

Encycl.
O. 120. 26.

TUDOMÁNYOS GYŰJTEMÉNY

26

A

PSYCHOLOGIA

FŐKÉRDÉSEI

IRTA

DR. NAGY JÓZSEF

EGYETEMI NY. R. TANÁR



A DANUBIA KIADÁSA

1927

129020

MAGY. TUD. AKADEMIA
KÖNYVTÁRA

M. T. AKAD. I. sz. Nyelvtud. Oszt.
1427. 2567.

R
1977

TARTALOM.

Előszó	1
I. <i>Bevezetés</i>	3—19
1. §. A psychológia története	3
2. §. A psychológia tárgya	8
3. §. A psychológia fajtái	13
4. §. A psychológiai kutatás módszere	15
II. <i>A lelki valóság</i>	20—88
5. §. Az élmények természete	20
6. §. Az élményegész mint tudatfolyamat	23
7. §. Élményeink sokfélesége	35
8. §. A lelki jelenségek osztályozása	38
9. §. A lelki élet dynamikája	42
1. A képzettársulás (associatio)	42
2. Az élmények felújulása	46
3. A figyelem	49
10. §. A személyesség	56
1. Az „én” tartalmi elemei	58
2. Az „én” formai képzete	59
3. A más „én”	62
11. §. A tudattalan	65
12. §. A psychofizika kérdései	72
13. §. Test és lélek	78
III. <i>Az érzelmek</i>	89—105
14. §. Mik az érzelmek?	89
15. §. Az érzelmek osztályozása	98
16. §. Az érzelmek kölcsönhatása	102
IV. <i>Az értelmi élmények</i>	106—173
17. §. A megismerés	106

I. Bevezetés.

1. §. A psychológia története.

A psychologia ma igazi nagy erdő, amelyben nehéz a tájékozódás. Területén igen különböző fel-fogásokkal és irányokkal találkozunk. A lelki jelen-ségek magyarázásában és értelmezésében a psycho-logusok éppen nincsenek egy véleményen. A tények és elméletek oly roppant tömegével állunk szemben, hogy egyetlen embernek ma már szinte vakmerő-ség arra vállalkozni, hogy mindezeket felsorolja és tudományosan állást is foglaljon velük szemben. S különösen egy dolog áll tisztán előttünk: még ma sincsen psychologia, csak psychológiák vannak. Vagyis: még mindig hiányzik az az egységes psycho-logia, mint tudomány, amelynek elvét minden psy-chologus a magáévá tenné, s úgy érezné magát, mint ennek az egyetlen psychológiának a részmun-kása. S e jelenség oka a psychologia történetéből érthető meg.

A psychologia ugyanis az a tudomány, mely a legrégebb idők óta ott volt mindenütt, de sehol sem önállóan, hanem mindig más célok szolgálatában. Hiszen minden nagy filozófus bizonyos fokig psycho-logus is volt. Platon, Aristoteles, és Marcus Aurelius — hogy csak a legrégebbeket említsem — a psycho-

logiai elemzésnek nagymesterei, akiknek műveit ebből a szempontból is tanulsággal forgathatja még a mai emberiség. Sőt Aristotelesnek egy olyan munkája is van, amely egészen úgy hat ránk a címével, mintha a mi psychologióánk őse volna. A „lélekről“ (περὶ ψυχῆς) írt munkájára gondolok. Csakhogy a Stagírita teljesen metafizikus maradt ebben a művében is. Sokkal inkább az egész világfolyamat magyarázata feküdt a szívéen, semhogy első képviselője tudott volna lenni az óvatos, türelmes és a részletekben maradó pszichológiai vizsgálódásnak. Az ő szemében a lélek az élet magyarázó elve, s így psychologióája is az egyetemes (növényi, állati és emberi) élet alaptudománya.¹

Aristoteles példája egyúttal feleletet ad nekünk arra nézve is, miért nem születhetett meg a psychologia tudománya a nagy metafizikusok elméleteiből. Mert tudományunk sajátos tárgya sokkal inkább bele volt ágyazva náluk egy rendszer kereteibe, semhogy a tapasztalat szét tudta volna pattantani ennek a metafizikai rendszernek a logika vaspántjaival összetartott kereteit. Ahogyan Dante csak azért néz az égre, hogy megpillanthassa ott a vágyva-vágyott angyalokat és szeráfokat, úgy a nagy metafizikusok is csak azért fordultak a lelki élet felé, hogy megtalálják ott a maguk aktusait és potenciáit, anyagukat és formáikat, szubstanciájukat és monasukat, stb. stb. Nem a megfigyelés tehát

¹ ἔστιν οὖν Ψυχὴ ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δύνάμει ζωῆν ἔχοντος (de an. II. 1. p. 412 a 27).

náluk a pszichológia alapja, s a tények tanulmányozása helyett csupa a priori fogalmak körében szeretnek időzni.

