál szebb; és a melyik ezekkel az arányszámokkal mindenben megegyezik, az a női vagy férfi-szépségideál. Ha tehát sikerül megtalálni a

<sup>1</sup> L. Josti im. 8—9. l.

<sup>2</sup> L. Josti i. m. II. Th. Konstruierte Köpfe cz. fejezetét.

helyes arányszámokat, akkor a művész képes is — modell nélkül már — bármikor, tetszése szerint a legszebb alakokat és arcokat megszerkeszteni.

Az aesthetika végső következtetéseit illetőleg ugyanilyen eredményre jut nálunk. Henszlmann is, a ki a középkori épületeken kereste az alapul szolgáló proportiós elvet, előbb a francia kormány támogatásával Párisban, 1860. „Théorie des proportions appliquées dans l'architecture“ czimmel megjelent munkájában; majd a kassai és székesfehérvári emlékekre alkalmazva magyarul is. Szerinte a középkori építészet állandóan, utóbb mesterséggé válva, sablonosan alkalmazta a geometriailag és mathematikailag egyaránt megállapítható arányszámokat. És pedig ezek az arányok így állanak elő: Derékszögű háromszöget szerkesztünk; ennek magassága egy kockának az éle, derékszöget alkotó alapvonala a kocka diagonalisa; átfogója a kocka lapjának a diagonalisa. A magassági vonalat egységnek véve, jelölhető  $u$ -val, az alapvonal  $d'$ -vel, az átfogó  $d''$ -vel. Ezért  $u = 1$ ;  $d' = 1.41421$ ;  $d'' = 1.73205$ . A viszony állandó marad, de a vonalak hossza tetszés szerint változtatható s az arányszámot geometriailag mindig könnyű megtalálni. Ha u. i. a háromszöget úgy szerkesztjük meg, hogy a négyzet átmérőjét vesszük alapvonalnak ( $d'$ ) az alapvonal megnyújtásával, hol a négyzet párhuzamos vonala a megnyújtott oldalon éri a háromszöget, ott egy új kisebb háromszög keletkezik; itt az oldalak hossza más, de azért egymásközt az előbbihez azonos alapon álló viszonyszámokat mutatnak. Ha az alapvonalat ( $d'$ ) az átfogóra ( $d''$ ) átvisszük, s onnan függőlegest bocsátunk le, ismét új háromszöget nyertünk. Úgyszintén akkor is, ha az átfogót ( $d''$ ) mérjük le az alapvonalra ( $d'$ ) s akkor innen húzunk függőlegest. — Templomoknál pl. a háromszög magasságvonala által nyert egységet ( $u$ ) a középső hosszanti hajó két falának, vagy két oszlopsorának távolsága képviselte.<sup>1</sup>

### III.

Azokra a törekvésekre, melyek az emberi test egyes részei közt az arányok megállapítására irányultak, a koronát Johannes Bochenek „Kanon aller menschlichen Gestalten und Tiere“ cz. 1885. Berlinben és főleg „Das Gesetz der Formenschönheit“ cz. (Zwei Theile, Text und Tafeln) 1903. Lipcsében (Th. Weicher) megjelent alapos, mondhatni kimerítő

<sup>1</sup> Székesfehérvári ásatások. 1864. 47—51. ll.



tanulmányával tette fel. A régóta épülő rendszer záróköve a második mű. Bevezetésében főleg gyakorlati fontosságát emeli ki. Ezt hangsúlyozza az előszóban Eberlein is és azzal a vallomással ad súlyt szavainak, hogy ő maga is Bochenek rendszere alapján mintázta meg a berlini Siegesalleen I. és III. Frigyes, valamint Rómában a Goethe-szobrát. Nem csekélyebb azonban Bochenek eredményeinek fontossága elméleti szempontból sem.<sup>1</sup> De különösen döntő súlytal esik latba a mi problémánk megoldásánál. Azért kissé részletesebben kell vele foglalkoznunk. A Zeising-féle arany-metszésből indul ki.

Zeising a múlt század derekán nagy feltűnést keltett proportiós számításaival. Munkája, mely „Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers“ címmel Lipszében, 1854-ben jelent meg, áttekintést ad korábbi mérésekről is.<sup>2</sup> Főelvül azt a már a régiektől is ismert és még inkább gyakorlott elvet vallja, hogy az a felrészelés tetszik, a melyben az egész úgy viszonylik a nagyobb részhez, mint a nagyobb rész a kisebbhez, vagy geometriailag kifejezve:  $a : b = b : (a - b)$ . Ugyanezt arithmetikailag, ha valamely egészet 1000 részre osztunk, úgy fejezhetjük ki, hogy  $1000 : 618 = 618 : 382$ ; vagy végsőkig kisebbítve a számokat és elhagyva a törteket:  $8 : 5 = 5 : 3$ . Ezt a viszonylatot feltalálta ő csekély eltéréssel classikus szobrokon, épületeken s újabkori képeken egyaránt. Riegel lent idézett munkájában erősíti, hogy különösen a renaissance standard munkáin feltűnő ennek érvényesülése. Hivatkozik pl. Pietro Perugino bécsi belvederi madonnájára, Tiziano Assunta-jára és Raphael Sixtus-madonnájára, Galatheájára, Lionardo da Vinci Cenacolójára, Dürer Szentháromságára stb. Természetesen a sort könnyű volna még gyarapítani; de legyen elég megemlítenünk pl. Raphael híres vaticani fal-képeit, transfigurációját stb. Nézete szerint kiválóan hat az

<sup>1</sup> *Dessoir* kétségbe bevonja, hogy Bochenek vizsgálatának eredményeit elméletileg gyümölcsöztetni lehetne: „Die so gewonnenen und Regeln gebenden Konstruktionen mögen für den Gebrauch des Künstlers nützlich, für die naturwissenschaftliche Erkenntnis lehrreich sein, aber sie lösen das ästhetische Problem nicht. Denn niemand kann nachweisen, welcher Zusammenhang zwischen den ausserordentlich wechselnden und zusammengesetzten Massverhältnissen und unserer Formfreude besteht, niemand vermag diese aus jenen wahrhaft zu erklären.“ (Ästhetik und allg. Kunstwissenschaft) 126—7. II. Az alábbiakban éppen ezt kíséreljük meg.

<sup>2</sup> Bár több könyvtárt megkerestem, Zeising művéhez sem tudtam hozzájutni. Elméletét Riegel műve után ismertetem: Grundriss d. bildenden Künste. Hannover. 1865. 79—91. II.

arany metszés a symmetriával és pyramidalis csoportosítással együttesen. A Sixtus-madonna szerkezetét ezekből a szempontokból részletesebben is ismerteti s itt a pyramidalis szerkezet mellett apróra kimutatja az arany metszés érvényességét az egyenes helyzetben felszálló Mária testrészeinek egymáshoz való viszonyában, valamint az egyes alakok egyes részeinek egymástól való távolságánál. Előadásunkat nem akarjuk terhelni részletezéssel, mert figyelemmel kísérése ábra nélkül meglehetősen fárasztó volna; annyiival kevésbé, mert később amúgy is elég bajunk lesz még effélékkel. Csak egyszerűen a következők megállapítására szorítkozunk: a pyramidalis elv és az arany metszés érvényesül az összes vonatkozásokban, továbbá a kétfelé osztás és az azonos méretek, illetőleg a távolságok gyakori ismétlődése. Tanulásképen helyesen jegyzi meg Riegel, hogy a szerkesztésnek matematikai biztossága erősen megkönnyíti a mű áttekintését s így a műélvezet nyugalalmát és harmóniáját, a nélkül, hogy a merevség látszatát keltené.

Bochennek kutatásaira visszatérve, a Zeising - fele arany metszést az összes lehetséges vonatkozásokban érvényesíti és annak szerepét kimutatja. Alakjait téglalapban helyezi el. A téglalap hosszabb s rövidebb oldalait és azok különböző részeit az arany metszés szabályai szerint osztja fel, részben pedig ő is felezi. Az így nyert osztási pontokat egymással átlósan, vagy párhuzamos egyenessel köti össze. A vonalak végső, vagy érintkező pontjai aztán megadják az emberi test összes méreteit, vagy kiemelkedő pontjait egész a legapróbb részletekig. És pedig férfiaknál a méretek a téglalapot alkotó hosszabb oldalak alsó és felső végéből indulnak ki, míg nőknél ugyanezen oldalak felezési pontjaiból.

A rendszer egybevágó teljességét megkapó világossággal igazolják a következő tények: 1. A rendszer teljesen vág a csontváznál is, abban a formájában, hogy itt a felezési pontok viszik a főszerepet.<sup>1</sup> 2. Érvényesül a gyermekek proportiójánál sőt a különböző fejlődési fokokon is; annyira, hogy ha a különböző fejlődési állapotoknak megfelelő téglalapokat egymásba berajzoljuk, s oldalain az illető testrészek megfelelő pontjait a téglalap oldalain feltüntetjük s a legbelső, tehát a legkisebb és a külső, tehát legnagyobb, a fejlődés betetőzését mutató téglalap megfelelő két végpontját egyenesekkel összekötjük, ez az egyenes valamennyi közbeeső téglalap megfelelő pontját mértani szabályossággal

<sup>1</sup> Das Gesetz der Formenschönheit. Tafelband. XXII.

metszeni fogja, holott az arányszámok a különböző korban nem azonosak.<sup>1</sup> 3. Mutatis mutandis alkalmazható az állatokra is. 4. Ennek az elvnek érvényesülését mutatják a leggazdagabb és legtökéletesebb formaérzékről tanuskodó görög művészet és műipar alkotásai, és pedig testrészek méretezésében, a csoportosításban, műipari tárgyak konstruálásánál, épületek alaprajzaiban és felépítésében egyaránt. De legfrappansabb találkozások egyike, hogy az illető műalkotás benyomásának gyöngéd, vagy erővel teljesebb tónusát az adja meg, hogy a női test felépítésénél érvényesülő felezési elv, avagy a férfiénál látható másik kiinduló pont szerint volt-e méretezve?<sup>2</sup>

A mint említettük, Bochenek a Zeising-féle arany-metszés szabályából indul ki. Felfelé növekvő, legkisebb egész számokkal kifejezve, az arányok ezek lesznek:  $2:3 = 3:5$ ;  $3:5 = 5:8$ ;  $5:8 = 8:13$ ;  $8:13 = 13:21$ ;  $13:21 = 21:34$  stb. Bochenekkel a kisebb részt rövidség okáért nevezzük mindig *minor*-nak s a nagyobbat *major*-nak. A minor és major bármily nagyságban megkapható, ha egy szabályos ötszöget szerkesztünk s két, egymással nem érintkező oldalát a találkozási pontig megnyújtjuk. Az ötszög bármelyik oldala lesz a minor s a megnyújtott vonalrész a major. Alkalmos segédeszköz egy olyan kettős körző, melynek kurtább két ága hosszabb két ágával a minor és major viszonyában vannak.<sup>3</sup> Ilyen kettős körző híjában szerkeszthetünk egy vonalhálózatot is, a következőképen: egy függőleges  $ab$  egyenest  $c$  ponton két, major és minor, részre bontunk. Az egyenes  $ab$  két végét, tetszés szerinti távolságban fekvő  $d$  ponttal két egyenes által összekötjük. Ha erről a  $d$  pontról egyenest húzunk  $ab$ -nek  $c$  pontjára és  $ab$ -vel párhuzamos függőlegeseket vonunk,  $cd$  vízszintes valamennyi függőlegest oly két vonalra vágja szét, melyek a major és minor viszonyában vannak.<sup>4</sup>

Ha az ember alakját egyenes testtartással, álló helyzetben, leeresztett karokkal egy téglalap oldalaival fogjuk körül s a téglalap mindkét hosszabb s mindkét rövidebb oldalát törtszám kikerülése végett 89 egységre osztjuk fel, az aranymetszés szabályai szerint a következő metszési pontok állanak elő: 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55. Ezek között szemközti nézetben, felülről lefelé haladva, megfelelnek

<sup>1</sup> Tafelb. XXIX—XXXI.

<sup>2</sup> Textband 39., 42., 43. ll.

<sup>3</sup> Kapható E. H. Rost. Berlin. N. W. Dorotheenstrasse 22.

<sup>4</sup> Bochenek i. m. Textband 3—4. ll.

- 5 a fül és orr felső végének,
- 8 u. a. alsó végének,
- 13 a nyaktőnek,
- 21 a hónaljnak,
- 34 a köldöknek,
- 55 a kinyújtott ujjak hegyének,
- 89 a saroknak.

De ezeken felül is nagyon meglepő ugyanazoknak az aranymetészési számoknak ismétlődése. Nevezetesen: 8 egységnyi távolságra van a koponya fedőlapjától az orr alsó széle; a szem vágásától és a fül felső szélétől a nyaktő; a hajmezőtől az áll (vagyis együtt az arc magasság); a fül és orr alsó szélétől a hónalj; ettől a könyökhajlás. 21 egység van a nyaktőtől a könyökhajlásig; a felkarizmok felsődudorodásától, a mely a hónaljnak felel meg, az alkarizmok alsó széléig; 31 a hónaljtól a kinyújtott ujjak végéig; 34 a hónaljtól az alsó lábszárizmok felső széléig; a kinyújtott kezujjtól a talpig; 55 a kezujjtól a koponyafedő lapjáig s ugyanannyi a könyökhajlástól a talpig.

Magán az arczon a homlok és a nyak szélessége, úgyszintén a szemvágás távolsága függőleges vonalban az álltól a minort adja az arc magasságvonala, mint major mellett. Az orrczimpa felső szélének távolsága az álltól a szemöldöknek ugyancsak az álltól való távolságához; az orrczimpa magasságvonala az orr távolságvonalához a száj-szögletétől a minor és major viszonyában vannak.<sup>1</sup> Továbbá: a koponyának a nyaktőhöz való távolsága, mint major mellett, minor a két fül legkiállóbb szélei közötti távolság; ugyancsak a fej magasságvonala mellett (álltól a koponya fedő lapjáig) az arc szélessége a fül alsó végénél; az arc magassága (álltól a haj széléig) mellett a nyak szélessége. A válltól a kinyújtott kéz kinyújtott ujjhegyéig lévő távolságot majornak véve, mellette minor az egész test szélességét jelző átmérő a két felső karizom között (de a karok nélkül); az egész kar hossza az ujjak hegyéig, mint major mellett, minor a mell átmérője hónaljnál; a hónaljtól a csuklóig, mint major mellett, minor a csipő átmérője; a kézcsuklónál levő bütyöktől hónaljig, mint major mellett minor a derék átmérője a csipő felett ott, hol a derék legkarcsúbb; a csipő és térdhajlás közötti távolság, mint major mellett minor az alsó testnek a szeméremtest közepét érintő átmérője; végül a térdhajlástól a lábsuklóig, mint

<sup>1</sup> U. o. Tafelband. Figur a.

major mellett, minor a két összetett lábszár együttes átmérője a térd alatt.<sup>1</sup>

Oldalnézletben ugyanilyen törvényszerűségeket találunk.

Mint említettük, ezek a törvényszerűségek állanak a női test proportiójára is, azzal a különbséggel, hogy itt a testmagasságot jelző vonalnak a felezési pontjából, tehát a testmagasság közepéből, kell kiindulni a méretezésnél fel és lefele.

Ha a téglalap hosszúsági és szélességi vonalain az arany metszés szerint megállapított pontokat átlós vonalakkal kötjük össze, ezek az átlós vonalak mind az oldalnézletben, mind szemben állva, a legjellegzetesebb testrészeket, illetőleg pontokat érintik, vagy kötik össze.

A méretek és constructiók alapjául természetesen európai és normalis, átlagszabású emberek szolgáltak. Másfelől mivel a téglalap szélességét és hosszát egyaránt 89 részre bontottuk fel, már ez is mutatja, hogy itt önkényesen felvett számról van szó törtek kikerülése érdekében. Nem általánosan megszabott fix számviszony ez tehát, hanem csak egy már felvett szélességen és hosszúságon, illetőleg magasságon belül a részek egymáshoz való aránya. De éppen azért a tényleges szélesség és a tényleges magasság szabadon változtatható, vagyis a téglalapnak, melybe az alak berajzolandó, mind a szélessége, mind a magassága szabadon változhatik. Ez gyakorlati szempontból fontos, mert szabad teret enged az egyéni eltéréseknek. Viszont a téglalap elferdítése rhomboiddá a különböző race-okhoz tartozó alakok megszerkesztésére nyújt alkalmat.

A rendszer gyakorlati értékét növeli az is, hogy állatok construálására is alkalmazható. Mivel azonban mi nem gyakorlati szempontból foglalkozunk vele, felhagyunk a további részletezéssel az állati és emberi test constructióját illetőleg. Csak alapelveinek az építészetben, a szobrászatban és műiparban való érvényességére kívánunk még egy pillantást vetni.

Az *olympiai Zeustemplom alaprajzának* egész hosszúságát, a kiugró lépcsőt is beleszámítva, szintén 89 részre osztva be, a major 55, a minor 34 lesz. A templom szélessége teljesen egyezik a minorral; úgyszintén a minor összegét teszi ki a pronaos, porticus és a lépcső alaprajzának tengelyvonala együttesen. Ezen kívül a 13 osztó pont megtalálható az előlépcső kiugrásánál; 21 a második lépcső

<sup>1</sup> I. m. Tafelb. VIII. b.

elülső szélénél; 34 a pronaos falának közepén; 55 a szobor basisánál, 68 (a minor méretének kétszerese, mert a kétszerezés is nagy szerepet játszik a rendszerben; és egyszerűsre az ellenkező oldalról kiindulva = 21, tehát a már egyszer előforduló arányszám) a naos vagy cella hátsó falát jelzi. Végül a pronaos tengelyvonala, belső falától az oszlop tengelyéig, minor ama vonal, mint major mellett, a mely ez oszlopok tengelyvonalától a porticus széléig méri a távolságot. Ugyanez a viszony az opistodomus és a posticum méretei között is. De más szabályszerűségek is kimutathatók, így a többek között ugyanazon méretek ismétlődése.<sup>1</sup>

A *homlokzati kiképzéseknél* ugyanezeket a törvényszerűségeket mutatja ki Bochenek egyebek közt pl. az *agrigen-tumi Jupitertemplomnál*. A homlokzat egész szélessége a magassági vonal minorának négyszerese. Az aranymetszés alapján különböző combinatiókban nyerhető osztási pontok a homlokzat nevezetesebb részeinek megfelelnek a következőképen: felülről lefelé 16 az eresz távolsága az oromfal csücspontjától (függőleges vonalban); 18 a főpárkánytávolság ugyanattól; ugyanúgy 21 a friz; 29 az architráv; 34 az architráv felező pontja. Továbbá az abacus magassága minor az echinusé, mint major mellett; az abacus szélessége major két abacus távolságvonala, mint minor mellett; ugyanez minor két oszloptest távolságvonala, mint major mellett, az echinus alatt mérve; a triglyphos és architráv mellett (különkülön mérve) minor a dór oszlop egész fejezetének (abacus és echinus) együttes magassága; az ablak belvilágának magassága, mint major mellett, minor a felfelé keskenyülő szélesség mérete közepén felvéve; az ajtó magassága mellett minor az előtte lévő kiszökellés felfelé fogyó szélessége, de már alól mérve; végül a triglyphos architráv és oszlopfő együttes magassága minor az oszloptörzs magassága, mint major, mellett.<sup>2</sup>

Bochenek a törvényszerűségeket ugyanígy kimutatja a *Parthenon* alaprajzán és homlokzatán, a *Pantheon* alaprajzán, keresztmetszetén, homlokzatán és tetőszerkezetén, a *tivoli Vestatemplomon*, a *veronai diadalíven*, és Rómában *Septimius Severus* és *Constantinus diadalívein* stb.

Műipari tárgyak közül egykor a Mattei-kertben. a *monte Celión levő virágállványon* a férfitesten érvényesülő proportiot mutatja ki. Felülről lefelé 3 három jelzi a tál

<sup>1</sup> L. i. m. Tafelb. LXI. Textb. 40. 1.

<sup>2</sup> L. id. m. Tafelb. LXI. b. és Textb. 40. 1.

szélének alsó, leforduló élet; 13 a tál középrészén található éles kiugrást; 21 a tál alját, hol a nyakkal érintkezik; 34 a nyak felső kettős gyűrűje közül az alsót. Ezenfelül az alsó kettős gyűrű középtávolságától a nyak talpáig eső távolság minor a talapzat alsó tagozatáig levő távolságnak megfelelő vonal, mint major mellett; ugyane mellett minor e ponttól lefelé a padozatig eső rész.<sup>1</sup>

Az *Aldobrandini-villában levő hamvvedren* a női testnél található felezési elv érvényesülését mutatja ki. A felezési ponttól le- és felfelé az egyes kiemelkedő idomok távolsága a major és minor viszonyában vannak.<sup>2</sup> A *Tivoliban talált candelaber*en szintén a felezési pontból kell kiindulni. A magas oszlophoz támaszkodó három stilizált hattyú nyaka a candelabernek épp a közepéig ér fel. Innen a hattyú lába tövéig a távolság major s a lábtőtől a karomig minor; ugyanehhez ugyancsak major a távolság a hattyúk körmétől a földig. A hattyúnyak görbülésétől az oszlop derekán levő gyűrűig minor, innen a legközelebbi felső gyűrűig major; és így tovább.<sup>3</sup>

Végül lássuk még Bochenek tanulmányainak közzétett eredményei közül a *Laokoon-csoportról* felvett méreteket. Megjegyzem, hogy Laokoont teljesen kifeszített jobbal rekonstruálja. Az egyes szám Laokoon feltartott jobbát jelezvén, 13 Laokoon fejét, 21 a balra eső fiú feltartott karjának kinyújtott ujját, 34 ennek könyökét, 55 ugyanennek vastag-húsát s az apának jobb térdét, 68 ugyanerre a lábára tekergőző kígyónak legalsó vonalát, 76 (=13) Laokoon jobb lábának csuklóját s másik a jobbra eső fiú felkapott bal lábának az ujjait metszi. Az egész csoport vízszintesen felező vonala a Laokoon csipőjébe harapó kígyó szájának alsó vonalát érinti; általában a kígyó feje az egész csoport kellő közepén van.

Ha a Laokoon kinyújtott karját figyelmen kívül hagyjuk, s a magasságot csak a fejéig számítjuk, akkor felülről lefelé 5 Laokoon hajának egy jellegzetesen kiemelkedő tincset érinti; 8 ugyanannak egy másik fürtjét; 13 a váll és haj, másik oldalon a nyak és felemelt váll vonalainak találkozását; 21 a bal hónaljat; 34 a baloldalon levő fiú jobb karjára tekergőző kígyó gyűrűjének legkiemelkedőbb szélső részét; 55 a jobboldali fiú felkapott bal lábának térdét, 68 ugyanazon láb sarkát s ugyanott a kígyó vona-

<sup>1</sup> U. o. Tafelb. LXVI. d., Textb. 42. 1.

<sup>2</sup> U. o. f.

<sup>3</sup> U. o. g.

lának a sarokkal való találkozását s a Laokoon bal lábára csavarodó kigyó egy jellegzetes tekerületét érinti. A fejig lemért magassági vonal megfelelő egységei közül 89, 76, 68, 55 mindhárom alak analog testrészeinek távolságával egyenlők. Például Laokoon jobb keze és a baloldali fiú bal lábának a sarka; ugyanennek kinyújtott jobb keze és a baloldali felkapott bal lábának kis ujja; a Laokoon (kinyújtott) jobb keze és a jobboldali fiú feje búbja stb. mind a teljes 89 egység távolságára vannak egymástól, és így tovább. A többi kiemelkedő csúcspontok egymástól való távolsága is egyezik a proportiós rendszer megfelelő vonalrészeivel.

Az egész csoport vízszintes irányban legmesszebb eső két pontjának távolsága annyi, mint a hosszabb magassági vonal minorjának kétszerese. Kimerítő részletességgel és teljes pontossággal kimutatja még Bochenek azt is, mely jellegzetes analog pontok távolságvonalai állanak még egymással a major és minor viszonyában. Csak éppen illusztrálásul emlitem fel, hogy a baloldali fiú jobb kezének középső ujjától ugyanott a kigyó felső gyűrűjéig minor; ugyanattól az alsó kigyógyűrűzetig major; ugyanonnan a kigyó felső gyűrűzetének alsó vonaláig major, ugyanannak felső vonalától a Laokoon hónaljáig minor, stb. Ellenben a Laokoon legfelső hajfürtjétől addig a pontig levő távolság, a hol a kigyó jobb czombtővéen átkanyarodik, ugyanannyi, mint innen a szobor alsó balsarkáig; Laokoon jobb térde külső szélétől a kigyót megragadó bal kezének kiss ujjáig a távolság annyi, mint csaknem egész vízszintes vonalban lemérve, a távolság a jobboldali fiú bal vállán átvett ruháé a jobboldali fiú bal vállán átvett ruha jobboldali széléig stb.<sup>1</sup>

Legyen elég ezzel Bochenek munkájának és eredményeinek ismertetéséből. Csak azzal kell még kiegészítenem, hogy régóta köztudatban van már a görög művészetnek szigorú méretekhez való alkalmazkodása, s a kik csak foglalkoztak vele, ezt mind beható figyelemre méltatták. Igen nagy már azoknak a műveknek a száma, melyek ezzel, különböző oldalról, foglalkoznak. Legyen elég Penrose híres munkájára hivatkoznunk (*Principles of Athenian Architecture*. II. kiadás. London). melyet Gardner is felhasznál közelébb „A régi Athén” czimmal magyar fordításban is megjelent munkájában.

<sup>1</sup> U. o. Tafelb. LXVIII—LXX. és Textb. 44. 1.



## IV.

Összegyűjtöttük azokat a fontosabb megfigyeléseket és elméleteket, a melyek az aesthetikai eszmék fejlődés-folyamán, tárgyunkkal kapcsolatban, úgyszólván kezdettől fogva, felmerültek. Azután azokkal a mérésekkel foglalkoztunk, melyeknek segítségével egyesek a szépségtypusok megconstruálására törekedtek, főleg az emberi test és arcz körében. Felfogásunk szerint mindezeket olyan tényeknek kell tekintenünk, melyekből a formalis szépség hatásának pszichologiai magyarázatánál is lehet következtetéseket levonni. A magasabbrendű és complicáltabb jelenségek ugyanis a maguk közvetlenségében csaknem teljesen elzárkóznak előlünk s kísérleti, vagy másnemű analysis útján csaknem teljesen megközelíthetetlenek a lélektudomány mai állapotában. Azért az ilyen complicált lelki jelenségeket, mint a minők általában az aesthetikaiak is, még leginkább productumaikban és tényeikben lehet közelebbi vizsgálat alá vetni.

Ilyenekül lehet tekintenünk egyebek között pl. az egyes aesthetikai elméleteket is, melyek az alakí szépek, vagy általában is a szépek, avagy concretül kifejezve, a szép szobornak, képek, vagy háznak az elengedhetetlen feltételeivel, kellékeivel és tulajdonságaival foglalkoznak. Ezek egyszersmind valamennyien bizonyos pszichikai törvényszerűségeknek a kinyomatai. A művészet tetsző alkotásai is ilyen pszichikai tények; kőbe vésett, vagy vásznon megrögzített emlékei alkotójuk s csodálójuk aesthetikai gyönyörének. Többszörös bizonyító erejük is van, mert ezek egyfelől a művész, másfelől a közönség aesthetikus lelki mozgalmainak projectumai. A műalkotások az ő sajátos közvetlenségükkel, az elméleti megjegyzések pedig megszürt és tudatos abstractiók alakjában. Ez utóbbiak azt fejezik ki, hogy az illető gondolkozókban az alakí, vagy általános szép hatását csak olyan dolgok ébresztették fel, melyek általuk kiemelt tulajdonságokkal bírtak. Végsőleg az elméleti megnyilatkozások is tapasztalati tények tehát, még pedig kiválóbb gondolkozók és aesthetikusok tapasztalati tényei, csakhogy már mintegy comprimálva, az egyes megfigyelések alkalmával jelentkező járulékos körülményektől megtisztított állapotban. Mindezek az aesthetika törvényének egészéből elvonva és egymás mellé állítva, úgyszólván az ugyanazon culturalis közösségben élő egész emberiség felfogását és igényeit tükrözik vissza az aesthetika formalis principiumának kérdésében is. Ezzel szemben

a kutatónak az a feladata, hogy az esetleges ellenmondásokat kiküszöbölje, vagy kiegyenlítse és saját korának ismeretanyagával kiegészítse.

Emberi tudásunk csakis a megismerés genetikus fejlődésének egészében lehet teljes. Különösen áll ez az aesthetika és lélektudomány körében. Itt a kísérletek természetesen sokkal több egyoldalúságot, hogy ne mondjam, félszereget mutatnak, mint más empirikus tudomány körében. De máskülönbben is általuk csakis a legelemibb jelenségek világíthatók meg. Ezért pusztán rájuk támaszkodva, a legjellegzetesebb dolgok magyarázásáról kellene lemondanunk. Másfelől mások módszeres megfigyelése is nehézségekbe ütközik s többé kevésbé mindig csak nagyon szűk körben mozoghat. E mellett az ellenőrző eszközök hiányossága és megbízhatatlan volta miatt is, az eredmény többé-kevésbé mindig labilis marad. De még egy rendkívül fontos szempontnak kell figyelembe jönnie a történelmi módszer érvényesítése mellett. És ez a physiologiai és culturalis dispositiók öröklékenysége, mely minden idők kutatóját testi és szellemi életközösségbe fűzi az elmúlt időkkel. A szoros értelemben vett természettudományok körében a következmények matematikailag pontosan kiszámíthatók. Olyan tudományos fejlődés azonban nem képzelhető el, hogy hasonló remélhessünk a lélektudomány és az ezen alapuló többi tudományok terén, tehát az aesthetikában is. Ez pedig azért nem lehetséges, mert az egyén testi-lelki szerzetének legteljesebb ismerete mellett is mindenkoron ismeretlenek maradnak olyan tényezők, melyek a végtelenségig visszanyúló elődök viszonyaitól határozatlanok. Azonban, ha összeségükben mindezek fel nem kutathatók is, kiemelkedőbb fontosságú jelenségeik megismerhetők történelmi események, tudományos és művészeti alkotások, az irodalom, valamint tudományos elméletek alakjában. Olyan emlékei ezek alkotóik és a közönség lelki élményeinek, mint a megfigyelő és kísérletező műszerek graphikus vonalai az általuk megrögzített eseményeknek. Azért az aesthetika körében az idők folyamán felmerült elméletek s művészi gyakorlat közben megvalósított törekvések kiaknázhatatlan tárházai az aesthetikai empirismusnak.

Bizonyos kritikával elfogadhatók azért azok a követelmények, melyeket a formalis széppel szemben idők folyamán az aesthetikai elmélet és gyakorlat felállított. Annnyival is inkább, mert azoknak mai tudásunk sem mond ellent és mert valamennyi egymást kiegészítőleg egységes elvbe olvad össze.

Mindenekelőtt, mint láttuk, két ellentétes elv találkozik: az *egység és sokféleség, a változatosság és összhang* elve.<sup>1</sup> De azt is láttuk, hogy az ellentét csak látszólagos, mert mindkettő egyaránt lelki életünk természetében gyökerezik. Lelki életünk, éber állapotában, állandó változások szintere, sőt tudattalanul vagy az álom szeszélyes kapcsolataiban, még alvás idején is. Más oldalról pedig a pszichikai egység törvényével áll ez válthatatlan kapcsolatban. Lelki életünk egészséges folyamának nélkülözhetetlen feltétele az összes successiv és simultan jelenségek egységbe igazodása. Addig, míg ez meg nem történik, helyre nem áll, a felmerült dologgal kapcsolatban, tudatéletünk funkcióját bevezettnak nem látja, vagy ha igen, akkor már többékevésbé pathologikus tünettel állunk szemben. De viszont lelki életünknek épp oly mértékben elemi feltétele a változatosság is. Hiszen tudjuk, hogy ennek hijában, egészséges vagy beteges formájában, álomszerű állapot következik be. Azért tudatállapotunk hangulati színezete annál kellemesebb, mennél kisebb energiafogyasztással mennél nagyobb változatosságot mennél teljesebb egységbe tömörítve élünk át. A sokféleségben érvényesülő egység elve tehát nemcsak általános aesthetikai értéket fejez ki, hanem még általánosabban, egyetemes pszichikai törvényszerűséget. De épp ily mértékben *formalis principium* is, a mi egyébként egyetemes érvényűségéből már önként is következik. A vonalak életéből példázva a tételt, mentől gazdagabb vonalvezetés mentől tömörebb és áttekinthetőbb egységbe olvad, hatása annál teljesebb és biztosabb. Legclassikusabb példa rá a női test rajzának a bája, mely áttekinthető és zárt, compact egészet alkot a részletekben változatos gazdagsággal.

Változatosságot keresünk tehát a művészetben is és pedig annak belső tartalmában éppen úgy, mint alakí vonatközléseiben. Látszólag, de csakis látszólag, a vonaldíszekben sokszor alig van egyéb, a vonalak térbeosztó változatos

<sup>1</sup> Mint Sokrates mondja Platon Philebosában: az egy és sok, . . . a mint észreveszem, a gondolkozás és a beszéd soha el nem évülő sajátága. Phil. Írók Tára. X. 132. l. Újabbán is Maria Vaser a formáról elmélkedése közben a psychophysikai concentrációban találván fel az aesth. tetszés lényegét, a zárt, elemeiben gazdag és egyenletesen tagolt egységnek az érvényesülését keresi a szép formában, melyben azonban a szabályszerűség nem érvényesül oly módon, hogy a gazdagságot korlátozná. Más oldalról pedig a törvényszerűséget, az általánost, az aesth. észrevétel (perceptio) körében szemünknek a forma által rhythmisált mozgásában ismeri fel. („Form und Stil in der bildenden Kunst u. d. aesth. Lust“. Dessoir folyóiratában: Zeitschrift für Ästhetik. u. allg. Kunstwissenschaft. 1911. 86—118 ll.).

gazdagságánál. A formák életében tényleg ezt keressük benyomásaink első pillanatában: hogyan tölti be a teret a színek, formák változata? Organikus életünkkel van ez, mint láttuk, szoros kapcsolatban, mert természeti törvény kényszerít bennünket szerveink foglalkoztatására. De lelki organismusunk épp így megköveteli a különböző benyomások összefoglalását is. Tudatunk ugyanis nem képes egyszerre számosabb elemből álló jelenség átfogására s ehhez képest megértésére sem. Azért az egyszerre appercipált benyomásokat egységbe fűzi, a kisebb egységeket ismét magasabb egységekbe foglalja és így tovább. A physiologiai törvényszerűség is ezt az eljárást kívánja. A tudat- és a látásmező átfogó működése és képessége, mint természetesen valamennyi lelki és testi functio között, párhuzamoság van. Szemünk centrikus szervezete éppen ilyen egyesítő munkára látszik teremtvé, mint acustikus szerveinknek működése is, melylyel a különböző magasságú és színezetű hangok egyező hullámcsomóit is harmonikus egységekbe dolgozza át. Azért mondja már Eryximachos, az orvos, Platon Symposionjában: „Az egység mindig összhangzás.”<sup>1</sup>

Azt hiszem, nem tévedek, mikor a *rend, viszony, szabályosság* és az *arány* fogalmait az *egység*, viszont a *rhythmust* a *sokféleség, változatosság* mellett állítom párhuzamba. A különböző elemek között ugyanis, hogy organismusunk valamelyes egységül foghassa fel, kell erősebb kapcsolatnak, viszonynak, tehát rendnek lennie; ez pedig már valamiféle szabályszerűséget fejez ki, vagy ennek a szabályszerűségnek az alapján lép fel, ennek érvényesülését tükrözteti vissza. Természetesen ilyen arány, szabályosság és rend nem képzelhető el a részeknek az egészszel és egymással szemben is érvényesülő arányossága nélkül. Ha valamelyik rész arányaival kivág a többi közül és az egészből, az egység is meg van zavarva. A rhythmus azonban már az egésznek részekre tagolására vonatkozik; de mivel mindig több egység foglalata, már egyszersmind egységesítő, összefoglaló principium is. Mindezekre tehát a szépművek formalis érvényesülésénél azért van szükség, mert *lelki-testi organismusunkat kellemesen foglalkoztató változatos elemeknek egységes felfogását segítik elő.*

Az egység és a változatosság mellett harmadik fogalomcsoportot alkotnak a *célszerűség, az eszményítés és a tökéletesség*. Ezek már erősebb kapcsolatot mutatnak bármely

<sup>1</sup> Philos. Írók Tára. XXII. 23. 1.

mű érvényesülésének formális és másnemű feltételei között. A teleologikus szempontok már mindig magasabbrendű és összetettebb képzetek érvényesülését kívánják meg az aesthetikai szemlélet folyamán. Mindenesetre megkívánják a célképzetek egybevetését a szemlélet tárgyaival. Tehát már magasabbrendű feldolgozás tárgya lesz az aesthetikai objectum, mint a pusztán alak elemek meg- és átértésnél rendszerint történni szokott. Itt már a physikai képzetekhez mindenesetre emlékezeti képzeteknek is társulniok kell; itt tehát már az associatiók bonyodalmainak a megindulásáról van szó.

Itt veszi át szerepét a „beleérzés“ funciója is, a melynek különösen Lipps olyan döntő fontosságot tulajdonít a formák kérdésénél is. Tényleg ezen a ponton sok érdekes kérdés magyarázásához hozzájárul. Így pl. kimutatja Lipps, hogy a geometriai formák magukban holt elemek a díszítő művészetben és a vonalak életében inkább erőt, tartást cselekvést keresünk, semmint pusztán geometriai szabályosságot. Így csak éppen például említem fel, hogy a vízszintessel felső végén érintkező függőleges függést, alsó végén érintkező függőleges pedig ránehezédést, egymástól egy ponton villaszerűleg szétváló vonal egymással ellentétes hatóerő érvényesülését jelenti. A hullámvonalakat is azért tartja tetszetősebbnek az egymást fel- és lefelé folytató teljes félköröknél, mert a mozgást keltő erő könnyebben érvényesül az átmenettel hajló hullámvonalnál, mint az irányát egyszerre változtató ellentétes menetű félköröknél.<sup>1</sup> Természetesen ilyenkor minden esetben az izomérzetek viszik a vezető szerepet. Az izomérzeteknek a fontosságát azonban Dessoir még jobban kiemeli, mikor az idomok symmetrikus elhelyeződését a geometrikus symmetria köréből kimondottan is a dynamikus symmetria körébe viszi át. Ugyanis utal annak a fontosságára, hogy művészi alkotásoknál a sík két oldalán nem csupán a vonalak egybevágó ismétlődéséről van szó, hanem sokkal inkább az erők és idomok egyensúlyozó elhelyezkedéséről. Például táncznál egyik oldalú kilengést okvetetlenül egy másik oldalú kilengés követi, de a két mozgás rajza a legtöbb esetben nem lesz geometriai értelemben symmetrikus. Ugyanez az elv érvényesül épületek tömegeinek elosztódásánál, sőt a szobrászatban és képzésben is. Például hivatkozik a londoni Wallace Collection híres Rembrandt-képére (The Unmerciful Servant), hol a baloldali egyes alakokkal szemben jobbra egy háromtagú csoport

<sup>1</sup> Lips: Grundlegung d. Ästetik. 224. és köv. ll.

áll, s az egész mégis a szimmetrikus szerkesztés benyomását teszi, mert a turbános alak felhúzott jobb könyökével s előre mutató bal kezével, fellépésének komolyságával, általában esztétikai értékeinek összességével, megfelelő szimmetrikus félnek mutatkozik.<sup>1</sup> Az esztétikai szemlélet és izomérzetek kapcsolatának jellemzésére saját megfigyeléséből találóan hozza fel Dessoir azt a tapasztalatát, hogy ha ülve néz faragott, vagy festett, görnyedő alakot, ülő helyzetéből felállni kívánkozik.<sup>2</sup> A formák cél- és törvényszerűsége és egyenletes távolsága mellett Möbius is kiemeli a beleérzés fontosságát az állati formák szépségének az élvezésénél. Ezek mellett kisebb szerepet szán a színeknek és a mozgásnak. Ez utóbbinak szépségét inkább a testsúly nehézkedésének a legyőzésében, illetőleg ennek külső kifejeződésében látja (Ästhetik d. Tierwelt. Jena 1908.).<sup>3</sup>

Természetesen megvonhatatlan a határ, a hol az abstract forma hatása végződik és a hol a formaérzéshez társuló associációk kezdődnek. Maguk az izomérzetek talán éppen ezen a határpontra kezdik szerepüket. A formával vannak kapcsolatban annyiban, a mennyiben már az egyszerű vonalhajlás szépségének megítélésében is döntő szerepe van annak, hogy meghúzásához milyen izomerőt kell, vagy kellene kifejtenünk. Másrésztől azonban az illető idom célszerűségének, vagy tökéletességének megítéléséhez is adalékkal szolgál. Viszont, a mint előrebocsátólag is megjegyeztük, az ábrázolat célszerűsége és tökéletessége s ezzel kapcsolatban az eszményítés sem pusztán formális értékek már. Mindenesetre azonban a formának a műdarab minden más vonatkozásával a legszorosabb kapcsolatot kell fenntartania. Mindenekelőtt simulnia kell az emlékezeti képekhez, hogy azokat előhívhassa. Tökéletesnek kell lennie abban az értelemben, hogy kellő erővel létesíthesse a szükséges associációkat s teljes harmoniában engedje érvényesülni a sokféleségben és egységben fellépő ellentéteket. Másfelől a formális hatást is tönkreteszi minden esetlenség és művészi tudatlanság, mely a tökéletesség követelményén ejtett csorbát.

Az *eszményítés* is egyaránt vonatkozik a művészi feldolgozásnak az anyagjára és a mikéntjére. Kétségtelenül, ha feldolgozhat is mindent a művész, a mit csak meglát e

<sup>1</sup> Max Dessoir: Ästhetik u. allg. Kunstwissenschaft. Stuttgart. 1906. 121. és köv. ll.

<sup>2</sup> U. o. 124. l.

<sup>3</sup> V. ö. M. Dessoir: Zeitschr. f. Ästh. etc. 1909. 488. l.

teremtett világon, mégsem dolgoz fel mindent, egyazon művön, válogatás nélkül. Már az elhagyandó és feldolgozandó részletek illetén megválogatásában, megkeresésében, a „kiválasztás“, az eszményítés egy neme érvényesül. Még inkább aztán egyes kiválasztott részek kiemelésén, vagy háttérbe szorításán. Mindez már a formák életében is érzeteti hatását, mert mindez érinti már a részek arányát és egymáshoz való viszonyát; elősegíti azok egybeigazodását a változatossággal együttjáró fölös terheknek az elhagyásával. Ilyen jelentősége még határozottabban kidomborodik a kifejező formáknak a megválogatásával. Mert ugyanazt a tartalmat szemre tetszetősebb s kevésbé tetszetős alakban is ki lehet fejezni, főleg ha az emberi arcz formáiról van szó. Hogy aztán az egység és a változatosság, összhang, rend és rhytmus, czélszerűség, eszményítés és tökéletesség körén kívül mik még ennek a „tetszetőségnek“ a feltételei: erről mindjárt lesz szó az alábbiakban.

Mielőtt azonban erre rátérnék, a proportiós számítások eredményeiből kell még bizonyos tanulságokat levonnunk.

Mindenki, a ki csak a kérdéssel foglalkozott, megállapította, sőt egyenest az volt a kiinduló pontja, hogy az emberi test egyes részei egymás között és a szervezet egészével szemben bizonyos állandó arányban vannak. Ez egészen természetes is, mert ugyanazon szervek elhelyezéséről van szó. Továbbá már Vitruvius sejteti az ókori épületek arányaiban olyanféle különbségek érvényesülését, a minő a férfi és a női test felépítésében található. Ezzel egyszersemind azt is kimondja, hogy az élő organismus és a tetszetős külsejű épület proportiója között bizonyos párhuzamosság áll fenn. Bocheneknél ugyanennek a tételnek már a részleteit is körvonalozva láttuk. Ugyanis annak a bizonyítását láttuk nála, hogy a Zeising-féle aranymetszés szabálya a női test méretein található felezési aránynyal részben váltakozva, részben együttesen érvényesül a classikus szobrászatban és az építészetben. Bochenek tételének megvilágítása kedvéért idézett példáinkból azt is láttuk, hogy ezt a szabályszerűséget az illető műdarabnál, vagy általában is az embernél, nemcsak egy pár fontosabb résznek egymáshoz való viszonyában lehet felismerni, hanem egyik vagy másik arányszámmal okvetetlenül találkozunk, legalább a Bocheneknél idézett példákon, mindenik fontosabb résznek egy másikhoz való viszonyában is. És ezek az arányszámok ugyancsak az aranymetszés és a felezés szabályszerűségeit mutatják. Ezekben a keretekben mozgó arányosságot Bochenek kétségete-

lenül kimutatja az általam ismertetett műtárgyakon kívül még másokon is. De joggal feltehetjük róla, hogy még nagyon sok mérést eszközölt ezeken kívül is. Műve bevezetésében ugyanis azt mondja, hogy a megoldás, melyet nyújtani kíván, egy egész emberélet munkájának az eredménye. Ezeknek a számításoknak és méreteknek az eredménye tehát egészen kétségtelen. De különben is régóta ismeretes dolog, hogy a classikus emlékeken a proportionális elvek bámulatos egybevágással és gazdagságban érvényesülnek. A Laokoon-csoporton láttuk, hogy nemcsak a testrészek állandó méreteit tartotta meg a művész, hanem ezeket a szabályszerűségeket érvényesítette a mozgásban is, az egyes testrészek momentan viszonyában és a csoportot egyes analog pontjainak egymástól való távolságában is. Ugyanazon viszonzyszámok ismétlődésének formális elve olyan súlylyal nehezedett a művészre, hogy — a mi különben nem ment ritkaságszámba az ókorban — a két fiúra az apától eltérő dimenziót alkalmazott egyazon művön, a formális elv szolgálatában. Azt hiszem nem tévedek, ha azt mondom, hogy a csoport nagy mozgalmassága és a meztelen idomok erős tagoltsága mellett is a *könnyű áttekintést*, melyet az egész csoport felett úgyszólván az első rátekinetésre megszerezhetünk, ennek a körülménynek köszönhetjük. Ugyanis sokszor tapasztalhatja bárki is bonyolultabb constructiók láttára, hogy nem képes áttekintést szerezni az egész felett; nem uralkodik saját szemléletén s ezért bizonyos nyugtalansággal és elégtelenséggel fordul el tőle. Itt a classikus művészetben szokatlan mozgalmasság mellett és mérhetetlen szenvedés láttára sem tapasztalunk efféle nyugtalanságot és elégtelenséget. Az áttekintés biztos nyugalomával leszünk urai szemléletünk tárgyának és anyagának; a részletek, minden gazdagságuk mellett is, szinte automatikus pontossággal rendezkednek el tudatunkban, a mint egymást fogva, ellensúlyozva és kiegészítve olvadnak az egységes egész harmoniájába. Mindennek okát alig képzelhetjük másban, mint abban, hogy 1. az egyes alakok összes testrészei *azonos proportionalis elvek alapján* vannak felépítve; 2. ugyanezek a proportionalis elvek érvényesülnek az egész szobor különböző részleteinek is egymáshoz való viszonyában és így ugyanazon constructionalis elvek mintegy hálószerűleg fűzik egybe a legellentétebb fekvésű részleteket is. Az egybefoglalást, a részletek feletti uralmat természetesen már magában az is nagyon elősegíti, hogy ugyanazokat a részarányokat találjuk mindenütt; ugyanazoknak a viszonylatoknak, vagy méreteknek ismétlődését



találjuk mindenhol.<sup>1</sup> Végsőleg azonban a *formai hatás magyarázata a gazdag változatok gyors egységbeolvadása és könnyű appercipiálása*. Ugyanazoknak a számviszonyoknak, vagy ugyanazon elven felépülő számviszonyoknak érvényesülése pedig az aesthetikailag tetsző formákon tulajdonképen azonos jelenség avval, a mivel a zenei összhangnál találkozzunk. Ott a rezgésszámok viszonyában egészen kétségtelen ez a törvényszerűség. Sőt legyen szabad azzal a feltevessel élnem, hátha a színösszhang törvényszerűségeinek ismereteihez is közelebb jutnánk, ha a különböző színű, de harmonikus fénysugarak rezgésszámának a viszonyát vennénk, vagy vehetnénk vizsgálat alá?