A modern tapasztalati pszichológia atyjának John Locke (1632—1704) angol filozófust kell tekintenünk, aki szabadulni igyekezett a metafizikai elméletektől, s vizsgálódásaiban különösen két szemponthoz ragaszkodik: 1. hogy kutatásainak tárgya a saját lelki élete, s 2. hogy álláspontja ezzel a tárggyal szemben az egyszerű szemlélőé: a megfigyelés. Locke ezzel a programmal a pozitív tudomány útjára terelte a pszichológiát, s megindítója lett annak a törekvésnek, hogy a pszichológia önálló helyet nyerjen a tudományok sorában. S mivel az újkorban a tudomány elsősorban természettudományt jelentett, magától értetődőnek látszik, ha a pszichológia is a természettudományos gondolkodás alkalmazásában látta nagykorúságának jeleit. Így vált Locke kiinduló pontjává annak a tradíciónak, amelynek hívei D. Hume, Thomas Reid, Thomas Brown, James Mill és John Stuart Mill és a múlt század minden ú. n. asszociációs psychologusa, akik a lelki jelenségek és törvények sokféleségét néhány alapvető törvényszerűségekre igyekeztek visszavezetni.

A filozofusnak a pszichológiával szemben való álláspontjára tanulságos a XVIII. század végén Kant nézete. Ő ugyanis elfogadja a Chr. Wolff megkülönböztetését, amely szerint van egy racionális és van egy empirikus pszichológia. Amazt a Tiszta Ész

*széles
tudomány
mivel is*

Kritikájában lehetetlennek mondja, a tapasztalati psychologia ellen pedig két ellenvetést tesz:

1. nem lehet ez tudomány, mert nem alkalmazható rá a matematika, mivel az idő, melyben a lelki jelenségek lefolynak, egy dimenziós mennyiség;

2. a pszichológiai megfigyelés lehetetlen, mert alanya és tárgya egybeesik, hiszen ugyanaz a megfigyelő, aki a megfigyelt.

A Kant után következett idők arra törekedtek tehát, hogy e két ellenvetés érvényét megdőntsék. Amennyiben hívek maradtak a pozitív tudomány kanti eszméjéhez, különös igyekezettel vetették magukat a matematika alkalmazhatóságának és a pszichológiai tapasztalat problémáinak megoldására. Csak napjainkban van olyan irány, amelyik nem sokat törődik ezzel, mert a tudományról nem az egyoldalú matematikai természettudomány ideálját vallja.

A mai modern psychologia alapvetését csakugyan azok a kutatások jelzik, amelyek a matematikát bevezetik a psychológiába. Ezt a korszakot más területen való véletlen fölfedezések indították meg. Így az asztronomus Bessel (1820) a „személyes egyenlet” fölfedezése révén alkalmat adott oly módszerek kutatására, melyekkel a lelki jelenségek időtartamát mérni lehet. Quetelet a statisztikát alkalmazta a morális élet területén, Helmholtz pedig (1850) meg tudta mérni az idegingerület sebességét. Mindezek bátorítólag hatottak abban az irányban, hogy a psychológiában is kísérletet tegyenek az

exakt mérések módszereivel. Ezt a munkát a pszichofizika megalapítói: E. H. W e b e r (mh. 1878), G. Th. F e c h n e r (mh. 1887) és H e l m h o l z (mh. 1895) végezték el. Ők még alig mentek tovább a lelki élet perifériájánál és itt is inkább az objektív tényezőket kutatták, s nem magát a lelki élményt elemezték. Bevezették a pszichológiába a kísérletet, de a kísérleti személyt szinte automataként kezelték.

A matematika nyomán a fiziológia hatolt be a pszichológia területére. Ezt a korszakot (1860—1880) W. W u n d t nevének dicsősége jelzi, noha már L o t z e teljes egészében alkalmazza a lelki életre a tudományos fiziológia tapasztalatait. Wundt használja először 1862-ben a „kísérleti pszichológia” elnevezést, s 1879-ben pedig megalapítja Leipzigben az első pszichológiai laboratóriumot, amellyel a pszichológiában a kollektív kutatásnak soha nem sejtett intenzitását vezeti be.

Utána megkezdődik a magasabb rendű lelki jelenségek meghódítása a pszichológiai kísérlet számára és vele együtt előtérbe nyomul a pszichológia alkalmazása a nevelésben, a gazdasági életben, stb. A múlt század végén megszületik a psychotechnika, mely abból a gondolatból táplálkozik, hogy amint a matematikai természettudomány az embert urává tette az élettelen természetnek, a modern pszichológiával hátha meghódítaná a még sokkal fontosabb lelki életet is a maga céljaihoz való formálás számára.