A művészi gyakorlatban kimutatható elvek érvényesülése ime ugyanoda vezet, a hova voltaképen az elméleti tételek fejlődésének vázlatos áttekintésével jutottunk el. Nevezetesen: a formalis szép hatásának egyik titka abban van, hogy *tudatunkban minél nagyobb változatosság mennél kevesebb energia felhasználásával olvadjon mennél teljesebb egység egészébe*.<sup>2</sup>

A Zeising-Bochenek-féle aranymetszésnek is az a pszichologiai magyarázata, a mint *Lipps*, jelentőségét ugyan teljesen leszállítva, egészében azonban helyesen mutat rá, hogy két rész méretei között az aranymetszés szerinti felrészelésnél elég nagy különbség van annak könnyed észreveszésére; másfelől meg a méretkülönbségre, szemben a felezéssel, a változatosság kedvéért van szükség.<sup>3</sup>

Psychologiai szempontból egyformán kell hangsúlyoznunk azt, hogy a benyomás egyaránt változatos, egységes és a mellett lehetőleg kevés megerőltetéssel jár, mert ez felel meg tudatunk egységre és foglalkoztatásra törekvésének az aesthetikus lelki mozgalmak amaz elkülönítő jellegével együtt, hogy megerőltetés, fáradtság és törődés azok érzelmi színezetében ne érvényesüljön.

Mindezekon felül ismételten ki kell emelnünk egy dolgot, és ez: *ugyanazon proportionalis elvek érvényesülése a reánk kellemesen ható tapasztalati jelenségek összes régiói-*

<sup>1</sup> Ezzel párhuzamos, midőn *Lipps* a színharmónia egyik tényezőjéül említi fel az azonos elemek jelenlétét és az azonos keverési arányokat. Grundl. d. Ästhetik. 433. l. Charle Michel pedig a zenei harmonia és az építészet között véli felismerni az elvek azonosságát. Ism. Henszlmannál: A székesfehérvári ásatások eredménye 1864. 46. l.

<sup>2</sup> Csaknem ugyanezt mondja Hemsterhuis, a ki szerint egészséges lelki szervezet gyorsan és sokat kíván felfogni s ezért olyan benyomásokat élvez, melyek egyszerre nagyobb képzetecsoportot nyújtanak neki.

<sup>3</sup> Grundlegung der Ästhetik. 66. l.

ban, az emberi testen, állatokon, épületeken, szobrokon, festményeken, műipari tárgyakon egyaránt. Mindez azt mutatja, hogy mi, akár emberi, akár állati, akár természeti, akár művészeti formákról van szó, *egyazon törvényszerűség kere- teibe éljük bele magunkat, és ez a törvényszerűség mathe- matikailag kifejezhető.* Ebbe implicite benne foglaltatik az is, hogy ez a törvényszerűség a valóság formáiban is érvé- nyesül. Ez a törvényszerűség vesz körül bennünket mind- azokban a tárgyakban, a melyekből a mi műélvezetünk táplálkozik.<sup>1</sup> Így mindazok az organumaink, a melyek aesthe- tikus lelki jelenségeink lebonyolításában részt vesznek, lépten- nyomon ezekre bukkannak, ezektől nyerik benyomásaikat, feldolgozandó anyagjukat; ezzel telnek meg, mint a szemünk fényvel, tüdünk levegővel és a fülünk hanggal. Aesthetikus lelki benyomásaink lebonyolítására rendelt orga- numaink tehát ezek befogadására igazodtak, mint a szemünk a fény, tüdünk a levegő, és fülünk a hang perceptiójára. Az ember befogadó és alkotó erejével az universon hatá- saihoz igazodik. Elkopott hasonlattal élve, lelkének érze- keny viaszával elfogadja a külvilág benyomásait, hogy aztán mint jól-rosszul vésett negatív, újra formálhassa művészi alko- tásaiban. A természeti alkotások szép arányaiban érvénye- sülő törvényszerűségeket is elfogadja, és azután érvényesíti a saját alkotásaiban. Csakhogy ez a törvényszerűség művészi gyakorlatában csaknem mindig öntudatlanul történik, mint a hogy a tudatalanság mindvégig egyik kiemelkedő sajátos- sága mind a művészi teremtésnek, mind a műélvezetnek. Mikor már tudatosá válik, a legtöbbször mesterkedéssé lesz s alkotásaiból kivész az élet és a közvetetlenség. A tör- vényszerűségeket az elmélet is jobbára későn ismeri fel; rendszerint olyankor, mikor a művészi gyakorlat maga már hanyatlani kezd. A természet a munkafelosztás elvét itt is gyakorolja: a feladatok elvégzéséhez a képességek itt és ott. elméletben és gyakorlatban, mint egy embernek, úgy egyazon korszaknak is csak ritkán adatnak.

A formaképzéshez tehát nemcsak a kézügyesség örök- letesen fokozódó teljes készségére van szükség, hanem arra is, hogy *előbb maga a lélek is megteljék formákkal.* Hasonló gondolatot juttat kifejezésre Cicero is már; Phidiasra ugyanis azt mondja, hogy mikor Jupiterét vagy Minerváját megal- kotta, nem volt előtte élő minta, hanem a lelkében élő

<sup>1</sup> Azonos álláspontot juttat kifejezésre Henszlmann is: a har- monia különféle tüneménye, ha csak nem mindenütt ugyanazon egy. legalább igen rokon elven alapul. Székesfehérvári ásatások. 47. l.

pompás kép (species pulchritudinis eximia) után dolgozott.<sup>1</sup>

A valóság tárgyait látva, utóbb azok átlagos formái is lelkünkbe vésődnek. Ugyanazok a proportiók itt és ott, ezerszer és ezerszer ismétlődve, kitörölhetetlenül bevesődnek agyunkba. Ezért magunk is megkívánjuk ezeknek a proportióknak érvényesülését. A valóság tárgyainak válthatatlan tartozékait látjuk bennük, s a hol nem találjuk meg, kinosan érint, csalódást okoz, természetellenesnek, különösnek ítéljük, meglepődve, vagy undorral fordulunk el tőle és rútnak mondjuk. Ellenben minél közelebb van az individualis concret jelenség az átlagformához, alaki szempontból annál kedvesebbnek és szebbnek találjuk. A nyelvhasználat eltalálta a szót, mikor azt mondja az ilyen alakra: eszményi szép!

Tudatéletünk tehát az individualis, egyenkénti képzetek alapján nemcsak *fogalmat* alkot, hanem *formákat* is teremt; ehhez képest aztán nemcsak fogalmakkal, hanem formákkal is megtelik. *És a mint képzeteinek helyességét a szerint ítéli meg: mennyire felelnek meg azok eme fogalmaknak, éppen úgy a formák világában az alak szépségét aszerint állapítja meg, mennyire felelnek meg azok ezeknek a forma-átlagoknak.*

Ugyanígy vagyunk az ú. n. szép arcz kérdésével is. Ezer és ezer arczot látunk kifogyhatatlan változatosságban. Közöttük egyetlen egy sincs egyenlő. Méretben, rajzban, kifejezésekben, színben mindmegannyi eltér egymástól. De többé-kevésbé mégis valamennyi hasonlít egymáshoz. Constructiója valamennyinek egyforma alapokon fejlődik ki. Ezért bizonyos kapcsolat mindvégig megmarad emlékeik között is. Lelkünk öntudatlanul is bizonyos átlagokat von el valamennyinek vonalaiból, méreteiből és színeiből. Középarányokon alapuló egy bizonyos átlagforma alakul így ki, a mely egyforma távolságra van a szélsőségektől. *Valamely arcz tehát mennél közelebb esik, mennél inkább hasonlít ehhez az átlagformához, azt, formailag, annál szebbnek találjuk.* Innen van, hogy a mint azt már Lessing megjegyezte, a görögök, a kik első sorban szép formára törekedtek, a szenvedélyek torzító vonásaitól „vagy teljesen tartózkodtak, vagy legalább csekélyebb fokra szállították alá, melyen bizonyos fokú szépségre is képesítve vannak“.<sup>2</sup> A formaátlagokhoz igazodott alakok ilyenén hatásának pedig az a pszichologiai magyarázata, hogy csekély különbség

<sup>1</sup> Orator. 9. §.

<sup>2</sup> Lessing: Laokoon. O. K. 50. I.

lévén a concret forma és a formaátlag között, ez utóbbihoz annál könnyebben igazodik hozzá. Vagy részben ennek is kövekeztében, a mint egy más helyen fejezem ki magam: „tudatunk meglévő elemei között könnyedén, de mégis kellő erővel helyezkedik el”.<sup>1</sup> Tudatunknak már meglévő elemei között a formai elemek eme könnyed elhelyezkedésének tehát kettős feltétele van; i. m. az *áttekintést biztosító azonos arányszámok érvényesülése és eme formaátlagok lehető megközelítése*. Ez a formalis szép magyarázatának a pszichologiai alapja.

Ezen a ponton azonban egy félreértés leselkedik fejtegetéseinkre. Eme lehetséges ellenvetés szerint megfejtésünk csak az üres formaszépség magyarázatát adja, melynek vajmi csekély szerepe van a művészi gyakorlatban. E felmerülhető ellenvetés első részét elfogadjuk. Ezúttal nem is akartunk mást, csak az *alaki szép* pszichologiai magyarázatát. Azonban ezt keresve, egy perczig sem áltattuk magunkat azzal, hogy ez már most a művészetek hatásának valami egyetemesebb és a leglényegesebb pontját fogja megvilágítani. Jóllehet, hogy ha az aesthetikai tetszés kérdése egy alapprincipiumra egyáltalán — a mint én hiszem — visszavezethető, akkor ezzel a formakérdésnek is egyeznie kell. Másfelől a formaértékek szerepe és fontossága sem tagadható a művészi elméletben és gyakorlatban. Természetesen, bármily fontos szerepe legyen is, *magában mégsem minden*. Ez alkalommal azonban a művészi hatás többi tényezőivel foglalkozni nem kívántunk. Egy dolgot azonban ezzel kapcsolatban is meg kell jegyeznünk; nevezetesen a formalis hatás itt körülírt kellékeivel mennél kevésbé rendelkezik valamely műalkotás, másnemű tulajdonságokkal annál gazdagabban kell felruházva lennie, hogy megfelelő hatást érhessen el. Igaz, ez a hatás aztán gazdagabb és marandóbb lehet, mert a megindított associációk folyamata tudatéletünk legkülönbözőbb köreiből táplálkozhatik. Ezzel szemben a formalis hatás mindig szegényesebb, üresebb s ezért olcsóbb dicsőséget szerez. Éppen azért, mert többé-kevésbé már kész sablonokkal dolgozik.

Ezekről a sablonokról kell még megjegyeznünk, hogy ezeknek népfajonként különbözőeknek kell lenniök. Egy keleti, japán, fekete, vagy rézbőrű embernek más és más a szépségideálja, mert az annak alapjául szolgáló átlagformát a miénktől eltérő egyenkénti tapasztalati anyagból szűrte le...

<sup>1</sup> Az aesthetikai tetszés alapproblemája. 88. l.

Mindezek után most már talán összegezhetjük a szép alaki hatásának szabályozó elveit. A formalis szép tetsző hatásának feltételei a mondottak alapján íme ezek:

1. *Érzékszerveinknek constructiójukkal és rendeltetésükkel párhuzamos izgalomban tartása.*

2. *A kapcsolatos idegizgalmak emlékének lehető hű és gazdag felidézése. (Beleérzés elmélete.)*

3. *A lehető legerősebb lelki mozgalmak felidézése mellett lehető legkevesebb energia felhasználása.*

4. *A lehető leggazdagabb változatosságnak lehető legteljesebb egységbeolvadása.*

5. *Ugyanazoknak a proportionalis elveknek érvényesülése, sőt lehetőleg ugyanazoknak a számarányoknak ismétlődése a részeknek egymáshoz és az egészhez való viszonyában.*

6. *A formaátlagok lehető legteljesebb megközelítése.*

Mindezzel egyezik, sőt mindezt kiegészíti az aesthetikai tetszés kérdésének fentebb már idézett megfejtése, a mely szerint „tetszik az, a mi tudatunk meglevő elemei között könnyedén, de mégis kellő erővel és természetesen helyezkedik el”.

Csak annyi hozzáadni valónk van még, hogy az első négy feltétel általában is feltétele mindennemű aesthetikai hatásnak, de különösebben ide is ide tartozik. *Az utolsó két helyen említett azonban már sajátosan formalis principium.*

Debreczen.

Mitrovics Gyula.

## IRODALOM.

### Magyar philosophiai bibliographia 1910—1911—1912.

#### TARTALOM:

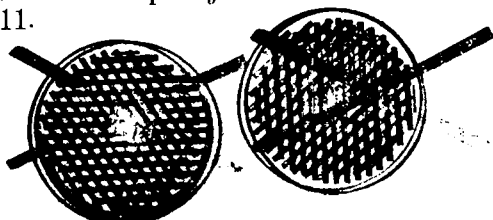
	Lap
I. Folyóiratok . . . . .	200
II. Gyűjteményes munkák . . . . .	201
III. Bibliographia . . . . .	201
IV. A philosophia tanítása . . . . .	202
V. Bevezető munkák. Tankönyvek . . . . .	202
VI. A philosophia története . . . . .	202
Magyarország . . . . .	205
VII. Fordítások és szövegkritikai munkák . . . . .	207
VIII. Philosophiai rendszerek. Metaphysika. Világnézet . . . . .	208
IX. Általános értekezések . . . . .	209
X. Logika és ismeretelmélet . . . . .	210
XI. Ethika . . . . .	213
XII. Psychologia és psychophysika . . . . .	214
XIIa. Társadalmi- és valláslélektan . . . . .	216
XIII. A culturalis jelenségek philosophiája . . . . .	217
XIV. Sociologia. Jogbölcselet . . . . .	218
XV. Aesthetika . . . . .	219
XVI. Vallásbölcselet . . . . .	221
XVII. Természetbölcselet . . . . .	222
XVIII. Életbölcselet. Népszerű munkák . . . . .	224

#### I. FOLYÓIRATOK.

**Athenaeum.** Philosophiai és államtudományi folyóirat. A M. T. Akadémia megbízásából szerk. Pauer Imre. 19.—21. évf. Bpest: M. T. Akadémia 1910—1912.

**A Magyar filozófiai társaság közleményei.** Kiadja a Magyar filoz. társ. Szerk.-bizottság: Medveczky Frigyes, Concha Győző, Pauer Ákos, Udránszky László. 1910.—1912. évf. Bpest: Pfeifer F.

**A Szellem.** Filozófiai folyóirat. (Metafizika, Etika, Vallásfilozófia, Esztetika.) Szerk. Fülöp Lajos. 1. évf. 1—2. sz. Bpest: Nagel O. 1911.



## II. GYŰJTEMÉNYES MUNKÁK.

**Bárany Gerő.** Philosophiai essayk. Bpest: Lampel 1910.  
(208 l.) K 3.50

**Dolgozatok a modern filozófia köréből.** Emlékkönyv Alexander Bernát hatvanadik születése napjára. Írták: Tanítványai, barátai, tisztelői. Bpest: Franklin 1910. (674 l.) K 16.

**Értekezések a bölcséleti tudományok köréből.** Kiadja a M. T. Akadémia. Szerk. Pauer Imre. 3. k. 6—8. sz. Bpest 1910.

3. k. 6. sz. Böhm K. A megértés, mint a megismerés középponti mozzanata. 1910.

3. k. 7. sz. Medveczký F. Tanulmányok Pascalról. 1910.

3. k. 8. sz. Prohászka O. Az intellektualismus túlhajtásai. 1910.

**Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből.** Kiadja a M. T. Akadémia. Szerk. Pauer Imre. 1. k. 1 sz. Bpest 1911.

1. Pauer Á. A logikai alapelvek elméletéhez.

**Filozófiai írók tára.** Szerk. Alexander Bernát és Bánóczy József. 9., 19., 23—26. k. Bpest: Franklin 1910—1912.

9. Kant. A tiszta ész kritikája. 2. átdolg. kiad. 1912.

19. Schwegler. A bölcsélet története. 2. átdolg. kiad. 1911.

23. Nietzsche. A tragédia eredete. 1910.

24. Morus. Utópia. 1910.

25. Pascal. Gondolatok. 1912.

26. Condillac. Értekezés az érzetekről. 1912.

## III. BIBLIOGRAPHIA.

**Enyvvári Jenő.** Bolzano-bibliographia. Bpest: Benkő biz. 1912. (7 l.) (Kl. az Athenaeumból.) K 1.—

**Enyvvári Jenő.** (Psychologiai) Irodalom. (1907—1910.)  
= Pauer I.: A lélektan alaptanai. 6. kiadás 1911.  
(202—208. l.)

**Lénárd Jenő.** (Buddhára és a buddhizmusra vonatkozó bibliographia.)  
= Lénárd, Dhammó. I. 1911. (294—332. l.)

#### IV. A PHILOSOPHIA TANÍTÁSA.

- Burján Károly.** A filozófia a középiskolában.  
= Bpesti VII. ker. István-úti gimn. ért. 1909/10. (12 l.)
- Kornis Gyula.** Filozófia a középiskolában.  
= Magy. paedagógia. 19. 1910. (1—18, 84—90, 155—162, 209—228, 283—286. l.)
- Kornis Gyula.** Pszichologia a tanítóképzőben.  
= Népművelés. 14. 1911. (457—469. l.)
- Molnár Oszkár.** Új törekvések a lélektan tanításában.  
= Népművelés. 12. 1911. (277—281. l.)

#### V. BEVEZETŐ MUNKÁK. TANKÖNYVEK.

- Hajdu Tibor és Zoltvány Irén.** Lélektan- és gondolkodástan.  
Bpest: Szt. István T. 1910. (VI, 176 l.) K 2.40
- Kornis Gyula.** A lelki élet ismertetése, tekintettel a nevelés feladataira. Tanítóképző-intézetek számára. Bpest: Franklin 1912. (148 l.) K 2.60
- Kornis Gyula.** A pszichológia és logika elemei. Bpest: Franklin 1910. (VII, 148 l.) K 2.60
- Krausz Jakab.** Bevezetés a filozófiába. 3. rész. A. B. Bpest: Kókai L. biz. 1910. K 4.—  
3. A) Az ember erkölcsi világa. (51 l.)  
3. B) A néplelektan útjai, céljai és problémái. (64 l.)
- Szitznyai Elek.** Lélektan és logika. Középiskolák számára.  
2. kiad. Bpest: Franklin 1911. (219 l.) K 3.20

#### VI. A PHILOSOPHIA TÖRTÉNETE.

(Általában — Egyes korok és bölcselek — Philosophiai mozgalmak.)

- Alexander Bernát.** J. J. Rousseau. Felolv.  
= Szabad lyceum értes. 1911—1912. (9—22. l.)
- Alexander Bernát.** Jean Jacques Rousseau.  
= Bpesti Szemle. 150. 1912. (367—380. l.)
- Balassa Géza.** A görög atomizmus. Bpest: Nagel O. biz. 1910. (46 l.) K 1.50



- Balla Antal.** Hobbes és az újkori absolutismus.  
= Athenaeum. 20. 1911 1. f. (1—62. l.)
- Barta Jenő.** Az ember Rousseau gondolatvilágában.  
Bpest: Lampel 1912. (147 l.) K 3.—
- Böhm Károly.** Az értékelés phaenomenológiája a XV. századig. Kolozsvár: Stein J. biz. 1912. (76 l.) (Az Athenaeumból.) K 2.—
- Bolgár Elek.** Rousseau, a probléma.  
= Új élet. 2. 1912. (313—346. l.)
- Czakó Ambró I.** XII.
- Dienes Valeria.** William James.  
= Husz. száz. 11. 1910. 11. sz.
- Erdős Lajos.** Henri Poincaré.  
= Husz. sz. 26. 1912. (277—281. l.)
- Fogarasi Béla.** Giovanni Vailati.  
= Husz. száz. 23. 1911. (476—479. l.)
- Grünwald Illés.** Maimóni philosophiájának viszonya a mutazilita kalâmhoz. Adalék az arab-zsidó aristotelismus történetéhez. Diss. Bpest: Athenaeum 1912. (75 l.)
- Hornýánszky Gyula.** A görög felvilágosodás tudománya. Hippokrates. Bpest: M. T. Akadémia 1910. (LVI, 505 l.) K 5.50
- Hornýánszky Gyula.** Emlékezés Zeller Eduard fölött.  
Bpest: M. Tud. Akadémia 1912. (77 l.) (A M. T. Akad. elhunyt tagjai fölött tart. emlékezések. XVI. k. 2. sz.)
- Kégl Sándor.** Bhagavadgítá. Bpest: M. T. Akad. 1910. (37 l.) (Értek. a nyelv- és széptud. köréből. 21. k. 5. sz.) K 0.80
- Kiss János.** Bölcsellettörténeti tévedések.  
= Religio. 70. 1911. (323—327. l.)
- Koller István.** Darwin élete, tana és hatása. Kül. tek. a modern világnézettel kapcsolatos bölcsészeti és társadalmi kérdésekre. Nietzsche bölcsellete. Két értekezés. Bpest: Stark F. biz. 1911. (46 l.) K 1.—
- Medveczky Frigyes.** In memoriam: Henri Poincaré.  
= A Magy. filoz. társ. közl. 1912. (273—287. l.)

- Medveczky Frigyes.** Tanulmányok P a s c a l ról. Bpest : M. T. Akadémia 1910. (208 l.) (Ért. a bölcséleti tud. köréből.) K 4.—
- Nagy József.** P a s c a l.  
= Protestáns szemle. 23. 1911. (367—385. l.)
- Nagy József.** P a s c a l gondolkodása.  
= Protestáns szemle. 24. 1912. (9—19. l.)
- Pauler Ákos.** Az 1909. év nevezetesebb filozófiai eseményeiről.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1910. (107—221. l.)
- Pauler Ákos.** Az 1910. év nevezetesebb filozófiai eseményeiről.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1911. (117—32. l.)
- Pauler Ákos.** A IV. nemzetközi filozófiai congresszus.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1912. (83—95. l.)
- Palágyi Menyhért.** O s t w a l d prédikációi.  
= Magy. figyelő. 2. évf. 2. 1912. (72—84. l.)
- Polgáry István.** M a r c u s A u r e l i u s. Irodalomtörténeti és filozófiai tanulmány. Diss. Bpest : Élet 1912. (42 l.)
- Prohászka Ottokár.** A lényegismeret B e r g s o n tanában és a régi filozófiában.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1912. (62—82. l.)
- Rácz Lajos.** R o u s s e a u-tanulmányok.  
= Új élet. 2. 1912. (347—394. l.)
- Rózsa Dezső.** R a l p h W a l d o E m e r s o n.  
= Magy. társ.-tud. sz. 5. 1912. (455—467. l.)
- Rubinyi Mózes.** K a n t és a nyelvtudomány.  
= Dolgozatok a modern filoz. köréből. 1910. (571—576. l.)
- Sándor Pál.** C i c e r o életfilozófiája.  
= Pápai ref. gimn. 1910/11. értes. (17 l.)
- Schlesinger Sámuel.** P s e u d o - B a c h j a „Kitáb maâni al-nafs“ („Könyv a lélek lényegéről“) című művének pszichológiája. Adalék az arab-zsidó újplatonismus történetéhez. Bölcsészettud. ért. Bpest: Athenaeum 1911. (86 l.)
- Schneller István.** A b a e l a r d Péter.  
= Theologiai szakl. 8. 1910. 1—3. sz.
- Schopenhauer** akaratbölcsélete. Irta: H. Gy.  
= Hittud. f. 22. 1911. (353—384. l.)

**Schwegler Albert.** A bölcselet története. A 15. kiad. után 2. átdolg. kiad. Bpest: Franklin 1911. (557 l.) (Filoz. írók tára. 19. k.) K 10.—

**Szelényi Ödön.** Az ind gondolkodás történelme.  
= Uránia 13. 1912. (347—352. l.)

**Szemere Samu.** A filozófia történetéről.  
= Dolgozatok a modern filoz. köréből. 1910. (199—213. l.)

**Szilasi Vilmos.** Platon. Tartalom és forma párhuzamosága dialogusaiban. Bpest: Franklin 1910. (218 l.) 16<sup>o</sup> (Olcsó könyvtár.) K 1.20

**Trikál József.** Tanulmányok Szent Ágoston bölcseletéről. II.  
= Magy. filozófiai társ. közl. 1910. 9—45. l.

**Trikál József.** A franciskánus bölcselet eredete és jellege.  
= Religio. 70. 1911. (200—202, 217—219, 230—232. l.)

**Trikál József.** Az ideális bölcseletnek ébredése Franciaországban.  
= Kath. szemle. 26. 1912. (711—717. l.)

**Trikál József.** William James bölcselete.  
= Hittud. f. 23. 1912. (491—531, 699—783. l.)

**Varga Béla.** Jacobi Henrik Frigyes.  
= Athenaeum. 20. 1911. 4. f. (36—84. l.)

**Vida Sándor.** Plato kulturális hatása.  
= Dolgozatok a modern filoz. köréből. 1910. (652—664. l.)

**Zivuska Jenő.** Platon Parmenidese mint az eszmetan egyik fejezete.  
= A Beszterczebányai kath. főgimn. 1910/11. értes. (5—39. l.)

**Zivuska Jenő.** A filozófia története Thalestől Platonig. Beszterczebánya: Wolf A. 1912. (331 l.) K 6.—

### *Magyarország.*

**A[lexander] B[ernát].** Prohászka Ottokár filozófiája.  
= Magy. figyelő. I. 1. k. 1911. (404—410. l.)

**Az Aquinoi Szent-Tamás-Társaság** évkönyve 1910-re.  
Bpest: Athenaeum rt. ny. 1910. (76 l.)

- Az Aquinoi Szent-Tamás-Társaságról.** Bpest: Athenaeum ny. 1911. (31 l.)
- Az Aquinoi Szent-Tamás-Társaság-ban tartott előadások, 1893—1911.**  
= Az Aquinoi Szt.-Tamás-Társaságról. 1911. (7—31. l.)
- Az Aquinoi Szent-Tamás-Társaság célja és működése.**  
= Az A. Sz. T. T. évkönyve 1910-re. (3—5. l.)
- Bartók György. Adalékok a magyar philosophia történetéhez.**  
= Athenaeum. 19. 1910. 1. sz. 52—85. l.; 20. 1911. 4. sz. (84—112. l.)
- Bartók György. Böhm Károly (1846—1911.)**  
= Athenaeum. 20. 1911. 2. sz. (1—9. l.)
- Bartók György. Böhm Károly. (Naplójegyzetek.)**  
= Athenaeum. 21. 1912. 1. sz. (1—25. l.)
- Fitz József. Brassai Sámuel. Monográfia. Új kiad. Bpest: Németh J. biz. 1913. (418 l.) K 6.—**
- Kenessey Béla. Gr. Széchenyi István világnézete és életbölcselete.**  
= Magy. társ.-tud. sz. 5. 1912. (81—104. l.)
- Kremmer Dezső. Apáczai Cseri János élete és munkássága. Bpest: Politzer Zs. & fia 1911. (203 l.)**
- Lechner Tibor. Bodnár Zsigmond redivivus. Bpest: Ranschburg G. biz. 1910. (30 l.) K —80**
- A Magyar philosophiai irodalom a nemzetközi philosophiai bibliographiában.**  
= Athenaeum. 20. 1911. 2. sz. (135—136. l.)
- Rácz Lajos. Egy magyar és egy német antikantiánus érintkezése. [Rozgonyi J. és Schulze Aenesidemus.]**  
= Dolgozatok a modern filoz. köréből. 1910. (537—550. l.)
- Schneller István. Gyászbeszéd Böhm Károlyról.**  
= Magy. filoz. társ. közl. 1911. (196—202. l.)
- Szelényi Ödön. Böhm Károly és a protestáns keresztyénség.**  
= Protestáns szemle. 23. 1911. (648—654. l.)

## VII. FORDÍTÁSOK ÉS SZÖVEGKRITIKAI MUNKÁK.<sup>1</sup>

**Aristoteles.** De anima libri III. Ed. Aurel. Förster. Bpest: M. Tud. Akad. 1912. (217 l.) (Editiones criticae scriptorum graec. et roman.) K 6.—

**Aristoteles.** Metaphysika. I. könyv. Ford. Simon József Sándor.  
= Athenaeum. 21. 1912. 1. sz. (26—64. l.)

**Condillac.** Értekezés az érzetekről. Ford., C. életrajzával... és jegyzetekkel ellátta Jancsovics Ferencz. Bpest: Franklin Társ. 1912. (264 l.) K 6.— (Filozófiai írók tára. XXVI.)

**Eckehart.** Az örök születésről. (Négy prédikáció.) Ford. Balázs Béla.  
= A szellem. 1. 1911. (133—158. l.)

**Hegel.** A filozófiai kritika lényegéről. — Ki gondolkodik abstracte? Ford. Mannheim Károly.  
= A szellem. 1. 1911. (187—202. l.)

**Kant I. A tiszta ész kritikája.** Ford. és magy. Alexander Bernát és Bánóczy József. 2. átdolg. kiad. Bpest: Franklin T. 1912. (XVI, 731 l.) (Filozófiai írók tára. IX. k.) K 14.—

**Morus Tamás.** Utópia. Ford. Kelen F. Bpest: Franklin 1910. (184) (Filozófiai írók tára. XXIV.) K 3.60

**Nietzsche F.** Nietzsche-aforizmak. (A Menschliches, Allzumenschliches-ből.) Ford. Schöpflin A. Bpest: Lampel R. 1910. (63 l.) 16° K 0.30

**Nietzsche Frigyes.** A tragédia eredete vagy görögség és pesszimizmus. Fordította és bevezetéssel ellátta: Fülep Lajos. Bpest: Franklin 1910. (261, VIII l.) (Filoz. írók tára, 23.) K 5.20

**Pascal.** Gondolatok. Ford., magyarázó tanulmánnyal és jegyz. ellátta Nagy József. Bpest: Franklin 1912. (236 l.) (Filozófiai írók tára. XXV. k.) K 4.80

<sup>1</sup> A speciálisabb munkák fordításait l. a megfelelő szakoknál.

**Plotinos.** A három őshypostasisról. Az V. Enneas első elmélkedése. Ford. Szilasi Vilmos.  
= A szellem. 1. 1911. (44—56. l.)

**Tolsztoj Leo.** Az életről. Ford. Nagy Sándor. Bpest: Politzer 1911. (155 l.) K 1.— (Modern könyvtár. 36—39. sz.)

### VIII. PHILOSOPHIAI RENDSZEREK. METAPHYSIKA. VILÁGNÉZET.

**Acumen Mentis.** Szédelgés a materializmusban. Bpest: Benkő 1911. (133 l.) K 3.—.

**Bergson Henri.** Bevezetés a metafizikába. Ford. Fogarasi Béla. Bpest: Politzer 1910. (41 l.) K —.40 (Modern kvtár. 9.)

**Dienes Valeria.** Az intuitio a mai metafizikában.  
= Dolgozatok a modern filoz. köréből. 1910. (3—15. l.)

**Dienes Valéria és Dienes Pál.** Megjegyzések Bergson metafizikájához.  
= Husz. sz. 11. 1910. 1—2. sz.

**Egri Lajos.** Egy új világnézet felé. Aforizmak és gondolatok. Bpest: Lampel 1911. (136 l.) K 2.—.

**Erényi Gusztáv.** A „Faust“ philosophiája. Bpest: Globus 1911. (64 l.)

**Fenyő Andor.** A metafizikáról különös tekintettel Kant rendszerére.  
= Dolgozatok a modern filoz. köréből. 1911. (15—30. l.)

**Hajós Szaniszló.** A végtelen felé. A modern ember világnézete. Bpest: Rényi K. 1910. (362 l.) K 4.—

**Hajós Szaniszló.** A monisták háromegysége.  
= Kath. szemle. 26. 1912. (1—25. l.)

**Kápolnai Zsigmond.** A materializmusról.  
= Kath. szemle. 25. 1911. (437—456. l.)

**Kozári Gyula.** Emberi okmányok a tegnap, ma és holnap irodalmából. (Metafiziko pszichologiai tanulmány.) Bpest: Szt.-István T. 1910. (477 l.) K 10.—

**Lánczi Jenő.** Megjegyzések Bergson metafizikájához.  
= Husz. sz. 11. 1910. 7. sz.

- Lukács György.** A tragédia metafizikája.  
= A szellem. I. 1911. (109—129. l.)
- Palágyi Menyhért.** A bölcsészet renaissance-a.  
= Magy. Figyelő. I. 3. k. 1911. (60—68. l.)
- Prohászka Ottokár.** Az intellektualizmus túlhajtásai. Bpest:  
M. Tud. Akad. 1910. (70 l.) (Értekez. a bölcs. tud. kör.  
3. k. 8. sz.) K 1.60
- Prohászka Ottokár.** Az én filozófiám.  
= Magy. Figyelő. I. 1. k. 1911. (509—519. l.)
- Rejőd Tibor.** Ha isten létezhetik, bizton léteznek. (Leibniz  
értvének minorja.)  
= Religio. 71. 1912. (468—470, 486 488, 501—503. l.)
- Szántó Hugó.** A bergsoni intuitio kritikája.  
= Husz. száz. 23. 1911. (320—330. l.)
- Szerényi Nándor.** Panta rhei.  
= Miskolczi r. kath. gimn. ért. 1909/10. (22 l.)
- Trikál József.** A „Mint ha“ bölcselete. [Waihinger.]  
= Religio. 71. 1912. (585—586, 599—601, 613—615,  
631—634, 649—652, 663—665, 679—683, 693—696. l.)
- Trikál József.** Principium individuationis.  
= Religio. 69. 1910. (13—20. sz.)
- Werdenich Endre.** Az állag és személy mibenlétéről.  
= Hittud. f. 22. 1912. (21—46. l.)

## IX. ÁLTALÁNOS ÉRTEKEZÉSEK.

- Bernhard Zsigmond.** A hit és tudás viszonya.  
= Kathol. sz. 24. 1912. 2., 3., 9. sz.
- Boutroux É.** Természet és szellem.  
= A szellem. I. 1911. (3—29. l.)
- Fitos Vilmos.** Eszmék világa.  
= Athenaeum. 20. 1911. 1. f. (62—113. l.)
- Kiss János.** A bölcsellettudomány jelentősége. Beszéd. Bpest:  
Tud. egyet. ny. 1912. (40 l.)
- Medveczky Frigyes.** Néhány reflexio a filozófiáról és a  
filozófiai társaságok életéről. Beszéd.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1911. (81—96. l.)

- Ostwald.** A tudomány. Ford. Kelen F. Bpest: Lampel 1912. (29) (Magy. könyvtár. 106.) K —40
- Posch Jenő.** Irodalmi túltengés a filozófiában.  
= A Magy. filoz. társ. közl. 1912. (138—152. 1.)
- Reményi.** A modern filozófia lélektani okai.  
= Religio. 71. 1912. (184—186, 189—201, 216, 231—232. 1.)
- Szelényi Ödön.** A modern philosophálás jellege.  
= Uránia. 13. 1912. (74—78. 1.)
- Szilasi Vilmos.** A kritika elmélete.  
= Dolgozatok a modern filoz. köréből. 1910. (638—652. 1.)
- Trikál József.** Bölcséleti impresszionismus.  
= Hittud. f. 22. 1911. (532—567. 1.)
- Varga Béla.** Az intuicionismus mint divatfilozófia.  
= Kolozsvári unit. gimn. 1911/12. évi értesítője. (17 1.)
- Veress Julia, Dálnoki.** Racionalismus és empirismus. Diss. Bpest: May J. 1912. (27 1.)
- Waldapfel János.** A filozófia mai feladata.  
= Dolgozatok a modern filoz. köréből. 1910. (664—672. 1.)

## X. LOGIKA ÉS ISMERETELMÉLET.

- Ágai László.** Az arithmetika ismeretelméleti alapjai.  
= Nagyenyedi ref. gimnázium 1911/12. évi értes. (40 1.)
- Ányos István.** Kant kriticismusa és a modern értékelmélet.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1911. (173—96. 1.)
- Ányos István.** A legújabb kor értékelméleti törekvései.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1912. (246—262. 1.)
- Ányos István.** A logika mint értéktudomány.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1912. (105—137. 1.)
- Bevilaqua Béla.** A valóság problémája. Ismeretelméleti tanulmány. Bpest: Kilián 1911: (67 1.) K 2.—
- Böhm Károly.** A megértés, mint a megismerés középponti mozzanata. Bpest: M. T. Akadémia 1910. (68 1.) (Ért. a bölcséleti tud. köréből.) K 150



- Böhm Károly.** Az ember és világa. Filozófiai kutatások. IV. A logikai érték tana. Kolozsvár: Stein J. 1912. (440 l.) K 8.—
- Czakó Ambró.** Roger Bacon a megismerésről.  
= Religio. 71. 1912. (342—344, 358—360, 371—373. l.)
- Dienes Valéria.** A törvényszerűség problémája.  
= Husz. száz. 25. 1912. (472—481. l.)
- Enyvvári Jenő.** Metakritikai jegyzetek a logikai objectivismus problémájához. Bpest: Benkő biz. [1910.] (29 l.) (Az Athenaeumból) K 1.—
- Enyvvári Jenő.** A Bolzano-féle logika kérdéséhez. Bpest: Grill-Benkő biz. 1910. (16 l.) (Az Athenaeumból.) K —.80.
- Enyvvári Jenő.** Adalék az ideatio phaenomenológiájához. Bpest: Benkő biz. 1911. (20 l.) (Az Athenaeumból) K 1.—
- Enyvvári Jenő.** Egy phaenomenologiai adottságostályról. Bpest: Benkő biz. 1911. (131.) (Az Athenaeumból.) K—80
- Enyvvári Jenő.** A phansikus (phaenomenologiai) adottságok lényegismeretéhez. Bpest: Benkő biz. 1912. (13 l.) (Az Athenaeumból.) K 1.—
- Hajdu Tibor és Zoltvány Irén** l. V.
- Hornvánszky Gyula.** A hippokratési gyűjtemény ismeretana és logikája.  
= Magy. filozófiai társ. közl. 1910. (161—179. l.)
- Jevons, W. Stanley.** A logika elemei. Ford. Kelemen Ignác. Bpest: Lampel 1911. (238 l.) (Néptanítók könyvtára. 43—44. füz.)
- Kele István.** Az analytikus és synthetikus módszer ismeretelméleti szempontból.  
= Hittud. f. 23. 1912. (532—557. l.)
- König Dénes.** Logikai ellentmondások.  
= Dolgozatok a modern filoz. köréből. 1910. (341—353. l.)
- König Gyula.** Az igaz fogalmának formalizálása a synthetikus logikában.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1910. (98—107. l.)
- Kornis Gyula.** Fizikai és pszichikai okság.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1911. (287—310. l.)

**Kornis Gyula** I. V.

**Léber Gyula.** Poincaré philosophiai tanítása a matematika alapfogalmairól.  
= *Uránia*. 13. 1912. (116—122. l.)

**Madarász István.** Hartmann Ede transzcendentális realismusa.  
= *Religio*. 71. 1912. (370—371, 385—386. l.)

**Pauler Ákos.** A logikai alapelvek elméletéhez. Bpest: M. Tud. Akad. 1911. (64 l.) (Értekez. a filoz. és társad. tud. kör. 1. k. 1. sz.) K 1.20

**Pauler Ákos.** A tudomány fogalmáról.  
= *Magy. filoz. társ. közl.* 1910. (179—201. l.)

**Pauler Ákos.** A sorképzés principiuma.  
= *Magy. filoz. társ. közl.* 1912. (193—223. l.)

**Polgár Gyula.** A matematika logikájának alaptanai.  
= *Dolgozatok a modern filoz. köréből.* 1910. (457—481. l.)

**Schwarzenbachí Vilmos.** A kanti és az aristoteleikus-keresztény ismeretelmélet.  
= *Religio*. 69. 17. sz.

**Somló Bódog.** Az érték problémája.  
= *Athenaeum*. 20. 1911. 2. sz. (84—92. l.), 3. sz. (37—66. l.)

**Suták József.** A halmazelméletben fellépő logikai problémák.  
= *Magy. filoz. társ. közl.* 1911. (15—41. l.)

**Szitznyai Elek** I. V.

**Tankó Béla.** Böhm Károly új ismeretelméleti tanulmányának [A megértés mint a megismerés középponti mozzanata. 1910.] elemzése.  
= *Magy. filoz. társ. közl.* 1911. (59—70. l.)

**Trikál József** I. VIII.

**Varjas Sándor.** A logikáról.  
= *Dolgozatok a modern filoz. köréből.* 1910. (68—89. l.)

**Várkonyi Hildebrand.** Pszichologizmus és logizmus.  
= *Religio*. 70. 1911. (614—616, 630—632, 643—646. l.)

**Zalai Béla.** A filozófiai rendszerezés problémája.  
= *A szellem*. 1. 1911. (159—187. l.)

- Zalai Béla.** A realitás-fogalom típusairól.  
= Athenaeum. 20. 1911. 2. sz. (30—66. l.), 3. sz. (28—37. l.)
- Ziegler Leop.** Kant és a metafizika, mint a transzcendentális kategóriák tana. Ford. Ritoók Emma.  
= A szellem. 1. 1911. (215—233. l.)

## XI. ETHIKA.

- Ányos István.** Normatív elvek az etikában, jogban és aesthetikában.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1911. (257—287. l.)
- Bartók György.** Az erkölcsi érték filozófiája. Bpest: Kókai 1911. (VII, 160 l.) K 4.—
- Concha Gyöző.** A laikus morál válsága.  
= Hittud. f. 22. 1911. (644—657. l.)
- Fejes Áron.** Az akaratszabadság problémája. Bpest: Földes E. biz. 1911. (146 l.) K 4.—
- Frankó Béla.** Nietzsche erkölcsi értékelése és a kereszténység elvei.  
= Szászvárosi ref. Kun-koll. értes. 1909/10. (28 l.)
- Hanauer A. István.** A lelkiismeret. Bpest: Szt. István-Társ. 1912. (80 l.) K 1.—
- Krausz Jakab l. V.**
- Luthardt, Chr. E.** A kereszténység erkölcsstanáról. Ford. Csiky Lajos, felülvizsg. Szóts Farkas. Bpest: Hornyánszky 1911. (VIII, 246 l.) K 3.—
- Medveczky Frigyes.** Filozófiai szükségleteink és az ethikai renaissance.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1910. (77—98. l.)
- Somló Bódog.** Kauzális vagy normatív etika.  
= Dolgozatok a modern filoz. köréből. 1910. (125—131. l.)
- Veress Jenő. H.** Spencer etikája.  
= Theologiai szakl. 8. 1910. 3—4. sz.
- Zalai Béla.** Etikai rendszerezés.  
= Dolgozatok a modern filoz. köréből. 1910. (115—125. l.)

## XII. PSYCHOLOGIA ÉS PSYCHOPHYSIKA.

- Czakó Ambró.** Isaac de Stella és Clairvauxi Alcher lélektana.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1912. (20—48, 263—272. l.)
- Dienes Valéria.** Pikler Gyula pszichológiája.  
= Nyugat. 4. 1911. (665—671. l.)
- Ferenczi Sándor.** Lélekelemzés. Értekezések a psychoanalysis köréből. Freud előszavával. Bpest: Szilágyi Béla biz. 1910. (93 l.) K 2.80
- Ferenczi Sándor.** Suggestzió és pszichoanalízis. Bpest: Szerző kiad. 1911. (14 l.) (A Gyógyászatból.)
- Ferenczi Sándor.** Lelki problémák a pszichoanalízis megvilágításában. Bpest: Nyugat 1912. (133 l.) K 3.—
- Freud S.** Pszichoanalízis. Öt előadás. Ford. Ferenczi Sándor. Bpest: Nyugat 1912. (62 l.) K 1.50
- Gombocz Zoltán.** Képzettársulás és jelentésváltozás.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1911. (1—15. l.)
- Hajdu Tibor és Zoltvány Irén** l. V.
- Kornis Gyula.** Psychologia és energia.  
= Athenaeum. 19. 2. sz. 1910. (1—83. l.)
- Kornis Gyula.** A pszichológia jelen állása.  
= Dolgozatok a modern filoz. köréből. 1910. (89—115. l.)
- Kornis Gyula.** Elemi pszichológiai kísérletek. Bpest: Franklin T. 1910. (54 l.) K 1.20
- Kornis Gyula.** Okság és törvényszerűség a pszichológiában.  
Bpest: Franklin T. 1911. (203 l.) K 4.—
- Kornis Gyula** l. IV. és V.
- Lechner Károly.** Az emlékezésről.  
= Erdélyi Múzeum. Új f. 6. 1911. (111—118. l.)
- Lechner Károly.** Az álmodásról.  
= Dolgozatok a modern filoz. köréből. 1910. (369—385. l.)
- Mach Ernő.** Az érzékletek elemzése. Ford. Polányi K. Bpest: Deutsch Zs. és Tsa. 1910. (VII, 48 l.) K —.50

- Máthé Zoltán.** A spiritualizmus tudományos megvilágításban.  
Bpest: Szerző kiad. 1911. (196 l.) K 4.—
- Mitrovics Gyula.** A kellemes és kellemetlen kérdésének lélektani megoldása.  
= Bpesti szemle. 149. 1912. (226—252. l.)
- Molnár Kálmán.** A VI. nemzetközi lélektani kongresszusról.  
= Ruttkai áll. polgári isk. 1910/11. évi értes. (32 l.)
- Molnár Oszkár.** A kísérleti lélektan és ellenségei.  
= Új élet. 2. 1912. (71—93. l.)
- Molnár Oszkár** I. IV.
- Moravcsik Ernő.** Az associatiót elősegítő és gátló tényezők.  
= Magy. filoz. társ. közl. (1910. 1—29. l.)
- Mössmer József.** Gondolkodás és megélés a lélektanban.  
= Hittud. f. 23. 1912. (451—490. l.)
- Nagy Dénes.** A kísérleti lélektan válsága. (Kostyleff, La crise de la psychologie expérimentale. 1911. cz. művének taglalása.)  
= Husz. száz. 23. 1911. (456—460. l.)
- Palágyi Menyhért.** Modern álomfejtés. Vonatkozással a freudizmusra.  
= Magy. Figyelő. 2. évf. 1912. 2. (291—304. l.)
- Pauer Imre.** A lélektan alaptanai. 6. kiad. Bpest: Franklin 1911. (208 l.) K 2.60
- Píklér Gyula.** A lelki élet alaptörvényei. Az eszmélet helye a természetben. Bpest: Sziklai J. 1910. (28 l.) K —.40 (Modern könyvtár, 2. f.)
- Píklér Gyula.** Az éberségi erő képződése és székhelye.  
= Husz. száz. 26. 1912. (479—502. l.)
- Posch Jenő.** A képzet mint mozdulat.  
= Dolgozatok a modern filoz. köréből. 1910. (481—528. l.)
- Posch Zsigmond.** Az associatio (eszme és képzettársítás) fejlődéstörténeti megvilágításban.  
= Keszthelyi áll. polgári fiúisk. 1910/11. évi értes. (9 l.)
- Ranschburg Pál.** Adatok az emlékezés pathológiájához.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1911. (96—117. l.)

- Révész Béla.** Az állatlélektan újabb irányai.  
= Pótfüzetek a Term.-tud. közl.-höz 1911. (167—179. l.)
- Révész Béla.** Állatlélektani tanulmányok. Bpest: Singer & Wolfner 1911. (115 l.) K 3.—
- Révész Géza.** A gyermeklélektan filogenetikai jelentősége.  
= Dolgozatok a modern filoz. köréből. 1910. (550—566. l.)
- Révész Géza.** Az érzetsorok phaenomenologiai és genetikai vizsgálata.  
= Athenaeum. 21. 1912. 1. f. (152—164. l.)
- Schlesinger S. l. VI.**
- Székely György.** A figyelem hatásairól.  
= Magy. Paedagógia. 19. 1910. (593—598. l.)
- Szinyai Elek l. V.**
- Török M.** Agymorphologia, physiologia, psychologia.  
= Kathol. szemle. 24. 1910. 4. sz.
- Trikál József.** A lélek. Bpest: Szt.-István Társ. 1911. (92 l.) K 1.—
- Varjas Sándor.** A Freud-féle pszichoanalízis.  
= Husz. száz. 25. 1912. (207—224. l.)
- Varjas Sándor.** A freudizmus kritikája.  
= Husz. száz. 25. 1912. (574—583, 710—718. l.)
- Várkonyi Hildebrand.** A tudat fogalmáról. Filozófia-történeti és ismerettani tanulmány. Győr: Összetartás ny. 1912. (80 l.)
- Weszely Ödön.** Jelentés a genfi nemzetközi psychological kongresszusról.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1910. (48—64. l.)

## XIIa. TÁRSADALMI ÉS VALLÁSLÉLEKTAN.

- Balla Antal.** A collectiv psychologia. Le Bon.  
= Uránia. 13. 1912. (442—448. l.)
- Bartók György.** Valláspsychologia.  
= M. társ.-tud. sz. 3. 1910. 8. sz.
- Bartók György.** A valláspsychologia főbb törvényei.  
= Magy. társadtud. sz. 4. 1911. (705—720. l.)

**Dékány István.** Politika és társadalom-psychologia.  
= Magy. társ.-tud. sz. 4. 1911. (767—779. l.)

**Krausz Jakab** l. V.

**Lánczi Jenő.** A valláslélektan mai problémái.  
= Új élet. 2. 1912. (145—160, 501—514. l.)

**Leopold Lajos, ifj.** A presztizs. Bpest: Athenaeum 1912.  
(243 l.) (Szociológiai könyvtár.)

**Rubinyi Mózes.** Néplelektani problémák.  
= Nyelvtudomány. 3. 1910/11. (193—196. l.)

**Székely György.** A társadalmi lélektan célja és feladata.  
= M. társ.-tud. sz. 3. 1910. 5. sz.

**Várnai Sándor.** Valláspszichológiai kérdések.  
= Protestáns szemle. 23. 1911. (580—587. l.)

**Wiedermann Károly.** A vallás lélektana. Bpest: Szt.-István  
Társ. 1911. (82 l.) K 1.—

### XIII. A CULTURALIS JELENSÉGEK PHILOSOPHIÁJA.

(Cultur-, Történet- és Nyelvbölcselet.)

**Balassa József.** A szavak jelentése a gyermeknyelvben.  
= Dolgozatok a modern filoz. köréből. 1910. (221—226. l.)

**Bárány Gerő.** A kultúra végső kérdéseiről.  
= Husz. száz. 11. 1910. (46—50. l.)

**Bárány Gerő.** A nagy emberekről.  
= Athenaeum. 21. 1912. 4. sz. (124—132. l.)

**Dékány István.** A természettudományi módszer hatása a  
modern történelem-filozófiára. Kritikai adalékok a törté-  
nelem elméletéhez. Szekszárd: Molnár ny. 1910. (56 l.)

**Forel Ágost.** A jelenkor kultúrtörékvései.  
= Husz. száz. 11. 1910. (401—411, 525—539. l.)

**Giesswein Sándor.** A világnyelv kérdése.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1912. (96—104. l.)

**Hackmüller Oszkár.** Psychophysika és nyelvtörténet.  
= Athenaeum. 21. 1912. 2—3. sz. (66—94. l.)

**Kornis Gyula.** Dilthey történetelmélete.

= Tört. szemle. 1. 1912. (481—527. 1.)

**Rohonyi Hugó.** A kultúra energetikájáról.

= Husz. száz. 23. 1911. (48—52.)

**Rubinyi Mózes** I. VI.

**Simonyi Zsigmond.** A tagadásról.

= Dolgozatok a modern filoz. köréből. 1910. (613—628. 1.)

**Varga Jenő.** A történelembölcseletről.

= Dolgozatok a modern filoz. köréből (1910. 131—162. 1.)

#### XIV. SOCIOLOGIA ÉS JOGBÖLCSELET.

**Apáthy István.** A fejlődés törvényei és a társadalom. Bpest:

Benkő biz. 1912. (VIII, 277 l.) (Magy. Társ.-tud. Egyes. könyvtára. 1.) K 3.60

**Bartók György.** Evolutio és sociologia.

= Magy. társad.-tud. sz. 3. 1910. 1—2. sz.

**Békésy Károly.** A szociológiáról. (Szabadelvű társadalomtan.) I. k. Kolozsvár: Lepage 1911. (197 l.) K 3.—

**Bodnár I. Zsigmond.** A sociologiai változás alapja. Pécs

1911. (32 l.) K —.60

**Borbély Zoltán.** A jogérték elmélete. Kolozsvár. Politzer Zs.

és fia biz. Bpest. 1910. (154 l.) K 3.—

**Dobai János.** Seneca jog- és állambölcselete. Diss. Bpest:

Szerző kiad. 1911. (35 l.)

**Földes Béla.** Pierre Leroux és Pecqueur társadalombölcselete.

= Magy. filozófiai társ. közl. 1910. (225—253. 1.)

**Földes Béla.** A szocializmus. 1—2. k. Bpest: M. T. Akadémia. 1910. (VII, 298; 517 l.) K 10.—

**Freund Edit.** Művészet és sociologia.

= Husz. száz. 11. 1910. (130—133. 1.)

**Joób Lajos.** Három értekezés a megismerés köréből. I. Célra-

törekvés a fejlődésben. II. A fejlődési elmélet és a socio-

logia. III. A sociologia tárgya és feladata. Bpest: Kilián

1911. (106 l.) K 2.40



- Lánczi Jenő.** Modern ismeretelméletek és társadalmi áramlatok.  
= Husz. száz. 24. 1911. (513—536. l.)
- Medveczky Frigyes.** Jogtudomány és jogbölcselet. Beszéd.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1912. (49—61. l.)
- Méray-Horváth Károly.** Társadalomtudomány mint természettudomány. Bpest: Athenaeum 1912. (261 l.) (Sociologiai könyvtár.) K 7.—
- Moór Gyula.** A jog fogalma és az anarchismus problémája St a m m l e r jogphilosophiájában.  
= Athenaeum. 20. 1911. 4. sz. (1—36. l.)
- Moór Gyula.** St a m m l e r „helyes jogról szóló tana”. Bpest: Pfeifer F. biz. 1912. (87 l.) K 1.— (Magy. jogászegyleti értekez. Új f. 3. k. 25. f.)
- Moór Gyula.** A társadalom fogalmáról. St a m m l e r idevágó tanításának kritikája.  
= Magy. társad.-tud. sz. 5. 1912. (25—38. l.)
- Rónai Zoltán.** A helyes jog tudománya.  
= Husz. száz. 11. 1910. 10. sz.
- Rónai Zoltán.** A társadalmi tények előrelátásának kérdéséhez.  
= Husz. száz. 11. 1910. (127—130. l.)
- Somló Bódog.** A jog értékmérője.  
= Husz. száz. 11. 1910. 7. sz.
- Szentirmai Imre.** A sociologia kiindulása és feladatai.  
= Magy. társad.-tud. sz. 4. 1911. (175—203. l.)
- Varga Béla.** A társadalom ismerettani alapjai.  
= Magy. társad.-tud. sz. 5. 1912. (791—807. l.)
- Varga Jenő.** A sociologia módszeréhez.  
= Husz. száz. 11. 1910. 1—2. sz.

## XV. AESTHETIKA.

Ányos István I. XI.

- Dénes Lajos.** Az esztétika mai problémái.  
= Dolgozatok a modern filoz. köréből. 1910. (162—189. l.)

- Ferenczi Sándor.** Az élcz és a komikum pszichologiai elemzése. Bpest: Szerző kiad. 1911. (14 l.) (A Gyógyászatból.)
- Freund Mária.** A művészi látás kétfélesége.  
= Athenaeum 19. 1910. 3. sz. (1—47. l.)
- Fülep Lajos.** Az emlékezés a művészi alkotásban.  
= A szellem. I. 1911. (56—91. l.)
- Havadi Barnabás.** Szt. Ágoston aesthetikája.  
= Religio. 70. 1911. (515—516. l.)
- Hildebrand Adolf.** A forma problémája a képzőművészetben.  
Ford. Wilde János. Bpest: Politzer 1911. (91 l.) K —.40  
(Modern könyvtár. 15. sz.)
- Kelecsényi János.** Henslmann Imre aesthetikája.  
= Athenaeum. 19. 2. sz. 1910. (83—132. l.)
- Kelecsényi János.** A szép és a művészetek ellentéte Plató esztétikájában. Bpest: Föv. Háziny. 1911. (17 l.) (Kl. a IV. ker. felsőbb leányisk. 1910/11. értesítőjéből.)
- Kenczler Hugó.** A műalkotás pszichológiájáról.  
= Dolgozatok a modern filoz. köréből. 1910. (325—341. l.)
- Kenczler Hugó.** Művészettörténet, kritika és esztétika.  
= Művészet. 9. 1910. (70—74. l.)
- Kovács Sándor.** Zeneesztétikai problémák. Három felolvasás.  
Bpest: Deutsch Zs. (55 l.) (A Zene-közlönyből.) K 1.—
- Kristóf György.** Megjegyzések az aesthetika módszeréhez.  
= Erdélyi Múzeum. 27. 1910. (193—209. l.)
- Lehel Ferencz.** A művészet bölcselete. Bpest: Kilián Frigyes utóda biz. 1910. (VIII, 200 l.) K 6.—
- Lukács György.** Esztétikai kultúra. Tanulmányok. Bpest: Lampel 1912. (91 l.) (Modern könyvtár. 201—203. sz.)  
K —.60
- Lyka Károly.** Stílus és naturalizmus.  
= Dolgozatok a modern filoz. köréből. 1910. (422—428. l.)
- Mitrovics Gyula.** Az esztétikai tetszés alapproblémája és a F e c h n e r-féle princípiumok.  
= Dolgozatok a modern filoz. köréből. 1910. (428—440. l.)

- Mitrovics Gyula.** Az aesthetikai tetszés alapproblemája.  
Debreczen: Hegedüs & Sándor 1912. (91 l.) K 2.—
- Molnár Géza.** A disszonanciák határa.  
= Dolgozatok a modern filoz. köréből. 1910. (440—449. l.)
- Pittroff Pál.** Az esztétika módszertanához.  
= Győri áll. realisk. 1911/12. évi értes.
- Révhegyi Rózsi.** Kölcsey mint aesthetikus.  
= Athenaeum. 21. 1912. 2—3. sz. (31—61. l.); 4. sz. (35—76. l.)
- Schopenhauer Arthur.** A zene esztétikája. Ford. Bogát Adolf. Bpest: Franklin 1912. (62 l.) (Olcso könyvtár. 1678—1679. sz.)
- Stiegelmár Róbert.** George Meredith komikum-elmélete.  
Bpest: Németh J. 1912. (72 l.)
- Szigetvári Iván.** A komikum elmélete. Bpest: M. Tud. Akad. 1911. (432 l.) (A M. Tud. Akad. könyvkiadó vállalata. Új f.)
- Váradí Béla.** Benedetto Croce aesthetikája és legújabb irodalmunk.  
= Budapesti szemle. 145. 1911. (368—393. l.)

## XVI. VALLÁSBÖLCSELET.

- Alcyone (Krishnamurti).** A mester lábainál. Angolból ford. Bpest: Kilián utód. 1911. (64 l.) 16° K 1.20
- Besant Annie.** Az eljövendő Krisztus. Fordítás. Bpest: Kilián ut. biz. 1911. (29 l.) K 1.20
- Chesterton.** A kereszténység paradoxonjai.  
= A szellem. I. 1911. (91—109. l.)
- Kiss János.** Isten megismerése a látható világból. Bpest: Szt.-István Társ. 1910. (224 l.) K 1.50
- Kiss Samu.** A buddhizmus és a kereszténység.  
= Theol. szakl. 9. 1911. (241—265. l.)
- Kmoskó Mihály.** Tolsztoj Isten-eszméje.  
= Hittud. f. 22. 1911. (469—491. l.)
- Kováts J. István.** A buddhizmus és a kereszténység.  
= Theol. szaklap. 10. 1912. (269—299. l.)

- Lánczi Jenő. Modernista mozgalmak a vallásokban.  
= Husz. száz. 11. 1910. (601—623. l.)
- Lénárd Jenő. Dhammó. Bevezetés a Buddhó tanába.  
1. k. Bpest: Lampel 1911. (XII, 352 l.) K 6.—
- Rejőd Tibor l. VIII.
- Schütz Antal. Szempontok a mai pantheismus etiológiájához.  
= Religio. 69. 37—40. sz.
- Stuckner János. Kísérlet a theismus „tudományos“ védelmére.  
= Hittud. f. 21. 1910. (658—713. l.)
- Szeghy Ernő. A buddhizmus és a kereszténység. Bpest:  
Sz.-István társ. 1910. (80 l.) K 1.—
- Szelényi Ödön. Schleiermacher vallásfilozófiája. Békés-  
csaba. Kókai Lajos biz. Bpesten. 1910. (80 l.) K 2.—
- Unterreiner Jenő. A személyes istén megismerése és a  
modernismus.  
= Hittud. f. 21. (1—29. l.)

## XVII. TERMÉSZETBÖLCSELET.

- Aszlányi Dezső. Világszerelem. Természetfilozófia. 1. k.  
Kosmogonia. Bpest 1910. (VIII, 318 l.) K 5.—
- Bernátsky Jenő. Adatok a biologia elméletéhez.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1911. (41—59. l.)
- Bernátsky Jenő. J. Reinke célszerűségi elve a biologiában.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1912. (1—19. l.)
- Bognár Czezil. A fizika alapfogalmainak és alapelveinek  
ismeretelméleti vizsgálata. Komárom 1911. (210 l.) K 5.—
- Ellend József. Descartes világrendszere.  
= Athenaeum. 21. 1912. 2—3. sz. (111—128. l.)
- Erdős Lajos. Természettudomány és filozófia.  
= Dolgozatok a modern filoz. köréből. 1910. (30—68. l.)
- Hajós Szaniszló. Az élettan alapvető kérdései.  
= Hittud. f. 22. 1911. (727—760. l.); 1912. (99—132,  
322—341. l.)

- Hárník Jenő.** A mutatio-elmélet.  
= Husz. száz. 11. 1910. (497—507. l.)
- Hudyma Emil.** Az élet problémája. Bpest: Szt.-István Társ.  
1912. (82 l.) K 1.—
- Jász Géza.** A sejt, mint a fejlődés alapformája. Bpest:  
Franklin T. 1911. (129 l.) K 3.—
- Két cikk a darwinizmusról. 1. A darwinizmus válsága.  
Írta: Fülöp Zsigmond. 2. A maradi darwinizmus. Válasz  
Fülöp Zsigmondnak. Írta Palágyi Menyhért.  
= Magy. figyelő. I., 4. k. 1911. (213—228. l.)
- Krompaszky Béla.** Fizikai jelenségek egységes elmélete.  
= Szatmárnémeti r. kath. gimn. ért. 1909—10. (78 l.)
- Le Dantec, Félix.** A biológiai filozófia elemei. Magyarra  
ford. Lorenz Viktor. Bpest: Athenaeum 1910. (203 l.)  
K 7.50
- Méhely Lajos.** A Palágyi-féle „koevolúció.”  
= Pótfüzetek a természettud. közlönyhöz. 44. k. 1912.  
(156—169. l.)
- Méhely Lajos.** Megdőlt-e a származástan?  
= Pótfüzetek a természettud. közlönyhöz. 44. k. 1912.  
(1—58. l.)
- Mikola Sándor.** A fizikai alapfogalmak kialakulása. Bpest:  
Hornyánszky V. 1912. (VII, 455 l.) K 10.—
- Palágyi Menyhért.** Darwinisták és antidarwinisták.  
= Magy. figyelő. I., 4. k. 1911. (373—388. l.)
- Palágyi Menyhért.** Szociális biológia.  
= Magy. figyelő. I., 4. k. 1911. (399—410. l.)
- Palágyi Menyhért.** Megdőlt-e a származástan?  
= Pótfüzetek a természettud. közlönyhöz. 44. k. 1912.  
(129—156. l.)
- Péterfi Tibor.** Jegyzetek Driesch filozófiájához.  
= Husz. sz. 23. 1911. (576—588. l.)
- Pikler J. Gyula.** Az élet fogalmának helyes meghatározása.  
= Husz. száz. 11. 1910. (73—75. l.)
- Platz Bonifác.** Természettudomány és igazság. Bpest:  
Szt.-István T. 1910. (103 l.) K 1.—

**Platz Bonifác.** Célszerűség a természetben és a vitalizmus.  
= Hittud. f. 23. 1912. (295—321. 1.)

**Schütz Antal.** Az anyag nivoltáról.  
= Hittud. f. 22. 1911. (116—152, 337—353, 491—532. 1.)

**Stukner János.** Élet és fizika.  
= Kath. szemle. 25. 1911. (1005—1020. 1.)

**Zemplén Victor.** Az energia fogalma és szerepe a természet-  
tudományokban.  
= Magy. filozófiai társ. közl. 1910. (253—270. 1.)

## XVIII. ÉLETBÖLCSELET. NÉPSZERŰ MUNKÁK.

**Foerster Frigyes Vilm.** Az élet művészete. Ford. a Szoc.  
Misszió Társ. irodalmi bizottsága. Bpest: Németh J. biz.  
1912. (282 l.) K 3.—

**Hevesi Sándor.** Az emberi boldogságról.  
= A szellem. 1. 1911. (29—44 l.)

**Maeterlínck.** A szegények kincse. Ford. Bölöni György.  
Bpest: Révai testv. 1912. (267 l.) (Világkönyvtár. 2. k.)  
K 1.90

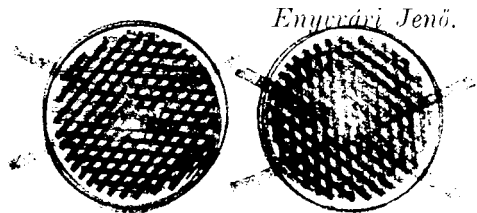
**Nagy Sándor.** Az élet művészetéről. Bpest: Politzer 1911.  
(37 l.) K —.40 (Modern könyvtár 40. sz.)

**Sándor Pál** I. VI.

**Schmitt Jenő Henrik.** Három előadása: Tolsztoj, Nietzsche,  
Ibsen. Az előszót és Schmitt életrajzát írta Migray  
József. Bpest: Nagel 1911. (XL, 63 l.) K 2.—

**Szitznyai Elek.** Az életfilozófia problémái. Bpest: Franklin  
1910. (VII, 314 l.) K 8.—

**Wolkenberg Alajos.** Bölcséleti szabatoság a szónoklatban.  
= Hittud. f. 21. (589—607. 1.)



## TÖRTÉNELEM ÉS PSYCHOLOGIA.

Irta : *Kornis Gyula.*

(Vége.)

Önkényt kínálkozik a kérdés, vajjon mi különbség van a történeti és a pszichológiai ismerés között azon tárgyi közösség mellett, hogy mindkét tudomány lelki jelenségekre vonatkozik? Ha a történetlogikának, vagyis a történeti fogalomalkotás vizsgálatának szempontjából nézzük az áthagyományozott eseményeknek tudományyá való formálását és ezt összehasonlítjuk a pszichológiának a tudatjelenségeket leíró s ezek szabályszerűségét megállapító feladatával, akkor azt látjuk, hogy a míg a történelem a letűnt lelki életet éppen az egyéni, sajátos tulajdonságokra való tekintettel vizsgálja, addig a pszichológia a lelki életre, nem pedig ezen vagy azon egyéni lelki történésre vonatkozik, tárgya nem az egyéni tudat, hanem a tudat általában.<sup>1</sup> A míg a historikus egyes személyek, korszakok, tömegek *illic et tunc* lefolyt singularis lelki folyamatait és ezek genetikus összefüggését állapítja meg, addig a pszichologus az ember lelki életének egyetemés sajátságait s ezek szabályszerűségeit törekszik leírni.

A történeti ismerés — mint láttuk — oly lelki processus, a mely részint bizonyos külső jeleknek intuitív módon való jelentésadásában áll, részint analogiás és subsumtiós következtetéseken alapszik. A történetileg szerepelt lelki életnek, mint tudattotalitásnak *megértése* a historikusnak valami sajátos, tovább alig elemezhető tudatfolyamata, melylyel mintegy újraéli a már egyszer mások lelkében lefolyt állapotokat. Innen a történetírásban sok a belső szemléleti (intuitív) vonás.

Ha a pszichológiának a történelemhez való viszonyát meg akarjuk állapítani, szükségünk van a „közvetlen“

<sup>1</sup> Egyelőre még nem szólunk a differentialis pszichológiáról, a mely végső elemzésben szintén többé-kevésbé egyetemésít, a menyiben típusokat alkot.

szó sokféle értelmének tisztázására. Egyik legelterjedtebb használata *Wundttól* való, ki a pszichologia definitiójáról szóló értekezésében<sup>1</sup> (1895). majd egyebütt is,<sup>2</sup> a pszichológiát nem sajátos tárgya (t. i. a lelki jelenség) alapján határozza meg, hanem a szemlélet álláspontjának szempontjából. Az élményben eredetileg mind saját személyünket, mind pedig a másokét mint osztatlan egészet fogjuk fel, melyben a testi és lelki alkatrészeket nem választjuk szét épp úgy, mint a historikus sem gondolkodik azon, hogy az, a mit élénk tár, a physikai, vagy a pszichikai léthez tartozik-e. Az élményegész, mint ilyen, prae-psycho-physikai természetű. Az egységes tapasztalásban azonban két, a valóságban válthatatlanul együttjáró tényező különböztethető meg: a tapasztalás tárgya és a tapasztaló alany. A természettudomány az alanytól abstrahál s a tárgyak egymás közt való objectiv kapcsolatait törekszik megállapítani és ezt csakis elvont fogalmi constructio útján teheti. A pszichologia ezen abstractióval szemben a tapasztalást a maga közvetlen valóságában vizsgálja; az élmények helyére nem tesz elvont fogalmi constructiókat, hanem magukkal az élményekkel, mint olyanokkal foglalkozik, vagyis *szemléleti tudomány*. Ezen kiegészítés szükségképsége akkor vált különösen beláthatóvá a midőn reflexio tárgya lett a physika elvont fogalmi természete. Ez pedig a modern, mechanistikus physikában történt. Ezért a pszichologia önállósága a mechanikus természettudomány postulatuma.<sup>3</sup>

Ha kétségkívül igaz is, hogy a pszichologia tárgya, az élmény, csakis úgy ismerhető meg, ha átéljük, belsőleg saját magunkban közvetlenül szemléljük (fényérzet átélése nélkül lehetetlen tudni, mi a fény; a hála érzelmének tényleges megélése nélkül lehetetlen tudni, mi a hála stb., míg a fény physikai természete mint fogalmi constructio a született vakkkal is discursive közölhető), mégis túllő Wundt a czélon, a mikor az egész pszichológiát általában *anschauliche Wissenschaft*-nak tartja, mert a pszichologia is tartalmaz általános fogalmakat s az általános, ha kiemelhető is belőle szemléleti mozzanat, mint általános, nincs adva egyénileg, tehát nem lehet szemléleti. Az egyszerű pszichikai elemek fogalma szintén kizárja a szemléleti jelleget, a mennyiben ezen elemek a pszichologiai elmélet abstract fogalmai és

<sup>1</sup> Újabb kiadása: *Wundt*, Kleine Schriften. Bd. 2. Leipzig, 1911.

<sup>2</sup> *Wundt*: Grundriss der Psychologie. 10. Aufl. 1911. S. 3.

<sup>3</sup> *Wundt*: Grundzüge der phys. Psychologie. Bd. III. 5. Aufl. S. 703. V. ö. *J. Cohn*: Grundfragen der Psychologie. Jahrbücher der Philosophie. Berlin, 1913. I. Jahrg. S. 211.



nem empirikus megfigyelés tárgyai. Egyáltalában egy systematikus tudomány, a milyen a psychologia is, sohasem maradhat tisztán szemléleti, mert lépten-nyomon fogalmi feldolgozásra szorul.

Maguk a tudatjelenségek, melyeket itt meg kell különböztetnünk a psychologiai osztályfogalmaktól, mint a concret élményektől már távolabb álló, feldolgozott tartalmaktól, kétségkívül *közvetlen* szemléleti természetűek. A „közvetlen“ szót azonban használjuk még *a*) a külső világ tárgyairól való adatás jelzőjéül („tárgyak közvetlen adatása“, „közvetlenül adott valóság“) és *b*) a physikai jelek (taglejtés, szó, írás) mögött rejlő értelemnek (jelentésnek) a magam tudattartalma alapján való felfogására is („közvetlen megértés“). A psychologiai terminologia teljes anarchiájára jellemző, hogy a „közvetlen“ jelző helyett a „közvetett“ is állhat, a mikor *a*) a külső világ tárgyairól az érzékelés útján történő adatást közvetetnek mondjuk („a tárgyak érzékek közvetítésével való adatása“) a lelki jelenségeknek az érzékek közvetítésére nem szoruló, közvetlen adatásával szemben s a mikor *b*) a mások physikai jelei mögött rejlő értelem felfogását éppen e jelek által közvetett megértésnek állítjuk saját lelki állapotaink közvetlen felfogásával szemben. A psychologia sem nem tisztán közvetlen tárgyú, intuitív, sem nem tisztán discursív tudomány. Minthogy anyaga a concret tudatjelenségek átélésén épül fel, ennyiben közvetlen, szemléleti természetű. A mennyiben azonban nem marad meg a concret tudatjelenségek leírásánál, hanem a lelki jelenségek egyetemes fogalmait törekszik megállapítani s ezekből systematikus tudományt szerkeszteni, fogalmi (discursív) természetű is.

Eszerint közvetlennek csak a concret tudatjelenségeket nevezzük. A mikor pedig mégis mások tudatának „közvetlen“ megértéséről szólunk, akkor a „közvetlen“ szó nem áll ellentétben a mások lelki jelenségeinek csak physikai jelekben való adhatóságával, mert már maga a „megértés“ egy önkénytelen újraélési folyamatnak eredménye, a mikor is az újraélő az eredetiekhez analog lelki folyamatokat él meg, melyek azonban az ő közvetlen tudatfolyamatai, ha mindjárt ezek keletkezésének feltételei között találjuk is a történeti adatokat, melyek mögé a történész tudatállapotokat introjiciál. A megértés tehát a továbbiakban már nem a physikai jelekre támaszkodik, hanem az ezek alapján meginduló újraélési processusokból folyó, az eredetiekhez hasonló új lelki élmény.

Ilyen értelemben a physikai világot közvetve, a történelmi világot közvetlenül ismerjük meg. A természettudományok tárgya fogalmi természetű, míg a történelem a fennebbi értelemben közvetlenül adott és érthető. A szellemi világnak, történelemnek és társadalomnak tényei — a mint ezt *Dilthey* annyira hangsúlyozta — „belülről” közvetlenül érthetők: saját lelkiállapotaink alapján egy bizonyos pontig újraélhetjük őket. A természet azonban néma; csak képzeletünk hatalma vetíti bele az életnek és belsőségnek csillámát; a természet előttünk idegen, mindig csak külső, sohasem belső. Csak a szellemi élet a mi közvetlen világunk.

A történelem, mint láttuk, a megértésen nyugszik, mely az idegen életnyilvánulatokba saját élményeink transpositiója által nyomul be. A történelem megragadható világa első látszatra külső: az ércz, melybe a szobor öntve van, a vászon, melyre a kép festve van, a törvényszéki terem, melyben az ítéletet kimondják, a börtön, melyben a büntetést leülik: mind természeti külső tárgy. A történelem azonban mindezek értelmével, jelentésével foglalkozik; mindezek a megértést szolgálják, bennük a szellem objectiválódott, a célok kifejezést nyertek, az értékek megvalósultak s éppen ezt a szellemit, mely bennük rejtőzik, ragadja meg a megértés. Bizonyos életvonatkozás van köztük és a történész között; az ő célszerűségük a történész célkitűzésében és célrendszerében, az ő szépségük és jószáguk a történész értékelésében, az ő megérthetőségük a történész értelmében találja meg a maga alapját. A külső természetben az összefüggés abstract fogalmak kapcsolatában van a jelenségek mögé helyezve; ellenben a szellemi világban az összefüggést közvetlenül megéljük és megértjük. A természet összefüggése elvont, a lelki s így a történelmi összefüggés pedig eleven.<sup>1</sup>

E ponton ütközik össze a legélesebben *Rickert* és *Dilthey* történetelmélete. *Rickert* szerint az ismerésnek csak egy alapformája van: a fogalom által való ismerés, amely ismét lehet történelmi és természettudományi ismerés. *Dilthey* szerint az ismerésnek eleve két egymástól különböző ága van: közvetlen, intuitív ismerés, a szellemi világ megértése és közvetett, természettudományi ismerés, mely fogalmi constructiók útján akarja felfogni a való-

<sup>1</sup> *W. Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Erste Hälfte. Berlin. 1910. S. 47. (Aus den Abhandl. d. Königl. Preuss. Akad. d. Wiss. vom Jahre 1910.)*

ságot. A természet számunkra idegen, érthetetlen valami, melyet csak nagynehezen, bonyolult fogalmi szerkesztésekkel tudunk nyelvünkre fordítani, a cultura világa ellenben közvetlenül tárul fel előttünk, mert itt a mi szellemünkről van szó, mely a történet tényeiben objectiválódik.

Dilthey a történeti ismerésnek egyedül csak intuitív mozzanatait emelve ki, elfeledkezik arról, hogy az intuitive felismert kapcsolatokra nézve is ráhárul a historikusra az *onus probandi* annyiban, a mennyiben felfogása adatokból igazolható. Igazolásra való törekvés, abstractio, fogalmi feldolgozás nélkül a történettudomány sem képzelhető (v. ö. 4. pontot.).

9. A történeti és a pszichológiai ismerés feladatairól és intuitív, illetőleg discursív természetéről szóló eddigi fejtegetések mintegy propylaeumul szolgálnak azon *methodologiai* problémához, vajjon mennyiben támaszkodhatik és kell támaszkodnia a történelemnek a pszichológiára, micsoda reményeket fűzhetünk a külön tudományos pszichológiai alapvetéssel bíró történelemhez? Egy ugyanis bizonyos: a történelemnek és a pszichológiának, jóllehet mindkettőnek a lelki élet a tárgya, logikai feladatuk szempontjából *toto coelo* ellenkező ideáljuk van: a történelem lehetőleg singularizál, a pszichologia pedig generalizál. E logikai különbség azonban közömbös azon *methodologiai* problema szempontjából, vajjon mennyiben lehet segítségére a pszichologia a történelmi bűvárlatnak.

Ha psychologusnak nevezünk mindenkit, a ki lelki jelenségekkel bármilyen szempontból foglalkozik, akkor tagadhatatlanul a historikus is psychologus, mert egyének és tömegek lelki sajátságaival, cselekvési motivumaival, gondolkodásával, jellemével, érzelmi reactionmódjaival foglalkozik, mint a melyekből a történeti események genetikusan érthetőkké válnak. A historikusok kezdettől fogva e munkájukban a lelki életnek tisztán empirikus, ösztönyszerű, nem-rendszeres ismeretére, az ú. n. psychognosisra (psychosophiára) támaszkodtak, mely a saját lelki életüknek s a másokkal való érintkezésből származó élményeknek alapján fejlődött ki. Ez a „természetes pszichologia“, „pszichológiai tapintat“, „emberismeret“ minden methodikus ellenőrzés nélkül vezette mindenha a történelemtudományt épügy, mint a költőt. Ez, a már előbb jellemzett intuitív ismeret szolgáltatja a cselekvések azon motivumainak reproductív kiegészítését, melyeket a történeti hagyomány csak töredékekben tár elénk. A történelemtudós tehát intensív és sokoldalú gyakorlati emberismeretre van szüksége, hogy az

eredeti egységes lelki összefüggést megfelelő combinációval reconstruálni tudja.

Ennek a „természetes psychológiának“ a történet-tudományban való egyedüli létjogosultsága igazoltnak látszik addig, a míg ki nem fejlődött a rendszeres, a tudományos psychologia. Különösen psychologista korunkban, mely szinte a philosophia helyére toltta a psychológiát s a mely óriási, csaknem áttekinthetetlen psychologiai irodalmat termelt, nyer fontosságot az a kérdés, vajjon mit várhat a történész a psychológiától, vajjon joggal mondhatjuk-e: *nemo historicus, nisi psychologus?*<sup>1</sup>

A psychologiai kutatás nagy lendülete, különösen a kísérleti módszer széleskörű alkalmazása s így a psychológiának a természettudományokhoz hasonló „exact“ tudományyá való fejleszthetőségébe vetett hit azt a mérték-telen reményt keltette, hogy a tudományos psychologia hivatva van a szellemi tudományokban s így a történelemben is új positiv korszakot nyitni s hogy olyan alapvető jelentősége lesz a szellemi tudományokra nézve, mint a mechanikának a természettudományokra nézve.

Ha azonban a modern psychologia forrongó állapotát megfigyeljük, füstbe megy ez az optimismusunk. Először is a psychologia még mindig *módszertani krisisben* szenved. Azon speculativ psychológiával szemben, mely a lelki életet atomok módjára gondolt elemekből construálja, érvényesülni kezd ugyan azon irányzat, mely a lelki élet concret összefüggéséből, a tudatélet egészéből indul ki s meg van győződve arról, hogy a lelki élet sajátos egységénél fogva minden egyes folyamatot az élményben a lelki élet totalitasa hordozza, mégis az intro- és extrospectio természetéről és érvényéről, egyrészt a psychikumot a

<sup>1</sup> E problémával elvi szempontból legbehatóbban s a legélesebb kritikai elméiell H. Rickert foglalkozott (Die Grenzen d. naturwiss. Begriffsbildung, 1913, S. 470—414.), de sajátos tudományfelosztása alapján a psychológiát általában a természettudományok közé sorolván, nézetünk szerint részben egyoldalúan ítéli meg a kérdést. A Lamprecht-től ellene intézett támadásokkal szemben azonban mindenesetre megnyugvással írhatja műve 2. kiadásában: „Doch kann ich mich zugleich der Überzeugung nicht erwehren, dass der Glaube an die „grundlegende“ Bedeutung der Psychologie für die „Geisteswissenschaften“ ebenso wie die Meinung, es sei möglich durch psychologische Analyse das Wesen der Geschichte als Wissenschaft zu verstehen, immer mehr schwindet. Einerseits nämlich ist das, was von psychologischer Seite noch hervorgehoben wird, wenn es gilt, die Bedeutung der Psychologie für das gesamte „wissenschaftliche Leben zu zeigen, im Grunde doch recht bescheiden geworden“ etc.

maga közvetlen adottságában immanens módon kutató analysis és leírás, másrészt a pszichológiai magyarázat különbségéről, a közvetlen önmegfigyelés lehetőségéről a legélénkebb viták folynak.<sup>1</sup>

De még szembeszökőbb a mai pszichológiának a történelemtől való nagy távolsága, ha a pszichológiának problemaköreit és eredményeit figyeljük meg. Ha egy historikus valamely összefoglaló pszichológiai könyvhöz fordul abból a célból, hogy ő is, mint a ki történeti kutatásaiban állandóan lelki jelenségek genetikájával foglalkozik, okulást mérítsen belőle: talál benne általános leírásokat az egyes érzetrendszerekről, a szemléletről, az emlékképekről és ezek reproductiójáról, a figyelemről, gondolkodásról; kissé felmelegszik, mert már élénkebb összefüggést érez tárgyával, az érzelmek fejtegetésénél, a temperamentum-typusoknak és az akaratfolyamatok külső mozgásokban való megnyilvánulásának tárgyalásánál. Állandóan érzi azonban, hogy ez a pszichologia nagyrészt csak a lelki *elemekkel* foglalkozik, melyeket kénytelen egymástól elszigetelve tárgyalni, nem pedig a concret, eleven, rendkívül bonyolult, valóságos lelki léttel, a gondolkozó, érző és akaró, egységes, csodálatosan komplikált lelki természetű emberrel, a ki az életben és a történelemben szerepel. Ez a pszichologia csupa abstractiót, csupa általánosságot, elemi mozzanatokra vonatkozó egyetemes tulajdonságot tár fel s így sokkal tartalomszegényebb, semmint fontos szolgálatot tehetne a historikusnak, a ki a történelemben egyéniségeket, eleven, végtelenül bonyolult, concret tudategységeket talál,<sup>2</sup> a kiknek

<sup>1</sup> V. ö. *K. Österreich: Phänomenologie des Ich.* Leipzig, 1910. Bd. I. S. 274—302; *A. Messer: Untersuchungen über das Denken.* Arch. f. ges. Psychol. 1906. S. 22 f.; *H. Maier: Psychologie des emotionalen Denkens.* Tübingen, 1908. S. 193—218; *Groos: Bemerk. zum Problem der Selbstbeobachtung.* Ztschr. f. Philos. 1910. S. 137. ff.; *G. Anschütz: Speculative, exacte und angewandte Psychologie.* Arch. f. d. ges. Psychologie. Bd. 23—24. S. 283. ff.

<sup>2</sup> Hogy egy egyéniség pszichológiai elemeinek vizsgálata mennyire nem derít fényt a határtalanul bonyolult s egységes tudattotalitásra, annak legjobb példája néhány francia pszichologus (Toulouse, Binet, Passy, Arréat) kísérlete, a kik egy-két kortársukat, mint teremtő egyéniségeket, pszichológiai analysisnek vetették alá. Így *Toulouse Zolát* és *Poincarét* (Enquête médico-psychologique sur les rapports de la supériorité intellectuelle avec la neuropathic. I. Introduction générale. *Emile Zola.* Paris. Flammarion 1896. — *Henri Poincaré.* Paris, 1910.) Megvizsgálta látás- és hallásbeli élességüket, szín-, forma-, számjegy-, szó- és mondatemlékezetüket, reactio- és associatio-idejükét, a melyeknek összefüggése azonban Zola és Poincaré genialitásával teljesen homályban maradt.

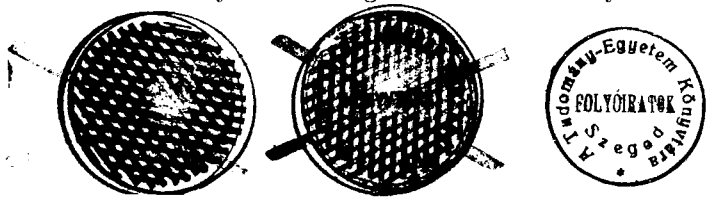
megértésénél teljesen közömbös az, hogy milyen határig érvényes a Fechner-féle psychophysikai alaptörvény, hogyan alakul ki és milyen elemekből áll a térszemlélet, mekkorák a Weber-féle tapintókörök, mennyi értelmetlen szóttagot tudunk megjegyezni a fractionáló s mennyit a globalis módszerrel, hány egyszerű benyomás foglalhat helyet egyszerre a tudat gyújtópontjában, mennyi a reactio-idő az egyes érzületterületeken stb. Minthogy a pszichológiai ú. n. „törvények“ csak a pszichikai elemek kapcsolódására és viszonyára vonatkozó abstractiók. ezeknek sincs befolyásuk a történetírásra. Ilyen pl. amaz egyetemes törvény, hogy minden lelki történésben pusztá felépése által már megvan a tendentia az újrabekövetkezésre. Ennek az általános törvénynek egyik esete az associatio-törvény: az élmények egymásutánja dispositiót teremt azoknak ugyanolyan sorrendű átélésére. Ez a törvény azonban nem szól semmit sem arról, mikor és hol van a dispositiónak alkalma a maga kifejtésére. Ez olyan feltételektől függ, melyek a törvényben nincsenek megnevezve. Mi hasznára vannak a historikusnak az ilyen törvények? Ezek abstract pszichológiai formulázása hiányában is mindenha kereste az emberi cselekvések és élmények előzményeit s a mostani viselkedés okait a multban fürkészte.

Az a tény, hogy a tudományos psychologia, mint a lelki életet egyszerű elemek és tények complexusaként feltüntető tudomány, a történelemnek eddig oly csekély szolgálatot tett, s feladatánál fogva aránylag keveset is tehet a jövőben is, némelyeket arra csábít, hogy szembeállítsák vele a költőknek és a nagy íróknak intuitív emberismeretét, az életről való reflexióit, a jellemek fényes megértését és rajzát, a mely mögött elmarad minden „tudományos“ psychologia.<sup>1</sup> A ki ilyen erőszakos szembeállításokat kockáztat, az elfeledkezik arról, hogy a psychológiának meglehet a maga autonom és jogosult feladata, tekintet nélkül arra, hogy segítségére és rendelkezésére állhat-e egy más tudománynak, vagy sem. Más a psychologia feladata, t. i. a lelki élet folyamatainak leírása s ezek összefüggésének megállapítása s más a történelemé, a mely viszont egyes személyek, korok, tömegek, vagy társadalmi rétegek sajátos lelki folyamatait rajzolja meg. A „psychologia“ szót kettős értelemben használjuk: az első esetben a lelki életnek

<sup>1</sup> L. pl. *Dilthey*: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Sitzungsber. d. Königl. Preuss. Akademie d. Wiss. zu Berlin. 1894. S. 1309. 1.

egyetemes leírását és elméletét (tágabb értelemben) értjük rajta, mely lehetőleg fogalmi rendszerbe foglalni törekszik a lelki tüneményeket; a második esetben pedig magunknak egy concret lelki életbe való beleélését, ezen lelki életnek újraélés alapján való megértését. Az elsőnek végső célja a lehetőleg teljes *systema*, az utóbbié pedig a lehetőleg teljes *egyéni megértés*, a mely tehát éppen singularis egyéniségre való vonatkozása miatt kizárja azt, hogy a lelki életről való egyetemesítő tudomány által pótoltsék és a maga egészében egyetemes fogalmak alá hozható legyen. A cél e különbségéből érthető az is, hogy a történelemben nagyobb szerepe van az intuitív elemeknek, semmint a fogalmi rendszerre törekvő psychológiában.

A lelki étellel való ezen heterogén célú és feladatú foglalkozás egyszersmind teljesen indokolatlanná teszi azt a szemrehányást, hogy a psychologia nem tud segítséget nyújtani a történelemnek, holott ez — minthogy mindkettő a lelki étellel foglalkozik — kötelessége volna. Csakis a két tudomány céljának kölcsönös félreértése okolhatja meg azt hogy a historikus, a ki sokat várt a psychológiától s úgyszólván semmi magának valót sem talált benne, panaszkodik a psychologusokra, s viszont a psychologus, a ki a történetírásban mintegy alkalmazott psychológiát hajlandó látni s ezt még sem találja meg benne, a történetészeket kicsinyli le. A félreértés úgy kerülhető ki, hogy a lelki folyamatokról egyetemes fogalmat alkotó tudományt nevezzük csak *psychológiának*, míg a történetíró, költő stb. gyakorlati emberismeretét, mások lelki folyamatainak concret újraélését, mások személyiségének intuitív egyéni megértését pedig *psychognosishoz*, vagy *psychosophiának*. Ilyen értelemben psychologusok a Lockeok, Herbartok, Spencerek, Jamesek, Wundtok, Ribot-k, és *psychognostikusok* vagy *psychosophusok*: a Homerosok, Danték, Shakespearek, Goethék, Thukydidesek, Tacitusok, Rankék, Mommse-nek, Burkhardtok stb. Természetesen az utóbbi csoport tagjainak, a költőknek és a történetészeknek psychognosisa között is számos különbség található; más lelki functiók szükségesek a lelki élet költői elemzéséhez és alakításához, az örök emberi feltárásához, s mások szükségesek a le-tünt, egyszer, a maguk történeti különvalóságában szere-pelt egyéniségek lelkének forrástörédek alapján való igaz reconstitúciójához; az aesthetikai beleérzés nem törődik a más személyiségek tényleges valóságával, míg a törté-neti psychognosishoz minden a körül forog, hogy X törté-neti személy lelki világa *illuc et tunc* olyan volt-e, a



milyenek a történetíró belsőleg újra átéli és visszaállítja. Szempontunkból azonban a legfontosabb, hogy mind a művészi, mind a történeti „emberismerés” és „megértés” a tudományos pszichológiai ismeretekkel nem áll szorosabb kapcsolatban. Hosszas fejlődés eredménye volt az, hogy a történelem a tudományos ismerés formáiba öltözött, az a tudomány, mely előtt eredetileg annyi nem tudományos czél lebegett; de a történelem tudományossá válásában éppen nem nagy szerepe volt a tudományos pszichológiának. Lehet valaki nagy theoretikus psychologus, reformálhatja az elméleti psychológiát s e mellett hiányozhatik nála az a psychognosis, a melyet az ügyes emberismerő praktikus államférfiúnál, a mások psychéjét fenéig átlátó költőnél, a rég letűnt egyéniséget néhány töredékes *res gestae* alapján hűen újraélő és reconstruáló történésznél tapasztalunk. S viszont lehetséges, hogy az a szónok, a ki bámulatosan ki tudja előre számítani emberismerete alapján minden szavának sajátos hatását, az a költő, a ki csodálatraméltó módon fel tudja tárni a szív mélységeit s az a historikus, a ki teljesen beleéli magát az elemzött lélekbe, szétárad ennek minden szögletébe, s mintegy teljesen áthatolja az idegen psychét: egyáltalán sohasem elmélkedett a pszichológiai fogalomalkotásról, sohasem érdeklődött az uralkodó pszichológiai elméletek iránt, sohasem törekedett intuitív emberismerését és megértését logikailag feldolgozni, valamilye fogalmi rendszerbe önteni. A mikor a historikus azon motívumokat kutatja, melyek egy államférfiút valamely államcsínyre vagy diplomatiái összeköttetésre indítottak, e munkája főképp azon combinatio-képességétől függ, mely ahhoz szükséges, hogy az emberi természetre vonatkozó, egyébként a mindennapi élettapasztalatból származó ismereteit az egyes esetekre — ha mindjárt önkénytelenül is — alkalmazza. De tegyük fel, hogy ismeri a modern psychologia „törvényeit” s tekintsünk el egyelőre attól, hogy mily kevészámú abstract általánosságok ezek. A mikor a történész az elmúlt lelkiéletet reconstruálja, nincsenek a szépen megformulázott pszichológiai törvények tudatában, munkájában az ösztönszerűen működő psychognostikai „analógiaérzés”, a combináló s szemléletesen alakító phantasia vezet. Helyesen utal rá *Rickert*,<sup>1</sup> hogy ha némely történetíró, mint pl. Hume, Gibbon, J. v. Müller, Thierry, Gervinus, korának álláspontján iskolázott psycho-

<sup>1</sup> *H. Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft.*<sup>2</sup> Tübingen, 1910. S. 63.



logus volt is, ez csak azt mutatja, hogy ezen történetíróknak koruk psychológiája semmit sem ártott. Nem psychológiájuk miatt, hanem ennek daczára lettek jelentékeny historikusokká. Tényleg, a legtöbb történésnél az a psychologiai elmélet, melyet helyesnek tartott, történeti bűvárlata közben kevés szerepet játszott.<sup>1</sup> Jellemző pl., hogy Lamprecht az ő *Deutsche Geschichte*-jében sokszor eltér egyoldalú socialis psychologiai módszerétől s jóllehet elméletben az egyént egészen fel akarja oldani, mint látni fogjuk, a társas psychében. történetírói gyakorlatában számos fényes egyéni jellemrajzra s egyéni motivációra találunk.

A mikor fönnebb azt állítottuk, hogy a történéssz elsősorban gyakorlati emberismeretére (psychognosis), a *common sense* álláspontjára támaszkodik s nem tudományos psychológiára, ezzel egyszersmind nem akartuk az emberi cselekvéseket úgy feltüntetni, mintha azok bizonyos psychologiai szabályszerűségeknek nem engedelmesskednének. Ha elismerjük ugyanis azt, hogy a tudományos psychologia nem légből kapott speculativ tanalkotmány, hanem methodikusan nyert s igazolt ismeretrendszer, akkor el kell fogadnunk azt is, hogy a történelemben előforduló lelki folyamatok is a tudományos psychologia theoretikus felfogása (törvényei) értelmében folynak le. Természetesen más kérdés, vajjon milyenek tartalmilag ezek a psychologiai törvények s mi a szerepük, mint erős abstractióknak a concret lelki valóság megismerésében.

Az egyéniség intuitiv megértését a történelemben semmiféle, a lelki élet abstract törvényeit feltáró általános psychologia nem pótolhatja. Ha az egyéniség valamennyi lelki folyamatát és tulajdonságát is alá tudná foglalni a maga egyetemes abstractióinak, ezek összegezése még mindig nem meríti ki az egyéniség történeti fogalmát, vagyis ama folyamatok és tulajdonságok egyéni egységes complexusát, mely a maga singularitásában többé nem

<sup>1</sup> Mikor a psychológiának a történettudományhoz való viszonyát megállapítjuk, ügyelnünk kell a problema *psychologiai* és *logikai* oldalára. Ha arra a tényre hivatkozunk, hogy a nagy historikusok nem voltak a *tudományos* psychológiában járatosak, s hogy inkább csak a gyakorlati psychognosisra támaszkodtak s támaszkodnak, ezzel a psychologiai ténynyel kétségkívül nem akarjuk érinteni azt a *logikai* problémát, vajjon milyen a viszonya a psychológiának, mint tudománynak a történelemhez, mert lehetnek tudományok, melyek logikailag szorosan egybetartoznak, anélkül, hogy ez az összetartozás a kutatóknál tudatos volna. A tudományok logikai összefüggésének problémája nem vezethető vissza ez összefüggés tudatosságának psychologiai problémájára.

ismétlődik. Az általános psychologia ismerete ennek daczára mégis hasznot hajt a történésznek, a mennyiben az individualisnak megrajzolása, ha mindjárt egyszer is folyt le, bizonyos általános fogalomelemeket tételez fel, nem olyan értelemben ugyan, mintha ezekből az általánosságokból mechanikusan volna összeróva, hanem oly értelemben, hogy a történeti individualitas leírása nem közölhető máskép, mint egyetemes szójelentések útján. Ezeket a nyelvvel együtt sajátítottuk el s éppen ezért, mint kritikátlan, tudományelőtti, közéleti, határozatlan szójelentéseket (tágabb értelemben fogalmakat), tudományos, kritikai vizsgálatnak kell alávetnünk s egyértelműen használnunk. Mindenesetre előnyös a történelemre nézve, ha a lelki életről való pontatlan, közéleti fogalmak helyett a psychologia szolgáltatata tudományos fogalmakat használja az individualis megrajzolására és leírására. Természetesen ez a körülmény azt a logikai czélkülönbséget, mely az individualizáló s generalizáló fogalomalkotásban nyilvánul, távolról sem érinti; az elemek fogalmai nem tartalmazzák egyszersmind azt a módot, hogyan kell ezen elemeket sajátos historiai fogalmakká összeilleszteni. A psychológiának, mint generalizáló tudománynak ebből a szempontból a történeti ismerés terén semmivel sincsen több és előkelőbb szerepe, mint más egyetemesítő tudománynak, melynek fogalmaira, mint a megrajzolandó individualis folyamat fogalomelemeire, a történelem rászorul. A mint a történelemnek segítségére lehetnek a psychologiai fogalmak (pl. átöröklés, fáradás, betegségek stb. fogalmai), hasonlóké az egyéniség lelki mozzanatainak leírásánál hasznára válhatnak a psychologiai tudományos fogalmak is (pl. Napoleon biographiájában az energikus akarat, a sokoldalú, intensiv figyelem, Goethe életírásában a képzelet, a különféle érzelmek stb. „fogalmai“). Vagy gondoljunk a nyelvtörténeti kutatásokra. Az alapvető valóságos nyelvegség a mondat. A mondatnak, mondatfajoknak, a mondat szerkezetének történeti fejlődését részben a logikai gondolkodás psychologiai folyamataiból érthetjük. Hasonlóké a művészet- és vallástörténetben is felmerülnek a psychologiai magyarázat kérdései: amott a phantasiaképek, az egyes korok aesthetikai contemplatiói és illúziói követelnek psychologiai analysisist, emitt pedig a vallásos gondolkodás és élet, a mythosalkotás teszi szükségessé a psychologiai vizsgálatást.

Bármennyire különböznek is a psychologia egyes irányai, abban megegyeznek, hogy a psychologia egyik első feladatának tartják a tudatjelenségek egyértelmű fixá-

lását, elnevezését és osztályozását. Egy alapjában véve egyértelmű pontos terminologia, a historikus számára is fontos. Ez a tudományos pszichológiai terminologia a lelki jelenségek osztályozását is szolgálja. A lelki jelenségek osztályozása nem lehet közömbös a történész előtt, bár, ha az élményt egyszer újraélte, nem éppen szükséges ezt a rokonélmények osztályába külön besorozni; ha pedig egyszer nem tudta újraélni az élményt, a világ legszebb pszichológiai systematikája sem segít rajta.

A lelki jelenségeknek a közönséges tapasztalásból ismert nem tudományos fogalmi főképp akkor szorulnak a történelemben tudományos pszichológiai kiigazításra, a mikor a normalis embertől nagyon nehezen, vagy egyáltalán át nem élhető abnormis jelenségekre vonatkoznak. Számos történeti tény, jellem, cselekvés egészen érthetetlen előtünk psychopathologiai ismeretek hiányában. Ezek nélkül nem értenők IV. Frigyes Vilmos, II. Lajos bajor király cselekedeteit, Nietzsche műveit; a psychikai infectiónak, a suggestiónak, a hallucinaciónak, hysteriának ismerete hiányában magyarázhatatlanok előtünk a varázslók és boszorkánnyok ügyei, a XIV. és XV. századbéli Aachen és Strassburg choreái, az olaszországi tarantismus, Páris convulsionariusai (1728—1739), a nagy forradalmak borzalmas tömegtünetei. A psychopathologia történeti alkalmazásának is azonban megvan a határa. Egész iskola fejlődött ki újabban, mely ezt a határt nem akarja figyelembe venni s a történelemben mindenütt lelki betegséget lát. A Lombrosók és Möbiusok elmondhatják magukról azt, a mit Voltaire a maga cynikus pessimismusával irt: „mint történetíró azzal töltöm időmet, hogy végigbarangolom a világegyetem bolondházait“. Lombroso és Möbius, a kik a történelem nagy személyiségeit psychopathologiai szempontból rajzolták meg, továbbra is psychiaterek maradtak s nem váltak történetíróvá. A geniek számukra csak érdekes esetek a psychopathologiai tünetmények illusztrálására. Möbiusnak Goetheről, Rousseauról, Schopenhaueréről, Schumannról, Fechnerről, Nietzschehéről irt *pathographiái*<sup>1</sup> oly egyoldalú életírások, melyek hősöknek testi és lelki betegségeire, átöröklési viszonyaira, degeneratiós jeleire, epileptikus állapotaira, sexualis életére, alkoholismusára stb. vonatkozó adatokból törekszenek fényt deríteni e nagy emberek életére és műveire. Ugyancsak ez az egyoldalúság, pathologiai apriorismus jellemzi részben Freud

<sup>1</sup> P. J. Möbius: J. J. Rousseau.<sup>2</sup> 1911. Leipzig. — Schopenhauer.<sup>2</sup> 1904. Leipzig. — Nietzsche.<sup>3</sup> 1909. Leipzig. A. Barth.

psychoanalytikus iskoláját, mely az egyén rég elfeledett s tudatából kiszorult, de lappangó infantilis sexualis élményeiben látja a legtöbb későbbi gondolkodásának, érzésének s cselekvésének rúgóját.

A történetíró anyagát forrásaiból meríti, melyek legnagyobbrészt az emberek szó- vagy írásbeli *tanuvallomásaiból* állanak. A történésznek tehát hasznos szolgálatokat tehetnek azok a pszichológiai vizsgálatok,<sup>1</sup> melyek a tanuvallomásoknál előforduló szabályszerűségeket törekszenek megállapítani. Fontos pl. e vizsgálatok eredményei között az a tény, hogy az egymástól független tanuvallomások megegyezése még egyáltalán nem feltétlenül bizonyítja az illető tanuvallomás igazságát (ha egyéb bizonyítékaink nincsenek), mert a tanuvallomások megegyezősége a tanuknál közös, tipikus tévedés eredménye is lehet.<sup>2</sup> A forráskritikának figyelemmel kell lennie a tanuvallomások megbízhatatlanságára vonatkozó kísérleti vizsgálatokra, melyek meggyőzően mutatták ki a kvantitatív vallomásoknak (számokról, időtartamról, térnagyságról) teljes pontatlanságát, a suggestiónak, a szokásnak fontosságát (a jelenségeket úgy írjuk le, a mint tapasztalni szoktuk, bár a kérdéses tény akkor nem úgy folyt le). A psychologus a tanuvallomások vizsgálatánál előnyösebb helyzetben van mint a historikus, mert a míg az utóbbi legtöbbször csak a tanuvallomások összehasonlítására kénytelen egyéb adatok hiányában támaszkodni, addig a psychologusnak kísérleti vizsgálódásaiban maguk a tények is rendelkezésére állanak, melyekre a vallomások vonatkoznak.<sup>3</sup> Részben e körbe vág a hírek terjedésének pszichológiája. Ha egy bűnügyi történetet valakinek elmondunk s ezt vele leiratjuk, majd egy másik személy előtt ezt az írást felolvassuk és evvel is írásba foglaltatjuk, melyet viszont egy harmadik személynek olvasunk fel, a ki ismét beszámol róla és i. t., azt vesszük észre, hogy a történet lényeges mozzanataiban módosult. Annak

<sup>1</sup> *W. Stern*: Zur Psychologie der Aussage. Berlin, 1902.  
*O. Lipmann*: Die Psychologie der Aussage. Philosophische Wochenschrift. Bd. 2. 1906. Beiträge zur Psych d. Aussage 1903—6. — Zeitschrift für angewandte Psychologie und psychologische Sammel-forschung, 1908-tól.

<sup>2</sup> *Ed. Claparède*: Archives de Psychologie v. 5. 1906. p. 344. Legújabbban érdekes vizsgálatokat közölt *Johann Dauber*: Die Gleichförmigkeit des psychischen Geschehens und die Zeugenaussagen. Fortschritte der Psychologie. 1912. Bd. I. S. 83—132.

<sup>3</sup> *V. ö. K. Marbe*: Die Bedeutung der Psychologie für die übrigen Wissenschaften und die Praxis. Fortschritte der Psychologie. 1912. Bd. I. S. 42.

megállapítása, vajjon a tényállások mely elemei szoktak tipikusan módosulni a hír továbbadása alkalmával, nem lehet közömbös a historikus előtt.<sup>1</sup>

Hasonlókép érdeklik a történészt és philologust a *szövegkritikára* vonatkozó pszichológiai, főkép kísérleti módszerrel végzett vizsgálatok,<sup>2</sup> melyek elsősorban azon kérdésre akarnak fényt deríteni, vajjon miképen megy végbe valamely szöveg olvasásának és leírásának pszichológiai folyamata és hogyan viszonylik az eredeti és a másolat? Régi megfigyelés volt már, hogy a téves olvasások nem minden szabály nélkül folynak le, hanem bizonyos típusok szerint. Az idevágó kísérletek eredménye az, hogy az *értelmes* szövegek leírásánál előforduló hibák főkép kihagyások, toldások és változtatások. Szavak kihagyása csakis akkor fordul elő, ha a szónak a mondat értelmére nézve nincsen jelentősége. Egy szón belül pedig akkor történik kihagyás, ha a szövegszónak olyan hangjai vannak, melyeket a közönséges beszédben nem szokás kiejteni (pl. *gelöset* helyett gyakran *gelöst*-et írnak), vagy ha kiejtésben vagy írásban hasonló szórészek ismétlődnek egy szón belül. *Értelmes* szavak leírásánál a kísérletek szerint a hibák fele kihagyás. Voltak olyan kísérletek, melyekben ugyanazon kihagyási hibát a kísérleti személyek egyharmada elkövette, sőt megtörtént, hogy egyes hibákat 27 kísérleti személy kétharmada elkövetett. Az említett típusú kihagyási hibák (*gelöset*—*gelöst*) az olvasásnál azért fordulnak elő, mert a szavakat nem betűzve olvassuk, hanem a maguk egészében, sőt ha több rövid szó fordul elő, ezeket is együttesen, vagyis complexekben. Így bizonyos betű-combinációk megpillantására elménk a szokásos szóképet reprodukálja; sokszor azonban a betűcombinatio csak hasonló a helyes szóképnek megfelelő betűcsoporthoz s ebből származik a hibás olvasás s aztán a hibás írás. — Az *értelmetlen* szövegek leírásánál előforduló hibákra nézve azt találták, hogy leggyakoribb egy betű megváltoztatása. A kísérleti személyek egy része oly jeleket (betűket) részesít előnyben, melyek az eredetiekhez akustikailag hasonlóak; más részük pedig azáltal követi el a hibát, hogy az eredeti jel (betű) helyére egy optikailag hasonlót tesz. Amazok értelmes szövegek leírásánál is különösen sok

<sup>1</sup> V. ö. R. Oppenheim munkáját: Zeitschr. für angewandte Psychologie. Bd. V. 1911. S. 344.

<sup>2</sup> L. Marbe i. m. 26. s k. lk. (Itt megtalálható a megfelelő irodalom is.)

akustikai elő- és utóhatást mutatnak, emezeknél pedig a visualis elő- vagy utóhatás gyakori. Ezek a kísérleti eredmények azt mutatják, hogy az íráshibák alapján vissza lehet következtetni a leíró *képzettypusára*, egyszersmind sokszor arra is, vajjon bizonyos szövegek ugyanazon másolóktól származnak-e, vagy sem? Mivel pedig értelmetlen szövegek másolása egészen más hibatypusokat mutat, mint az értelmes szövegek leírása, világos, hogy a másolatból a legnagyobb valószínűséggel meg lehet állapítani, vajjon a leíró megértette-e a szöveget, vagy sem? Ilyen vizsgálatok esetleg elejét vehetik annak, hogy olyan conjecturákkal próbálkozzunk, melyek egészen kívül állanak a lehetőség határán. Ha pl. megállapítottuk, hogy a másoló a szöveget megértette, ennek alapján már nem egykönnyen egyezünk bele azon feltevésbe, hogy a leíró fontos szavakat kihagyott, mert a kísérletek mind azt mutatják, hogy a másolók a megértett szövegből csak a mondat értelmére nézve nem lényeges szavakat szoktak kihagyni.

A kísérleti psychológiának fejlődési vonala néhány pontban érinti, mint látjuk, a történettudomány területét. Igaz, hogy az idevágó eredmények közül számos már e módszer alkalmazása előtt is ismeretes volt, de azért megvan e kísérletek tudományos jogosultsága, mert ha már tartalmilag tudunk is valamit a közönséges tapasztalásból, ennek ítéleteit módszeresen igazolni kell. Mindenesetre azonban optimista túlzásnak kell minősítenünk *Lamprechtnek* idevágó felfogását: „Selbst schon die Ergebnisse oder wenigstens die Methoden der experimentellen Psychologie kommen für die methodische Durchbildung der Geisteswissenschaft in hohem Grade in Betracht. Ein Historiker, zum Beispiel, in dessen Schülerkreis sich Personen befinden, die sich eingehend mit experimenteller Psychologie beschäftigt haben, wird bald bemerken, um wie ein Ausserordentliches rascher und tiefer das geschichtliche Verständnis dieser Personen sich entwickelt als das derjenigen, die, neben ihnen stehend, dieselbe historisch-methodische Ausbildung geniessen, aber nicht psychologisch vorgebildet sind“.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Lamprecht*: Eine Gefahr für die Geisteswissenschaften. Die Zukunft. 1913. Nr. 27. S. 21. Ezért *Lamprecht* a német egyetemi philosophiai tanároknak abban a mozgalmában, mely a philosophiai tanszékeknek egyoldalú kísérleti psychologusokkal való betöltése ellen irányul, a szellemi tudományoknak s így a történelemnek nagy veszedelmét (?) s a hegeli korszak visszatérését látja. Nem hisszük, hogy valakit psychologiai laboratoriumi tanulmányai a történettudománynak

10. A naturalistikus gondolkodásmód némi nyomát látjuk abban a párhuzamban, mely szerint a psychologia olyan alapvető természetű a szellemi tudományokra nézve, mint a mechanika a természettudományokra vonatkozóan.<sup>1</sup> Ez a tetszetős analogia azonban eleve feltenné azt, hogy a szellemi élet terén is a mechanistikus elv az uralkodó s hogy a lelki életben is a mechanikai causalitas szűrke, quantifikált fonalán peregnek le a történések. A történelem és a psychologia kapcsolatának problemája tehát azon kérdésre vezet, vajjon milyen természetű a lelki életnek oksága? Ha ez mechanikai természetűnek bizonyul be, mely exact, quantitativ alakra hozható, akkor a psychikai causalis törvények — legalább elvben — exact módon alkalmazhatók a történeti eseményekre, ezek előre kiszámíthatók épp úgy, mint egy égitest pályája, vagy egy gép működése; ebben az esetben a történelem voltaképp feloldódnék az általános psychologiában. Ha pedig a psychikai okság nem mechanikai, hanem synthetikus természetű, akkor a történelmi események a maguk különvalóságában mint *egészek*, nem subsumálhatók feltétlen törvények alá s az általános psychologiai mozzanatok mellett az egyéni, a maga egyszer lefolyt egészében fogalmakban feloldhatatlan singularitas, a fejlődési plus, az egyszer fellépő *novum*, mint velejében *historicum* a kutatás tárgya. Ebből folyik egyszersmind az is, hogy ha a psychikai s így a történeti okság mechanikai jellegű, akkor lehet exact történeti törvényekről szó, ellenkező esetben a lelki okság synthetikus jellege már eo ipso kizár minden történeti törvényformulázást s legfeljebb a rendszerezés szempontjából typusalkotást enged meg.

Problemánk felfogásának azon gondolat szolgál tehát alapul, hogy mind a psychologia, mind a történelem lelki tényekre vonatkozik; amaz, mint systematikus tudomány, a lelki élet *általános* leírására és magyarázatára törekszik,

„tudományosabb“ művelésére képesítették volna, meggondolva azt, hogy a laboratoriumban mesterségesen elszigetelt elemi lelki folyamatok végtelen távolban állnak a történész tárgyát képező, eleven, a tudat egységes totalitásától függő, végtelenül bonyolult lelki jelenségektől, melyek semmikép sem tekinthetők amaz elemi folyamatok egyszerű summatióinak. A történész számára mindenkor fontosabb marad az archivum, mint a laboratorium.

<sup>1</sup> V. ö. *Lamprecht*: Was ist Kulturgeschichte? (Deutsche Zeitsch. f. Geschichtswiss. N. F. I. Jahr 77. s. k. lk.), továbbá *Deutsche Gesch. IV.*, 133. és *Moderne Geschichtswissenschaft* 1909. S. 18. „Allerdings darf man jetzt sagen, dass die Psychologie der Geschichte zusehends den Dienst einer Mechanik leistet.“

tehát a lelki élettel foglalkozik, emez pedig egy bizonyos egyéni vagy collectiv léleknek fejlődését a maga *különvalóságában* (singularitásában) írja le, s így psychogenetikai természetű. Psychologia és történelem között tehát annyiban van területazonosság, hogy mind a kettőnek tárgya lelki élet. Ennek okság kérdése tehát mindkettőben egy problema. A történelem csakis annyiban psychologiai természetű, a mennyiben tárgya a *lelki* fejlődés. Az emberi szellem evolúciójának vizsgálata logikai céljánál fogva történelmi (genetikus) tárgykör, ha mindjárt e fejlődés substratuma lelki természetű is. Ugyancsak a singularizálás logikai szempontja különbözteti meg a történelmet, mint psychogenetikát az általános psychogenetikától. Ha a psychologia genetikus vizsgálatba fog (pl. a gyermekpsychologia), akkor végső célja az egyes fejlődések megfigyelése alapján a lelki fejlődés *általános* menetének megrajzolása, épp úgy, mint a biogenetika az organismusok általános fejlődését s nem X vagy Y egyedét írja le. A historikus ellenben éppen valamely egyes egyénnek, társadalomnak, nemzetnek, esetleg az emberiségnek (mely szintén egy singularis egész) fejlődését vizsgálja, a mint az egyszer a maga különszerűségében lefolyt. Így sem a psychologia nem válik történelemmé, sem a történelem psychológiává, hanem mind-egyik önálló kutatási kör.

A psychikai okságnak a történelemben szereplő oksággal való azonossága s az ebből majd levonandó következmények teszik indokolttá, hogy a következőkben bővebben foglalkozzunk a szellemi okság természetével. Legyen szabad erre vonatkozóan máshelyütt közölt fejtegetéseink eredményeire hivatkoznunk.<sup>1</sup> Ezek szerint a psychikai okság nem mechanikai természetű. Ilyennek csak az úgynevezett constructiv psychologia tekintheti, mely nem az egymásra következő tudatállapotok, hanem a tudat egyes *elemei* között keres oksági viszonyokat, miután szétszedi a lelki életet physikai atomok módjára felfogott elemekre; e szerint a folytonos physikai történet nem is egyéb, mint a psychikai elemek szüntelen váltakozó mechanikus kapcsolata. Világos azonban, hogy a concret lelki élet nem részekből van összerakva, hanem egységesen folyik le s csak az elemzés a jelenségek lefolyása után különböztethet meg bennük külön mozzanatokat, elemeket, a melyek tehát csak abstractio eredményei s mint ilyeneknek nincsen önálló

<sup>1</sup> Kornis Gyula: Okság és törvényszerűség a psychológiában. Budapest, 1911.



realitásuk. A pszichológiai analysis által elszigetelt elem a lelki életnek nem önálló, minden kapcsolatban állandó mechanikai értékkel bíró mozzanata, hanem teljesen relatív, a többi lelki mozzanattól függő tényezője, melynek sajátos szerepét a tudat totalitása adja meg. Az egységes tudat synthetikus természete a lelki életben postulált okságot kivetközteti mechanikai jellegéből. Egy lelki jelenség több, mint az utólag elemzés útján kioldott elemek pusztá summációjá; minden psychikai tünemény valami olyat tartalmaz, a mi új, a mi az előzményekben nem volt meg maradék nélkül, a mi qualitative addig valami szempontból elő nem fordult. A psychikai előzmény nem magyarázhatja meg a mechanikai okság értelmében a következményt, mert a tudat egységes összefüggése az egyén egész multját hordozza, a folyton gazdagodó s fejlődő tudat mindig hozzáad valamit multjából az egymásután felmerülő tudatállapotokhoz; a lelki történés az én-nek magát minden pillanatban fenntartó és fokozó, előretörő, egységes és folytonos dynamikus folyásában, kibontakozásában és növekedésében áll, mely újat teremt, a mult a jelenben kiszámíthatatlanul tovább hat, s a jelen a jövőbe terjeszkedik. A lélek élő dynamismus, mely magában hordja mindannak visszhangját, a mit valaha átélt. A sensualistikus psychologia szerint az egész tudattartalom érzetek összége, s minden tudatállapotban csak az található, a mi az előzőben, mint okban az *aequivalentia* elve szerint már bennrejtett; Herbart szerint a lelki történés a változatlan képzeteknek, mint önálló tényezőknél jövőseben, menésében, s matematikailag kiszámítható kapcsolataiban áll. Ez a psychologia azonban a tudatot csak a külső világ benyomásai passiv szinterének nézik. Akkor volna psychikai okság mechanikai jellegű, ha a lelki jelenségek *személytelenül* folynának le, minden egységes activ én nélkül, egyik a másikat hozná létre, vagyis tudategység nélkül mint önálló mennyiségek hatnának egymásra.

A természeti világ törvényei végső elemzésben mechanikai törvények, azaz causalis egyenletek. A természet-tudománynak ugyanis végső idealis fejadata, hogy az összes, még qualitativ természetű okságokat is lehetőleg quantitativ jellegű, *aequivalens* mechanikai függésviszonyokra vezessék vissza: *causa aequat effectum*. Az összes physikai folyamatokról felteszszük, hogy causalis egyenletekbe állíthatók, azaz, hogy minden folyamat a maga okaiból exact módon kiszámítható. Ezekkel a physikai causalis egyenletekkel szemben a concret psychikai okviszo-

nyok minden exact quantitativ meghatározás nélkül valók. A lelki jelenségek és tisztán lelki természetű feltételeik nem állíthatók az *aequivalentia* viszonyába, a psychologia tapasztalati szabályszerűségei nem alakíthatók át oksági egyenletekké. A matematikai formulázások, melyek a psychologiai vizsgálatokban találhatók, részint csak a lelki élet *legelemibb* jelenségeire terjednek ki s így az életben előforduló bonyolult jelenségek kiszámításánál alig jöhetnek szóba, részint csak a lelki tünemények physikai kísérőire vonatkoznak; maguk a lelki folyamatok azonban, minthogy a legkisebb feltételváltozás is egészen új, qualitative különböző értékeket vehet fel, nem hozhatók semmiféle mérték alá. Hogy szükségképi okviszonyok, mint egyenletek, a lelki életben meg nem állapíthatók, annak nemcsak az az egyedüli oka, hogy a feltételek a lelki élet körében határtalanul bonyolultak, hanem főképp az a jelentőség, a melylyel a qualitativ értékváltozások bírnak a tudatállapotok kapcsolódásában. Éppen ezért a psychikai történések abstractio útján nyert okténevezőinek kiválasztása a legnagyobb nehézségekbe ütközik.

Bonyolítja az egyetemes psychikai okviszonyok kimutatását az egységes tudat azon természete, hogy az élmények összefüggésében nemcsak a közvetlenül megelőző lelki mozzanatok érvényesülnek, hanem a legtávolabb fekvő emlékképek, dispositiók stb. is, úgy hogy néha az időben távolálló ok az elmének sajátos *actio in distans*-ából kifolyólag erősebben érvényesül, mint az időben közelebb fekvő mozzanatok. Továbbá a physikai okság feltétlen természetű: a víznek a  $0^{\circ}$ -on (bizonyos nyomás mellett) a világon mindenütt meg kell fagynia, a víznek nincsen egyénisége, a víz impersonalis. A kénsav egy moleculája mindenütt és mindenkor, mint constans tárgy, egyformán működik; minden golyó ugyanazon törvény szerint esik. A természettörvényeknél a tér- és időbeli meghatározottság nem jó számításba, mindenkor és mindenütt érvényesek, ismeréscéljuk alapján a qualitativ különbségektől eltekintenek. Ezzel szemben, jóllehet a lelki állapotok *egy része* éppen úgy következik be szükségképen reflexszerűen, egyik a másiktól minden ízében előkészítve, mint a physikai jelenségek: a kifejtett lelki életben bizonyos spontaneitás, sajátos kezdeményező activitas, egyéni qualitativ, semmire sem visszavezethető teremtő erő, öntudatos, czélszerű indítás állapítható meg s éppen ezért sohasem lehet előre meghatározni, vajjon bizonyos lelki complexus folyományaképp ugyanaz a tudatállapot következik-e be? A mi tegnap

haragra gerjesztett, ma közömbös előttem; a mi tegnap örömré hangolt, ma talán bosszúságot okoz, s a mi egy kis idővel ezelőtt még nem volt számomra figyelemreméltó, most minden figyelmem arra koncentrálódik. Ezért a pszichikai okság kutatása mindig csak *regressiv* jellegű, azaz mindig a lelki élet már meglevő összefüggéséből lehet kiindulnia: a psychologus sohasem vállalkozhatik arra, hogy valamely bonyolult lelki jelenség bekövetkezését okaiból előre, exact módon úgy határozza meg, a mint a physikus vállalkozik számításai alapján pl. gépek construálására, melyek előre megállapított módon azután tényleg működésbe jönnek. A psychologus ismerve a lelki élet okságának imént vázolt természetét, a *savoir pour prévoir* ismerési ideáljának változatlan örökségében a természettudományokat nem zavarja meg. Ebből egyszersmind következik, hogy a mint a pszichológiai jelenségek okaikból előre ki nem számíthatók, hanem csak regressiv lehet a megfelelő analysis útján okaikat bizonyos fokig megállapítani, hasonlókép a *történeti* folyamatok sem vezethetők le előre *progressive*, hanem csak utólag magyarázhatók okaikból analysis útján.

A pszichikai okság mechanikai jellegét kizárja továbbá a *cél* fogalmának sajátos szerepe a lelki életben. A míg a külső természetre vonatkozó teleológiai magyarázat voltaképp a jelenségek regressiv oksági felfogása, vagyis az okozatot, miután létrejött, célznak tekinti, az okokat pedig a cél elérésére szolgáló eszközöknek, a mikor is a cél csak a folyamat végének gondolatban való anticipálása, de nem az objectiv kialakulási folyamat realis természeti tényezője: addig a lelki élet terén a kitűzött cél mint *ok*, mint a cselekvés objectiv, realis mozzanata, a lelki történés irányító tényezője szerepel. A szellemi élet terén nemcsak a *posteriori* nézek valamit célznak és eszköznek, hanem tudatosan, a cselekvés megindítása előtt is. A cél nemcsak a cselekvés eredményének pusztán gondolati előrevétele, hanem magukhoz a tényekhez tartozik, ezek formálásába mintegy belenyúl. A physika mechanikai okságával szemben a lelki élet teleológiai okságot mutat. Itt tehát a teleológiai összefüggés a causalist nem zárja ki, sőt a cél, mint hatóok szerepel.

A *célfogalom*, mivel a lelki élet eszerint teleológiai okságot mutat, azaz a kitűzött gondolat maguknak a lelki tényeknek sorába tartozik s mint valóságosan ható tényező szerepel, a *szellemi tudományokban magyarázó értékű*. A cél fogalma nélkül, pusztán az okság figyelembevételével, a szellemi tudományok, így a történelem is teljese-

egyoldalúak maradnak. A természettudományok tárgyainak s folyamatainak összefüggését mechanikai okokból *magyarázzuk*, a szellemi tudományok tárgyainak s folyamatainak kapcsolatait pedig célokból meg is *értjük*. Causalisan magyarázzuk az emberi cselekvéseket, ha azt mutatjuk ki, vajjon micsoda socialis és természeti környezetben, miféle szerzett vagy örökölt dispositiók folyományakép, milyen lelki evolutio után történtek. Hasonlókép adjuk a különféle szellemi alakulatoknak (pl. nyelvnek, mythosnak, tudománynak, jognak, műtermékeknek) s ezek egymásrahatásának oki magyarázatát. A lelki életnek mindezen eredményei azonban már eleve felteszik azt, hogy kell lenni célra-törekvő egyéneknek (ill. társadalomnak), melyek ezen eredményeket létrehozták. Pusztán természeti feltételekből s az ember vak biológiai reactióiból a szellemi tények magyarázhatatlanok. A természet a törvények, a történelem a célok és értékek világa.

Az egészséges lelki élet zárt egészet, értelmes egésetet alkot, mely a lelki elemeknek nem véletlen, mechanikai szövedéke, hanem bizonyos belső, az akaratban rejlő célrendszer által összetartott egysége. Ezért tekinti az életrajzíró hősenek életét mintegy belső, érthető szükségképiségtől egybekapcsolt egésznek. Hasonlókép ezen szempont szerint állítja elénk multunkat saját emlékezetünk is. Minden pillanatban úgy érzi a lélek az életet, mint önkiterjedést azután, a mi előtte van. A *cél* fogalma adja meg a *személyiség egységét*, egyszersmind az életrajzíró számára az adatok synthesisénél a vezérszpontot. Az életrajzíró úgy fogja fel az egyén életét, mint egy kulturfeladat teljesítését s az egyes adatokat is aszerint értékeli, vajjon mennyiben szolgálták az egyéniség ama egységes belső célját. Ezen cél alapján formálja összegyűjtött adatait biographiai egységgé.

A physikai és psychikai okság eddig ismertett különbségei azt mutatják, hogy a lelki élet terén távolról sem lehet szó oly exact. quantifikálható törvényekről, mint a physikai jelenségek körében. A psychológiában a törvény fogalma csak bizonyos *tipikus szabályszerűséget*, a lelki folyamatok valószínű rendjének megformulázását, a lelki történés lefolyásának átlagos keresztmetszetét jelenti: *plerumque fit*. A míg a physikai történés törvényei alapján elvárjuk, hogy bizonyos következmények mindenütt és mindenkor beálljanak, ha az okok és feltételek ugyanazon módon adva vannak, addig a psychologiai s ezzel együtt a történeti *prognosis* csak a történés bizonyos tendenciáját

mondhatja meg előre, mert nem direct, mechanikai módon lefolyó tények alapján ítélni, hanem csak symptomák útján, vagyis oly mozzanatokból, melyeknek csak a tény-complexusok subjectiv megítélése és értelmezése után van értelmük. A napfogyatkozásra nézve nincsen prognosis, hanem egészen a másodperczig pontos kiszámítás mechanikai causalis bizonyossággal; a lelki jelenségek bekövetkezését illetőleg azonban csak feltételes bizonyossági fokú problematikum ítéleteink, a jövőre vonatkozó logikailag igazolt hypothesisaink vannak, mert ezek nem magukra a tényekre, hanem a tények *jelentésére* vonatkoznak.

A természettudomány tárgya constans: a sósavnak minden moleculája mindenütt és mindenkor ugyanaz; minden belső fénysugárnál a beesés és visszaverődés szöge a normalis ellenkező oldalán van s azonos. Ellenben a psychologia tárgya úgyszólván sohasem mondható állandónak: az egyik ember gyorsabban tanul, intensivebben figyel, hivebben emlékszik, mélyebben érez, hirtelenebb módon haragszik, energikusabban akar stb., mint a másik. Viszont azonban az emlékezés, abstractio, a fájdalom s öröm lefolyásának, az akarat automatikussá válásának, a szemléletek kialakulásának stb. bizonyos egyformasága sem tagadható. Ezek azonban csak elemek s elemi szabályszerűségek, melyektől még nagyon messze van a tudat-egész viselkedésének természete. Éppen ezért helytelen Lamprechtnek az az analogiája,<sup>1</sup> mely a szellemi tudományok mai helyzetét a természettudományok XVI. és XVII. századbéli állapotához hasonlítja s azt akarja elhitetni, hogy a mint nem a XVI. század fausti elméletei és entusiasmusa, nem a bölcsek köve nyitotta meg a természet zárait, hanem Galileinek s követőinek a legegyszerűbb mozgásformákról való elemi vizsgálatai adták meg Newtonnak a kulcsot a kosmikus történések megállapításához, hasonlóképp a történettudománynak is alapjait az *elemi* jelenségekkel foglalkozó s csak az utóbbi évtizedekben kifejlődött psychologia képes *egyedül* megvetni.

A psychologiai elemi functiók minden történeti korban egyformák: a fényingerekre épp úgy keletkeznek fényérzetek, a hangingerekre hangérzetek az egyiptomiaknál, mint a mai embernél; a szemlélet (perceptio) kialakulása, a reproductio, emlékezés és figyelem folyamatai a görögöknél, perzsáknál, a középkori germánoknál egyformák voltak;

<sup>1</sup> Lamprecht: Zwei Reden zur Hochschulreform. Berlin, 1910. S. 13—14.

a X. századbéli és mai kínai és hindu nem különbözik az abstractio, ítéles és következtetés elemi functióiban. S azért mégis más az ó-egyiptomi, az ó-perzsa, az ó-kínai psychológiája, mint a modern culturemberé. Az elemi functiók ugyanazok, de kapcsolódásuk, ezek differentiálódása és finomodása, a functióknak jelentésekkel való kitöltése már egészen más. Ugyanigy a lelki élet egyes irányai más és más mértékben mutatnak túlnyomóságot. Az egyik kornak főjellemvonása az értelem munkája (rationalismus), a másiké az érzelmesség s a képzelet (romanticismus), a harmadiké főkép a nagy energiakifejtés; az egyik kor lelki főmotívuma a vallásos érzelem (középkor), a másiké a szép érzelme (renaissance), a harmadik alapsajátsága az intensív gondolatmunka. Így a lelki élet vizsgálatának, a psychológiának keretei történetileg a legváltozatosabbak; e keretek tartalma kiszámíthatatlan, ha az elemi functiók minden embernél minden korban egyformák is. A psychologia pedig elsősorban az elemi functiókkal foglalkozik. Egyébként a permanens dolgoknak állapota nem történeti tárgy. Történeti tények csak azok, melyek változnak. (Azon nem-civilizált népek, melyeknek socialis állapota nem változik, nem történeti népek.) Ezért a közös psychologiai elemi functiók nem lehetnek a történelem, hanem csakis a psychologia tárgyai. Ellenben olyan lelkiállapotok, melyek korok és egyének szerint individualisak és sajátlagosak, tehát változó mozzanatok, a történettudomány tárgyai.

A psychikai okság, mint láttuk, olyan természetű, hogy a legelemibb jelenségek leszámításával nem engedi meg a szó mechanikai értelmében vett „törvények“ felállítását a lelki élet területén. Ennélfogva a psychológiának a többi szellemi tudományokhoz való viszonya elüt a mechanikának a több természettudományhoz való viszonyától. Ilyen értelemben a psychologia, a mint a többi szellemi tudományoknak, akkép a *történelemnek sem mechanikai alapvetése*. A mire tehát már bennünket az eddig gyakorolt tényleges történeti ismerés vizsgálata positive vezetett (l. a 9. pontot), azt most a psychologiai ismerés természetének elemzése is negativ módon igazolja.

A psychikai okság synthetikus természetének azért is nagy a jelentősége a történetelméletre nézve, mert valaminthetetlené teszi exact, quantifikálható psychologiai törvények megállapítását, hasonlókép megszünteti azt a positivistikus történetírástól annyi reménnyel egybefűzött lehetőséget, hogy egyetemes történeti törvények constatahatók. A lelki élet főnebb ismertetett dynamismusa már

eleve vétót mond minden ilyen kísérletnek. Valamint nem lehet a pszichikai causalitas synthetikus jellege folytán az egyes ember jövőbeli lelki állapotait s viselkedését progressive multja alapján kiszámítani, mert a tudatban — *δυναμίαι* — bizonyos készségek szunnyadnak, melyek esetleg a lelki életnek kiszámított irányát megváltoztatják: hasonlóképen a történelmi élet sem igen tekinthető zárt okságúnak, melyben az előző állapotok minden lehetőséget, minden fejlődési csirát nyilvánvalóan magukban hordoznak s ezek alapján csak ki kell számítani az immanens fejlődés későbbi állapotait. A mint az egyéni lelki élet fejlődésének folytonosságát minduntalan megszakítják a külső befolyások, hasonlóképen a collectiv történelmi fejlődésbe is a vallás, társadalmi és természeti változás stb., minduntalan beletnyúl. Még a tudományok története, melyben pedig az eszmék immanens logikai fejlődésére legjobban számíthatunk, sem mutat zárt causalis folytonosságot, mert a socialis helyzet, egyének sorsa, külső körülmények állandóan megszakítják s más irányba terelik.

Azon elmélet, hogy a psychologia a szellemi tudományok s így a történelem nélkülözhetetlen alapvetése, azon az előfeltevésen nyugszik, hogy vannak psychologiai törvények, melyeknek combinatioja által az individualis történelmi folyamatok épp úgy kikövetkeztethetők, mint a csillagok állása megállapítható mathematicai eljárások segítségével egy singularis pillanatban. Ez az elmélet elfeledkezik arról, hogy psychikai mozzanatok sohasem találhatók izoláltan, hanem mindig individuumhoz kötve. Az utóbbi folyamatainak egysége pedig annyira belső, hogy lehetetlen az egyes egyén élete felett uralkodó causalis törvényeket exact módon résztörvényekre visszavezetni, melyek valamennyi individuum egyes izolált folyamataira érvényesek volnának úgy, a mint ez a természettudományokban történik. Az egyén psychikai mozzanatainak egységes összeszövődöttsége, melyben minden mozzanat a másikkal összefügg s correlative változik, lehetetlenné teszi, hogy az egész történeusből egyes sorokat kioldjunk és elszigeteljünk, a többit pedig figyelmen kívül hagyjuk. Ha bizonyos időpontig egy egyén valamennyi tudattartalmát egészen exact módon ismernők, akkor sem következtethetnénk ki teljes bizonyossággal a következő időpontban bekövetkező lelki történést az adott feltételekből. A pszichikai causalitásnál ugyanis maguknak az *élményeknek* figyelemvétele nem elégséges; a pszichikai okság a lelki *dispositiókon* keresztül érvényesül. Ha *a* lelki jelenségre *b*

következik, akkor nem elég azt mondanunk, hogy *a* az oka *b*-nek, hogyha *a* jelenségen csak a tudatos élményt értjük. Az *a* nem pusztán *a*, hanem egyszersmind a *b*-t létrehozó tényező és ez a természete nem élmény tárgya. Ha *a*-nak *b* okának kell lennie, akkor *a* egyszersmind többet is, t. i. *b* lehetőségét tartalmazza.<sup>1</sup> Hogy ezek a lehetőségek a dispositiók folytán hogyan viszonylanak és kombinálódnak, arra nézve csak adott esetben lehet hypothesisist felállítani.

Minthogy a történelem tényezői az emberek, mint psychophysikai lények, kiknek physikuma kétségkívül a természet világába tartozik, az a kérdés, vajjon nem hozzáférhetők-e épp ezért a történelemben is a természeti törvényszerű ismerés számára, nincsenek-e alávetve a mechanikai természeti okságnak? Mindazok, különösen organicista felfogású sociologusok, a kik a biológiai törvényeket minden különösebb megfontolás nélkül alkalmazták a történelemben, elfeledkeztek arról, hogy ez csak azon határig lehetséges, a míg az ember oly folyamatait vesszük figyelembe, a melyek *tisztán és kizáróan* biológiai, külső feltételekből s okokból folynak, a milyenek az organikus létezés legáltalánosabb processusai. Igaz ugyan, hogy ezek a biológiai, külső természeti feltételek állandó tényezői a történelemnek, de az ember *psychophysikai* egységénél fogva nem hatnak mechanikusan, hanem részben a psychikumon keresztül. Erre nézve pedig sajátos psychikai okság érvényes. A külső természeti feltételek (klíma, geographiai helyzet, termények stb.) annyiban válnak történetiekké, a mennyiben motivumokul szolgálnak az emberi cselekvéseknek s így befolyásuk psychikai jelleget is ölt.

11. A psychologia, ha tárgya (a lelki élet) szempontjából a szellemi tudományok közé tartozik is, logikai szempontból, vagyis ismerésczélja tekintetében a természettudományokkal látszik egyezni, mert végső elemzésben akár mint általános, akár mint differentiális psychologia, egyetemest. Az előbbi esetben *a* lelki élet egyetemes sajátosságait és összefüggéseit állapítja meg, utóbbi formájában pedig az individualis különbségeket felkutatva, ezeket típusokba, azaz egyetemesebb formákba törekszik sorolni, tehát a történést nem valamennyi egyénben egyformának talált szabályszerűségeivel, hanem azon variatio-formákkal fog-

<sup>1</sup> Természetesen itt csak egy logikai schemáról van szó, mert egyébként az egyes élmény, mint egy másik egyes élmény oka, pusztán abstractio.



lalkozik, melyekben lelki functiók különböző egyénekben fellépnek. A differentialis psychologia tehát a törvény és az individuum fogalma, mint két polus közé, beiktatja a logikában eléggé elhanyagolt *typus-fogalmat*, mely az individuummal a különösségben, a törvénnyel pedig az egyetemesség mozzanatában osztozik.

E ponton ismét a psychologia és történelem egy sarkalatos különbségéhez jutottunk, melynek bővebb elemzése számos történetelméleti problémára derít fényt. A typus kérdése ugyanis átvezet az *individualitas* kérdéséhez, mely a történetkutatás egyik főkategóriája. Az individualitas fogalma a fő érintkezőpont a történelem s a psychologia között. Az egyszerű psychologiai typusok ugyanis mind bonyolultabb typusokhoz vezetnek, melyek mind kevesebb egyénre érvényesek. Az individuum végre határtalan sok typus keresztezőpontjának tekinthető. Az individualitas végső elemzésben nem merithető ki a typusokban, hanem ezek által csak jellemezhető. Ha az individuum reducálható is bizonyos számú typusra, mégis valójában egy soha és sehol nem ismétlődő singularitás. Mindig marad benne valami, a mi által az ugyanazon typusoknak alávetett más individuumoktól különbözik. A psychológiára nézve az individuum határfogalom, melynek meghatározására törekszik ugyan, de ezt soha el nem érheti; az individualitas fogalma, mint oszthatatlan és egyetlen egységé, a psychológiának úgy szólván asymptotája.

Habár a psychologia tudományos munkájának első részében tisztán szemléleti és descriptiv, további munkájában a lelki életnek mégis fogalmi feldolgozásaként szerepel. Azoknak a fogalmaknak, melyeket a psychologus a saját lelki élete alapján alkot, érvényeseknek kell lenniök a lelki életre *általában* (a typust is relative általánosnak véve), különben a psychologus voltaképen csak önmagának lelki rajzát szerkesztené még. A psychológiában a végső céltekintve a kutató nem magát, hanem mindig a lelki életet általában rajzolja meg, úgy hogy a szó szoros értelmében az előbb jellemzett differentialis psychologia sem lehet végső céljában sohasem az individuum psychológiája, mert a csoportok typikus sajátságait állapítja meg. Minden lelki világ voltaképen individuum, azaz különvaló s csak azért válik generalissá, mert a generalizáló ismerésformában fogtuk fel. Ha valamely lelki életre teljesen az individualizáló felfogásmódot alkalmazzuk, akkor az egyéni lelki életet az unicum, a különvalóság, az egyszerűség szempontja alá helyezzük. szóval *történeti* nézőpont alá állítjuk. Ekkor

nem *psychológiát*, hanem *psychographiát* alkotunk. A miben Napoleon és Bismarck, Shakespeare és Goethe minden más emberrel megegyezett, annak nincsen *történeti* jelentősége, ezzel csak az bir, a mi egyénileg sajátos: a szellemi és testi képességeknek csak ebben az egy esetben megvalósult sajátos kapcsolata, mely nagy culturmunkának, vagy a politikai életbe való hatalmas belenyúlásnak forrása.

A singularis lelki élet s ennek egyéni milieuje elsősorban a *történetíró* tárgya s az individualizáló felfogás elsősorban a történetíró ismerésformája.<sup>1</sup> A történetíró az egyének és tömegek egyszer lefolyt, többé újra ugyanazon feltételek között elő nem álló folyamatait, mintegy unicum-complexumait s ezek *singularis összefüggését* törekszik megállapítani. A psychologia, ha összefüggéseket állapít meg a tudatállapotok között a pszichikai okság fennebb kifejtett értelmében, akkor ezen kapcsolatokra megfelelő módszeres eljárásokkal inductive jut s ez összefüggéseket a lelki életnek lehetőleg egyetemes vagy tipikus sajátosságaként mutatja ki. A történetíró azonban az egyéni vagy collectiv lélek fejlődésének olyan oksági concret viszonyait kutatja, melyek a csak egyszer lefolytnak, individualisnak (singularisnak) tekintett tüneményekre vonatkoznak. Így jutunk el az *individualis, vagy historiai okság* problémájához.

Sajátságos jelenség a philosophia történetében, hogy annak, a mi individualis, logikai értéke és rangja csak az újkorban talál elismerésre.<sup>2</sup> Azóta, hogy Sokrates az egyetemes fajfogalmakban fedezte fel az objectivitást, csekély kivétellel (Leibniz) egészen a legújabb idők történetphilo-

<sup>1</sup> Hangsúlyozzuk, hogy itt individualison *ismerésformát* s nem a *socialis* ellentétét értjük. Továbbá, hogy a szó *absolut* értelmében nemcsak a történeti, hanem a természeti jelenségek is egyéniék; nemcsak két teljesen hasonló psychophysikai alkutú embert nem lehet találni, de egészen, még a tér és idő szempontjából is azonos atomcomplexust sem. A mikor azt mondjuk, hogy a történelem tárgya a singularis, ebből nem következik, hogy a természettudomány tárgya nem lehet singularis. Itt az ismerés kitűzött *logikai céljáról* van szó. A természettudományt elsősorban nem a singularis vonások érdeklik, hanem a közös, törvényszerűséget mutató mozzanatok, míg a történeti ismerés éppen azt tűzi ki céljául, hogy az egyszer lefolyt, soha vissza nem térő mozzanatokot rögzítse meg.

<sup>2</sup> Jellemző pl. *Aristoteles* ismeretes felfogása az egyesről, az individualisról, mint a történet tárgyáról: „A költészet philosophikusabb és komolyabb a történetírásnál, mert a költészet inkább az *általánosat*, a történelem pedig *egyes esetet* ad elő.“ (διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαϊότερον ποιητικὴ ἱστορίας ἐστίν· ἢ μὲν γὰρ ποιητικὴ μᾶλλον τὰ καθόλου, ἢ δὲ ἱστορία τὰ καθ' ἑκάστον λέγει). *Περὶ ποιητικῆς*, c. 9.

sophiai elméleteiig az individualist nem tekintették az objectivitás hordozójának. A rationalisták szerint az egyetemes fogalmakból keletkezik minden objectiv ismerés, az egyéni az igazságot zavaró elemnek tűnik fel; az egyéni-ben nem rejlik semmi szükségképesség; az egyest az egyetemesből kell levezetni, mert csak az utóbbi az egyedül igaz, minthogy az észben gyökerezik; a valóság csak egyetemes fogalmak specificatióiból áll. Az empiristák sem tudnak (pedig ők az egyéni tapasztalást állították logikailag elsőbbségbe s minden ismerés forrásának) szabadulni az objectivitást kizáróan az egyetemesnek tulajdonító felfogástól (Hume). Általában az individualisban nem rejlett logikai problema: az ismerés csak a törvényszerűre, a fajszerűen egyetemesre irányult.<sup>1</sup>

Problemánk a következő: vajjon az *individualis*, vagy *történeti okság* is csak methodologiai categoria-e vagy pedig constitutív természetű s mint ilyen, magához a történéshez tartozik-e?

Ez a problema azonban ama másikra redukálható, vajjon a történeti causalitás szemléleti természetű-e, vagy pedig fogalmi jellegű? Viszont, minthogy a történeti causalitás lelki jelenségekre vonatkozik, melyeket előbb per analogiam újra meg kell élni, világos, hogy a történeti okság szemléleti vagy fogalmi természetének kérdése azon általánosabb problemában oldódik fel, vajjon a pszichikai causalitás szemléleti, vagy fogalmi természetű-e?

Más helyen<sup>2</sup> iparkodtunk kimutatni, hogy a pszichikai okviszony egyáltalán nem derít fényt arra a dinamikus mozzanatra, melynél fogva *a* jelenség létrehozza *b*-t; az ok létformájából az okozatába való átmenetnek ténylegességét csak utólag constatalhatjuk s így voltaképen az okozás szükségképi kapcsolata csak postulatum. Hasonlóképp megbizonyítani reméltük azt is, hogy a pszichikai okság is csak a történés rendjéből kikövetkeztetett és postulált viszony. Nemcsak az akaratfolyamatoknál nem érezzük közvetlenül az egymásután lefolyó tudatállapotok (s ez esetben a velük kapcsolatos mozgások) oksági kapcsolatát, hanem ugyanígy közvetlenül megragadhatatlan a gondolatoknak és érzelmeknek nevezett lelki élmények okviszonya is. Egyik tudat-funkciónak a másikból való „következését“ egyáltalán nem

<sup>1</sup> V. ö. S. Hessen: Individuelle Kausalität. Studien zur transzendentalen Empirismus. Berlin, 1909. S. 10.

<sup>2</sup> Okság és törvényszerűség a psychológiában. Budapest, 1911. 31—39, 60—62. l.

eljük át. A pszichológiai retrospectio arról győz meg bennünket, hogy *nem érezzük* egyik ítélési actust a másikkól keletkezőnek, nem tudjuk megragadni *in statu nascendi* egy gondolatnak valamely tény szemléletéből való kialakulását, egy kívánságnak, vagy akarati actusnak a másikkól való keletkezését, közvetlenül nem éljük át ez összefüggéseket; az összefüggések tagjai anélkül, hogy megfigyelhetnők őket, szökkennek a tudat előterébe s csak miután magukat a kapcsolódó élményeket átéltük, *post festa* tartjuk őket egymástól „motiváltaknak“, „meghatározottaknak“, „feltételezetteknek“, vagy „függőknek“. A mint a fizikai világban nem figyelhetjük meg a „meghatározottságot“, a mikor pl. a megmelegített test kiterjed, hanem csupán az időbeli egymásutánt. hasonlóképp a lelki jelenségek között sem tapasztaljuk a „létrehozást“. Az introspectio csak a lelki folyamatok heterogén egymásutánját mutatja, melyek ebből a szempontból nem különböznek a külső jelenségek objectív egymásutánjától. Valamiféle actualis okság intuitiója sohasem jelentkezik evidens módon. Különben is a tudat egyidejűleg sohasem ragadhatja meg magát, az ő actualis élményeit; pedig ez volna szükséges ahhoz, hogy a tudat közvetlenül értesítsen bennünket a pszichikai causalitusról. Ennélfogva a pszichikai okság nem közvetlen phaenomenalis (szemléleti), hanem csak *fogalmi* viszonyt fejez ki; nem tartozik magához a pszichikai történeshez, nem constitutív, hanem logikai, illetőleg methodologiai, regulatív természetű kategoria. Ha azonban a pszichikai szemléletben, a közvetlen lelki tapasztalásban csupán csak a heterogén lelki jelenségek egymásutánját észleljük is és nem szükségképi successiójukat, azért nincs jogunk az okságnak a lelki jelenségek sorára vonatkozó objectív érvényét tagadnunk, a mint ezt a fizikai jelenségekre nézve Hume tette, mert hisz az okság *érvénye* nem tartozik a valóság szemlélhető mozzanatainak körébe.

Mindnyájan tapasztaljuk a lelki jelenségek bizonyos tipikus egymásutánjait. Ha sokáig figyeltünk, fáradságot érzünk; sértő szó hallása után sajátságos indulati állapotba (harag) jutunk; mindenki, a kít mások valamiben felülmúltak, a legyőzöttség kellemetlen érzelmét érzi s feltámad benne a felülkerekedésre való törekvés; ha jogtalanság történt velünk, a bosszú érzése fog el bennünket stb. Sértés — harag, legyőzöttség — győzni törekvés, jogtalanság érzése — bosszú indulata: mind a tudatállapotok tipikus successiója, melyet valamennyien tapasztalunk mint egymásutánt. A tudat sajátos illúziója az a tünemény, hogy ez

egymásutánokat úgy fogja fel, mintha magát az *okozást*, mint belső szükségképiséget is közvetlenül tapasztalná bennük, holott ezt a tudatállapotok lefolyásába csak belekövetkeztetjük, ill. szükségképi összefüggésüket postuláljuk.<sup>1</sup> Annyira megszokjuk e tipikus egymásutánok jelentkezését, hogy minden külön következtetés nélkül nemcsak magukat a lelki jelenségeket introjiciáljuk az idegen tudatba a megfelelő physikai jelek alapján, hanem magukat a kapcsolatokat, a tipikus lelki összefüggéseket is. Világos azonban, hogy valamint a saját tudatállapotaink oksági összefüggését sem tapasztaljuk közvetlenül, hasonlókép a mások lelkiállapotainak *per analogiam* való újraélése alkalmmával nem ragadhatjuk meg közvetlenül azt a dinamikus kapcsolatot, melyet psychikai okságnak nevezünk. Ebből egyszersmind következik, hogy a történeti adatok alapján a letűnt személyek és korok lelkébe vetített és lehetőleg újra megélt tudatállapotok belső szükségképi (okszági) összefüggése, *individualis vagy történeti causalitasa* sem közvetlen szemléleti, hanem következtetett természetű. (Világos, hogy itt következetesen nem a syllogismusok formai körülményességével végbemenő logikai funkciót kell gondolkunk). A psychikai okkapcsolatok megállapítása és igazolása mindig a lelki tünemények több-kevesebb izolálásával és abstractiójával jár együtt, a mi tekintve azt, hogy a lelki élet minden mozzanatában a tudat totalitásától függ, egyike a legnehezebb feladatoknak. E ponton a történeti ismerésbe benyomul a discursiv gondolkodás, a fogalmi feldolgozottság. Természetes, hogy a tudat sajátos synthetikus természete miatt a lelki jelenségek s az ezekből folyó történeti események nem vezethetők vissza maradék nélkül a maguk előzményeire, akármilyen fokig történik is a psychologiai analysis. A causalitas a történelemben is épp úgy, mint a systematikus tudományokban, methodikai postulatum, melynek logikai érvényesítése nélkül magának a tudománynak eszméjét kellene általában kiszolgáltatnunk. A causalitasnak s a motiváltságának követelménye nem is hiányzik egy tudományos történész programjából sem, habár világos, hogy a történeti okságok exact értelemben meg nem állapíthatók, mert az egymástól független psychikai motivumsorok véletlen egyidejű találkozása a psychikai okkapcsolat zártóságát folyton megszakíthatja. Az esemé-

<sup>1</sup> Helytelenül állítja *Bernheim*, hogy a psychikai okság közvetlen élmény tárgya; ez állítás fontos következményeire nem tér ki. *Lehrb. d. hist. Methode.* 5--6. Aufl. S. 110.

nyek, cselekvések, mozgalmak számára, melyek teljesen spontán lelki eredményeknek tűnnek fel, a historikus mégis keres bizonyos meghatározó feltételeket, hogy az okság postulatumának lehetőleg eleget tegyen. Azonban a történeti okságnak, éppen mert pszichikai okság, az individualitásban megvan a maga határköve: a nagy teremtményeknek a történelem demiurgosainak cselekvéseit hiába próbáljuk a causalitas szürke methodikai fogalmával a kor és faj feltételeinek természetéből levezetni, az összes előzmények felkutatása alapján megérteni, mert ezek széttépik a történetés continuitását, az élet- és világprocessus ismeretlen mélységeiből törnek elő, melyeket sejteni nem tudunk, annál kevésbé ritkaszövésű fogalmi hálónkkal megfogni. Egy-egy egyéniség vagy mozgalom fellépésével szemben sokszor elnémul minden magyarázat. Lehet-e maradék nélkül levezetni a megelőző feltételekből a kereszténység etnikai geniusának erejét? Shakespeare vagy Goethe geniejének csodálatos mélységét meg lehet-e érteni milieu-jüknek bármily részletes rajzából? Itt elhallgat az okság racionalizáló ereje, a történelem irrationalis hatalmakkal áll szemben.

A lelki tünemények belső szükségképi összefüggésének át nem élt, csak methodikailag postulált fogalmi causalitása is mutatja, hogy a történelem sem tiszta szemléleti tudomány, hanem fogalmilag is feldolgozott ismeret. A történelem logikai célja az individualizálás, a mivel távolról sem jár együtt az, hogy az individualisnak (singularisnak) szemléletinek is kell lennie. A természettudományok a maguk jelenség-anyagából egyet-egy törvényt törekszenek megállapítani, a mely fogalmi feldolgozás természetesen a perceptualis valóságtól való mind messzebbi távolodással jár együtt, ismerési céljuk nem is a valóság másolása, hanem az adott áttekinthetetlen extensiv és intensiv sokféleségnek átfarmálása, és pedig lehető egyszerűsítése. A történettudomány ezzel szemben individualizál s ennek a logikai céljának kérdésétől teljesen független az a pszichológiai problema, vajjon az individualizálás intuitív vagy discursív lelki folyamatok útján történik-e? Csak az kapcsolhatja össze e két heterogén kérdést, a ki nem tud különbséget tenni a történettudomány logikája s a történeti ismerés pszichológiája között. A történelem sem ragadhatja meg az objectív valóságot, a történelem tárgya a subjectív élményvalóság részben fogalmi feldolgozása. A történelem is kénytelen erős abstractiókkal, sajátos ismeréscélja szolgálatában álló izolálásokkal, az adatoknak bizonyos értékszem-

pontok szerint való csoportosításával és interpretációjával dolgozni. Igaz, hogy a történeti ismerés egyik főfunkciója a letűnt lelkiállapotok subjectiv újraélése, de tagadhatatlan másrésztől, hogy számos tárgya kiesik e funkciója keretéből. Lehetséges-e pl. a magyar alkotmány fejlődését, vagy a nemzetgazdaságnak pénzgazdasággá s ennek az utóbbinak a hitelgazdaság formájába való történeti fejlődését „újraélni“?

A történelem az emberek egyéni és társadalmi fejlődésével foglalkozik, a fejlődés fogalma pedig feltételez bizonyos értékeket, melyekhez mérve mondhatjuk a változások bizonyos sorozatára, hogy benne emelkedés, fejlődés történt. A *történeti* fejlődés fogalmához azonban nem elég maga az egyetemes értékekre (culturértékekre) való vonatkoztatás, mert hisz pl. a nemzetgazdaságtan is mint systematikus tudomány foglalkozik a gazdasági változásoknak bizonyos (oekonomikus) értékekre való vonatkoztatásával. A történeti fejlődés fogalmának még egy specifikuma az egyszerűség (singularitas), az individualitas. A történeti fejlődéssor abban különbözik a természettudományi fejlődéssortól, hogy míg az utóbbiban a közöset, a természeti változások egyformaságát keressük (pl. a biológiai fejlődésnél), addig a történeti fejlődéssornál éppen az individualis kialakulást vizsgáljuk.

A hol változások sorozatáról van szó, ott egyik változást a másik, megelőző változás alapján akarjuk megérteni, szóval a causalitas schemáját alkalmazzuk. Az okság kategóriája, mint láttuk, a lelki jelenségekre, így a történetiekre sem alkalmazható mechanikai formájában, mert a lelki s történeti élet terén teremtő synthesis megy végbe. A míg a természettudományi változásokat lehetőleg egyetemes törvények alá subsumáljuk, addig a történeti fejlődések éppen egyszeri lefolyásuk, individualitásuk miatt ilyen törvények alá nem foghatók, a maguk egészében általánossal ki nem fejezhetők. Önkénytelenül felmerül azonban a kérdés, vajjon hogyan egyeztethető össze az individualis (történeti) okságban a causalis szükségképesség belátása az ok és hatás individualitásával, melyek individualis tagjai egy individualis, soha vissza nem térő fejlődéssornak? Nem ellenkezik-e a történelem individualizáló logikai céljával az, hogy a történeti fejlődéssor individualis tagjait egyetemes fogalmak alá kell subsumálnunk, hogy a tagok causalitása követelhető legyen?

Az individualis okság kérdésében rejlt ezen ellmondást a tudomány logikai célja és eszközei között való

különbségtétel oldja fel. A történelem célja az individualizálás, és ezt a végső célt a maga érvényében nem bolygathatja meg az a körülmény, hogy az egyszer lefolyt fejlődéssor egyes tagjait csak egyetemes fogalmak, egyetemes szójelentések útján érthetjük meg. Az individualis fogalmat a maga logikai természetében nem érinti az, hogy *elemei* egyetemes szójelentésekkel vannak kifejezve. Ha Széchenyi egyéniségét és történeti pályáját rajzolom meg, világos, hogy ez egyéniség és pálya sok-sok mozzanatot subsumtio útján értem meg, de azért ez elemek egységbe foglalt összege, mint történeti fogalom-tartalom, mégis csak individualis, egyszeri és soha vissza nem térő. Az utóbbi a cél, a subsumtio csak eszköz. Ugyanígy az individualis (történeti) causalitas individualis jellegét egyáltalán nem érinti az, hogy a feltételeknek okokká való minősítése bizonyos egyetemes tételek alá való subsumtiók útján történik. E partialis subsumtiók csak eszközök az egész individualizálásának céljaira. A történeti (egyszeri) causalis összefüggés a maga individualis egészében már *per definitionem* nem foglalható egyetemes törvények alá, mert az illető okoknak és hatásoknak, mint térben és időben egyszer megjelent (történeti) jelenségeknek fogalmi (ha mindjárt subsumtiv eszközökkel is) éppen az egész összefüggés individualitására való tekintettel állapították meg. A történeti egész, melyet logikai célunk, a fogalmi feldolgozás érdekében elemekre bontottunk, azért továbbra is megmarad a maga egyszeri, pótolhatatlan, oszthatatlan egyéni mivoltában. Ha pl. a historikus Nagy Lajos olasz háborúinak közvetlen okait kutatva azt mondja, hogy Nagy Lajos testvére megöletése miatt „haragudott” s „bosszúért égett” stb., akkor már ezen egyetemes szójelentések útján pszichológiai subsumtiót eszközölt egy történeti eseménysorozat bizonyos elemein. Ezen elemek azonban ugyanilyen összefüggésben nem alkottak másutt és máskor azonos individualis történeti sorozatot. A történeti fejlődéssor elemeinek részleges subsumtiója után természetesen szükséges ezen elemeknek individualis egységgé való összefoglalása.

A causalitas fogalma tudvalevőleg az egyes esetet azáltal magyarázza, hogy egyetemes szabályszerűség alá foglalja: ahányszor  $a$  van,  $b$  szükségképen következik  $a$ -ra. Ebben az értelemben a történelmi, azaz egyszer lefolyt, individualis causalis sor is egyes mozzanataiban — mint láttuk — az ismert causalis összefüggések alapján magyarázható. Ha egyszer a történeti tényt sorozatot causalisnak minősítettük, akkor ez már a szemléletnek fogalmi, azaz



általános feldolgozását jelenti, mert hisz maga a causalis kapcsolat mindig fogalmi postulatum, az, hogy a sorozat egyszer lefolyó, azaz individualis természetű, voltaképpen magában véve *logikai* szempontból jelentéktelen. Azon ítéletre nézve ugyanis, hogy „ha *a* adva van, *b*-nek szükségképpen be kell következnie“, a szükségképiség, tehát a causalitas lényegének szempontjából *elvileg* teljesen közömbös, vajjon ama ténycomplexus egyszer vagy többször következett-e be? Erre nézve a causalitas elve semmit sem mond. Az okság objectív érvényének *logikai* problémája teljesen különbözik az okság subjectív keletkezésének (vajjon a tünemény egyszeri vagy többszöri jelentkezése útján állapítjuk meg) *psychologiai* problémájától. Éppen ezért szigorúan véve az „individualis causalitas“ elnevezés nem mondható szerencsésnek. A causalitas maga sohasem pusztán individualis vagy generalis, hanem mindig *individualis* oly értelemben, hogy a történéis, melyet oki viszonyban fogunk fel, egyelőre mindig individualis; viszont a causalitas mindig *generalis* is oly értelemben, hogy ha egyszer szükségképi kapcsolatot állapítunk meg, ez minden azonos lehető esetre *érvényes*, tekintet nélkül arra, vajjon egyszer, vagy többször fordul elő.

Nincsen ellenmondás azon gondolat között, hogy a lelki (történeti) életben mindig valami *új* jó létre s azon tétel között, hogy az újnak ez a keletkezése *törvényszerűen* jön létre. Csak az láthat itt következtelenséget, a ki az okságot nem tekinti egyébnek, mint bizonyos mozzanatok szabályszerű egymásutánjának s a ki az okságban nem a szükségképiség mozzanatára veti a súlyt. Az időbeli egymásután szabályszerűsége (törvényszerűsége) figyelmeztet bennünket kétségkívül az oksági viszonyra, melyet azután mint *szükségképi* kapcsolatot fogunk fel. Egy singularis kapcsolatot okinak minősítenünk rendkívüli methodikai nehézséggel van ugyan összekötve, annak azonban semmi akadályja sincs, hogy azért a singularis viszonyt is *magában véve* szükségképinek, causalisan létrejötnék gondoljuk, ha mindjárt *számunkra* inductive nem is hozzáférhető. Egy történeti esemény analysise alkalmával constatálhatjuk, hogy ez unicum,ilyent még nem tapasztaltunk, tehát a maga egészében „törvény“ alá nem foglalhatjuk: azért nincs jogunk tagadni, hogy *magában véve*, eltekintve a mi ismerési mechanizmusunktól, ez a singularis esemény is a maga feltételeiből szükségképpen következhetett be. Természetesen itt csak logikai határesetről van szó, mert hisz a történelem sem mutat oly absolute singularis eseményeket és

egyéneket, a kiknek számos mozzanata ne volna egyetemesebb szabályszerű összefüggéseknek subsumálható. Ha az egységes eredeti individualis egészet nem bonthatnók szét elemeire, melyek azután általános fogalmak alá subsumálhatók: az individuuum, mint absolut singularitas állana előttünk, melylyel szemben tehetetlen volna a mi ismerési mechanizmusunk logikája. A minden mozzanatában absolute individualis érthetetlenül meredne ránk, nem volna reá szójelentésünk, a mi már bizonyos fogalmiságot tétel fel.

Mínthogy a lelki élet vizsgálata a tudat synthetikus természete miatt exact, egyetemes és feltétlen szabályszerűségeket nem tud megállapítani, azért a történeti okságnál előforduló subsumtióknál igen hiányosak a főtételek, kellő logikai szigor nélkül valók, nagyrészt csak a typus fogalmával együttjáró valószínűségi értékűek. Minél egyetemesebb jellegű a causalis összefüggés megállapításánál alkalmazott subsumáló tétel, annál jobban elégíti ki elménknak az okság kategóriáját mindenütt alkalmazni akaró hajlandóságát. Savonarolának, a népszabadság prófétai előharcosának, Firenze mindenható alkotmány- és erkölcs-reformátorának, a köztársaság dictatorának bukását sokkal jobban indokolja az emberek természetében rejlő reakciókészség, az érzelmeknek az ellentétes polusba való átcsapása, a rendellenes állapot feszítőereje, semmint az az egy körülmény, hogy égi hivatottságát bizonyítani akaró tűzpróba a zuhogó zápor miatt nem történhetett meg. A Compagnaccik e nélkül is ostrom alá fogták volna San Marco kolostorát és felülkerekedve, börtönbe vetették volna Savonarolát.

A történeti causalis összefüggések megállapításánál az okok egész sora helyett sokszor egyet szoktak hypostatálni, a mi szintén egyik főbizonyítéka a causalitas tisztán fogalmi jellegének. Azt mondjuk pl., hogy a Redoubtable hajó árbóczkosarából kilőtt golyó okozta Nelsonnak halálát. Azokat a physiologiai folyamatokat, melyek Nelson testében a lövés és a néhány óra mulva bekövetkezett halál között végbementek, mint közelebbi okokat mellőzzük s a „golyó“ által képviseltetjük és personifikáljuk a mi nyilvánvalóan erős abstractio. Ugyanazon ténny a különféle tudományokban ezek célja és természete szerint más és más ok hatásának tartjuk. Egy anarchista merénylet következtében elhunyt fejedelem halálát a physikus a lövés energiamennyiségének, a physiologus a megsebesülés következtében beálló szervezeti folyamatoknak; a politikus az

illető ország egészségtelen politikai életének tulajdonítja; a psychologus az anarchistának, mint socialis typusnak általános lelki sajátságaiban keresi a merénylet és halál okait. Így az okok jellege, melyeket a különféle tudományok keresnek, fogalmilag *a priori* meg van határozva ezen tudományok célja és módszere által. A tudományos fogalomalkotás ezen természete megtalálható a történelemben is: a történelem sem ragadhatja meg a tényleges valóságban lefolyt oksorozatot, a történelem is kénytelen fogalmi constructiókkal dolgozni.

A physikai okkapcsolat concret kimutatása úgy történik, hogy az okozatnak nevezett tünetemény egyes, lehetőleg quantifikált mozzanatait visszavezetjük az oknak nevezett tünetemény egyes megfelelő mozzanataira (*B* jelenség  $\alpha, \beta, \gamma, \delta$  mozzanatát *A* jelenség *a, b, c, d* mozzanatára). Ezek a momentumok lehetőleg elemi természetűek, melyekhez alig hasonlíthatók a történelem complex folyamatainak felbontása útján nyert mozzanatok, melyek nagyrészt egy névvel ellátott *bonyolult fogalmak* s távról sem elemi jelenségek. Ezek közül is csak azokat emeljük ki, a melyek érdekelnek bennünket, a melyek történeti értékszpontunkkal kapcsolatban állanak, a többbit, bár az objectív kialakulásban ezeknek is szerepük lehetett, elhanyagoljuk. Nagyon is bonyolult természetű tényezők ilyen jogosulatlan egyszerűsítései a történelemben a sok egyes erő hatásakép jelentkező összállapotoknak (a tudománynak, vallásnak, művészetnek, culturának, nemzetnek, államnak, jognak, néposztálynak, alkotmánynak stb.) nagyrészt collectiv fogalmai, melyekkel úgy operál a történelem, mint valami elemi, teljesen constans, semmi mélyreható különbséget sem rejtegető jelenségekkel, melyek mint önálló oktényezők mindig körülbelül azonos módon működnek; holott ezeket, ha pontosabb összefüggéseket akarunk a történelemben megállapítani, még részjelenségeikre kell bontanunk, elemeire feloldanunk, mert csakis így tudjuk az oksági összefüggés folytonosságát mindig pontosabban helyreállítani, az eredetileg csak durván összeállított oksági összefüggésbe közbeeső új tagokat beiktatni, hisz ebben áll éppen a tudomány haladása. Gyakran végső alkatrészekként, egyszerű, realis, egységes erőkként bánik oly jelenségekkel a történelem, melyek sok erő eredményei, nagyon is számos egyszerű elem combinációjának pusztá abbreviatúrái. Helytelenül tulajdonít pl. mechanikai causalis értéket Lamprecht a „socialpsychikai erőknek“, Treitsche „a nemzet erkölcsi erőinek“, Schmoller a „szellemi collectiv erőknek“.

Így vetődik fel a *történelmi elemi egység* problémája. A physika realis egységeknél az atomokat tartja, mint legkisebb részeket, melyek ha egy összetett folyamatban szerepelnek is, azért a saját elemi törvényeiket követik s nem igényelnek combinatióik számára külön magasabb törvényeket. Az atomok complex összállapotának causalis törvénye visszavezethető az egyszerű elemek törvényeire. Ha igaza volna a sociologiai atomismusnak, mely az egyes embert a társadalom egyszerű elemévé sublimálja, akkor a társadalomnak s így a történelemnek causalis összefüggéseit az egyéni psychologia szolgáltatná. Ezzel szemben azonban utalnunk kell arra, hogy az egyes ember nem egyszerű egység, hanem *unitas multiplex*, nagyon is complicált külön világ: individuum, melynek a törvényekkel szemben, mint a psychikai okság tárgyalásánál láttuk, több-kevesebb autonómiája van. A történelmi élet összefüggései tehát magukból az egyénekből nem érthetők s le sem vezethetők. Ha az egyes lélek törvényeiből kellene levezetni a történelmi események törvényeit, akkor a borodinói ütközetet pl. csak úgy érthetnénk, ha valamennyi ott harcoló francia és orosz katona lelkiéletét egészen a csata pillanatáig ismernők. Voltaképp azonban ez sem volna elég a „megértés“ teljességéhez. Az egyes katonák lelki tartalmainak psychikai eredetét ugyanis csak úgy tudnók magyarázni, ha a személyes tudaton túl is vizsgálódnánk. Fel kellene kutatnunk a genetikus magyarázat céljára a természeti és kulturai környezet ama számtalan hatását, melyek együttesen indokolják a katonáknak a borodinói ütközetben való viselkedését. Ezek a tényezők pedig már nem magyarázhatók, csupán az individualis lelki élet törvényeiből.

Helyesen utal rá *Simmel*,<sup>1</sup> hogy azon egység, melybe az egyéni lelki élet a maga tartalmait zárja, csak formalis, functionalis egység, míg maguk ezen tartalmak az ő magyarázatukhoz a világprocessus egyéb, messzeterjedő mozzanatainak figyelembevételét követelik. Ha tehát általában a complex és egymással összeszövődött jelenségektől, melyeket történelemnek nevezünk, az elemekre és ezek sorsára megyünk vissza, hogy a történelem törvényeit megtaláljuk: ehhez az individualis lélek nem elégséges, mert nem pusztán a lelki egység, hanem ennek tartalmi teszik ki a historiai történést, s ezek sehogysem találják meg

<sup>1</sup> G. Simmel: Die Probleme der Geschichtsphilosophie.<sup>3</sup> Leipzig, 1907. S. 91.

egyedül az egyénben és az ő törvényszerűségében a maguk elégséges genetikus magyarázatát.

De másrészt a historiai történés nem tekinthető egyszerű, természettudományi értelemben vett elemi folyamatok puszta combinatiójának; a folyamatok másképp alakulnak, ha az egyén másokkal együttesen működik; a tömegben való viselkedés ismét határtalan számú lehetőséget rejteget magában, melyre az egyén körén belül gondolni sem lehet. A borodinói csata megértéséhez nem elég tudni, hogy ez vagy az a francia meg orosz milyen lelki alkatú volt, hanem azt is, vajjon milyen természetű a francia s az orosz katonatömeg psychéje. Ezt a collectiv alanyt nem ismerjük meg akkor, ha az egyes francziák vagy oroszok tulajdonságait összeadjuk.

A mint azonban az egyén nem tekinthető az atom merev természettudományi értelmében elemi egységnek, hasonlóképp nagy különbség van e szempontból a collectiv psychologiai fogalmak (testület, intézmény, osztály, társadalmi réteg) és a természettudományos fogalmak között, a mit azért hangsúlyozunk, mert a történetírás sociologiai iránya éppen a collectiv történeti fogalmak alapján képzeletünk leginkább a történettudományt a természettudományok törvényszerűséggel dolgozó mintájára átalakíthatónak, holott a tömegjelenségek előtérbe tolása magábanvéve még nem teszi a történelmet törvénytudománnyá. A collectiv történeti fogalmak mögött ugyanis végső elemzésben tudatos egyének állanak, a kik sok cselekvésüket mechanikusan, szinte kiszámítható módon végzik ugyan, de azért még sem tekinthetők oly fix, változhatatlan tényezőknél, mint pl. egy chemiai reactionál az elemek. Mikor a történész tömegjelenséget ír le, abstrahál az egyének különbségeitől, holott ezen különbségek nélkül nincsen a tömeg kellően jellemezve, mert e különbségek a tömegcselekvések irányításának vagy módosításának lehetnek forrásai. A történelem collectiv fogalmai nem határozhatók meg úgy, mint egy természettudományi fogalom. Hasonlitsuk össze egy népgyűlés fogalmát az oxydatio folyamatával; az utóbbi elemei mindig egyformán reagálnak, törvényszerűségek alá feltétlenül subsumálhatók, ellenben a tömeg hangulata és cselekvése, psychikai reactioja elemeinek, az egyéneknek éppen egyéni meghatározottságánál fogva soha sem lehet biztos kiszámítás tárgya. A mint az egyes emberek, akként a collectiv psychologiai fogalmak sem tekinthetők tehát a történelem végső, változhatatlan, természettudományi értelemben vett elemi egységeinek, mert mindegyik fejlődő,

feltételeiben és tartalmában nem zárt, hanem sok egyéb mozzanattól függő individualis tényező.

A történelemben az ok és hatás olyan természetű, hogy egyik sem fogható fel úgy, mint valami egyes esemény, vagy egyszerű folyamat. A chemiában mindig ugyanazon kapcsolatok fordulnak elő, mert az elemek mindig ugyanazok; a történelemben ez sohasem található. Éppen ezért az okság sem bizonyítható világos formában. Minden történeti folyamat emberek által megy végbe; teljesen egyforma emberek pedig nincsenek, ezért azonos okokról, azonos feltételekről s azonos hatásokról sem beszélhetünk a történelemben: a causalis szükségképiség itt exact módon sohasem igazolható.

Összefoglalva a történeti okságra vonatkozó fejtegetéseinket, arra az eredményre jutunk, hogy a történeti okság psychikai okság, s mint ilyen, nem mechanikai quantifikálható, hanem synthetikus és teleologiai természetű, mely eleve kizár minden exact törvényformulázást a történelemből. Kimutatni reméltük továbbá, hogy a történeti okság, mint voltaképp psychikai causalitas, szintén csak methodologiai postulatumi, melynek a történeti valóságra való alkalmazását eszünk követeli ugyan (mert minden jelenséget előzményeiből akar megérteni), de a melynek heuristikus schemájába a történeti világ fejlődésben lévő, folyton új mozzanatokat felszínre hozó, határtalanul gazdag világa nem szorítható<sup>1</sup>: a történeti életnek számos ténye mindenha irrationalis marad előttünk. A történetnek, mint soha többé vissza nem térő ténysorozatnak egyik főjellemzője a *fejlődés*; ennek mindig novumokat színrehozó, az előzménynél *többet* tartalmazó, *a priori* meg nem határozható concret valóságkapcsolataira a causalitas szürke kategóriája teljes mértékben sohasem alkalmazható. Valamint a psychológiában, hasonlóképp a történelemben is a causalitas szó csak arra utal, hogy itt is valami valamiből létrejött, az előzménynek része volt a következmény kialakulásában, és ezt a causalis szerepet regressiv analysis útján törekszünk felderíteni, de nem jelenti azt a mechanikai értelmű gondolatot, hogy egyik történeti jelenség a másikból progressive maradék nélkül levezethető. Innen a történelemben az individualitas sarkfogalmának centralis jelentősége, egyszersmind

<sup>1</sup> A kérdést egyoldalúan állítja be Kurt Sternberg, midőn a történelem tudományos jellegét egyedül az okság elvének alkalmazhatóságától teszi függővé. (Zur Logik der Geschichtswissenschaft. Berlin, 1914. S. 23.).

a causalis, a concret történeti lelki életet elemekre bontó, a tudomány céljától meghatározott abstractiók *discursiv* világában mozgó ismeréssel szemben a történelemben az individualitást, mint sajátos egységet megértő *intuitiv* ismerés kiváló jelentősége.

A történelmi ismerést tehát nemcsak a singularizálás logikai szempontja különbözteti meg a természettudományoktól, hanem emellett az a tárgyi különbség is, hogy a történeti jelenségek *individualis subjectumokra* vonatkoznak. Ez valójában a történettudomány irrationalis mozzanata. A történelemnek ezen psychikai, emberi egyénekre vonatkozó természete az örök akadályá annak, hogy itt az objectiv fogalmi eljárás teljes mértékben alkalmazható legyen. E szempont megvilágítása céljából csak utalunk azon előbbi fejtegetéseinkre, melyekben kimutattuk, hogy az egységes én élményeinek újraélése egészen más természetű ismerésfolyamat, mint a tárgyak racionalizáló megismerése. A természeti tárgyak megismerése külső relatiók által történik, vagyis a természettörvények rendszerébe kapcsoljuk a tárgyat, a természet egy törvényszerűen meghatározott rendszere tagjának mutatjuk ki; ellenben az élmények világában minden úgyszólván a közvetlen evidentián nyugszik, nem a többi tárgyakkal való külső viszonybáhozason, hanem a belső megértésen. A személyiség belső egysége kívülről, mint a természeti tárgy, le nem írható, hanem csak közvetlen módon átélhető (v. ö. az 5. pontot). A személyiség eleven egység, mely jegyekből össze nem szerkeszthető; noha ismerjük külön-külön sajátosságait még távol vagyunk egységes jellemének megértésétől.

A történelem tárgya emberi individualitások élményei, melyek mint subjectiv folyamatok csak újraélhetők, de fogalmilag nem construálhatók; viszont a causalitas mindig valami fogalmat, legalább elvi szempontból fennebbi fejtegetéseink értelmében egyetemeset fejez ki: tehát a causalitas abban az értelemben, a mint a természettudományban alkalmazzuk, a történelemben az *egységes személyiségek* reconstitúciójában nem alkalmazható. Ha mégis lelki folyamatokat, psychikai actusokat causalis összefüggésbe állítunk a történelemben, akkor a subjectum nem mint egységes, annak idején a maga eleven egységében működő totalitas szerepel, hanem csak a subjectumtól elszakított, fogalmilag meghatározott elemekkel állunk szembe.<sup>1</sup> Ez pedig magá-

<sup>1</sup> V. ö. H. Bergmann: Der Begriff der Verursachung und das Problem der individuellen Kausalität. Logos, Bd. V. 1914. Heft I. S. 109.

ban nem tesz eleget a történettudomány céljának, mely az *egész* személyiség singularis egységének megértése s lehető restructiója. A személyiség mint *teljes* egység volt a történetnek tényezője, nem pedig mint lelki atomok pusztá aggregatuma. Az egyes lelki causalis sorokban sohasem ragadható meg az egész egységes történeti személyiség a maga teljes gazdagságában; az egyes izolált oksági sorok a személyiségnek csak töredékeit adják, egy-egy oldalára vetnek fényt, a történésznek pedig éppen ezen egyes mozzanatok *egységére* van szüksége. Kétségkívül nem nélkülözheti ezen részleges, causalis, fogalmi jellegű, objectiváló mozzanatokat sem, de végső célja a személyiség *megértése*, mely nem racionalizáló fogalomalkotás, hanem újraélés, a subjectum belső egységének visszaállítása és ez törvény alá, a milyen elvileg az individualis causalitas is, nem fogható.

12. A történelem a megőrzött adatokból visszakövetkeztet az emberi cselekvésekre s azon lelki folyamatokra, melyek e cselekvéseket létrehozták s viszont ezen lelki folyamatokat a megelőző résznél belső, résznél külső feltételekből magyarázni törekszik. Megállapítja tehát az egyes tényeket s ezeket úgy magyarázza meg, hogy valamiféle összefüggésbe besorozza. A történelem nem hagyhatja az egyes tényeket a maguk összefüggéstelen elszigeteltségében, hanem a fejlődés nagy összefüggésébe állítja be s az ebben való jelentőségüket törekszik megállapítani. Az egyes folyamatok történetileg annyiban figyelemreméltók, a mennyiben a kulturfejlődésre nézve jelentőségük van. A *genetikus* történetírás főfeladata a fejlődési folyamat egységes összefüggésének restructuálása, azon sokrétű kapcsolatok felismerése, a melyek által a tények egymással összefüggének. Ez összefüggések causalis természetűek s így a történész egyik feladata a fentebb kifejtett értelemben vett causalis magyarázatra való törekvés.

Ezzel a felfogással szemben többször felbukkant már olyan történetelmélet, melynek értelmében a történelemnek nem feladata a tények causalis magyarázata. Eszerint a történelemnek csak a történeti tények és élmények „megértését“ kell közvetítenie, a mi egészen más valami, mint az okságbeli magyarázat. *J. G. Droysen* szerint csak a matematikai-physikai tudományos módszer célja a causalis „magyarázat“, a történelemé ellenben a „megértés“. A történeti kutatás nem magyarázni akar, vagyis az előzményből a következményt logikai szükségképiség szerint levezetni, hanem megérteni. „Der Akt des Verständnisses



erfolgt . . . als unmittelbare Intuition, als tauche sich Seele in Seele, schöpferisch.“ „Die Möglichkeit des Verstehens besteht in der uns kongenialen Art der Äusserungen, die als historisches Material vorliegen“. <sup>1</sup> Helyesen hangsúlyozza Droysen az anyagi jelenségek mechanikai magyarázatának s a szellemi folyamatok megértésének különbségét s az intuitív elemeknek a történeti ismerésben való nagy szerepét; teljes joga van hozzá „megértésnek“ nevezni a természettudományi „magyarázattal“ szemben azt a folyamatot, a midőn saját élményeink analogiájára külső jelek alapján mások élményeinek belső, eleven újraéléséhez jutunk; de mindez távolról sem zárja ki azt, hogy a történeti-psychikai folyamatokat azon összefüggésekben vizsgáljuk, melyekben előfordultak, megelőző feltételeiket, melyekre legalább részben visszavezethetők, kutassuk s azon motivumokat, melyek folyományaképp létrejöttek, feltárjuk, szóval az okság kategóriáját alkalmazzuk, ha mindjárt a történeti-psychikai folyamatoknak olyan is a természetük, hogy az előzményekből maradék nélkül le nem vezethetők. Droysen szerint azonban a történeti világ a szabadság világa, ezért a causalis gondolkodásmód belőle ki van zárva. Mellőzve most azt a problémát, vajjon a psychikai (tehát nem-mechanikai) causalitás összeférhet-e az akarat szabadságával, itt csak arra utalunk, hogy a történeti vizsgálatra, mint olyanra nézve, teljesen közömbös a determinismus, vagy indeterminismus kérdése. Ugyanis akár determinista, akár indeterminista a történetíró, kötelessége a történeti folyamatok rúgóit kutatni, s a mennyire lehetséges, az egyéni folyamatokat is okaikra visszavezetni (a mit a történetírói gyakorlat tényleg meg is tesz, teljesen függetlenül, minden akaratelméleti meggyőződéstől) s ekkor tisztán történeti szempontból teljesen mellékes, vajjon a magyarázhatatlan individualis elemeket most már az absolut souverain, vagy pedig a determinált, csak meghatározottságában ki nem fürkészhető akaratnak tulajdonítja-e a történetíró? Másrészt a történeti cselekvésnek a fejlődésre gyakorolt hatása s e hatás értéke egészen függetlenül állapítható meg attól, vajjon a történeti személy absolute szabad akaratból cselekedett-e, vagy pedig a körülmények (öröklés, milieu stb.) determinációjának hatása alatt? Mindkét esetben a véghezvitt munka *történeti értéke* ugyanaz marad.

<sup>1</sup> J. G. Droysen: Grundriss d. Historik.<sup>3</sup> 1882. § 9, 11, 14.  
V. ö. A. Grotenfelt: Die Wertschätzung in der Geschichte. Leipzig, 1903. S. 37.

Természetesen más kérdés az, vajjon mekkora e munkának *ethikai értéke*? Ezen kérdés eldöntése már a világnézetnek az akaratra vonatkozó felfogásában gyökerezik. Az ethikai értékelés azonban voltaképp már nem történeti feladat; ilyennek csak a pragmatikus fokon álló, moralisáló történelem tekintette.

Egészen más szempont alapján akarja *H. Münsterberg* kiiktatni a történetitudományból a causalis magyarázatot.<sup>1</sup> Felfogásának szélesebb tudományelméleti háttere van. A tudományok tárgyainak az alanyhoz való ismeretelméleti viszonyát véve alapul, négyféle tudományt különböztet meg: az alanytól elszakított individualis tárgyakkal, mint pszichikumokkal foglalkozik a pszichologia; az alanytól elszakított hyperindividualis tárgyakkal a természettudományok csoportja; az individualis alanyi értékelésekkel, vagyis az akarral a történelem s a hyperindividualis értékelésekkel, vagyis a kellővel az értéktudományok foglalkoznak. Az első két tudomány *objectiváló*, azaz tárgyait s ezek összefüggését objectiv, minden értékeléstől mentes szempontból tekinti, vagyis úgy, a mint vannak; ellenben a történeti és értéktudományok, melyeket Münsterberg a pszichológiával s a természettudományokkal szemben szellemi tudományoknak nevez, *subjectiváló*k, vagyis a valóságot az állásfoglaló alanyhoz való vonatkozásában tekintik, értékeket állítanak, a mi az objectiválás, vagyis az alanytól való elszakítás számára elvileg lehetetlen. A pszichologia és a physika eszerint létező tárgyak, illetőleg folyamatok összefüggéseivel, constataló törvényeivel foglalkoznak, míg a történeti és normatív tudományok érvényes és nem érvényes actusokkal.

A pszichologia és a természettudomány tárgyára nézve eszerint nem a generalizálásnak, hanem az objectiválásnak szempontja az uralkodó; viszont a történelemnek, ha nem akara pszichologia egy része lenni, egészen más világra kell vonatkoznia: az ő világa Münsterberg szerint a subjectiv actusoknak, az akaratnak a világa; csak a hol akarat van, ott van történelem. A pszichologia és a történelem oly tárgyakból indul ki, melyek el vannak szakítva az actualis alanytól; ha akaratfolyamatról van szó, a pszichologia ebben nem az értékelő állásfoglalás subjectiv actusát végzi, hanem objectiválja a folyamatot, elszakítja az actualis en-

<sup>1</sup> *H. Münsterberg: Grundzüge der Psychologie. I. Leipzig, 1900. S. 104—138. — Grundzüge der Psychotechnik. Leipzig, 1914. S. 691—707.*

től. Ellenben a történelem éppen a közvetlenül átélt, valóságos alanyi actusokból indul ki s megy tovább ezen akarátvilágban az eredeti élményen túl.

Egyéni történeti helyzetünkkel együttjár, hogy sok politikai, socialis, egyházi stb. intézményhez tartozunk, melyeknek voltaképen mind az a jelentésük, hogy akarátunkat bizonyos irányban korlátozzák, értékelő állásfoglalásunkat befolyásolják. Minden technikai, gazdasági, politikai berendezés értelmetlen physikai complexus előttünk mindaddig, a míg akarati állásfoglalásunk rendszerét nem érinti, a míg meg nem tudjuk, mit kell velük tennünk. Hitünk, tudásunk, figyelmünk, érzelmünk valóságos igénylések és tagadások, akarások és akadályozások, hozzájárulások és visszautasítások rendszerét képviseli s történeti helyzetünket meghatározza: francziának, mohamedánnak, symbolistának, atomistának, hegelianusnak lenni annyit jelent a történeti világban, mint az értékelő állásfoglalás bizonyos actusrendszere alanyának lenni. A dolgok csakis az akaratra való vonatkozás által válnak történeti tényekké s csakis ezen akarátvonatkozás újraélése által lesznek realisakká a historikus számára. A mi akarásainknak s az idegen akarásoknak imént jelzett csoportjai épp oly összefüggéstelenek, mint a tárgyak, melyeket észreveszünk; ezen csoportokból összefüggés-rendszert alkotni, *vagyis úgy átalakítani őket, hogy az összefüggő akarások rendszerébe legyenek sorolhatók*: ez volna a szellemi tudományoknak, elsősorban a *történelemnek* célja.<sup>1</sup> A történelem világa a közvetlenül átélt, értékelő alanyi actusok világa, melyek érvényükben *időtlenek*; csak az értékmentes tárgyaknak mesterséges objectiválás útján keletkezett, másodlagos világa idő- és térbeli s magyarázható causalisan. Eszerint, ha a historikus így felfogott feladatát megértettük, „so kann uns kein Zweifel bleiben, dass der Historiker nirgends einen Kausalzusammenhang aufzusuchen hat, während der Psychologe grade darin sein Ziel sieht“.<sup>2</sup> Hangsúlyozza, hogy a történeti események, mint ilyenek, oksági összefüggések által semmiféle módon sem érthetők, hanem csakis teleologiai vonatkozások útján. Ha a történeti-psychikai folyamatokat eszerint causalisan magyarázzuk, akkor voltaképp psychológiát vagy természet-tudományt üzünk. Münsterberg elismeri, hogy az akarati actusok mindenütt csak tér-időbeli mozzanatok segítségével

<sup>1</sup> U. o. 115. l.

<sup>2</sup> U. o. 129. l.

irhatók le és hogy a történetíró, a mikor a maga történeti személyeit bemutatja, ezt csak úgy teheti, mintha azok térben és időben észrevehető psychophysikai egyének volnának. Münsterberg szerint azonban csakis akkor tör elő ezen psychophysikumból a *historicum*, a mikor az így leírt egyént nem az ő észrevehető, hanem csak újraélhető akarati mivoltában értjük meg, s mint időtlent fogjuk fel. A leírt psychophysikai, térben és időben észrevett és causalisan magyarázható személyek nem a sajátos történeti személyiségek; ha azok volnának, akkor a történelem a természettudomány és psychologia egy szakaszává alakulna át.

Azért mutattuk be bővebben Münsterberg paradox, bár egyébként eredeti és szellemes elméletét, hogy általában *ad absurdum* vezetve lássuk a causalitást a történelemből kiiktatni akaró felfogást. Münsterberg egészen mást ért történelmen, mint eddig mindenki értett rajta. Ha a hagyományos értelemben a történetíró annál tudományosabban dolgozott, minél inkább sikerült neki az egyes tényeket objectiv genetikus-causalis összefüggésbe állítani, akkor Münsterberg szerint a történetíró még csak át sem lépte a történettudomány küszöbét s csupán psychologiai munkát végzett. Így porba hull a történelem eddigi ideálja, mely szerint a történeti kutatás annál tökéletesebb, az emberiség fejlődési folyamatának megértése annál teljesebb, minél jobban sikerül a fejlődés bonyolult oki kapcsolatait kinyomozni.

A psychologia és történelem ezen felfogás szerinti viszonyának kritikája feltételezné Münsterberg egész tudományelméletének elemzését. Itt csak arra utalunk, hogy a tudományok felosztásában az axiológiai szempontnak igen merev érvényesítése által egyrészt a psychologia kizártnék a szellemi tudományok köréből, a hová pedig tárgya természetszerűen utalja, másrészt a történettudományok köre jogtalan megszorítást szenvedne. Vajjon elég oknak mutatkozik-e a psychológiának a szellemi tudományok köréből való kizárására azon indokolatlan elméleti követelmény, hogy az utóbbiak csak értékelő actusokkal foglalkoznak? Vajjon miért ne tartozhatnék az utóbbiaknak objectiváló felfogása is a szellemi tudományok körébe? Miért tartozzanak ide csak ezek a subjectiváló kérdések: vajjon a dolgok mennyiben elégitik ki akaratigényeinket, mennyiben értékesek nekünk, mennyiben célok ránk nézve? S miért legyenek idegenek a szellemi tudományokra, így a történelemre nézve is ezek a problémák: mikép kelet-

keznek a szellem alkotásai, hogyan vannak a történeti-psychikai folyamatok egybekapcsolva, milyen feltételektől függenek? Miért legyen továbbá a történelmi felfogás tisztán teleologiai jellemű s a történelemből miért számúzzunk minden genetikus-causalis összefüggést? Ha Lamprecht az objectív causalis szempont követelésének kizárólagosságában téved,<sup>1</sup> Münsterberg az ellenkező végletbe csap át, mikor csak a teleologiai szempont érvényét hangsúlyozza a történelemben. Pedig — mint láttuk — minden psychologiai és történeti tény kettős dimenzióban vizsgálható: részint mint objectív folyamat, melynek előzményeit, causalis összefüggéseit kutatjuk, részint mint subjectív, értékelő akarati actus, mely valamely célra irányul. A szellemi folyamatoknak causalis és teleologiai felfogása szükségkép kiegészíti egymást, mert az értékesnek elismert cél a lelki történés realis tényezője, új lelki folyamatok valóságos létoka, *causa*-ja. Nincs okunk arra, hogy a történeti interpretációban absolute elválaszszuk a lelki történés objectív szempontból történő felfogását az akarati tényezőknek subjectíváló, értékekre és célokra vonatkozó vizsgálatától. Amaz értékek és célok, melyek a történeti személyek subjectív actusainak tartalmát alkották, bizonyos értékelések és célkitűzések útján jöttek létre; az utóbbiak pedig, mint psychologiai tények, az előzményekből, a megfelelő feltételekből magyarázandók. Vajjon milyen feltételek indították Julius Caesart a monarchikus kormányforma kialakítására, ennek a kérdésnek psychologiai elemzése és motivációja kétségtelenül a történelemben tartozik, ha Münsterberg számúzi is belőle.

Azon elmélet, mely szerint az akarások világa, melyek állásfoglalásunk actusaival összefüggésben állanak, alkotja azt az anyagot, melyet a történelemnek kell feldolgoznia, éppen úgy, a mint a tárgyak határtalan világát, melyek causalis összefüggésben állanak egymással, a természettudomány és a psychologia dolgozza fel, roppant megszükitenő a történettudományok tárgykörét. Hogyan maradhatna ki a történelemből az a sok, hatásában esetleg rendkívül fontos okszerű mozzanat, melynél nem szerepel akarat? Ha pusztán ott van a történelem, a hol akarat van, ha csak az akaró ember a történelem hordozója: hová tűnnek a történelemből azok a vizsgálatok, melyek a physikai s socialis-psychologiai befolyásoknak az emberi fejlődésre

<sup>1</sup> *Lamprecht*: Was ist Kulturgeschichte? (Deutsche Zeitsch. f. Geschichtwiss. N. F. I. Jhg.) S. 64.

vonatkozó önkénytelen hatását, az akaratlanul és öntudatlanul végbement epochalis átalakulásokat kutatják?

Értékelméleti szempontokat a történettudomány részint nyíltan, részint burkoltan kétségkívül mindig tartalmaz. A történeti anyag határtalan tömegéből a történész (akár tudatosan, akár tudatlanul) a jelentőst, az értékest csakis valamiféle érték szempont szerint választja ki. E szempontok természete pedig az értékelő világnézetétől függ, a mely viszont lényének érzelmi s akaratí mozzanataiban gyökerezik. Bármennyire is objectív akar lenni, ezektől a subjectív mozzanatoktól el nem vonatkozhatik; e tekintetben mindig kifejezésre jut benne „ein System von zusammenhängenden Wollungen“. Ennek daczára azonban nem láthatjuk Münsterberggel a történelem sajátlagos feladatát abban, hogy ezen akaratok rendszerét szerkesztsze meg, sem nem egyezhetünk meg vele abban, hogy a psychophysikai mozzanatoktól mentes időtlen subjectív actusok a voltaképeni historicumok. Ilyen történetírás, melyre egyébként Münsterberg sem nyújtott példát, következetesen tudományos szellemben keresztül nem vihető. A történettudomány továbbra is a multnak causalis kapcsolataiban való feldolgozása és lehető megértése, az egyszeri emberi fejlődés ismerete marad. Az érték szempontok pedig nem a Münsterberg tervezte módon érvényesülnek a történelemben, hanem a tárgyalandó tények és ok sorok kiválasztásának meghatározásában.

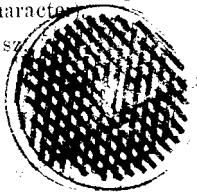
13. Az általános psychológiának a történelemmel való kapcsolata főképen azon szerepben nyilvánul, melyet a psychologiai fogalmak a történeti individualitás egyes fogalom-elemeinek subsumálásánál játszanak. Ezek a fogalmak a minden lelki étellel közös mozzanatokra vonatkoznak. Ezen általános psychologia mellett újabban kifejlődött az egyéni különbségek psychológiája, mely már a történeti ismerés logikai igényeinek sokkal inkább megfelel. Az általános psychologia a lelki életre vonatkozó kérdéseket mindig egyetemesen fogta fel s formulázta meg; azon egyetemes törvényeket kutatta, melyek szerint a lelki tünemények lefolyának s eltekintett ama határtalan sokféleségtől, melyben a lelki élet a különféle egyéniségeknél, népeknél, nemeknél, typosoknál stb. nyilatkozik; a lelki életet, nem pedig ezt vagy azt a varietast tette vizsgálódása tárgyává. Pedig az egyéni lelki különbségek épp oly joggal tarthatnak igényt a psychologiai vizsgálatra, mint az egészen egyetemes, mindenkiel közös tények. E gondolattól vezetettve alakult ki *Binet* és *Henri* „individualis psychológiája“, *Dilthey* „össze-

hasonlító psychológiája“, *Heymans* „specialis psychológiája“, mely elnevezéseket csakhamar kiszorította *W. Stern* „differentialis psychologia“ szerencsésebb kifejezése. Ennek a psychologiai disciplinának Stern dolgozta ki methodikus alapvetését,<sup>1</sup> mely szerint a differentialis psychologia is bizonyos értelemben egyetemességre törekszik, de ez egészen más természetű, mint az általános psychologia törekvése. Ugyanis azon formai törvényszerűségeket igyekszik első sorban megállapítani, a melyek magának a lelki variatióknak általános tényében rejlenek. A differentialis psychologia ezért javarészt a lelki variabilitas fogalma körül forog (a variatio terjedelme, a variabilitas indexe, konvariációk; a variatiók fajai, típusok; a normalis, hypernormalis, abnormis fogalma). A differentialis psychologia azonban tartalmi törvényszerűségekkel is foglalkozik, azaz bizonyos varietások természetével és szabályszerű működésével (temperamentum, character, talentum, genie). A különös a lelki élet terén erősen beleavatkozik az általánosba s a határt ott találjuk, a hol az egyéniség maga válik problémává, mert az egyéniség mindig singularitas, mely nem oldható fel maradék nélkül törvényszerűségekből, típusokból és analógiákból. Az egyes egyén lelki leírásának, a psychographiának pontján érintkezik a differentialis psychologia a történettudománnyal. Mindeddig homályos és mondva csinált volt a psychologia és a történettudomány viszonya, a míg a természet-tudományi habitussal bíró általános psychologia a lelki élet elemi fogalmait, egyetemes és abstract törvényeit tudta csak a történettudománynak felajánlani.

Hogy mennyire szükséges a történettudományok számára egy az individualitasok rajzával foglalkozó tudomány, az a tény is mutatja, hogy már Bacon egy összehasonlító characterológiát tervezett, mely a politika és történelem előiskolája volna s hogy ilyesmi lebegett J. St. Mill előtt is, a mikor ethologia néven egy psychologiai tudomány tervét megalkotta.<sup>2</sup> Dilthey „összehasonlító psychológiájának“ is az a célja, hogy az egyéni különbségeket, e különbségek

<sup>1</sup> *W. Stern*: Die differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen. Leipzig. 1911. Az előbbiekre nézve I. *Binet et Henri*: La psychologie individuelle. Année psychologique. 1899, p. 411—465. *W. Dilthey*: Beiträge zum Studium der Individualität. Sitzungsber. der königl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin. 1896, S. 295—335. *G. Heymans*: Des méthodes dans la psychologie spéciale. Année psych. 1911. p. 64—79.

<sup>2</sup> *Bacon*: De dignitate et augmentis scientiarum. VII. 3. *J. St. Mill*: A System of Logic. Book VI., Chapt. V. (of ethology, or the science of the formation of character).



fokozatait s rokonságait, az egyéni vonások szabályszerű együttjelentkezését, mintegy az egyéniségek tipikus alapformáit megállapítsa. Ilyen alapformák a két nem, a raceok, a nemzetiségek, a vidéki sajátságok, a temperamentumok, továbbá azon sokrétű különbségek, melyek pl. a költőt a prózai embertől, a tudomány emberét a gyakorlati élet emberétől, a Perikles-korabeli görögöt a renaissance itáliai szüilöttétől elválasztják.<sup>1</sup> A Diltheytől tervezett összehasonlító psychologia azonban (az elnevezés nem szerencsés, mert már egyéb, az állatpsychologia körére vonatkozó fogalomra van lefoglalva), mely az egyénnek az általános psychológiától elhanyagolt sajátságaival foglalkozik, inkább az emberismeret művészetében, az idegen individualitásokba való intuitív és művészi beleéléshez közeledik; ennek a psychognosishnak *módszeressé* tétele áthághatatlan akadályokba ütközik, melyeket Dilthey sem tudott elhárítani. Nagyon nehéz, szinte lehetetlen a Diltheytől tárgyalt „összehasonlító“ psychologia és a gyakorlati emberismerés, a művészetben és a történetírásban eddig is érvényesülő psychognostika között a határvonalat megállapítani. E ponton is az egyes és az egyetemes nagy antinomiája küzdött Diltheyben. Nem akarta racionalizálni az élményt, meg akarta őrizni az élmény érin-

<sup>1</sup> Dilthey nyomán újabban egy figyelemreméltó psychologiai irány, az ú. n. *analytikus psychologia* van kialakulóban, mely az élmények rokonsági viszonyát, hasonlóságát és különbségét akarja analytikus úton megállapítani s az empirikus psychológiát az élmények belső vonatkozásainak felderítése által kiegészíteni. Az analytikus módszer részben ellentéte a kísérleti módszernek: minden kísérlet ismétlést követel, a modellanalysis azonban mindenkorra érvényes. A psychologiai modellconstructionál az érdeklődés nem a valóságra (létezésre) irányul, hanem a tulajdonságok vonatkozástörvényeire, míg a kísérlet célja a ténylegesség megállapítása. A mint a géométer modelljének sem helyére és idejére, sem anyagára nem figyel, míg ellenben a kísérletező physikus éppen ezen feltételekre vet súlyt: hasonlókép a psychologia analizáló rendszerzője sohasem törődik azzal, vajjon a modellül szolgáló élményeket hol, mikor és ki élte át, míg az empirikus psychologust, egyelőre éppen ezek a feltételek érdeklik. Ha pl. az analytikus psychologus meg akarja állapítani azt, vajjon a cselekvés kiváló embereire nézve milyen élményösszefüggések a jellemzők s Napoleon személyiségét veszi modellül: a megfelelő történeti anyag alapján e személyről oly eleven és színes képet fog magának alkotni, hogy lehetőleg teljesen beleélje magát, de maguk a történeti vonatkozások *célja* szempontjából ránézve jelentéktelenek, modellje helyébe akár Nagy Sándort vagy Nagy Frigyeszt is állíthatja az élményösszefüggés típusa szempontjából. V. ö. *W. Schmied-Kowarzik: Umriss einer neuen analytischen Psychologie. Leipzig. 1912. S. 95; továbbá Götz Martius: Über synthetische und analytische Psychologie. Bericht über den V. Kongress für exper. Psychologie. Leipzig, 1912. S. 261. ff.*



vetlenségét, félt az objectiv, intellectualis és éppen ezért a *sentiment interieur*-t megtárgyiasító, de egyszersmind eltorzító elvont gondolkodási eszközöktől, a fogalmaknak a belső universum finomságait csak sejtető durva vonalaitól: a lelki élet a maga határtalanul bonyolult gazdagságában sohasem vetíthető a pusztá fogalmi gondolkodás síkjára.

A mi az egyéniségnek, mint egésznek *egységes megértését* illeti, kétségkívül az intuitiv ismerésnek van első sorban szerepe benne (l. 5. pontot). Ha ez a sajátos ismerési mód maga, mint láttuk, semmiféle methodika szürke hálójába nem is szorítható, mégis az egyéniségek különféle variatio-typusainak vizsgálata által előkészíthető. Az individualitasoknak, mint egységes jelenségeknek megértését megelőzi az egyes lelki működések egyéni különbségeinek vizsgálata, a melynek módszeres eljárás módjait a differentialis psychologia szolgáltatja. Ez a psychologia megállapítani törekszik ama szempontoknak lehetőleg teljes rendszerét, a melyeknek egy lelki egyéniség megrajzolásánál jelentősége lehet. Természetes, hogy e szempontoknak az egyéniségek történeti vizsgálata is hasznukat veheti. Az a történész, a ki e szempontok ismeretével fog az individualitas megrajzolásához, kétségkívül előnyösebb helyzetben van, mint az, a ki egyelőre minden terv, minden fogódzópont nélkül a közéleti nyers empiriából kénytelen a psychikai jegyek rendezőelvét megalkotni. A differentialis psychologia főképp abban különbözik a Dilthey-féle „összehasonlító“ psychológiától, hogy a míg az utóbbi az individuum egységes lényegének megértését teszi mintegy „felülről“ kiindulópontjává, addig a differentialis psychologia az egyénben megállapítható tünetmények sokaságából indul ki s mintegy „alulról“ törekszik az individualitas egységes lényegéhez felemelkedni.

Az egyéniség kutatásának azt a módszerét, mely az egyénben található jegyeknek nem egységéből, hanem sokféleségéből indul ki s ezeket psychologiai szempontok szerint rendezi, Stern psychographiának nevezi, a psychographiai módszernek valamely egyénre való concret alkalmazása pedig a psychogramm; az a jegyzék, mely a psychogramm megalkotásának szempontjait tartalmazza, a psychographiai schema (i. m. 327. l.). A psychographia feladata elsősorban az egyén lelki structurájának megállapítása, vagyis azon mód kifürkészése, mikép vannak a psychikai jegyek egymás alá, mellé és fölé rendeződve egy összszerkezetbe, melyek a jegyek tipikus kapcsolatai és összefüggései? Természetesen mindez csak sok psychogramm útján állapítható meg az összehasonlító methodika segítségével, mely tudatossá

teszi egyszersemind, mely jegyeket kell megtartani s melyeket mellőzni, mely vonatkozásokra, correlatiókra és symptomákra kell figyelniünk. Jóllehet a psychographia fontos psychologiai szempontokat nyújt a maga schemájával az egyéniség történeti kutatásához, a biographiát nem pótolhatja s erre nem is törekszik. A psychographiai schema tanulmányozása csak éppen olyan *előkészítő* jellegű a történész számára, mint a levéltári s egyéb forrástanulmány, philologiai, nyelvi studium stb. Ebből a psychographiai módszerrel összehordott anyagból jó létre azután az egyéniség egységét megadó intuitív beleélés és synthetikus feldolgozás útján a sajátos értelemben vett biographia, mint történettudományi termék. Minthogy a psychographiai schema csak azon igénynyel lép fel, hogy az egyéniség kutatásának pusztán előkészítő feltétele legyen, a mennyiben útmutatást ad az egyéniségről való nyers anyag gyűjtésére és rendezésére, jogosulatlan az a kifogás, mely szerint a schema a maga jegyzékszerűségében meghamisítja az individualitas lényegét, mert figyelmen kívül hagyja az egyéniség egységes zárt természetét s az egyéniséget számtalan jegynek minden centrum nélküli aggregatumává fokozza le.

A differentialis psychologia a psychographiai módszernek kétféle alkalmazását különbözteti meg: 1. az egyéniségnek genetikus psychogrammját, mintegy chronologiai hosszmetstetét, mely az egyéni fejlődésnek időileg egymásután következő phasisait rajzolja meg; 2. az egyéniségnek egy bizonyos időpontban megállapítható psychogrammját, mintegy synchronistikus keresztmetstetét, mely az egyén egyidejűleg található lelki sajátságait vizsgálja, a mikor is nem a genesis, hanem a szerkezet szempontja lép előtérbe (i. m. 336. l.). Világos azonban, hogy a történelem genetikus természetének inkább a hosszmetstetű psychogramm felel meg, mely azután az egyéniség fejlődésének bizonyos fordulópontjain a synchronistikus psychogramm által egészül ki.

14. A differentialis psychologia az általános psychologiával szemben a lelki élet egyéni különbségeit törekszik megállapítani. Ámde ezen egyéni különbségeket nem hagyhatja elszigetelten, a mikor tapasztalja, hogy az emberek egész csoportjánál feltalálhatók. Az egyéni különbségek logikai rendező fogalma a *typus*. A typus nagyfontosságú logikai szerepének tisztázása a modern logika egyik főeredménye. A régi logika több-kevesebb platonismussal csak a merev osztályfogalmat ismerte: az egyén fogalma mindig egyetemes fogalmak alá sorozható, melyeknek fokozatos,

egymástól logikailag függő, constans rendszere adja a világ szilárd képét. Az egyes fogalomosztályok egymástól szigorúan el voltak határolva. A faj jegyei csakis azon csoport-hoz tartozó tagokra és soha semmiféle más csoportéira nem alkalmazhatók. Az osztályfogalmak e compact zártságát, a fogalmaknak, mint „substantialis formáknak“ platonismusát Leibniz kezdi megtörni a fejlődésnek, az individualis képződésnek gondolatával. Az evolutio fogalma, melyet a XIX. század oly nagyra fejlesztett, az osztály merev logikai kategoriája mellett egy elastikusabb fogalmat követelt, mely a fejlődő, egyéni történetet mutató dolgokra is alkalmazható: a *typus* fogalmát. Ennek segítségével vált lehetségessé a fogalmaknak az osztályozásnál szereplő szigorú elhatároltságával szemben a fogalmaknak egymásba való fokozatos átmenete: a *typus* és a szomszéd*typus* között a határok folyékonyak. A *typus* egyszersmind teleologiai jellemű, a mennyiben a csoportra nézve oly ideális forma, mely felé számítalan tökéletességi fokú közeledés lehetséges. Hogy a *typus* fogalom oly nehezen tudott utat törni magának a logikában, annak egyik főoka elménk azon hajlandósága, hogy a qualitativ különbségeket osztályfogalmakká szereti emelni s az egy osztályhoz tartozó tagokat bizonyos jegyek által a többivel szemben egyértelműleg elhatárolni, a mit még a szavak használata is csak előmozdít. Így a psychológiában sokáig úgy tárgyalták a temperamentumokat, mintha közöttük átmeneti formák sohasem mutatkoztak volna, holott a temperamentumfogalom nem osztály, hanem *typus*, mely felé sok közeledő forma lehetséges. Hasonlót lehetett tapasztalni a szemléleti és emlékezeti dispositiók tanának a modern psychológiában való kifejlődésénél; jóllehet a psychologusok visualis, auditiv és motorikus *typusokról* beszéltek, mégis e fogalmakat eleinte az osztályfogalmak értelmében használták s csak később szúrták közbe az átmeneti formákat (*type mixte*).

A történelmi jelenségeknek (ha individualizáló ismerésformában is fogjuk fel őket) genetikus megértése feltételez egyetemesebb fogalmakat, melyek alá legalább egyes mozzanataikban subsumálhatók. Jóllehet a történelmi egyéniséget mint singularitást akarjuk megrajzolni, nem zárkozhatunk el azon tapasztalat elől, mely az emberek lelki természetének relativ homogeneitását mutatja: az egyéni különbség-complexusok számos emberben többé-kevésbé hasonló módon megtalálhatók, vagyis tágabb értelemben *typust* alkothat. Az egyéni vonások variációinak bizonyos alapformái analog módon mutatkoznak. Ez alapformákban bizonyos jegyek,

mozzanatok, functiók szabályszerű kapcsolatban, kölcsönös viszonyban állanak, úgy hogy az egyik vonás jelenlétéből a másakra lehet következtetni. A pszichologiai typus bizonyos lelki készségek kapcsolata, mely az emberek egy csoportjánál összehasonlítható módon található, a nélkül azonban, hogy ez a csoport más csoportokkal szemben egyértelműen és minden oldalról el volna határolva, azaz a szomszédtypusokba folyékony átmenet van és a typus köre az egyéni életnek csak egy részére szorítkozik. (V. ö. bővebben e definitio igazolását Stern i. m. 168. sk. 1.).

A mint a typus fogalma általában, akként a pszichologiai typus is subjectiv-technikai segédeszköz, melynek jelentősége csak az *ismeréscélra* való tekintettel van. Csupán ebben rejlik a teleologiai szempontnak szerepe a logikában. Fictiót alkotunk — mondja Spranger —, *mintha* bizonyos, különösen gyakran megvalósult életformákban egy szerkezeti szabályszerűség, a jegyek bizonyos állandó együttléte nyilvánulna. Ezen a tiszta typuson, mint mustrapéldán tanulmányozzuk az egyes jegyek vonatkozásait és szerkezeti összefüggéseit. Majd kilépünk az abstractióból s összehasonlítjuk vele a realis jelenségeket, a typust konkretizáljuk, a deductiót igazoljuk. Az egyszerű schema tehát heuristikus eszközül szerepel a tényleges bonyolult tünemények megértéséhez. Ilyen értelemben határozza meg számos historikus a typusalkotás értékét.<sup>1</sup> Például Dilthey: „Ein Typus der Menschennatur steht immer zwischen dem Geschichtsschreiber und seinen Quellen, aus denen er Gestalten zu pulsierendem Leben erwecken will; er steht nicht minder zwischen dem politischen Denker und der Wirklichkeit der Gesellschaft, welcher dieser Regeln ihrer Fortbildung entwerfen will. Die Wissenschaft will nur diesem subjectiven Typus Richtigkeit und Fruchtbarkeit geben. Nur der Historiker, der durch den Begriff von Typus und Repräsentation sich der Auffassung von Ständen, von gesellschaftlichen Verbänden überhaupt, von Zeitaltern zu nähern sucht, ... wird die Wirklichkeit eines geschichtlichen Ganzen erfassen“.<sup>2</sup> A történelem e szerint több, mint az egyszerű történés pusztá előadása s több, mint általános tételeknek inductiv úton való megállapítása. Mindkettőt magában foglalja: a singularisból az örök-emberi, az emberre nézve tipikus ragyog felénk. A történesek egyszer folynak le; de az emberi ter-

<sup>1</sup> *Eduard Spranger*: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Berlin. 1905. S. 106.

<sup>2</sup> *Dilthey*: Einleitung in die Geisteswissenschaften. I. Leipzig. 1883. S. 40., 42.

mészet a maga egészében bizonyos relativ egyformaságot mutat. Innen a történeti-psychologiai typus egyetemest fejez ki ugyan, de a megfelelő elemzéssel individualizálható.

A typus értékes módszertani functiója abban rejlik, hogy a mikor a valóság az alkalmazott typustól, mint idealis formától, eltérést mutatni látszik, azonnal ama kérdés előtt állunk, vajjon miben rejlik az eltérés, mik ennek okai, mi a nem typizálható singularis mozzanat. Annál jobban megfelel logikai céljának a typusfogalom, minél inkább kényyszerít e kérdések föltevésére. A történetíróktól eddig önkénytelenül alkalmazott typusok nem módszeres úton nyert, tudományos célra megformulázott fogalmak voltak, hanem csak a mindennapi psychotechnikából s az emberekkel való érintkezésből kialakult s nagyrészt intuitív módon használt latens typusok. Annak a jelenségnek kulcsát, hogy a történeti egyéniségek singularis vonásaira (ha mindjárt önkénytelenül és latens módon) bizonyos typushoz mérve bukkanunk, abban találjuk, hogy az életben is embertársaink bizonyos náluk sokszor előforduló, állandó tipikus vonások kapcsolataként állanak előttünk s minden oly vonásuk, cselekedetük, megnyilatkozásuk, mely ettől a róluk kialakult tipikus képtől eltér, azonnal feltűnik s magyarázatot kíván. Önkénytelenül is kialakul bennünk embertársaink lelki structurájáról egy fictio, mely megismerésükben, esetleg jellemzésükben methodikai eszközül szolgál. Ezt a sajátos önkénytelen psychologiai typizálást találjuk meg a történelemben is. A letűnt korok egyéneit vagy collectiv szellemét önkénytelenül is úgy jellemezzük, hogy a mi tipikus érzés-és gondolatvilágunkkal hasonlítjuk össze. Innen a modern analogiák nagy megértető szerepe a történelemben.

Egyébként a typus fogalmának a történettudományban, sőt általában a szellemi tudományok terén való logikai szüksége és jelentősége főképp akkor vált tudatossá, a mikor a figyelem erősebben a socialis jelenségekre, a collectiv tudat tüneményeire irányult,<sup>1</sup> a melyek sokkal kevésbé foghatók fel intuitív úton, önkénytelen beleélés segítségével, semmint az egyéni lelki folyamatok. Az utóbbiak összefüg-

<sup>1</sup> Collectiv jelenségek mindig csak a typizálásban rejlő elvonások útján írhatók le. E tekintetben voltaképen nem magukat a tényeket, hanem ezek abstractióit tárja elénk a történelem. Ha pl. a vallástörténelem egy vallást s ennek cultusformáit ismerteti, voltaképp nem egyes concret tényeket ad, mert ezek azon egyes élmények és cselekvések volnának, melyeket ezen és ezen bizonyos korban mint ama vallás hívői átéltek vagy végrehajtottak, hanem ezeknek közös mozzanatait.

géseinek pszichologiai típusai többé-kevésbé szemléletesek, újraélhetőek, míg a társadalmi típusok inkább fogalmi természetűek.

A társadalmi formák szoros logikai, teljesen kimerítő osztályokba való szorítása sem lehetséges, mert átmeneti alakokkal folyton találkozunk. Ama sok kísérlet meddősége, mely az államformáknak aristotelesi felosztását<sup>1</sup> (monarchia, aristokratia, politeia s ezek elfajulásai) javítani akarta, voltaképp onnan van, hogy a társadalmi élet formáit nem osztályozni, hanem tipizálni kell. A tipizálás az egyes történetágakban már azért is előnyösebb az osztályozásnál, mert jobban megfelel a genetikus szempontnak, a fejlődés gondolatának, mely sokféle átmeneti, közbülső kialakulási fokon álló formát vet felszínre. A typustan mindenütt az összehasonlító történeti módszer alkalmazásával fejlődött ki. Az egyes történettudományi ágaknak sokszor használt „összehasonlító“ jelzője (összehasonlító alkotmánytörténet, vallástörténet, nyelvtörténet stb.) voltaképp a tipizálás rendező elvére utal. Az irodalomtörténet és a philosophia története is kezdi már újabban a típus fogalmát termékenyen alkalmazni.<sup>2</sup>

A történeti típusalkotás értékének megvilágítására classikus példa az a mód, a hogyan először *Burckhardt* alkalmazta — ha mindjárt műve manapság tartalmi szempontból részben elavultnak tekinthető is — a renaissance-kori olasz individualismus jellemzésére.<sup>3</sup> A történeti jelen-

<sup>1</sup> *Aristoteles*: Politika, lib. III. c. 4. §. 1.; lib. VI. c. 1.

<sup>2</sup> V. ö. *Kiehl Frigyesnek* a tipikus irodalmi jelenségekre vonatkozó gondolatait (Irodalmi törvények, típusok és kapcsolatok. Dolgozatok a modern philosophia köréből. Budapest, 1910. 568–569 l.); továbbá *Katona Lajos* magyar népmesetypusait (K. L. Irodalmi Tanulmányai. I. 216 sk. I. 1912.; *Dilthey* világnézettypusait (a naturalismusnak, a szabadság idealismusának s az objectiv idealismusnak típusait.) *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*. Megjelent a Frischeisen-Köhlertől szerkesztett *Weltanschauung* cz. kötetben. 1911. Berlin. 1–51. l.

<sup>3</sup> *Burckhardt*: Kultur der Renaissance in Italien. Herg. v. L. Geiger. Bd. I. 10. Aufl. 1908. — *Burckhardt*nak e jellemzése, mely az átlagos középkori megkötöttség állapotából az individualismus állapotába való átmenetet tipikusan rajzolja, Lamprecht-nél már egyetemes merev törvény lett: a typismus és conventionalismus korát felváltja az individualismus kora. Pedig természetes, hogy minél távolabb van tőlünk valamely kor, annál hajlandóbbak vagyunk ennek gyermekeit egyformáknak tekinteni, egyéniségüket elmosódva látni. A középkor lelki élete nem merithető ki L. diapasonjával. Gondoljunk N. Károlyra, a császárok és pápák küzdelmére, a későbbi humanistikus individualismus sajátosságait magában foglaló Abaelardusra, Roger Baconra stb., a német középkori művészet sok tekintetben individualistikus vonásaira, a középkor Iyrajára, Assisi Sz. Ferencz természetérzékére, továbbá az egyes országok politikai fejlődésének

ségek *magyarázatára* úgy jut a historikus, hogy állandóan szeme előtt lebegnek az egykorú vagy előző jelenségek tipikus formái, melyekkel a magyarázandó jelenséget összehasonlítja. A történelem anyagából emeli ki a typust, mely tehát a történeti kutatás inductív eredménye; viszont azonban az egyes jelenségek megértésénél a typust mint subsumáló eszközt használja s ennyiben a typus a történetírás előfeltétele. Például vannak az emberiség életében olyan korszakok, melyekben a rationalis eszmék az uralkodók. Ezek az ú. n. felvilágosodási korszakok, a melyenek a görögség V. századbéli kora, a renaissance s a XVIII. század második felének korszaka, sok hasonló lelki alapvonást mutatnak, melyek egyszersmind többé-kevésbé structuralisan is összefüggnek. Így valamennyi felvilágosodási korszak tipikus sajátása az erős individualismus, melynél fogva az egyéniség politikában, tudományban, művészetben, vallásban érvényesülni iparkodik; a tudomány és művészet virágzása, főkép a nagy, átfogó szempontokkal foglalkozó philosophiai hajlandóság kibontakozása, különösen a szabad, érzelmektől mentes tiszta ész nagy erejében vakon bízó rationalismus irányában; a vallási érzés csökkenése, intellectualis és aesthetikai hedonismus, erkölcsi relativismus, a magány keresése és az elmélyedés helyett bizonyos könnyed optimismus s több-kevesebb cosmopolitismus. E nagyrészt egymással szorosan összefüggő s egymásból folyó, szinte egységbe záródó lelki alapvonások tipikus psychologiai kapcsolata nem lép fel sem a természettudományi törvényfogalom általánosságának, sem a történeti kor singularitásának igényével, hanem a szó szoros értelmében typus, melyet a történetész azután individualizál, egyes korokra alkalmaz, kiegészít vagy megcsonkít a tényeknek megfelelően; e typus oly szempontokra is figyelmessé teszi a kutatót, a melyekre s a melyeknek összefüggésére a typusban rejlő összehasonlítási mozzanat hiányában nem fordított volna figyelmet.<sup>1</sup> Fontos funkciója a typusalkotásnak az is,

óriási különbségeire, melyek nem szoríthatók egy egyetemes diapason jelszavának kereteibe. Az sem fogadható el, hogy a kötött szellemi élet után következik mindig a szabadabb lelki élet: a khalifatus első korszakai (IX. és X.) század sokkal szabadabbak voltak, mint a későbbiek; a bysancí birodalom szellemi élete kevésbé volt eleinte kötött, mint a későbbi századokban. V. ö. *Th. Lindner*: *Geschichtsphilosophie*.<sup>2</sup> 1904. S. 183—217.

<sup>1</sup> L. a felvilágosodási korszak alaposan megrajzolt történeti typusát s az V. századbéli görögségre való alkalmazását *Hornyánszky Gyula*: *A görög felvilágosodás tudománya cz. művében*. Budapest 1910. I—LVI. l.).

hogy a typos egyes mozzanatainak causalis viszonyaira fényt derít, tudatossá tesz oly összefüggéseket, melyekre a typosalkotás nélkül nem gondolnánk, különösen a socialis jelenségeknél, a hol az egyéni tudat nem szolgál elég prociálási alapul.

A typos, mint említettük, csak heuristikus elv, *methodikai segédeszköz* s nem a történettudomány elvi végső célja, mert hisz a történelem ismerésformája nem az egytetemesítés, hanem az *individualizálás*. Éppen ezért a történeti-pszichologiai typos csak arra szolgál, hogy *ezt az individualizálást methodikai szempontból átmenetileg előmozdítsa összehasonlítás segélyével*. A typos, mint öncél, csak a systematikus tudományokban fordul elő, a mi nem zárja ki azt, hogy egyszersmind genetikus (történeti) szempontokat is ne szolgáljon.<sup>1</sup>

15. Az *általános psychologia* eddigi formájában a lelki élet elemi jelenségeinek fogalmi rendszere s a történettudománynak annyiban van segítségére, hogy a lelki jelenségeknek a közönséges tapasztalásból származó vulgaris ismerete helyett kritikai, határozott tudományos fogalmakat szolgáltat, melyek mint abstractiók távolról sem pótolhatják a történeti-lelki folyamatok újraélésénél annyira fontos intuitív és irrationalis mozzanatokat. A *differentialis psy-*

<sup>1</sup> Igen figyelemreméltó methodikai kísérletet tett legújában E. Spranger a typosalkotás terén az „életformák“ elméletével (Lebensformen. Halle a. S. 1914. S. 11), szerinte az egyes szellemi területeken, melyek a cultura fejlődése folyamán mind világosabban elkülönültek, utalás található azon formai elvekre, melyek ezeket a cultursystemákat lassú fejlődés folyamán létrehozták. Ezen szellemi területeknek alapvető elvükre való reductiója egyszersmind föltárja azon szellemi alapmotívumokat is, melyek az egyes emberben munkálnak. A culturéletnek ezek az önálló területei: tudomány, gazdaság, társadalom, állam, művészet, vallás. Spranger sorban megformulazza azokat az elveket, melyek ezen területeknek önállóságot és specifikus természetet kölcsönöznek. Így jön létre az ismeréssystema, szerzési systema, a célközösség systemája, hatalom-, phantasia- és megváltás-systema. Mindegyik rendszerben valamely célirány, teleologiai összefüggés uralkodik. A felsorolt hat szellemtudományi kategória utalást tartalmaz egyszersmind az egyes cultursystemák szolgálatában álló emberek életformái sajátos szerkezetére és fajaira. A culturélet ilyen abstract alapformái, melyek mint typosok a fönnebb jelzett területeknek megfelelnek: a theoretikus ember, a gazdasági ember, a socialis ember, a hatalom embere, a phantasia embere és a vallásos ember. Ezen typosok belső szerkezete az egyes culturterületek, mint célrendszerek belső tagoltóságának felel meg. Ezért Spranger először az illető culturterület idealis szerkezetét állapítja meg az uralkodó cél alapján s ebből dedukálja az egyes embertyposokat a maguk idealis teleologiai tökéletességében. Természetesen lehetnek olyan életformák, melyek több elvre vezethetők vissza: közbülső typosok.



*chologia* már sokkal közelebb áll a történelemhez, a mennyiben az egyéniségek s egyéni lelki különbségek vizsgálata lévén a tárgya, sok értékes módszertani szempontot ad az egyént a maga singularitásában vizsgáló historikusnak. Végül most már az a kérdés, vajjon milyen a történelem viszonya az ú. n. *socialis psychológiához*? „Moderne Geschichtswissenschaft ist an erster Stelle socialpsychologische Wissenschaft“ — mondja Lamprecht,<sup>1</sup> ki a történettudomány gyökeres reformját várja a socialis pszichológiai módszer alkalmazásától. A következőkben meg fogjuk vizsgálni, vajjon mennyiben ellentéte vagy kiegészítése a socialis psychologia az individualis psychológiának, s mennyiben hatott tényleg a történettudományra?

Abból, hogy a régebbi psychologia kizárólag „individualis psychologia“ volt, mely csak az egyéni lelki folyamatokkal foglalkozott s minden társadalmi alakulatot csak az egyének mechanikai összetételének tekintett, egyesek (így Lamprecht is) azt következtetik, hogy ez volt az oka az individualistikus történeti felfogásnak, mely a történelmet csak izolált egyének munkájának tekintette s teljesen elvonatkozott minden collectivistikus szemponttól. A mikor azonban — gondolják egyesek — hatalmas pszichikai differentiatiók után kitűnt a társadalmi szempont fontossága a cultura fejlődésében, kifejlődött a socialis psychologia, a mivel kapcsolatban a történelemben is kialakult a socialis pszichológiai irányzat, mely az egyes embert nem elszigetelten tekinti és érti meg, hanem mint a közösség tagját, ki a társadalomban lett azzá, a mivé lett; minthogy a történeti folyamat socialispszichológiai folyamat, ennél fogva a történelem a legszorosabban függ a socialis psychológiától.

Ha e gondolatmenetet jól megvizsgáljuk, azonnal egy súlyos kétértelműség ötlük szemünkbe. A régi „individualis“ psychologia ugyanis nem oly értelemben foglalkozott az egyénekkel, mint a hogyan az individuumból a történelemben beszélünk. Az individualis psychologia a lelki élet általános elmélete volt, mely a lelki életet írta le, az egyének közös lelki sajátságaival foglalkozott, szóval az a psychologia volt, a melyet fönnebb *általános* psychológiának nevezünk. A régi individualis psychologia tehát nem az *egyéniiséggel*, egyéni lelki különbségekkel foglalkozott,<sup>2</sup> már pedig az individualistikus történeti felfogásban éppen az *egyéniiség* erején van

<sup>1</sup> Moderne Geschichtswissenschaft.<sup>2</sup> Berlin. 1909. S. 1.

<sup>2</sup> A differentialis psychologia csak a legutóbbi évtizedekben fejlődött ki.

a hangsúly, szembeállítva a socialis befolyások erejének jelentőségével. A mikor az individualis (általános) psychologia a lelki élet képét, a *mens abstracta*-t általában megrajzolni törekedett, az *egyéneket* csak mint egy nemfogalom példányait tekintette, nem pedig mint *egyéniségeket* úgy, a hogyan az egyént az individualistikus történelem tekinti, a midőn az individuum kezdeményező erejében látja a történet mozgató tényezőjét. Más tehát az individuum szónak értelme az „individualis“ psychológiában s más az „individualistikus“ történetfelfogásban.

Egyébként történeti szempontból sem igaz ama felfogás, mely szerint a psychológiának individualis jellege okozta volna a socialis mozzanatok háttérbeszorítását a történelemben s hogy a socialis psychologia fejlődése tört utat azután a collectivistikus történetírásnak. Az individualis (itt helyesebben: általános) psychológiának theoretikus ismerete egyáltalán nem befolyásolta a gyakorlati történetírást. Először is problémáinak nagy része metaphysikai jellegű volt, többnyire atomistikus természetű; az egységes, bonyolult egyéniségekkel foglalkozó történetírás a lelki élet metaphysikai elemeivel mit sem kezdhetett. A psychologia oly messze távolságban állott a concret történettudománytól, hogy az utóbbinak, mint alkalmazott psychológiának gondolata fel sem merülhetett. Hogy individualistikus történetfelfogás uralkodott, ahhoz a psychológiának semmi köze sem volt.

A mint viszont a történelemnek collectivistikus irányban való fejlődését sem a psychológiában történt változás okozta. Herdernek *Volksseele*-je, Hegelnek *Volksgeist*-je részint történeti tanulmányok, részint metaphysikai nézetek eredménye. A mikor Condorcet a nagy tömeg történeti jelentőséget felismeri, nem valami socialis psychologia vezeti, hanem a történet folyását meghatározó tényezők vizsgálata; mivel pedig a történeti érdeklődés középpontjába a nagy tömeget tette, mely szabályszerűbbnek, állandóbbnak s kiszámíthatóbbnak látszik, mint az egyén. hajlandó volt — mint a legtöbb collectivista felfogású történész — a természettudományi ismerésformát alkalmazni a történeti életre s hinni, hogy ezt éppen úgy mechanikai törvények szabályozzák, mint a természet.<sup>1</sup> A. Comte történeti felfogását sem valami socialpsychologia befolyásolta, hanem éppen fordítva a történelem anyagából comparativ historiai módszerrel (*la méthode comparative*), különböző culturkorszakok

<sup>1</sup> Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. 1795.

összehasonlítása segítségével akarta az emberiség lelki fejlődésének törvényeit megállapítani.<sup>1</sup> Így jutott arra a gondolatra, hogy valamely kor culturájának minden területe egységes solidaritást, közös uralkodó alpvonásokat mutat s correlative változik. Az emberi szellem collectiv fejlődésétől függ az egyén, akinek csak másodrendű szerepe van a történelemben a collectiv hatásokkal szemben. A culturkorszakok tipikus lelki átalakulásainak, a lelki solidaritásnak hangsúlyozása, a socialis pszichologiai szempontnak methodikai előtérbetolása oly időben történt, a mikor még a tudományos pszichologia Európaszerte csak „individualis” volt. Sőt, mikor Lamprecht feleleveníti Comte-nak a solidaritásról való gondolatait diapason név alatt „új culturhistoriai módszerével” (bár bevallása szerint sohasem ismerte Comte munkáit), még akkor sem lehetett szó rendszeres socialis pszichológiáról, mely az ő történeti felfogásának substructióul szolgálhatott volna. Ha Lamprecht szerint a socialis pszichologia fejlődésétől függ a történettudomány, hogyan lehetséges az, hogy ő történettudományt tudott socialis pszichologiai alapon szerkeszteni, a mikor még csak ma kezdenek kialakulni a socialis pszichologia körvonalai? A socialis pszichologia feladata és területi elhatárolása a legellentétesebb irányok ütközőpontja s mégis úgy beszél Lamprecht róla, mint valami fogalmilag egészen meghatározott tudományról, mely a történelemmel szemben a mechanika szerepét játssza, holott még mindig nagyon határozatlan s fejletlen a programja. *Baldwin*,<sup>2</sup> *Mc Dougall*<sup>3</sup> s mások szerint a társadalmi pszichologia az associált egyén pszichológiája, a *Tarde*-féle irányzat szerint magának a társadalomnak, mint közösségnek a pszichológiája. Az előbbi nézet a társadalmi pszichológiát az általános pszichologia, az utóbbi pedig a sociologia egy ágának tartja. Világos, hogy az egyéni pszichologia is már eo ipso feltételez társadalmi mozzanatokot (szeretet, gyűlölet, irigység, hála, tisztelet, nyelv stb.), intermentalis vonatkozásokat; viszont tagadhatatlan, hogy vannak éppen a társas közösség által létrejött sajátos lelki jelenségek is (pl. a hagyomány, conventio, utánzás által keletkezett lelki egyformaságok; a *mob*-ban létrejött lelki jelenségek, panik, tömegek suggestio folytán létrejött cselekvései stb.).<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Cours de philosophie positive. 1838. v. IV. p. 435., 450.

<sup>2</sup> *J. M. Baldwin*: Psychologie et Sociologie. Paris. 1910. pp. 4. (Bibliothèque sociologique internationale).

<sup>3</sup> *W. Mc Dougall*: Social Psychology.<sup>2</sup> London. 1909. p. 1—18.

<sup>4</sup> V. ö. a socialis pszichologia fogalmának tisztázására: *E. A.*

A mult század második felében alakult ki a *Völkerpsychologie*,<sup>1</sup> melynek classikus összefoglalása Wundt nagy műve (*Völkerpsychologie*<sup>2</sup> 1900-tól öt kötet), mely szerint e tudomány nem az individualis psychologia alkalmazása a társas közösségekre, hanem a psychologiai vizsgálódásnak ama területe, mely a keletkezési és fejlődési feltételeikben szellemi közösségekhez kötött lelki folyamatokkal foglalkozik. Wundt e tudomány területét csak a nyelvre, mythosra és az erkölcsre korlátozza, mint a melyek önkénytelenül, ösztönszerűen jönnek létre az egyesek belenyulása nélkül (Wundt i. m. I. 11. l. *Die Sprache*. 1904.) Mellözve azt a kérdést, vajjon mennyiben jogosult e korlátozás s vajjon a nyelv, mythos és erkölcs fejlődése tényleg teljesen ösztönszerű. az egyén minden beavatkozása nélkül való-e, el kell ismernünk, hogy sok becses szempontot nyújt a néppsychologia a történetírás számára; amint viszont az is tagadhatatlan, hogy a néppsychologia anyagának legnagyobb része viszont történeti kutatás eredménye. A socialis psychologiai szempontok érvényesülése a történelemben azonban jóval régiebb, semmint a néppsychologia. Ezek a szempontok nem az utóbbiból jutottak tehát a történelembé, hanem megfordítva.

Hogy Lamprecht történetelméletének psychologiai alapvetése mennyire ingadozó. arra nézve legjellemzőbb, hogy midőn a modern psychológiának a történettudománnyal való kapcsolatát tárgyalja,<sup>2</sup> meg sem említi a néppsychológiát, a mely pedig a legközelebb áll a socialis psychológiához, hanem csupán individualis psychologiai munkákra hivatkozik (Ebbinghaus, Münsterberg, Lipps műveire), mint a melyek kincseket rejtegetnek a rokon szellemi tudományok számára. Ha azonban ezeket az „individualis“ psychologiaikat a historikus kinyitja s tanulmányozza, megtalálja ugyan bennük a lelki élet elemeinek leírását, melyeknek mint általános psychologiai fogalmaknak hasznát veheti, a mennyiben a közéleti fogalmak helyett kritikai, tudományos

Ross: What is social Psychology? (*Psychological Bulletin*. 1909. p. 409.), továbbá ugyancsak tőle *Social Psychology*. New-York. 1909. p. 1—11.

<sup>1</sup> M. Lazarus és H. Steinthal: Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie. (*Zeitschr. f. Völkerpsychologie*. 1860. Bd I. S. 1—73).

<sup>2</sup> *Moderne Geschichtswissenschaft*.<sup>2</sup> Berlin. 1909. S. 18., 131. Lamprecht még az utolsó lapon is — és ez nagyon jellemző — egy *individualis* psychológiára hivatkozik (Lipps: *Leitfaden der Psychologie*. 1903), mint a mely a psychologiai törvényeknek a történelemben való további alkalmazására serkentette őt.

fogalmakat kap, de éppen nem talál bennük felvilágosítást azon, Lamprechtől kiválóan előtérbe tolt psychikai folyamatokra nézve, a melyek társas közösségeknek, azaz socialis kölcsönhatásban élő egyének csoportjainak cselekvéseiben és állapotaiban megnyilvánulnak. Miképen lehetséges, hogy az, a ki a történelem hátramaradottságát annyira a „régii“ psychologia individualis jellegének tulajdonítja s a történelem fejlődésében minden gyökeres változást a socialis psychologia érdeméül tud be, most mégis „individualis“ psychologiákra hivatkozik, s egy árva szóval sem emlékezik meg sem a német Völkerpsychologie-ről, sem a francia socialis psychologiáról (Le Bon, Tarde, Fouillée stb. kutatásairól)? Miután az „új socialpsychologiai módszert“ megalapító Lamprecht sok dicséretet pazarol a tőle leszólt s a történettudománnyal csekély concret kapcsolatot felmutató individualis psychológiára, így szól: So haben sich nunmehr Psychologie und Geschichtswissenschaft gefunden; die Scheidewaude zwischen ihnen beginnt zu fallen, und allerdings darf man jetzt sagen, dass die Psychologie der Geschichte zusehends den Dienst einer Mechanik leistet (i. m. 18).

Bármennyire is hangsúlyozza Lamprecht a psychológiának a történelemre való nagy befolyását, történetelméletének elemzéséből kitűnik, hogy ő maga sem tudományos psychologiai elmélet alapján construalta meg a maga módszerét, hanem — hogy csak néhány főbb feltételt említek — részint a már említett positivista hagyomány befolyása alatt (bár ez nem volt történetileg tudatos nála), részint azon tapasztalatából, hogy a gazdaságtörténészeknél normálisnak tartott fejlődési menet párhuzamosan folyik a német történetben a többi cultural tényező fejlődésével,<sup>1</sup> részint Burckhardt művének tanulmányozásából. A mikor pedig az egyes korszakokat az emberi *tudat* fejlődési fokainak tartja, és pedig az emberi szellem fejlődő szabadságtudata fokainak: Hegel idealphilosophiája áll előttünk positivista ruhákba burkolva, melyek nem metaphysikai, hanem psychologiai színezetűek, a mennyiben Lamprecht a culturkorszakok lelki működésének változásait psychologiai „törvényekre“ akarja visszavezetni.

Megvizsgáltuk már, hogy az általános (individualis) psychologia<sup>2</sup> keretén belül milyen értelme van a *törvény-*

<sup>1</sup> Was ist Kulturgeschichte? (Deutsche Zeitschr. f. Gesch. N. F. I. Jhg. 127. ff.)

<sup>2</sup> Paradoxnak látszik, hogy az *individualis* psychológiát *általánosnak* is mondjuk. Mivel a socialis psychikai tünetmények is végső elemzésben az *egyénekben* mennek végbe, ezért az összes psychologiai

*fogalomnak.* Most azt kell kutatnunk, vajjon milyen törvényei vannak a socialis psychologianak? Ha az eddig felállított s a tudományos műszók euphemismusának gazdag pompájával elnevezett socialis psychologiai törvényeket elemezni kezdjük, azt látjuk, hogy ezek legtöbbje a törvényfogalom logikai vizsgálata nélkül alkotott, elhamarkodott naiv egyetemesítés, mely nem tekinthető sem logikailag önálló tények causalis összefüggésének (a mi a szűkebb értelemben vett exact, quantifikált, az aequivalentia elvén nyugvó törvény), sem tágabb értelemben empirikus törvénynek, hanem legtöbbször csak üres formai általánosságnak, vagy egy másik „törvény“ egyszerű alkalmazásának. Ilyen „törvények“: a társadalmi fennmaradás törvénye: minden társadalom, ha egyszer megalakult, arra törekszik, hogy fennmaradjon; a társadalmi egység törvénye: ugyanannak a civilisatiónak különféle elemei kénytelenek egy egészbe keveredni, vagy amikor ez lehetetlen, kénytelenek látszólag összekeveredni, hogy ily módon leplezzék az ellentéteket; a differentálódás törvénye: minden társadalomnak a maga fenntartásához szüksége van differentálódott tervekre, a melyek pontosan és gyorsan végezhetik a társadalmi functiókat; a solidaritas törvénye: a solidaritas legyőzi a külső ellenséget, másrészt megsemmisíti a veszedelmes avagy lázongó belső elemeket s megszilárdítja a már meglevő társadalmat; az egyformaság törvénye: minden szervezett társadalom megkíván a maga tagjaitól bizonyos hasonlóságot a viselkedésben, a szokásokban, sőt még a véleményekben és gondolatokban is; a társadalmi dogmatismus törvénye: minden szervezett társadalomnak, nemzetnek, közösségnek, aristokráciának, osztálynak, kasztnak szüksége van arra, hogy higgyen önmagában, saját erkölcsi és társadalmi értékében; a csoportkohézió törvénye: minden csoport tudatosan óvja azokat az illúziókat és conventiókat, a melyek hasznára válnak saját társadalmi prestige-ének fenntartásában.<sup>1</sup> Hasonlóképp még tucatszámra idézhetnénk főképp francia és amerikai socialis psychologusoktól ilyen mondvasínált „törvényeket“. Sőt magának Wundtnak „fejlődés-törvényei“ is túlságosan formai természetűek s úgyszólván elenyésző heuristikus értékűek a történeti kutatásban; azonfelül nem is specialis törvények, a mennyiben valamenynyien redukálhatók a teremtő synthesis elvére, csak hogy

területeknek az *individualis* psychologia az általános alapvetése, mintegy a lelki élet általános elmélete.

<sup>1</sup> G. Palante: Précis de sociologie. 5e édit. Paris. Alcau.

ezt terjedelmesebb s bonyolultabb lelki összefüggésekre alkalmazva kell tekintenünk. A szellemi növekvés törvénye eo ipso a teremtő synthesis elve. Viszont a célok heterogoniájának törvénye, azaz, hogy bizonyos mellékcélok főcélokká válnak s új indítóokSORRÁ alakulnak csak az előbbi elv alkalmazása az akaratfolyamatokra. Az ellentétekben való fejlődés törvénye a teremtő synthesis elvére visszavezethető vonatkozástörvénynek, a pszichikai contrastok törvényének a szellemi fejlődésekre, főképp a társadalmi életre való alkalmazása.<sup>1</sup> Wundt ezen törvényei részint nagyon sokat, részint nagyon keveset mondanak. Mikor és milyen contrast lép fel, milyen concret tényezők lépnek egymással viszonyba a szellemi növekedés alkalmával, ezen kérdéseket homályban hagyják. A célok heterogoniájának törvénye is tisztán formai s nem is egyetemes, mert minden a célok tartalmától függ, mely egyetemes abstractiókban ki nem meríthető. Azonfelül Wundt kivetkőzteti e törvényeket tisztán methodologiai jellegükből a történelemre nézve, s metaphysikai térre lép, a mikor azt állítja, hogy e törvények következménye a szellemi értékek absolut növekedése. A concret történeti élet határtalanul gazdag tartalma sokkal bonyolultabb, semminthogy ilyen merő általánosságok alá volna foglalható.

A socialis psychológiától, mint systematikus tudománytól távolról sincs szándékunkban elvitatni azt a jogot, hogy törvényszerűségek megállapítására törekedjék. Minthogy azonban itt is psychikumról van szó, melynek hordozója végső elemzésben az egyén, már eleve aggályunk van minden, a physikai exactság igényével fellépő „törvénynyel“ szemben. A történettudomány számára eddig nem is a socialis psychologiai „törvények“, hanem a társas élet lelki folyamatainak *typusai* szolgáltatnak értékes fogalmakat, melyekből azután mint egyetemesebb természetű fogalmakból deductive érthetők az egyes concret történeti tények. Az ú. n. *mob mind* psychologiai vizsgálata pl. az abnormis tömeg-suggestibilitás oly tipikus sajátosságait állapította meg, melyek segítségével már könnyebben érti meg a historikus a gyermekek középkori kereszties hadjáratát, az amerikai nagy vallásmozgalmak (The great revivals 1800, 1830, 1858) történetét; a holland tulipánmánia (1634) epidemikus terjedését.<sup>2</sup> Egyáltalán mennyi subsumáló typus-szempon-

<sup>1</sup> Wundt: Grundriss der Psychologie.<sup>8</sup> 1907. S. 406.

<sup>2</sup> V. ö. a tömegsuggestio tipikus sajátosságait Ross: Social Psychology. New-York, 1909. p. 76.

nyújthat, melyekre egyáltalán nem gondol a történész, a kellő inductív anyaggal rendelkező socialis psychologia a tömeg sajátságairól: figyelmi körének szűküléséről, emotionálisusról, gondolkodásbeli gátlásáról, állhatatlanságáról, phantasiájáról, hiszékenységéről, a felelősség tudatának hiányáról, erkölcstelenségéről,<sup>1</sup> a conventionalis utánzásról, a divatról, a szokásról, a kettő összeütközéséről, a prestige-jelenségekről stb.!

A socialpsychologiai szabályszerűségek, egyformaságok kutatása azért is fontos a történelemre nézve, mert ezáltal nyilvánvalóvá lett, hogy ha különböző helyű és idejű cultur-területek analog vagy azonos jelenségeiről van szó, nem kell mindjárt arra gondolnunk, hogy e jelenségek kölcsönzöttek, egyszerű átvételek. Egyforma culturfejlődések egymástól függetlenek lehetnek. Így pl. a mythos-képződési elméleteknek egyik alapdogmája volt a sokszor mesterkelt módon kigondolt vándorlás. Hogy az emberek különböző időben és különböző helyen mégis csak alapjában hasonló természetűek s hogy életfeltételeik nagy különbözőségük ellenére is hasonlitanak egymáshoz s hogy így egyforma mythosok egymástól függetlenül is keletkezettek, erre a mythologusok kevésbé gondoltak. Az irodalomtörténeti kutatás terén ma is a hasonlóságokat és függőségeket sokszor összetévesztik, mert nem gondolnak az egyformaságnak szabályszerű psychologiai feltételekből való természetes levezethetőségére.<sup>2</sup>

A mikor a socialis psychologia a társas lélek tipikus szabályszerűségeit megállapítja, kétségkívül egyetemesít, lehetőleg minden, vagy legalább is számos társas csoportra érvényes közös sajátságokat törekszik megállapítani, szóval az *általános* felé tör s épp úgy *általános* fogalmakat s szabályszerűségeket akar felállítani a társas lélekről, a köztudat, a lelki közösség jelenségeiről, a mint az egyéni psychologia az egyéni tudat tüneményeiről. Ezzel szemben továbbra is fennáll a történelem logikai eljárása, t. i. az individualizálás. Úgy látszik azonban, hogy a történelem individualizáló ismeréstormájával ellentétbe jutunk akkor, a mikor történeti feladatnak minősítjük pl. a renaissance, a reformatio, a XVIII. századbéli felvilágosodás *általános* szellemének, mint korszellemnek leírását. Ehhez ugyanis úgy jutunk, hogy az egyes történeti személyek, intézmé-

<sup>1</sup> Tömegpsychologiai szempontoknak a görög történetre való alkalmazását l. *Hornyánszky Gyula*: Tömegpsychologia és görög történet. A M. Filoz. Társ. Közl. 1912. 224. sk. 1.

<sup>2</sup> V. ö. *Marbe*: Die Bedeutung der Psychologie für die übrigen Wissenschaften. Fortschritte der Psychologie. Bd. I. S. 43. 1912.



nyek, irodalmi s művészi termékek stb. közös psychikai sajátságait igyekszünk megállapítani s ezek alapján az *általános* socialis psychére következtetni. Miben különbözik ekkor a történelem a socialis psychológiától, mely szintén az *általánost* akarja megállapítani?

Az ellenmondást az *általános* szóban rejlő amphibolia oldja meg. Az *általános* ugyanis a socialis psychológiában a *fajszerű* általános, mely correlat fogalma az egyed (példa) értelmében vett különösnek; a kettő közötti viszony az alárendeltség. Ellenben a mikor a történelem egy korszaknak közös lelki sajátságaiból megalkotja ama korszak *általános* lelki képét, akkor ez a *collectiv* általános, mint egyszer letűnt socialis psyche, egy *individualis* egész, s mint ilyen a maga egyszerűségében, unicum-voltában nem subordinálható egy másik fogalom alá. Egy kor *collectiv* lelke, habár a kor egyes embereire nézve általános, magában véve mégis concret és individualis. Itt is külön kell tartanunk a logikai célú és eszközt. A történelem az egyes emberek, intézmények stb. elemzéséből alkotja meg a korszak *collectiv* lelkét, ez az *abstractio* és általánosítás azonban csak eszköz a célra, az egyszerűnek és individualisnak megrajzolására (ha mindjárt ez *collectivum* is). Ellenben a socialis psychologia *általánosa*, mint általános maga szolgál itt célul épp úgy, mint egyéb systematikus és törvényszerűség megállapítására törekvő tudományban.

Az általánosnak így beállított logikai természete kritikái fényt derít Lamprecht egész történetelméletére. Lamprecht ugyanis nem áll meg a történelemben valamely kor *collectiv* lelkének, mint *individualis* történeti egésznek megrajzolásánál, hanem a tudomány elengedhetetlen kritériumának az *általános* felé való haladást<sup>1</sup> tartván, egy nemzet történeti korszakainak socialis lelkét összehasonlítani törekszik a többi nemzetek megfelelő korszakainak *collectiv* lelkével s ez úton akar egyetemes *történeti* törvényeket felállítani. A német őskori symbolikus, középkori tipikus és conventionalis, az újkori individualistikus és impressionista korlelket s ezeknek törvényszerű alakulását, szerveződését és bomlását meg akarja találni a görög-római, kínai, japán s amerikai cultura fejlődésében is. Világos azonban, hogy a mikor a történelem végső célját ilyen generalisatiókban oldja fel, voltaképen már nem *történelmet*, hanem *socialis psychológiát* alkot.<sup>2</sup> A történelem ugyanis nem a mindig

<sup>1</sup> Was ist Kulturgeschichte? S. 83.

<sup>2</sup> Itt a socialis psychológiának *célját* (mely szerint egyrészt

egyformát, változatlant keresi, hanem azt, a mi által az emberi tevékenységek succesiv változásukban (fejlődésükben) egymástól különböznek. Az egyes nemzetek, műveltségi körök culturkorszakainak összehasonlítása, fejlődési párhuzamosságuk törvényszerűségének esetleges constatálása *magában* véve logikai szempontból egyáltalán meg nem támadható tudományos program; az így nyert szabályszerűségek helyességének megállapítása kétségkívül nem logikai, hanem tisztán *tárgyi* feladat. Viszont azonban az is tagadhatatlan, hogy a tudományok problemaköreinek szétválasztása az egyes tudományok logikai céljától is függ. Ebből a szempontból tekintve, Lamprecht a történettudományt a törvénykereső tudományok közé iktatván be, a történelemből socialis psychológiát alkotott, mely a történetit, az egyszerűt, az individualist folytonosan nem-történetivé, sokszor előfordulóvá, általánossá törekszik átdolgozni. A socialis psychológiának és történelemnek ugyanaz lehet a *tárgya*, de ezt az azonos tárgyat más *ismerésformában* dolgozzák fel: az előbbi egyetemesít és törvényhez jut, az utóbbi individualizál s így éppen ismerésformájának értelmében nem jut törvényekhez, hanem a mult egészének, mint egyszer lefolyt tüneménynek reconstructiójához. Lamprecht csak kiindul a történelemből, de mikor azt hiszi, hogy már ennek céljához jutott, akkor már észrevétlenül más tudományterületen járkal; azt gondolja, hogy *cultur-történeti* módszerrel dolgozik, pedig socialis *psychologiai* eljárás az eszköze. A tapasztalás azt mutatja, hogy a történetirónak az a törekvése, hogy a történet szellemét a törvényszerű összefüggésben lássa, mindig megzavarta az egyes tények valósága iránt való érzékét és e törekvésnek az a következménye, hogy az egyes tényekről való tudás oly mértékben csökken, a mennyiben ez a „tudományosság“, vagyis az állítólagos történeti törvények megállapítása, növekszik.

A socialis psychologiai szempont ama psychikai viszony meghatározásában, mely az egyest s a különféle közössé-

azt kutatja, hogyan kapcsolódnak bele az egyéni tudatok a társadalmi tudat alakulásába és fejlődésébe, másrészt pedig, vajjon hogyan hat ez a társadalmi tudat az egyéni tudatokra), a társas tudat törvényeinek megállapítását tartjuk szem előtt, nem pedig jelen állapotát; a socialis psychologia munkája eddig nagyrészt történeti vizsgálatban, socialis fejlődésfolyamatok egyszeri lefolyásának leírásában merült ki, bár végső feladatában e folyamatok egyetemes, egyforma, törvényszerű mozzanataira irányul. Más kérdés, mennyiben sikerült eddig ilyen törvények megállapítása (v. ö. 64. l.). L. Kornis Gyula: A socio-logia, mint társadalmi psychologia. Magyar Társadalomtud. Szemle. 1913. 293. s. k. 1.

geket összeköti, nagy szolgálatokat tehet a történészeknek. Csakis így lehet megállapítanunk, vajjon melyek az egyesnek sajátos, egyéni tulajdonságai és cselekedetei s mi az ő korának, környezetének vagy culturkörének közös java, mit kapott az egyén a maga korától s mit adott a maga korának. Történetileg magyarázni annyit jelent, mint a történeti jelenséget feltételeiből levezetni s csak a mennyiben ez nem sikerül, a tulajdonságokat sajátszerűeknek nyilvánítani. Egyik legnehezebb történetkutatói feladat annak eldöntése, vajjon mit kell az egyéniségnek s mit az általános okoknak tulajdonítani. Senki sem vállalkozhatik Kant philosophia-történeti szerepének megvilágítására, a ki nem ismeri a Kantot közvetlenül megelőző s vele egykorú gondolatáramlatokat; senki sem gondolhat arra, hogy Pheidias művészet-történeti szerepét tudományosan megrajzolja, a ki nem ismeri jól a művészet e korbéli állapotát. Világos, hogy az egyén és a kor kölcsönhatásának mértéke esetről esetre tárgyi kérdés, melyet csak empirikusan lehet megoldani. Nincs szándékunkban e helyen újra felvetni a maga teljességében azt a sokszor tárgyalt s nagy irodalommal bíró kérdést, vajjon az egyén-e vagy a tömeg a történeti élet döntő tényezője, hanem csak annyiban, a mennyiben e kérdés a socialis psychologiai módszerrel összefüggésben áll.

Mindenekelőtt figyelniünk kell arra, hogy a midőn egy kornak szelleméről, lelki összdispositiójáról, psychikai közösségéről, „diapasonjáról“ szólunk, ezeket ne merevítsük meg a koron absolut módon uralkodó egységekké, mert a cultursystemák különféle körei, a műveltség egyes területei más és más fejlődési fokon is lehetnek, azaz — mint G. Freytag kifejezte — ugyanazon korban egészen különböző századokból való emberek élhetnek együtt. A socialis psychologiai collectiv fogalmak nem önállósíthatók úgy, mintha valami titokzatos egységek volnának, melyek az egyest irányítják.<sup>1</sup> Lamprecht szerint valamennyi socialpsychikai tényező összege minden korban egy egységet alkot s egy korszakokra osztó, magában folytonos változásnak van alávetve.<sup>2</sup> A mint azonban Comte, akként Lamprecht sem vette észre, hogy a fejlődés nem történik *pari passu* minden téren s hogy egyes socialis tényezők különböző mértékben

<sup>1</sup> L. Gumplowicz szerint „was im Menschen denkt, das ist gar nicht er, sondern seine sociale Gemeinschaft (Grundr. der Sociologie. 1885. S. 167.). Szellemben mondja Bernheim (Lehrb. der hist. Methode. S. 666), hogy ez éppen annyi, mintha ezt mondanánk: a mi a fában virágzik, az nem ő, hanem az erdő, melyben áll.

<sup>2</sup> Was ist Kulturgeschichte? i. m. S. 126.

fejtik ki hatásukat, más és más intenzitással folynak be alakítólag az egyes culturterületeken.

Az egyoldalú socialis pszichologiai módszer rendkívül hajlandó ezen hypostasálásokra, a minék eredménye természetesen az individualis mozzanatok teljes figyelmen kívül hagyása. Lamprecht hangsúlyozza ugyan, hogy a socialis psychikum mindig csak következménye az egyéni psychikumnak,<sup>1</sup> hogy a collectiv jelenségek az egyesnek valami tudatos tevékenysége nélkül sohasem jönnek létre;<sup>2</sup> hogy az individualistikus és collectivistikus történeti kutatás módszere egyformán jogosult s egymást kiegészítik;<sup>3</sup> s megkülönbözteti az egyénnek a társadalomra s a társadalomnak az egyénre való hatását, gyakorlati történetírásában pedig (*Deutsche Geschichte*) számos fényes individualis jellemrajzot alkot, melyek a történelem egyéni tényezőinek finom meglátásáról tanuskodnak: mégis ezzel ellentétben azt állítja, hogy a socialpsychikai dispositiókat úgy kell tekintenünk, mint „höchste Begriffe zur ausnahmslosen Subsumtion des historischen Geschehens“,<sup>4</sup> azután, hogy „das individualpsychische Element ständlg in das socialpsychische eingeschlossen sei“, és hogy „die Abhängigkeit des Individuums von der Gesellschaft in den wesentlichsten Punkten absolut sei“; továbbá, hogy törvényszerűen causalis módon csak a collectiv jelenségek ismerhetők meg<sup>5</sup> s a különyszerű, egyéni irrationalis, nem lehet tudományos ismerés tárgya. Lamprecht a positivismus egyoldalú tudományelméleti programját vallva, mely szerint a tudomány változások törvényszerűségének megállapítása, természetes, hogy a merev socialis pszichologiai álláspont felé hajlik, kizárni vagy legalább is háttérbe szorítani, lényegtelené tenni iparkodik a történelem mindama mozzanatát, a mely egyéni, az általánostól eltérő, különyszerű (singularis); nem veszi figyelembe, hogy elsősorban történettudományról s nem socialis pszichológiáról van szó.

A socialis pszichologiai módszer történetelméleti dogmatismusa abban rejlik, hogy egyoldalúan eleve felteszi, hogy a socialis erők feltétlenül döntők az egyéni erőkkel szemben, holott a történeti tárgyilagosság ezen apriorismussal

<sup>1</sup> Was ist Kulturgeschichte? i. m. S. 120. und passim.

<sup>2</sup> U. o. S. 81.

<sup>3</sup> U. o. S. 86.

<sup>4</sup> Die kulturhistorische Methode. 1900. S. 26. V. ö. Bernheim (i. m. 666.) gúnyos, de találó kritikáját.

<sup>5</sup> Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft. Berlin. 1906. S. 19.

ellentétben azt kívánja, hogy a két tényező hatásának mértéke minden concret esetben külön elbírálás tárgya legyen. Lamprechtnek ezzel szemben föelvé: „die typischen Erscheinungen in der Geschichte sind in ihren wichtigsten Auswirkungen grundsätzlich bedeutsamer und mächtiger als die persönlichen singulären,<sup>1</sup> „die persönliche Initiative auch des gewaltigsten Einzelmenschen ist in die Wirkung der nationalen Entwicklungsstufe, in der er lebt, als in unübersteigbare Notwendigkeiten eingeschlossen“.<sup>2</sup> Lamprecht azt hiszi, hogy az egyén s a direct psychologiai interpretatio kiiktatásával s a kizáróan collectivistikus „culturtörténeti“, helyesebben „socialpsychologiai“ módszerével, mint első valóban tudományos történeti módszerrel („die erste wirklich wissenschaftliche Methode der Historie“) sikerült neki a történelmet valósággal tudománnyá („die Geschichtswissenschaft erst wirklich zur Wissenschaft“) emelni.

Hogy hová vezet methodikai szempontból a történelem ezen, mindent az általánosban feloldani akaró iránya, legjobban az mutatja, hogy Lamprecht az egyénekre nézve közös lelki sajátságok megállapítására szolgáló eljárását a statisztikához hasonlítja s szinte Buckle allurejével a socialphysikusoktól kezdeményezett „nagy számok törvényére“ hivatkozik, elfeledkezve arról, hogy a statisztika valószínűségszámítása értékesen inkább csak a mechanikus és automatikus cselekvésekre alkalmazható, de nem azokra, melyek egyéni tudatos akaratelhatározások folytán jönnek létre. A természettörvények s az emberi tömegjelenségek statisztikai szabályszerűségei között csak külsőleges az analogia; a megfigyelt tényekről a meg nem figyeltre való inductiv következtetés a természettörvényeknél feltétlen érvényességű, az emberi tömegjelenségek folyamatai azonban csak bizonyos valószínűség szerint ismétlődnek, akármennyire is ismerjük külső feltételeiket. A statisztikai törvények nem engedik meg a természeti törvény értelmében történő alkalmazást az egyes esetre. Azokból a szabályszerűségekből, a melyek a társadalom tömegjelenségeit jellemzik, a tömeget alkotó egyének akaratelhatározására és cselekvésére következtetni egy concret esetben nem lehet. Az egyének különböző physiologiai és ethikai alapsajátságai, kisebb-nagyobb ellenálló erejük a körülményekkel, a társadalom adott helyzetével szemben s így elhatározásaik és cselekvéseik kiszá-

<sup>1</sup> Zwei Streitsachen. 1897. S. 37.

<sup>2</sup> Individualität, Idee und socialpsychische Kraft in der Geschichte. Jahrb. f. Nationalökonomie und Statistik. Bd. 13. 1897. S. 885.

míthatatlanok s egyénekenként különbözők. Az egyéni motívumok érvényesülnek a „nagy számokkal“ szemben is, melyek nagyjában szabályszerűséget mutatnak ugyan, de részleteikben nagy ingadozásokat tüntetnek fel. Ha valaki a történeti tények magyarázatát mindig az átlagban, a törvényben, a közösből keresi, mint Lamprecht követeli az ő socialpsychologiai álláspontján, akkor ez sokszor az egyéni tényezők mellőzésére, a történeti motivatio meghamisítására vezet. A történelem végtelenül gazdag és változatos világa sem a Carlyle-i heroscultus, sem a Lamprecht-i socialpsychologiai törvények egyoldalú formuláiba nem szorítható. A statisztikai módszer útján nyert socialpsychikai „törvények“ inkább csak heurisztikus szolgálatot tehetnek a historikusnak, a mennyiben figyelmessé tehetik bizonyos causalis összefüggésekre, de az egyes esetre mint „a törvény“ alá foglalandóra minden további analysis nélkül nem alkalmazhatók.

Ha a socialis psychologiai módszernek a történeti ismerésben való a priori és kizárólagos alkalmazása nagy egyoldalúságra is vezet, kétségkívül rendkívül nagy érdeme, hogy methodikus feladattá tette a socialis feltételeknek figyelembe vételét, tudatosabbá tette a korok sajátos lelki különbségeit, a történeti „psychikai distantíákat“, melyeket régebben kevesebb figyelemre méltáltak. A socialis typos kritikai fogalma, mely nem merevedik az osztályfogalom, a törvény, az egyetemes schema formáivá, — mint láttuk — fontos szolgálatokat tehet a helyes történelmi felfogásnak. A politikai történéshoz nagyrészt az individualistikus elmélet felé hajló felfogásról sok tekintetben üdvösen ellensúlyozta a culturhistorikusoknak viszont a socialpsychikai tényezőket előtérbe toló gondolkodása. Mind az elméletben, mind a történetírói gyakorlatban ma már a két irányzat szélsőségeit kiegyenlítő, az egyén és tömeg kölcsönös hatását empirikusan megállapítani törekvő s nem a priori, elvi előfeltételekből eldöntő felfogás az uralkodó. Ha a „*Lamprecht-scher Streit*“-et tüzetesebben megvizsgáljuk, azt találjuk, hogy az annyira élesen vitatkozó pártok között alapjában véve nem oly merev a felfogás különbsége, mint a hogy a vita hangjából következtethetnők. Mindkét oldalon elismerik, hogy a történeti életben mind individualis, mind collectiv erők hatnak össze.

A történelem socialis psychologiai szempontból való felfogásának egy másik nagy eredménye, hogy általa tudatosabbá vált az a gondolat, hogy az emberiség fejlődésének különböző korszakaiban mind a tudattartalmak, mind a tudatfunkciók (tudatformák) is jellegzetesen változnak. Min-

den korszak tudatának (a mennyiben korszak a történes folytonosságában az önállóság és jellegzetesség bizonyos fokáig egyáltalán elszigetelhető és megrögzíthető) megvan a maga tipikus functionalis különszerűsége, sajátos formája. Nemcsak az egyes tudatok különböznek egymástól, hanem a *kortudatok* is. Az egyes korszakokban fellépő tudatfunciók szerkezeti összefüggését, az új funcióknak a cultura fejlődésében való jelentőségét kinyomozni a *művelődéstörténelem* egyik főfeladata.<sup>1</sup> Az ilyen értelemben felfogott cultur-historia derít fényt arra, vajjon az emberiség fejlődése az egyes korszakokban milyen új szellemi funciókat vetett felszínre, hogyan különültek el és kapcsolódtak a fejlődő tudat e működései s milyen funciók együttműködése vált a cultura fejlődése folyamán szükségessé.

<sup>1</sup> V. ö. *Dékány István*: A művelődéstörténelem problémájához. Századok. 1913. 92., 175. lk.

---

## IRODALOM.

Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Bd 1. *Prolegomena zur reinen Logik*; Bd 2. *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Tl 1. 2. *umgearb. Aufl.* Halle a. S.: Niemeyer 1913. XXII, 257 + XI, 508 l. M. 20.—

Husserl logikai vizsgálatai, a melyek 1900/01-ben jelentek meg először, és a melyek megjelenésök óta úgy logikai, mint ismerettani téren, rendkívül intensiv és széleskörű hatást gyakorolnak; a melyeknek hatása alatt indult meg a „psychologisták és logisták harca“ és a melyek az ismerettan, illetve a philosophia hatalmasan fejlődő tisztaphaenomenologiai irányának vetették meg alapját, nagy részökben új, átdolgozott formában fekszenek előttünk. A második kiadás most megjelent két kötete, az eredeti kiadás első kötetének és második kötetének a VI. vizsgálatig terjedő anyagát tartalmazza. A harmadik kötet melynek tartalmát a teljesen átdolgozott VI. vizsgálat és egy részletes index képezi, még ez év folyamán fog megjelenni.

A *Logische Untersuchungen* új kiadására nem csak azért volt szükség, mert az eredeti mű az utolsó években már teljesen elfogyott, hanem azért is és főképp azért, mert szerző phaenomenologiai megismerései, az első kiadás megjelenése óta — a mellett, hogy némely tekintetben lényegesen módosultak — annyira bővültek s gyarapodtak, hogy az eredeti előállítás és elrendezés keretei már nem illettek rájuk. Hogy milyen értelemben és mértékben bővültek Husserl phaenomenologiai belátásai és megismerései, az kitűnik a mult évben megjelent „*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*“ cz. művéből.<sup>1</sup>

A *Logische Untersuchungen* új kiadása meglehetősen súlyos feladat volt. Az eredeti munkát teljesen az „*Ideen...*“ nívaujára felemelni, csak annak újramegírása által vált volna

<sup>1</sup> Jahrbuch f. Philos. u. phänomenolog. Forschung. Bd I. Tl 1. pp. 1—323. — L. m. „Husserl tisztaphaenomenológiája és a phaenomenologiai módszer“ cz. dolgozatunkat. (Athenaeum, 1913. évf.).



lehetséggé; ezzel pedig egyértelmű lett volna szerző számára a mű megjelentetését bizonytalan időkre elhalasztani. A művet mechanikusan újra lenyomatni és az átdolgozásról egészen lemondani viszont inkább kényelmes, mint lelkiismeretes eljárásnak tűnt fel előtte. Szerző számára tehát csak az maradt hátra, hogy egy középutat válaszson.

Az átdolgozásnál a következő főbb elvek szerint járt el: Az új kiadásba semmi olyan nem veendő fel, a mi nem méltó komoly tanulmányozásra. Minden a mi javítható, javítandó, az eredeti mű menetének és stylusának radicalis megváltoztatása nélkül. A mű újszerű gondolati motívumai, a melyek az első kiadásban részben még nem voltak kellően kidomborítva, mindenütt a leghatásosabban kifejezésre juttandók. Az olvasó a kifejtések haladásában lassankint a belátás egy relative emelkedő összniveaujára emelendő fel (azonban a mű eredeti sajátosságainak követése mellett).

Szerző ezen általa kitűzött elvek értelmében majd törülte, majd kiegészítette az eredeti szöveget, majd pedig egész paragrafusokat és fejezeteket újra írt. A gondolati tartalom sűrűbbé és gazdagabbá vált és a mű összterjedelme, — különösen a második köteté — meglehetősen növekedett, miért is ez utóbbit ketté kellett osztani.

A mi a mű I. kötetét, a „Prolegomena“-t illeti, ez nem ment át gyökeres átdolgozáson. E kötet második felében azonban a szerző számos jelentős javítást tett és fontos pontokat élesebb világításba helyezett. Szerző megemlíti, hogy e kötet némely hiányain formai okokból nem változtatott és hogy ezekre vonatkozólag a második kötet második részében fogja megadnia a szükséges felvilágosításokat. A psychologismus kritikáját új adalékokkal megterhelni nem tartotta szükségesnek. Kiemeli, hogy ez a kritika az új kiadásban ugyanazon időpontra vonatkozik, mint az eredeti kiadásban. Időközben t. i. némely szerzők, kiket Husserl a logikai psychologismus képviselői gyanánt állított oda, álláspontjukat (éppen az ő kritikájának hatása alatt) lényegesen megváltoztatták. Így pl. Th. Lipps. Más szerzők pedig más úton igyekeztek psychologistikus álláspontjukat megszilárdítani.

Az új kiadás II. kötetét illetőleg mindenekelőtt megemlítendő, hogy annak ingatag bevezetése, mely a ténylegesen keresztülvitt vizsgálatok értelmének és módszerének alig tett eleget, gyökeresen átdolgoztatott. Husserl megemlíti, hogy annak hiányait és fogyatékoságait mindjárt a mű megjelenése után érezte és nemsokára rá megragadta az alkalmat — egy az Archiv f. system. Philos. XI. kötetében megjelent recenzióban —, hogy azokat jóvá tegye és azon megtévesztő kitételeket melyekben a phaenomenológiát a descriptiv psychológiával azonosította, helyre-

igazítsa. Husserl ama belátásokat, melyekhez újabb phaenomenologiai kutatásai közben jutott, úgy a bevezetés, mint a következő részek átdolgozásánál hasznosította, miáltal az egész művet a világosság egy lényegesen magasabb fokára emelte.

A II. kötet első vizsgálata: „Kifejezés és jelentés“, az új kiadásban is megtartotta „pusztán előkészítő“ jellegét. Miként ez, úgy a következő vizsgálat („A species idealis egysége és a modern abstractioelméletek“) sem mutat nagyobb változásokat. Csak egyes fontos javításokat találunk bennök. A harmadik vizsgálat („Az egész és a részek tanához“) azonban, melynek fontosságát szerző az előszóban kiemeli, már hathatós átdolgozáson ment keresztül. Husserl tökéletesebben fejtette ki themáját és a vizsgálat sajátos értelmét és eredményeit jobban domborította ki.

A negyedik vizsgálat szövege („Az önálló és az önállótlan jelentések különbségéről és a tiszta grammatika eszméjéről“) fontos javítások mellett némi tartalmi gyarapodást mutat.

Az ötödik, az intentionalis élményekről és azok tartalmairól szóló rész némely paragraphusát Husserl gyökeresen átdolgozta. A felépítés és a lényeges tartalom tekintetében e rész ugyan nem igen változott, azonban világosság tekintetében sokat nyert. A tiszta Én vitatását Husserl már nem helyesli,<sup>1</sup> mindazonáltal az idevonatkozó részeket rövidített és formai szempontból javított alakban meghagyta, „mint P. Natorp érdekes polemikus fejtegetéseinek substratumát.“<sup>2</sup> A 7. §-t, mely a psychologia és a természettudomány elválasztásáról szól, mint „kevésbé világosat és az összefüggésben teljesen nélkülözhetőt“ törölte szerző.

Miként az első kötetben úgy a második kötetben sem reflectált Husserl azon számos kritikára, melyekről majdnem kivétel nélkül megállapította, hogy fejtegetései értelmének félreismerésén alapulnak. Szükségesnek tartotta azonban, hogy általános formában megvitassa philosophiai törekvéseinek tipikus félreismeréseit. Ez a fejtegetés mintegy zárszava lesz a II. kötetnek.

*Enyvvári Jenő.*

\*

<sup>1</sup> V. ö. Ideen z. e. reinen Phänom. p. 109—110.

<sup>2</sup> V. ö. Natorp, Allgemeine Psychologie, I. 1913.

**Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik<sup>1</sup> (1913.)**

Az újabb etikai irodalom szempontjainak egyhangúsága után valóságos revelatióként hat Scheler felfogásának eredetisége, elemzéseinek mindig új tartalomban, új eredményekben gazdag változatos sora. Az az úgyszólván egyhangú elismerés, melylyel a német tudományos világ ezt a munkát fogadja, annak a jele, hogy a filosofiától is mindinkább megköveteljük a concret, realis problémákba való behatolást, a melytől a neokantismus formalismusa annyira elzárkózott.

Míg eddig megszoktuk, hogy az empiristikus és a kanti ethika között fennálló különbségeket áthidalhatatlan és radicalis ellentétnek fogjuk fel, Scheler a kanti ethikának rendkívül éles-elméjű kritikájával egy új értékelmélet megalapozását kapcsolja egybe, a melynek célja, hogy az etikai empirismust és formalismust egyaránt meghaladva a materialis, tartalmi ethikát készítse elő.

1. Minden eddigi materialis ethika javak és célok ethikája: Kant megezáfolta mindazokat az elméleteket, a melyek a legtöbb jóból, a végezélemből indulnak ki. Egyszer és mindenkorra. Áma kanti ethikának amaz „ijesztően fenséges“ formulája elzárja az utat, a mely az etikai értékek concret ismeretéhez vezet.

A kanti tanítás alapjaiként szolgálnak a következő feltételek (Voraussetzungen):

1. Minden materialis ethika szükségképen a javak és célok ethikája.

2. Minden materialis ethika szükségképen empirikus-inductiv és a posteriori érvényességű. Csak a formalis ethika a priori és bizonyos.

3. Minden materialis ethika szükségképen eredményethika — csak a formalis ethika szerint lehet a szándék a jó és rossz értékeinek független hordozója.

4. Minden materialis ethika szükségképen hedonismus, csak a formalis ethika küszöböli ki az értékfogalomból a jó-érzés fogalmát.

5. Minden materialis ethika szükségképen heteronom, csak a formalis ethika alapozza meg a személy autonomiáját.

6. Minden materialis ethika szükségképen pusztán csak a cselekvés legalitását alapozza meg, egyedül a formalis ethika az akarat moralitását.

7. Minden materialis ethika szükségképen a személyt idegen

<sup>1</sup> Scheler munkája mint önálló kötet is megjelent. Mi a „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ II. kötetének lapszámozása után idézzük.

javak szolgálatába állítja, egyedül a formalis ethika biztosítja a személy méltóságát.

8. Minden materialis ethika az emberi organisatiót vagy az ösztönszerű egoismust teszi meg ethikai értékeléseink alapjává, egyedül a formalis ethika állít fel minden eszes lény számára érvényes erkölcsi törvényt.

Minden materialis értékethika javak és célok ethikája. A javak érték dolgok (*Wertdinge*). Ilyen javak a közjó, állam, egyház, műveltség, civilisatio, ezeknek fejlesztése vagy gyarapítása teszi az akarat erkölcsi értékét. Ezek adják meg a jó és rossz fogalmainak értelmét. E világ nélkül az erkölcsi érték üres szó. A fejlődés ethika: a fejlődéssel együtt haladni, szintén ide tartozik: mindenképen relativismushoz vezet.

Ide vezet azonban hasonlóképpen a célok ethikája is. Akár a világ, akár az emberiség, akár az emberi törekvés céljai, akár egy ú. n. végső cél, a melyen az erkölcsi értékeket mérjük. Minden ilyen ethika pusztán technikai értékekkel alakítja a jó és rossz értékeit. Ezzel szemben mi, az értékethika képviselői arra figyelmeztetünk, hogy a célok ethikai vagy nem ethikai volta maga is az értékektől függ, a melyeknek megvalósítása a cél.

Ez áll minden célra, még az „isteni célokra“ is: „Csak erkölcsi értékük, jóságuk révén tudjuk Isten céljait az ördög céljaitól megkülönböztetni“.<sup>1</sup> Már most a materialis értékethika azt vitatja, hogy Kant az értékeket azonosítja a javakkal s ez egyike a *Kritik der praktischen Vernunft hallgatólagos* előfeltevéseinek. Ezt a kérdést kell mélyebb vizsgálat alá vetnünk, ha világosan akarunk látni.

2. *Javak és értékek.* Az értékek nem egyszerűen a dologként adott javak tulajdonságai. Ezek az értékek: kellemes, gyönyörű, kedves, de ilyenek is, mint barátságos előkelő, nemes, elvileg felfoghatók anélkül, hogy mint dolgok vagy emberek tulajdonságait kellene ezeket tekintenünk. Nem a dolgoktól, a javaktól elvonatkoztatott tulajdonságok, hanem független fogalmak, a melyek qualitativ értékjelenségek rangsorát foglalják magukban és a melyeknek segítségével a dolgok jókká, kellemesekké, gyönyörűkké stb., vagyis javakká alakulnak. Ez áll a már az érzéklet körében fellépő értékekre is (íz), s még inkább az aesthetikaiakra, de éppen így áll az ethikaiakra is. Valamely cselekvés előkelő vagy közönséges, bátor vagy gyáva, tiszta vagy vétkes, jó vagy rossz: ezeket az értékeket nem a dolgok állandó tulajdonságaiként fogtuk fel és értettük meg: egyetlenegy cselekvés, egyetlenegy ember elég ahhoz, hogy ezeknek az értékeknek *lényegét* adottságra hozzuk tudatunkban. Minden olyan felfogás, mely a jót és rossz-

<sup>1</sup> Scheler, II. 409.

szat, az erkölcsi értékeket *hordozóiktól*, a jó vagy rossz dolgokból, emberekből akarja levezetni, meghamisítása a tényállásnak és alapvető formája a pharisaeismusnak. Az értékek lényegtörvényeit, lényegösszefüggéseit lényegösszeférhetőségeit és lényegösszeférhetetlenségeit másból levezetni, az értéksphaerán kívül esőből, bármilyen formájában is pharisaeus törekvés.

El kell e helyett ismernünk azt, a mire az elfogulatlan vizsgálódás tanít, hogy vannak *igazi* értékqualitások mint önálló tárgyak és ezek lehetnek magasabbak és alacsonyabbak s mint minden magasabb és alacsonyabb rendű qualitasok között, úgy itt is rendnek és rangsornak kell fennállni, rangsornak, a mely független attól, a mely a javakra irányadó, a javak történetére stb., stb. és a melynek ilyen értelemben *a priori* méltósága van.

De ha az értékek nem dolgok, lehetnek erők, képességek, dispositiók, a melyek a dolgokban rejlenek. Ezt a tanítást Locke képviselte. A képességek megnyilvánulásai volnának számunkra az egyetlen lehetséges értékek, a melyekről tudomást szereznénk, a magasabb és alacsonyabb értékek közötti rangkülönbségek megfelelően ebben a dispositiókban rejülő különbségeknek. Ennek a theoriának modern formulázása az, a mely a positivismus ismertetéséhez hasonlóan állandó értékérzelemlehetőségekre vezet vissza az értékeket. Az érték viszonya az érzelmekhez megfelelően az érzettartalmaknak.

Ha ezeket a dispositiókat vagy lehetőségeket tartjuk az értéknek, felmerül a kérdés: mik ezek? a felelet: X. Pusztán virtus dormitiva szerepet játszanak. Ha ellenben lemondunk róluk és az értéket magukban az öröm érzelmeiben keressük, akkor az ethikai értékelmélet egy új típusával állunk szemben: a materialis hedonizmussal. Bármiképen is álljon a dolog, tételünk, hogy:

Minden érték a jó és rossz értékei is materialis qualitasok, a melyek a magasság és alacsonyág meghatározott rendjében helyezkednek el, s függetlenül a létformától, a melyet öltenek, akár mint tiszta értékqualitasok, akár mint javak részei állanak előttünk.

Bizonyíték erre, hogy van egy olyan stadium, a melyben az értékeket megragadhatjuk, a nélkül, hogy ismernénk ez értékek hordozóit a javakat.

Az értékqualitasok nem változnak a dologgal, ha a hordozó dolog megváltozik. A mint nem szabad a dolgokkal, úgy nem szabad az érzelmekkel sem azonosítanunk őket, positivista módra. Mert az értékek mint értékjelenségek olyan adott tárgyak (a tárgyszónak a jelenkori descriptiv lélektan és ismertetéshasználta értelmében), a melyek különböznek minden érzelmi állapottól.

Egyáltalában az értékek és javak viszonya összehasonlíthatatlanul bonyolultabb, mint hinni szokás. Minden „jó“ már értékeknek kis „hierarchiáját“ tárja elénk. Vannak *értékdolgok*, Wertdinge, a javak. És vannak *dologértékek*, az értékek, a melyek a dolgokat megilletik. De még az értékes dolgok és a javak között is van különbség. A jóban lesz az érték nemcsak *objectiv* — mert mindig az — hanem valóságos is. Minden jóval növekszik a valóságos világ értéke.

Scheler be akarja bizonyítani, hogy az értékek materialis rangsora független a javak rangsorától és ezért Kant kritikája csak negatív részében áll meg. Így útja szükségképen a jó és rossz fogalmához vezet.

3. A „jó“ és a „rossz“ értékeinek viszonya a többi értékhez és javakhoz. Kanttal szemben, a ki szerint a jó és a rossz értékei a Sollen-től függnek és enélkül nem is állnának fenn s a ki ezeket az értékeket az akarat törvényszerűségére vezeti vissza, az *objectiv materialis* értékelmélet a jó és rossz önállóságát hangoztatja.

Kant megkülönbözteti a jó két fogalmát, melyek a philosophia története folyamán sohasem különültek el élesen. Ez a megkülönböztetés korszakalkotó érdeme marad akkor is, ha egészen el is hagyjuk formális álláspontját.

„Die deutsche Sprache hat das Glück für *bonum* das Gute und das Wohl, für *malum* das Böse und das Übel zu gebrauchen.“

„Das Gute oder Böse aber bedeutet jederzeit eine Beziehung auf den Willen, sofern dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objekte zu machen.“ (Kritik der praktischen Vernunft. I, I., II. Hauptstück).

Kant elméletének túlzása, hogy a jó és rossz értékei kizárnak minden kapcsolatot, minden érintkezést a többi értékekkel (!) és hogy a „jó“ és „rossz“ jelentése nála a *törvényes* vagy *törvényellenes* formában merül ki, a melybe az értékmateriát öntjük.

A kanti ethika alapvető tévedése a materialis ethika szerint, hogy tagadja a jó és rossz értékek materialis voltát, holott ezek sajátságos, *érezhető* materialis értékek. Csak a construálás nem ismerheti el őket ezeknek.

Míg Kant a jó és rossz értékei s a többi materialis érték között ekképen minden összeköttetést megszakít, az elmélet ezzel szemben mást hirdet. Jó — abszolút értelemben — az az érték, a melyik a legmagasabb értéket (számunkra) megvalósító actuson jelenik meg, rossz az, a mely a legalacsonyabb értéket megvalósító actuson jelenik meg.

Másodsorban a „jó“ értéke az az érték, a mely a pozitív értéket és nem a negatív értéket határozza meg, a „rossz“, a

mely a negatív értéket és nem a pozitív értéket határozza meg. Magasabb és alacsonyabb értékek rendje egészen más, mint az érték pozitív és negatív természete, a mely minden egyes fokon megvan.

Ilyképen a „jó“ és „rossz“ és a többi értékek között összefüggés áll fenn, a melynek lényegtörvényei meghatározhatók. Következés, hogy lehetséges egy materialis ethika is, a mely a többi érték alapján határozza meg a jó és rossz értékeit. Ennek axiómái pedig a következők:

4. *A materialis értékethika axiómái:*<sup>1</sup>

I. 1. Valamely pozitív érték existenciája maga is pozitív érték.

2. Valamely pozitív érték existenciájának hiánya maga is negatív érték.

3. Valamely negatív érték existenciája maga is negatív érték.

4. Valamely negatív érték existenciájának hiánya maga is pozitív érték.

II. 1. Jó az érték az akarat sphaerájában, a mely egy pozitív érték megvalósításához kapcsolódik.

2. Rossz etc, a mely valamely negatív etc. etc.

3. Jó az érték, etc., a mely valamely magasabb (legmagasabb) érték etc.

4. Rossz az érték etc. a mely valamely alacsonyabb érték etc.

III. A „jó“ és „rossz“ criteriuma ezen a sphaerán belül a megvalósításban intendált értéknek és az előnyértéknek meggyezésében, illetőleg a hátrányértékkel való ellentétében áll.

Kantnak sikerült kimutatni, hogy az akarat *tárgya* nem a jó és a rossz. Objectiv materialis értékelméletünk nyelvén: jó és rossz nem *értékdolgok*. Hogy jót cselekedjünk, nem a „jót“, hanem *valamit* kell akarnunk. Jó és rossz az egyik oldalon, értékdolgok a másik oldalon. Ebből Kant azt az elsiertett következtetést vont le, hogy a jó és rossz, ha nem az akarat tárgyában rejlenek, akkor csakis az akarat actusaiban fognak széklni. Az igazság azonban az, hogy sem itt, sem ott, hanem egyesegyedül a *személy* létében, úgy hogy *jó és rossz személy-értékek*.

5. *Czélök és értékek*. A jó és a rossz nem is bizonyos czélök határozmányai és ennek feltárása szintén Kant érdeme volt. A materialis értékeket azonban nem szükséges ezen a czímen tagadni.

*Törekvés, érték és czél*: a czél olyan tartalom, a mely megvalósítandó.

<sup>1</sup> Scheler, op. cit. 425—426.

A cél *lényegében* nem rejlik, hogy ez a megvalósulás törekvés, szellemi actus. Valami legyen, valami ne legyen: ez a tényállás a cél atyja. Ezzel kiküszöböltük azt az igen elterjedt és úgyszólván általánosan elfogadott felfogást, a mely szerint a cél emberi akarat, emberi törekvés derivatumfogalma, anthropomorphistikus képzet, csak a lélek sphaeráján belül van egyáltalán jelentése stb. Spinosa szenvedélyes támadásának rejtett gyökere az érték önérvényessége (?). Az akarat célja, emberi akaratok célja csak alkalmazása a célfogalomnak, de nem „eredeti és egyedüli megjelenésterülete”.

Igen értékes pontja a phaenomenologiai elméletnek a hedonismus kritikája. Sohasem *törekvünk gyönyörre*, a mint hiszik a hedonisták és hitte Kant is: ez a legidegenebb és időben a legkésőbb fellépő törekvés, a mely az emberekben felléphet. Scheler tovább megy s azt az állapotot, mely a hedonistikusan tan szerint a természetes emberi állapot, ritka és alapjában véve pathologikus eltévelyedésnek és perversiónak tartja.<sup>1</sup>

Ott, a hol a gyönyört kívánjuk, ott is azzal az intentionál törekvünk ezt elérni, hogy *érték*. Aristippos hedonismusa nem is azt tanította, hogy az ember gyönyörre törekszik vagy hogy az *érték*, a *jó*, a *javak* fogalmait a gyönyörre kell visszavezetnünk. Aristippos azt mondotta, hogy az emberek javakra törekszenek, hirre, becsületre, hatalomra, dicsőségre és hogy *éppen ebben áll* az emberek balgasága, mert — Aristippos szerint, de nem az emberek szerint — a legnagyobb jó a gyönyör, melyet ezeknek a javaknak birtoklása nyújt s nem maguk e javak és a bölcs a többiekkel ellentétben nem e javakra, hanem *csupán* a jóra fog törekedni.

Az objectiv-materialis ethika nem osztja Kant tanát *hajlamaink ἀδιάφορα*-természetéről. Az ösztönök és hajlamok világa Kant szerint pusztá chaos, a melybe az ész visszavezetnünk és törvényszerűsége alapuló rendet. Az objectiv ethika Kanttal szembehelyezi azt az intuitive belátható tényállást, hogy érték-materiáknak felépített és tagolt rendszere áll előttünk, választanunk kell közöttük, *céljainkká* kell tennünk azokat. Akaratunk akkor jó, ha a hajlamokban rejlő magasabb értéket választja és nem az alacsonyabbat. Az akarat előnyben részesíti a magasabb álló érték-materiát. Kant rationalismusa a tárgy irrationalismusát tételezi s hasonlóképen ethikai rationalismusa a tárgy — nem a megismerés, hanem a cselekvés tárgyának *ἀδιάφορα* voltát.

6. *Az ethika a priori-materialis elemei*: A tiszta axiologia

<sup>1</sup> Op. cit. Jahrbuch, II. 435.



az értékek lényegéből ered és független minden érték módtól, kvalitástól, értékhorozótól.

Első lényegmegismerésünk, hogy minden érték positiv vagy negativ.

Ehhez járulnak a Franz Brentano-féle axiomák Scheler formulázásában, melyek a lét és az értékek viszonyát a priori meghatározzák:<sup>1</sup>

Valamely positiv érték existenciája maga is positiv érték.

Valamely negativ érték existenciája maga is negativ érték.

Valamely positiv érték existenciájának hiánya maga is negativ érték.

Valamely negativ érték existenciájának hiánya maga is positiv érték.

Más formulázásban: minden *sollen* értékeken alapul, vagyis csak értékek legyenek, vagy ne legyenek, — positiv értékeknek *legyen* létük, negativ értékeknek ne legyen.

A tiszta formalis értéktan a tiszta formalis logikával párhuzamosan, de nem ennek következményeképp vezeti le saját, független lényegösszefüggéseket kimondó tételeit: Ugyanazon érték nem lehet positiv és negativ, minden nem negativ érték positiv érték, minden nem positiv érték negativ érték. Ezek a lényegösszefüggések tisztán az értékekre vonatkoznak, függetlenül attól, hogy fennállnak-e vagy nem, vannak-e ilyen értékek vagy nincsenek.

Az értékelés („értéktartás“) megfelelő elve a következő: lehetetlen ugyanazon értéket positivnak és negativnak tartanunk.

A mikor azonban ezeknek a formai törvényeknek önállóságát megállapítjuk és positivistikus félremagyarázatokkal szemben megvédjük, nem felejthetjük el sohasem, hogy csak formalis jellegűek és a jó tartalmi, materialis eszméjét nem vezethetjük le belőlük. A „jó“ értéke olyan terület, melyen ezek a formai és minden értékre érvényes értéktörvények alkalmazhatók, de a jó és rossz előzetes feltevése nélkül ennek nem volna értelme.<sup>2</sup>

Fogarasi Béla.

\*

<sup>1</sup> Op. cit. p. 483.

<sup>2</sup> Mindeme nézetek méltatására és bírálatára egy második cikkben kerül a sor, mely Scheler munkájának legközelebb megjelenő második részével fog foglalkozni.

# MAGYAR PHILOSOPHIAI BIBLIOGRAPHIA 1913.<sup>1</sup>

## I. FOLYÓIRATOK

**Athenaeum.** Philosophiai és államtudományi folyóirat. A M. T. Akadémia megbízásából szerk. Pauer Imre. 22. évf. Bpest: M. T. Akadémia.

**A Magyar filozófiai társaság közleményei.** Kiadja a Magy. filoz. társ. Szerk.-bizottság: Medveczky Frigyes, Concha Győző, Pauer Ákos, Udránszky László. 1913. évf. Bpest: Pfeifer F.

## II. GYŰJTEMÉNYES MUNKÁK

**Böhm Károly élete és munkássága.** 1—3. k. Kajlós (Keller) Imre szerkesztése mellett írták: Apáthy István, Ágai László, Bartók György [és mások]. Besztercebánya: Madách társ. 1913. (415; 350; 265 l.) K 36.—

**Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből.** Kiadja a M. T. Akadémia. Szerk. Pauer Imre. I. k. 2. sz. Bpest 1913.

I., 2. Medveczky F. A római stoicismus társadalmi elméletei.

**Filozófiai írók tára.** Szerk. Alexander Bernát és Bánóczy József. 10., 11., 17., 27. k. Bpest: Franklin 1913.

10. Platon válogatott művei. 1. k. Gorgias, Philebos. 2. kiad.

11. Platon válogatott művei. 2. k. Euthyphron. Sokrates védekezése. Kriton. Phaidon. 2. kiad.

17. Schopenhauer. Az akarat szabadságáról. 2. jav. kiad.

27. Giordano Bruno. Párbeszéd az okról, elvről és egyről és a végtelenről, a világegyetemről és a világokról.

<sup>1</sup> Az 1910, 1911, 1912-es évek bibliográfiája az Athenaeum 23. évfolyamának 2—3. számában jelent meg.

## III. A PHILOSOPHIA TÖRTÉNETE.

(Általában — Egyes korok és bölcselek — Philosophiai mozgalmak.)

**Bartók György.** A „mintha“ filozófiája, vagy: a fikciók szerepe szellemi életünkben. [Waihinger.]

= Erdélyi múz. 30. 1913. (11—30, 92—110. l.)

**Bernhard Zsigmond** Bölcséleti szemle.

= Magy. kultúra 1. 1913. (40—42. l.)

**Bessenyei Lajos.** Vázlat Platon Symposionjának tartalmáról.

= Debreczeni ref. gimn. 1912/13. évi értes. (16 l.)

**Braun Soma.** Horatius philosophiájáról.

= Athenaeum. 22. 1913. 3. sz. (60—86. l.)

**Erdős Lajos.** Ernst Mach philosophiája.

= Husz. száz. 27. 1913. (409—425, 593—603. l.)

**Gilouin Renée.** Henri Bergson filozófiája. Ford. Farkas Zoltán. Bpest: Franklin 1913. (98 l.) (Kultúra és tudomány, 11.) K 120

**Gockler Lajos.** Herbart fejlődése.

= Új élet. 8. 1913. (74—88. l.)

**Klein Magda.** A materializmus és Lotze. Diss. Bpest: Pátria 1913. (32 l.)

**Léber Gyula.** Bergson intuitív philosophiájának néhány alapfogalmáról.

= Uránia. 14. 1913. (109—113. l.)

**Loisch János.** Nietzsche.

= Uránia. 14. 1913. (329—330. l.)

**Madarász István.** Materializmus vagy pantheizmus-e Haeckel monizmusa?

= Religio. 72. 1913. (115—117, 139—140. l.)

**Nagy József.** Condillac paedagogiája.

= Athenaeum. 22. 1913. 4. sz. (97—112. l.)

**Nagy József.** A XVIII. század szellemének kialakulása Franciaországban.

= Uránia. 14. 1913. (430—434. l.)

- Nagy László, Gesztelyi.** Nietzsche a vallásról és a kereszténységről.  
= Protestáns szemle. 25. 1913. (565—581, 620—633. 1.)
- Szelényi Ödön.** Eckhart mester élete és tanítása.  
= Theol. szakl. 11. 1913. (65—110. 1.)
- Szelényi Ödön.** Eucken filozófiájának hatása a német pedagógiára.  
= Magy. paedagogia. 22. 1913. (483—491. 1.)
- Szelényi Ödön.** Nők a philosophiában.  
= Uránia. 14. 1913. (163—169, 199—202. 1.)
- Szemere Samu.** Giordano Bruno élete.  
= Athenaeum. 22. 1913. 3. sz. (1—20. 1.)
- Szemere Samu.** A modern világfelfogás keletkezése.  
= Új élet. 8. 1913. (660—670. 1.)
- Szemere Samu.** Renaissance-philosophia.  
= Bpesti szemle. 155. 1913. (216—242. 1.)
- Trikál József.** Baumker Kelemen.  
= Religio. 72. 1913. (552—553. 1.)
- Trikál József.** Tanulmányok a középkor keresztény bölcséletéről.  
= Hittud. folyóir. 24. 1913. (105—125, 181—222, 378—406, 516—542. 1.)

*Magyarország.*

- Bartók György.** Böhm Károly tana és személyisége.  
= Magy. társ.-tud. sz. 6. 1913. (565—576. 1.)
- Böhm Károly** élete és munkássága. L. II.
- A Böhm Károly** társaság.  
= Magy. Figyelő. 3. 1913. (387—388. 1.)
- Magyary Géza.** Emmer Kornél emlékezete.  
= Magy. filoz. társ közl. 1913. (1—13. 1.)
- Pauler Ákos.** Hetényi János emlékezete.  
= Akad. Értes. 24. 1913. (606—610. 1.)

#### IV. FORDÍTÁSOK ÉS SZÖVEGKRITIKAI MUNKÁK <sup>1</sup>

- Al-Baszír** Juszuf, Al-kitáb al-muhtaví cz. munkája 3. fejezetének 1. része és 19. fejezete. Tóbija Ben Mózes héber fordításával. Kiadta, ford. és magyarázatokkal ellátta Klein Miksa. Diss. Bpest: Márkus S. 1913. (35, XII l.)
- Al-Baszír** Juszuf: Al kitáb al-muhtaví cz. munkája 3. fejezetének 2. része. Tóbija Ben Mózes héber fordításával. Kiadta, bevez. és magyaráz. ellátta Morgenstern Jenő. Diss. Bpest: Márkus S. 1913. (33, XV l.)
- Al-Baszír** Juszuf: Al kitáb al-muhtaví cz. munkájának 31. fejezete. Tóbija Ben Mózes héber fordításával. Kiadta, magyarázatokkal és fordítással ellátta Péner Miklós. Diss. Bpest: Athenaeum 1913. (24, XV l.)
- Bergson** Henri. A nevetés, tanulmány a komikum jelentéséről és négy lélektani értekezés. Ford. és bevez. ellátta Dienes Valéria. Bpest: Révai testv. 1913. (XVI, 351 l.) (Világkönyvtár, 20.) K 1·90
- Bruno** Giordano párbeszédei az okról, elvről és egyről és a végtelenről, a világegyetemről és a világokról. Ford., bevez. és jegyz. ellátta Szemere Samu. Bpest: Franklin 1913. (LIX, 267 l.) (Filoz. írók tára, 27.) K 6·80
- [**Kant**] Kant filozófiája. Gondolatok műveiből. Ford. és bev. ellátta Polgár Gyula. Bpest: Lampel 1913. (60 l.) 16° (Magyar könyvt. 726.) K 0·30
- Kant-Breviárium.** Kant világnézete és életfelfogása a művelt ember számára. Kant irataiból összeáll. Gross Félix. Ford. Polgár Gyula. Bpest: Franklin-Társ. 1913. (168 l.) (Kultura és tudomány, 5. k.) K 1·60
- Platon** válogatott művei. 1. k. Gorgias, Philebos. Ford. és bevez. ellátta Péterfy Jenő. 2. kiad. Bpest: Franklin 1913. (210 l.) (Filoz. írók tára, 10. k.) K 4—
- Platon** válogatott művei. 2. k. Euthyphron. Sokrates védekezése. Kriton. Phaidon. Ford. és bevez. ellátta Gyom-

<sup>1</sup> A specialisabb munkák fordításait l. a megfelelő szakoknál.

lay Gyula. 2. kiad. Bpest: Franklin-Társ. 1913. (184 l.)  
(Filoz. írók tára. 11. k.) K 3·60

**Schopenhauer.** Az akarat szabadságáról. Ford. és magyarázatokkal ellátta Kelen Ferencz. 2. jav. kiad. Bpest: Franklin-Társ. 1913. (126 l.) (Filoz. írók tára, 17. k.) K 2·80

## V. PHILOSOPHIAI RENDSZEREK. METAPHYSIKA. VILÁGNÉZET

**Bangha Béla.** A monizmus.

= Magy. kultura. 1. 1913. (117—126, 182—187, 218—221. l.)

**Besant, A.** Az élet rejtélye teozofiai megvilágításban. Ford. Ferenczy Izabella. Bpest: Pfeifer Ferd. biz. 1913. (72 l.) (Teozofiai könyvtár, 1. sz.) K 1·50

**Egyén József.** A probléma. 1. rész. Metafizika és tudomány. Bpest: Nagel O. [1913.] (38 l.) K 1—

**Enyvvári Jenő.** Bolzano istenbizonyítéka az „Athanasia“-ban.

= Hittud. folyóir. 24. 1913. (443—448. l.)

**Fényes Samu.** Az egyelvű világszemlélet. Népszerű előadások. 1. rész. Bpest 1913. (232 l.) K 3—

**Loránd Jenő.** Az új világszemlélet. Bpest: Nagel O. biz. 1913. (16 l.) (Galilei füzetek, 4. sz.) K 0·30

**Madarász István.** Van-e teleologia a világban?

= Religio. 72. 1913. (355—358, 373—376. l.)

**Schütz Antal.** Az isten-bizonyítás logikája. Bpest: Stephaneum 1913. (161 l.) (Kl. a Hittud. folyóiratból.)

**Szilárd Ödön.** A fenomenalistikus világnézet. (H. Kleinpeter: Der Phänomenalismus.)

= Husz. száz. 28. k. 1913. (253—262. l.)

**Trikál József.** A természettudományok szerepe a világnézet felépítésében.

= Religio. 72. 1913. (497—500. l.)

- Vorbuchner A.** Néhány bevezető gondolat Isten létének bizonyításához.  
= Religio. 72. 1913. (200—202, 234—236. l.)

## VI. ÁLTALÁNOS ÉRTEKEZÉSEK

- Kiss János.** A bölcelettudomány művelési módjáról. Beszéd.  
Bpest: Tud.-egyet. ny. 1913. (31 l.)
- Paulsen Frigyes.** A filozófia jövő feladatai. Ford. és magyar.  
Szántó Hugó. Bpest: Athenaeum 1913. (82 l.) K 1—
- Reusz Frigyes,** Ráthonyi. Evolutio = involutio?  
= Bpesti szemle. 156. 1913. (201—222. l.)
- Trikál József.** Intuitio.  
= Religio. 72. 1913. (755—759. l.)

## VII. LOGIKA ÉS ISMERETELMÉLET

- Anyos István.** A lét és az érvény problémájának kifejlődése.  
= Magy. Filoz. társ. közl. 1913. (211—252. l.)
- Boutroux, Émile.** A természettudomány fogalma a jelenkor tudományában és filozófiájában. Ford. Fogarasi Béla.  
Bpest: Athenaeum 1913. (112 l.) (Modern könyvtár, 286—271. sz.) K 050
- Enyvvári Jenő.** Husserl tiszta phaenomenológiája és a phaenomenológiai módszer. Bpest: Pfeifer biz. 1913. (55 l.) (Az Athenaeumból.) K 150
- Fogarasi Béla.** Bolzano igazságelmélete.  
= Husz. száz. 28. k. 1913. (622—629. l.)
- Fogarasi Béla.** Az ítélet voluntaristikus elmélete  
= Athenaeum. 22. 1913. 1. sz. (58—100. l.); 2. sz. (22—52. l.)
- Kornis Gyula.** Értékelmélet és pedagógia. Bpest: Franklin 1913. (43 l.) (Kl. a Magy. pedagógiából.) K 120

- König Gyula.** Az alaptények. [K. Gy. „Neue Grundlagen d. Arithmetik, Logik u. Mengenlehre“ cz. művének 1. fejezete.]  
= Magy. filoz. társ. közl. 1913. (133—149. l.)
- Pauler Ákos.** A modern logika irányjai.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1913. (149—159. l.)
- Wiedermann Károly.** Bölcséleti és dogmatikai relativizmus.  
= Religio. 72. 1913. (661—663, 675—677, 698—701. l.)

### VIII. ETHIKA

- Bartók György.** Bevezetés a keresztyén erkölcsphilosophia történetébe.  
= Athenaeum. 22. 1913. 2. sz. (53—103. l.)
- Jehlácska Ferencz.** Erkölcs és vallás. Bpest: Szt. István társ. 1912. (63 l.) K 1.—
- Pauler Ákos.** Széchenyi István társadalmi erkölcstana.  
= Magy. társ.-tud. sz. 6. 1913. (161—174. l.)
- Posch Jenő.** Az aprioristikus ethikáról.  
= Husz. száz. 28. k 1913. (11—37. l.)
- Rácz Lajos.** Rousseau mint moralista.  
= Athenaeum. 22. 1913. 1. sz. (1—33. l.); 2. sz. (1—31. l.)
- Szlávik Mátyás.** Luther és Erasmus az akarat kérdéséről.  
= Athenaeum. 22. 1913. 3. sz. (107—115. l.)

### IX. PSYCHOLOGIA ÉS PSYCHOPHYSIKA

- Bodor József.** A lélektan fontossága a középiskolában és a tudományok terén.  
= Temesvári áll. gimn. 1912/13. évi értes. (14 l.)
- Czakó Ambró.** A középkori lélektanról.  
= Religio. 72. 1913. (103. l.)
- Lázár Szilárd.** A tanulók hibás feleleteinek pszichológiájához.  
= Bpesti IV. ker. főreálisk. 1912/13. évi értes. (15—25. l.)



- Le Bon, Gust.** A tömegek lélektana. Ford Balla Antal.  
Bpest: Franklin 1913. (206 l.) (Kultura és tudomány, 9.)  
K 2.—
- Lechner Károly.** Impressiók és revelációk.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1913. (159—189. l.)
- Moravcsik Ernő.** A psychés műveletekhez csatlakozó physikai tünetenyekről.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1913. (87—94. l.)
- Pékler Gyula.** Az éberségi erő képződése és székhelye.  
II—III.  
= Husz. száz. 27. 1913. (1—22, 273—293. l.)
- Pékler Gyula.** Érzéklés és felfogás.  
= Nyugat. 6. 1913. (114—125.)
- Polgár Gyula.** Az akarat analiziséhez.  
= Magy. paedagogia. 22. 1913. (321—330. l.)
- Posch Jenő.** Játék, művészet és munka.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1913. (33—57, 95—121. l.)
- Quint József.** A bpesti I. ker. áll. tanítóképző-intézet lélektani kísérleti eszközei.  
= I. Magyar gyermektanulmányozási kongr. naplója. 1913. (246—254. l.)
- Ranschburg Pál.** A kellemes és kellemetlen tényekre való visszaemlékezés képességéről.  
= Nagy László-émlékkönyv. 1913. (43—45. l.) 4°
- Répay Dániel.** Lélektani laboratorikumok a nevelés ügyének szolgálatában.  
= I. Magyar gyermektanulmányozási kongr. naplója. 1913. (226—230. l.)
- Stuckner János.** A mai lélekkutatás téves útjai.  
= Kath. szemle. 27. 1913. (129—144. l.)
- Stuhlmann Patrik.** Az V. kísérleti pszichológiai kongresszusról.  
= Magy. középiskola. 6. 1913. (461—473. l.)
- Szítnyai Elek.** Jendrassik Ernő theoriája a gondolkodás folyamatáról.  
= Magy. paedagogia. 22. 1913. (113—116. l.)

**Tettamanti Béla.** Lélektani ismeretek fontossága a nevelés munkájában.

= Makói áll. gimn. 1912/13. évi értes. (20 l.)

**Varjas Sándor.** Az álomról. Freud álomelmélete. Bpest: Athenaeum r.-t. 1913. (79 l.) (Modern könyvtár, 256—258. sz.) K 0'60

## X. A CULTURALIS JELENSÉGEK PHILOSOPHIÁJA

(Cultur-, Történet- és Nyelvbölcselet.)

**Alexander Bernát.** A kulturáról.

= Új élet. 8. 1913. (1161—1174. l.)

**Alexander Bernát.** Merre megyünk?

= Magyar Figyelő. 3. évf. 3. 1913. (414—428. l.)

**Csüri Bálint.** A nyelvtudomány ismeretelméleti vizsgálata. Besztercebánya: Hungária ny. 1913. (32 l.) K 1'—

**Dékány István.** A művelődéstörténelem problémájához.

= Századok. 47. 1913. (81—93, 161—176. l.)

**Fogarasi Béla.** Schelling történetphilosophiája.

= Athenaeum. 22. 1913. 3. sz. (47—(0. l.)

**Járai István.** A történelmi materializmus mai érvénye és történettudományi értéke.

= Nagyenyedi ref. Bethlen-koll. 1912/13. évi értes. (14 l.)

**Kelecsényi János.** Herder és Kant történetbölcselete.

= Bpesti IV. ker. felsőbb leányisk. 1912/13. évi ért. (3—22. l.)

**Kepes Ernő.** Lamprecht történetfilozófiája. Bpest: Rózsa-völgyi & tsa biz. 1913. (50 l.) (Az új élet könyvtára, 2. sz.) K 1'50

**Lechner Tibor.** Korszellem és történettudomány. Bpest: Németh J. biz. 1913. (58 l.) K 1'—

**Makkai Ernő.** A történelem megértése. (Történetbölcseleti tanulmány.) Besztercebánya: Hungária ny. 1913. (30 l.) K 1'—

**Nagy József.** T a i n e milieu-elmélete.

= Bpesti szemle. 156. 1913. (399—428. l.)

**Wildner Ödön.** A kultura fizikai és élettani alapjai.

= Új élet. 8. 1913. (1175—1186. l.)

## XI. SOCIOLOGIA ÉS JOGBÖLCSELET

**Darvai Dénes.** A tárgyi jog bölcséletének formális kérdései. 1. k. Bevezetés. A jog fogalma. Bpest: Grill 1913. (228 l.) K 4.—

**Kammerer Pál.** A szerzett tulajdonságok átöröklése s annak szociológiai jelentősége.

= Husz. száz. 27. 1913. (305—324. l.)

**Makkai Sándor.** Collectivismus és individualismus.

= Athenaeum. 22. 1913. 3. sz. (20—47. l.)

**Medveczky Frigyes.** A római stoicismus társadalmi elméletei. Adatok a társadalmi és jogbölcséleti eszmék történetéhez. Bpest: Magy. Tud. Akad. 1913. (51 l.) (Értekez. a philos. és társadalmi tudományok köréből. I. k. 2. sz.) K 1'20

**Palante, G.** A szociologia vázlata. Ford. az 5. ered. kiadásból Mikes Lajos. Bpest: Franklin-Társ. 1913. (234 l.) (Kultura és tudomány, 8. k.) K 1'60

**Weininger Ottó.** Nem és jellem. Ford. Gábor Andor. Bpest: Dick M. 1913. (XVI, 439 l.) K 7.—

## XII. AESTHETIKA

**Kelecsényi János.** Az esztétika alapvető elvei. Bpest: Franklin-Társ. 1913. (VIII, 169 l.) 4.—

**Lehel Ferencz.** Esztopszichofizikai tanulmányok. 1. könyv. Bpest: Singer & Wolfner 1913. (68 l.) K 2'50

**Pitroff Pál.** A szimbolum. (Esztétikai vázlat.) Győr: Wolf 1913. (14 l.)

**Pitroff Pál.** Schopenhauer és a szép.

= Uránia. 14. 1913. (65—67. l.)

- Polgár Gyula.** A valószínűség a művészi ábrázolásban.  
= Művészet. 12. 1913. (399—405. l.)
- Quint József.** A berlini esztétikai kongresszus. (1913.)  
= Magy. paedagogia. 22. 1913. (628—632. l.)
- Varjas Sándor.** Az impressionista forma.  
= Művészet. 12. 1913. (266—284. l.)

### XIII. VALLÁSBÖLCSELET

- Collins, Mabel.** Világosság az ösvényen. Bpest: Pfeifer F. 1913. (64 l.) (Teozofiai könyvtár, 2.) K 1·50
- Lénárd Jenő.** Dhammo. 2. rész. A negyedik alapigazság. Adalékok a buddhizmus fejlődésének történetéhez. Buddhista modernizmus. Bpest: Lampel R. 1913. (357 l.) K 9.—
- Mahler Ede.** A hal-symbolum Egyiptomban. Történelmi adalék a vallásbölcselethez.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1913. (14—32. l.)
- Mahler Ede.** Vallástörténeti és vallásbölcseleti tanulmány a régi egyiptomiakról.  
= Magy. filoz. társ. közl. 1913. (189—211. l.)
- Makkai Sándor.** Vallásos világkép és életfolytatás. Böhm Károly filozófiájának indításai egy vallásfilozófiai rendszer kiépítésére. Besztercebánya: Hungária ny. 1913. (34 l.) K 1.—
- Mayer Endre.** A subiectivizmus a vallásban.  
= Az eperjesi ág. h. ev. koll. 1912/13. évi értes.
- Szelényi Ödön.** A misztika lényege és jelentősége. Pozsony 1913. (Kókai L. biz.) (32 l.) K 0·80
- Szelényi Ödön.** Modern vallástudomány. A vallásbölcselet és vallástörténelem compendiuma. Bpest: Kókai L. 1913. (100 l.) K 2·30
- Szelényi Ödön.** Eckhart. L. III.

## XIV. TERMÉSZETBÖLCSELET

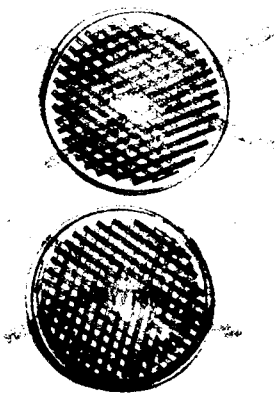
- Francé, R. H.** A növények érzéki és szerelmi élete. Ford. **Pogány József.** — A darwinizmus mai állása. Ford. **Kovács Sándor.** Bpest: Athenaeum 1913. (311 l.) (Természettud. kv. társ., 8.) K 7:50
- Kuppis József.** Új atomelmélet. Monistikus tanulmány a természeti tüneményekről és azok újabb magyarázata. Komárom: Spitzer Sándor biz. 1913. (192 l.) K 6—
- Lenhossék Mihály.** Az ember helye a természetben.  
= Term.-tud. közl. 45. 1913. (517—541, 549—570. l.)
- Madarász István.** Az energetikai imperativus bölcsellete.  
= Religio. 72. 1913. (677—679, 701—703. l.)
- Platz Bonifác.** Glosszák a darwinizmushoz.  
= Magy. kultúra. 1. 1913. (20—32, 75—80. l.)
- Széll Kálmán.** A relativitás elvéről.  
= Kolozsvári ref. koll. 1912/13. évi értes. (11. l.)

## XV. ÉLETBÖLCSELET. NÉPSZERŰ MUNKÁK

- Foerster Frigyes Vilm.** Élet és jellem. Ford. **Schütz Antal.** Bpest: Szt. István-társ. 1913. (344 l.) (A szoc. missziótárs. kiadv. 6. füz.) K 3:20
- Foerster Frigyes Vilm.** Az élet művészete. Ford. a szoc. missziótárs. irod. bizottsága. 2. kiad. Bpest: Szt. István-társ. 1913. (XI, 286 l.) (A szoc. missziótárs. kiadv. 2. füz.) K 3—
- Lax Lajos.** A boldogulás. Tapasztalati bölcsélet. Bpest: **Dick M.** 1913. (320 l.)
- Szítványi Elek.** A szellemi erők gyűjtése és pazarlása. Bpest: Franklin 1914. (47 l.) K 1:20

*Enyevári Jenő.*

---



*Handwritten signature or initials*

# ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

\*

A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

**Dr. PAUER IMRE,**

OSZTÁLYTITKÁR.

23. ÉVFOLYAM.

1. SZÁM.

---

---

## TARTALOM:

---

---

	Lap
1. <i>Posch Jenő</i> : Az érzelem viszonya a gondolatokhoz és érzetekhez (I. közlemény) . . . . .	1
2. <i>Balogh Arthur</i> : A közigazgatás államosítása (I. közlemény) . . . . .	38
3. <i>Dr. Buza László</i> : A parlament szerepe az államszerződések kötésénél. . . . .	55
4. <i>Tankó Béla</i> : A transcendentalismus philosophiai eszménye (I. közlemény) . . . . .	83
5. <i>Rácz Lajos</i> : Diderot . . . . .	97

---

---

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA.

1914.

Ezen füzet ára 2 kor. 80 fill.

Az „ATHENAEUM“ a philo-  
sophia és államtudományok szakszerű  
művelését és tudományos irodalmi fej-  
lesztését tűzi feladatául.

Megjelen az Akadémia kiadásában  
időhöz nem kötött füzetekben 28—30  
ívnyi tartalommal.

Előfizetési ára 10 kor. Előfizethetni  
az Akadémia könyvkiadó-hivatalában  
(Akadémia palotája).

A szerkesztőséget illető közlemé-  
nyek a szerkesztő neve alatt az Aka-  
démia palotájába intézendők.

A szerkesztésért kizárólag a szer-  
kesztő felelős.

Kéziratokat nem adunk vissza.



A Magyar Tudományos Akadémia kiadásában  
megjelenő

## **folyóiratok:**

**Akadémiai Értesítő.** A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti Heinrich Gusztáv főtitkár. Huszonötödik kötet. 1914. évfolyam.

A M. Tud. Akadémia üléseiről a tárgyalások jegyzőkönyvi alakban, az üléseken fölolvastott emlékbeszédeket, jelentéseket, bírálatokat, valamint az értekezések kivonatát (ha ugyan a kivonatozásra alkalmasak) külön cikkek során közli. Ismerteti az osztályértekezletek és állandó bizottságok tárgyalásait, kiszemelvén belőlük azokat, a melyek szélesebb köröket is érdekelhetnek. Az Akadémia kiadásában vagy az ő támogatásával megjelent munkák- és folyóiratokról tárgyas ismertetéseket közöl vagy az illető szerzők és szerkesztők, vagy más megbízható szakférfiak tollából. Megjelenik minden hó 15-én. Évi előfizetési ára 6 kor. Az „Akadémiai Értesítő“-t díjtalanul és bérmentve kapják: az Akadémia minden rendű beltagjai, alapítványtevői s a Könyvkiadó Vállalat pártoló tagja. Az I—XXIV. kötet még néhány példányban rendelkezésre áll. Egy-egy kötet ára 6 kor.; a Könyvkiadó Vállalat új aláíróinak 4 kor.

---

---

**Archaeologiai Értesítő.** Új folyam. XXXIV. köt. A M. Tud. Akadémia arch. bizottságának és az orsz. régészeti s embertani társulatnak közlönye. Szerkeszti Hampel József.

Czélja a hazai és külföldi archaeologiai és műtörténelmi mozzanatok a közönséggel megismertetni, és kisebb archaeologiai s műtörténelmi cikkeket közölni. Megjelenik évenként öt füzetben, mindenkor hat nagy ívnyi tartalommal és számos képpel, február, április, június, október és december hónapok 15-ik napján. Bólti ára 12 kor., egyes füzetek ára 2 kor. 40 fill.

---

---

**Athenaeum.** Philosophiai és államtudományi folyóirat. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti dr. Pauer Imre osztálytitkár. Huszonharmadik évfolyam.

Az „Athenaeum“ a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául. Megjelen az Akadémia kiadásában időhöz nem kötött füzetekben, 28—30 ívnyi tartalommal. Előfizetési ára 10 kor.

**Irodalomtörténeti közlemények.** Huszonharmadik évfolyam. Szerkeszti Szilády Áron, a bizottság előadója.

E negyedévenként megjelenő folyóirat a M. Tud. Akadémia irodalomtörténeti bizottságának megbízásából bocsátatják közre s irodalomtörténeti tanulmányokat és adatokat közöl. Előfizetési ára egész évre 10 kor., egyes füzet ára 3 kor.

---

---

**Mathematikai és Természettudományi Értesítő.** XXXII. kötet. A M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata. Szerkeszti Fröhlich Izidor osztálytitkár.

A „Mathematikai és Természettudományi Értesítő“ a M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata, melyben az ülésein részletesen bemutatott vagy csak röviden bejelentett tudományos munkálatokat teszi közzé feltéve, hogy a követelményeknek megfelelnek. Az Értesítőben csak oly közlemények foglalhatnak helyet, melyek az illető szaktudomány művelésében az elért eredmények vagy a használt módszerek tekintetében haladást jeleznek és irodalmi szempontból is kellő gonddal készültek. Terjedelem tekintetében az Akadémia rövid és szabatos fogalmazást kíván, melyben a dolgozat tudományos tartalmának megértésére szükséges részletek kellően kidomborodnak. Az Értesítő évi öt füzetben jelenik meg; a füzetek megjelenési határideje február, április, június, október és december hónapoknak mindenkor utolsó napja. Előfizetési ára egy-egy kötetnek 10 kor.

---

---

**Nyelvtudományi Közlemények.** XLIV. kötet. A Magyar Tudományos Akadémia nyelvtudományi bizottságának megbízásából szerkeszti Szinyei József.

A tágabb értelemben vett magyar nyelvtudományt öleli fel, melynek feladata: a magyarral hason alkotású altáji nyelveket behatóan tanulmányozni s tudományosan feldolgozni, kiváló tekintettel arra, hogy a magyar nyelv tényeinek földérintésére vagyis tudományos megfejtésére szolgáljanak. Más, bár nem hason alkotású nyelveknek, a melyek a magyarral történelmileg érintkeztek, reá gyakorolt hatását feltüntetni. Megjelenik negyedévenként, még pedig márczius, június, szeptember és december elsején. Az egész évfolyam legalább harmincz ivből áll s előfizetési ára 6 kor.

Megrendelhetők  
a Magyar Tud. Akadémia könyvkiadó-hivatalában  
Budapesten, V. kerület, Akadémia-utca 2. szám.

# ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

\*

A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

**Dr. PAUER IMRE.**

23. ÉVFOLYAM.

2—3. SZÁM.

---

## TARTALOM:

---

	Lap
1. <i>Posch Jenő</i> : Az érzelem viszonya a gondolatokhoz és érzetekhez (II. közlemény) . . . . .	1
2. <i>Balogh Arthur</i> : A közigazgatás államosítása (Befej. közlem.)	82
3. <i>Tankó Béla</i> : A transcendentalismus philosophiai eszménye (Befejező közlemény) . . . . .	101
4. <i>Kornis Gyula</i> : Történelem és psychologia (I. közlemény) . . . . .	122
5. <i>Mitrovics Gyula</i> : Az alaki szép hatásának magyarázata a lélektudomány alapján . . . . .	167
IRODALOM: Magyar philosophiai bibliographia 1910—1911—1912. <i>Enyvvári Jenő</i> . . . . .	200

---

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA.

1914.

Ezen füzet ára 5 kor. 60 fill.

Az „ATHENAEUM“ a philo-  
sophia és államtudományok szakszerű  
művelését és tudományos irodalmi fej-  
lesztését tűzi feladatául.

Megjelen az Akadémia kiadásában  
időhöz nem kötött füzetekben 28—30  
ívnyi tartalommal.

Előfizetési ára 10 kor. Előfizethetni  
az Akadémia könyvkiadó-hivatalában  
(Akadémia palotája).

A szerkesztőséget illető közlemé-  
nyek a szerkesztő neve alatt az Aka-  
démia palotájába intézendők.

A szerkesztésért kizárólag a szer-  
kesztő felelős.

Kéziratokat nem adunk vissza.

A Magyar Tudományos Akadémia kiadásában  
megjelenő

## **folyóiratok:**

**Akadémiai Értesítő.** A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti Heinrich Gusztáv főttkár. Huszonötödik kötet. 1914. évfolyam.

A M. Tud. Akadémia üléseiről a tárgyalások jegyzőkönyvi alakban, az üléseken fölolvastott emlékbeszédeket, jelentéseket, bírálatokat, valamint az értekezések kivonatát (ha ugyan a kivonatozásra alkalmasak) külön cikkek során közli. Ismerteti az osztályértekezletek és állandó bizottságok tárgyalásait, kiszemelvén belőlük azokat, a melyék szélesebb köröket is érdekelhetnek. Az Akadémia kiadásában vagy az ő támogatásával megjelent munkák- és folyóiratokról tárgyas ismertetéseket közöl vagy az illető szerzők és szerkesztők, vagy más megbízható szakférfiak tollából. Megjelenik minden hó 15-én. Évi előfizetési ára 6 kor. Az „Akadémiai Értesítő“-t díjtalanul és bérmentve kapják: az Akadémia minden rendű beltagjai, alapítványtevői s a Könyvkiadó Vállalat pártoló tagja. Az I—XXIV. kötet még néhány példányban rendelkezésre áll. Egy-egy kötet ára 6 kor.; a Könyvkiadó Vállalat új aláíróinak 4 kor.

---

---

**Archaeologiai Értesítő.** Új folyam. XXXIV. köt. A M. Tud. Akadémia arch. bizottságának és az orsz. régészeti s embertani társulatnak közlönye. Szerkeszti Hampel József.

Célja a hazai és külföldi archaeologiai és műtörténelmi mozzanatokat a közönséggel megismertetni, és kisebb archaeologiai s műtörténelmi cikkeket közölni. Megjelenik évenként öt füzetben, mindenkor hat nagy ivnyi tartalommal és számos képpel, február, április, június, október és december hónapok 15-ik napján. Bólti ára 12 kor., egyes füzetek ára 2 kor. 40 fill.

---

---

**Athenaeum.** Philosophiai és államtudományi folyóirat. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti dr. Pauer Imre. Huszonharmadik évfolyam.

Az „Athenaeum“ a philosophia és államtudományok szakszerfi művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául. Megjelen az Akadémia kiadásában időhöz nem kötött füzetekben, 28—30 ivnyi tartalommal. Előfizetési ára 10 kor.

**Irodalomtörténeti közlemények.** Huszonharmadik évfolyam. Szerkeszti Szilády Áron, a bizottság előadója.

E negyedévenként megjelenő folyóirat a M. Tud. Akadémia irodalomtörténeti bizottságának megbízásából boesáttatik közre s irodalomtörténeti tanulmányokat és adatokat közöl. Előfizetési ára egész évre 10 kor., egyes füzet ára 3 kor.

---

---

**Mathematikai és Természettudományi Értesítő.** XXXII. kötet. A M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata. Szerkeszti Fröhlich Izidor osztálytitkár.

A „Mathematikai és Természettudományi Értesítő“ a M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata, melyben az ülésein részletesen bemutatott vagy csak röviden bejelentett tudományos munkákat teszi közzé föltéve, hogy a követelményeknek megfelelnek. Az Értesítőben csak oly közlemények foglalhatnak helyet, melyek az illető szaktudomány művelésében az elért eredmények vagy a használt módszerek tekintetében haladást jeleznek és irodalmi szempontból is kellő gonddal készültek. Terjedelem tekintetében az Akadémia rövid és szabatos fogalmazást kíván, melyben a dolgozat tudományos tartalmának megértésére szükséges részletek kellően kidomborodnak. Az Értesítő évi öt füzetben jelenik meg; a füzetek megjelenési határideje február, április, június, október és december hónapoknak mindenkor utolsó napja. Előfizetési ára egy-kötetnek 10 kor.

---

---

**Nyelvtudományi Közlemények.** XLIV. kötet. A Magyar Tudományos Akadémia nyelvtudományi bizottságának megbízásából szerkeszti Szinnyei József.

A tágabb értelemben vett magyar nyelvtudományt öleli fel, melynek feladata: a magyarral hason alkotású altáji nyelveket behatóan tanulmányozni s tudományosan feldolgozni, kiváló tekintettel arra, hogy a magyar nyelv tényeinek földerítésére vagyis tudományos megfejtésére szolgáljanak. Más, bár nem hason alkotású nyelveknek, a melyek a magyarral történelmileg érintkeztek, reá gyakorolt hatását feltüntetni. Megjelenik negyedévenként, még pedig márczius, június, szeptember és december elsején. Az egész évfolyam legalább harmincz ívből áll s előfizetési ára 6 kor.

**Megrendelhetők**  
**a Magyar Tud. Akadémia könyvkiadó-hivatalában**  
Budapesten, V. kerület, Akadémia-utca 2. szám.

---

Hornyánsky V. cs. és kir. udv. könyvnyomdája Budapestén, 58689.

# ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

\*

A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

**Dr. PAUER IMRE.**

23. ÉVFOLYAM.

4. SZÁM.

---

## TARTALOM:

---

	Lap
1. <i>Kornis Gyula</i> : Történelem és psychologia (Befejező közlemény) . . . . .	1
IRODALOM: Edmund Husserl, <i>Logische Untersuchungen</i> . Bd. I. Prolegomena zur reinen Logik; Bd. II. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. <i>Enyvvári Jenő</i> . — Scheler, <i>Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik</i> . <i>Fogarasi Béla</i> . — Magyar philosophiai bibliographia 1913. <i>Enyvvári Jenő</i> . . . . .	74

---

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA.

1914.

Ezen füzet ára 2 kor. 50 fill.

Az „ATHENAEUM“ a philo-  
sophia és államtudományok szakszerű  
művelését és tudományos irodalmi fej-  
lesztését tűzi feladatául.

Megjelen az Akadémia kiadásában  
időhöz nem kötött füzetekben 28—30  
ívnyi tartalommal.

Előfizetési ára 10 kor. Előfizethetni  
az Akadémia könyvkiadó-hivatalában  
(Akadémia palotája).

A szerkesztőséget illető közlemé-  
nyek a szerkesztő neve alatt az Aka-  
démia palotájába intézendők.

A szerkesztésért kizárólag a szer-  
kesztő felelős.

Kéziratokat nem adunk vissza.



A Magyar Tudományos Akadémia kiadásában  
megjelenő

## **folyóiratok:**

**Akadémiai Értesítő.** A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti Heinrich Gusztáv főtitkár. Huszonötödik kötet. 1914. évfolyam.

A M. Tud. Akadémia üléseiről a tárgyalások jegyzőkönyvi alakban, az üléseken fölolvastott emlékiratokat, jelentéseket, bírálatokat, valamint az értekezések kivonatát (ha ugyan a kivonatozásra alkalmasak) külön cikkek során közli. Ismerteti az osztályértekezletek és állandó bizottságok tárgyalásait, kiszemelve belőlük azokat, a melyek szélesebb köröket is érdekelhetnek. Az Akadémia kiadásában vagy az ő támogatásával megjelent munkák- és folyóiratokról tárgyas ismertetéseket közöl vagy az illető szerzők és szerkesztők, vagy más megbízható szakférfiak tollából. Megjelenik minden hó 15-én. Évi előfizetési ára 6 kor. Az „Akadémiai Értesítő“-t díjtanul és bérmentve kapják: az Akadémia minden rendű beltágjai, alapítványtevői s a Könyvkiadó Vállalat pártoló tagja. Az I—XXIV. kötet még néhány példányban rendelkezésre áll. Egyegy kötet ára 6 kor.; a Könyvkiadó Vállalat új aláíróinak 4 kor.

---

---

**Archaeologiai Értesítő.** Új folyam. XXXIV. köt. A M. Tud. Akadémia arch. bizottságának és az orsz. régészeti s embertani társulatnak közlönye. Szerkeszti Hampel József.

Célja a hazai és külföldi archaeologiai és műtörténelmi mozzanatok a közönséggel megismertetni, és kisebb archaeologiai s műtörténelmi cikkeket közölni. Megjelenik évenként öt füzetben, mindenkor hat nagy ívnyi tartalommal és számos képpel, február, április, június, október és december hónapok 15-ik napján. Bolti ára 12 kor., egyes füzetek ára 2 kor. 40 fill.

---

---

**Athenaeum.** Philosophiai és államtudományi folyóirat. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti dr. Pauer Imre. Huszonharmadik évfolyam.

Az „Athenaeum“ a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául. Megjelen az Akadémia kiadásában időhöz nem kötött füzetekben, 28—30 ívnyi tartalommal. Előfizetési ára 10 kor.

**Irodalomtörténeti közlemények.** Huszonharmadik évfolyam. Szerkeszti Szilády Áron, a bizottság előadója.

E negyedévenként megjelenő folyóirat a M. Tud. Akadémia irodalomtörténeti bizottságának megbízásából bocsátatik közre s irodalomtörténeti tanulmányokat és adatokat közöl. Előfizetési ára egész évre 10 kor., egyes füzet ára 3 kor.

---

---

**Mathematikai és Természettudományi Értesítő.** XXXII. kötet. A M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata. Szerkeszti Fröhlich Izidor osztálytitkár.

A „Mathematikai és Természettudományi Értesítő” a M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata, melyben az ülésein részletesen bemutatott vagy csak röviden bejelentett tudományos munkálatokat teszi közzé föltéve, hogy a követelményeknek megfelelnek. Az Értesítőben csak oly közlemények foglalhatnak helyet, melyek az illető szaktudomány művelésében az elért eredmények vagy a használt módszerek tekintetében haladást jeleznek és irodalmi szempontból is kellő gonddal készültek. Terjedelem tekintetében az Akadémia rövid és szabatos fogalmazást kíván, melyben a dolgozat tudományos tartalmának megértésére szükséges részletek kellően kidomborodnak. Az Értesítő évi öt füzetben jelenik meg; a füzetek megjelenési határideje február, április, június, október és december hónapoknak mindenkor utolsó napja. Előfizetési ára egy-egy kötetnek 10 kor.

---

---

**Nyelvtudományi Közlemények.** XLIV. kötet. A Magyar Tudományos Akadémia nyelvtudományi bizottságának megbízásából szerkeszti Szinnyei József.

A tágabb értelemben vett magyar nyelvtudományt öleli fel, melynek feladata: a magyarral hason alkotású áltáji nyelveket behatóan tanulmányozni s tudományosan feldolgozni, kiváló tekintettel arra, hogy a magyar nyelv tényeinek földerítésére vagyis tudományos megfejtésére szolgáljanak. Más, bár nem hason alkotású nyelveknek, a melyek a magyarral történelmileg érintkeztek, reá gyakorolt hatását feltüntetni. Megjelenik negyedévenként, még pedig márczius, június, szeptember és december elsején. Az egész évfolyam legalább harmincz ívből áll s előfizetési ára 6 kor.

Megrendelhetők  
a Magyar Tud. Akadémia könyvkiadó-hivatalában  
Budapesten, V. kerület, Akadémia-utca 2. szám.