A huszadik század elején azonban a pszichológia

sok más tudománnyal együtt válságba jutott. Választania kellett, hogy immár önálló tudománnyá fejlődve természettudomány akar-e lenni, mint ahogyan azt a múlt század kívánta, vagy megőrzi szellemi tudomány jellegét és közelebb marad a filozófiához, amelynek öléből szakította le az újkor pozitívista lelkülete. Ebből a válságból még idáig nem sikerült kilábalnia. Mi abban a nézetben vagyunk, hogy a pszichológia természettudománnyá válásának alapvető elvi nehézségei vannak. Ezekre később rá is fogunk mutatni.

További tanulmányozásra olv.: Max Dessoir: *Abrisz einer Geschichte der Psychologie*. Heidelberg, 1911.

2. §. A pszichológia tárgya.

A pszichológia tárgyát meghatározni e tudomány egyik legnehezebb feladata. Ha az etymológiát követve azt mondanánk, hogy a pszichológia a lélekről, vagy akárcsak: a lelki jelenségekről szóló tudomány, a legnagyobb nehézségek közé jutnánk. Hogy tudnánk így elválasztani a pszichológiát pl. a metafizikától vagy a természetfilozófiától? Hiszen mind a kettő a magáénak tekinti ezt a problémakört. A metafizika van hivatva fejtegetni a léleknek, mint szubstanciának a mibenlétét, továbbá a lélek és test viszonyának problémáját, — s a természetfilozófia hivatott annak az eldöntésére, hogy a valóságból mit tekintünk anyaginak és mit lelkinak. Ezzel a meghatározással tehát nemhogy elhatárolnánk tuda-

mányunk területét, hanem a legnagyobb zürzavart teremtenék. Tullépnénk a tapasztalat körét, mert hiszen a lélekszubsztancia nem tapasztalati tárgy, hanem csak következtetni tudnánk rá azokból a jelenségekből: gondolatokból, érzelmekből, stb., amiket úgy tekintenénk, mint e változatlan lényeg megnyilvánulásait. A pszichológiát pedig meg kell tartanunk tapasztalati tudománynak, mert éppen ezért folyt e tudomány körül a kétévezredes küzdelem. Ki kell kapcsolnunk belőle minden lényegre vonatkozó problémát, akár léleknek, akár képességnek nevezzék azt, mert tapasztalati kérdései megoldhatók még akkor is, ha ezek a lényegproblémák a metafizikában örökké vitások maradnak.

A pszichologusnak ennél fogva meg kell maradnia a tapasztalat körében, s ott keresni tudományának a tárgyát. S ezt meg is találja azokban a sajátos élményekben, amiket mint érzelmeket, gondolatokat, következtetéseket, vágyakat, elhatározásokat, emlékképeket, stb. él át önmagában, s egy szóval tudatjelenségeknek nevez. Bárhonnan erednek is ezek, megvannak. Megfigyelhetők és leírhatók. A figyelmes szemlélet részekre szedheti, elemeiket elrendezheti, csoportokba foglalhatja és összefüggéseiket kimutathatja. A metafizikusok kicsinyléssel szokták ugyan említeni ezt a „lélektelen lélektant”, de ez cseppet sem von le az értékéből, ha arról van szó, hogy bizonyos jelenségek megértéséhez közelebb jutunk általa.

A mai pszichológia valóban a tudatjelenségek-

ben szokta általánosan megjelölni azt a tárgyat, amelyet kutatása területének tart. Azonban még ezzel sem oszlattunk el minden homályosságot. A tudat ugyanis nagyon homályos fogalom. Mert mit kell tudatjelenségen értenünk? Csak azt-e, ami tudatos? Hiszen a tudatos jelenségek megértése kedvéért gyakran vagyunk kénytelenek a tudattalan hipotéziséhez folyamodni s a tudattalan tárgya lesz-e ily módon a pszichológiának vagy sem? Aztán meg oly sok minden van a tudatban, ami nem képezi a pszichologus érdeklődésének tárgyát. Így vagyunk pl. a gondolatok tartalmával. Általában a tudat, csak mint tevékenység, azaz *viselkedésforma*, érdekli a pszichologust. Ez az a kehely, amely a világ drága italát magába fogadja. Ezért jobban meg kell határoznunk azt a szerepet, amit az élőlény életében játszik.

Tudat, s általában lelki élet csak ott lehetséges, ahol egy élő lény az önmagából spontán fakadó reakció viszonyában van más valóságokkal. E reakciónál fogva az élő lénynek vannak egyrészt 1. *élményei*, másrészt 2. az *élményt kifejező mozgásai*. Amazok tisztán és kizárólag belső, egyéni természetűek, emezek a külső világ folyamatai közé tartozván, mások számára is hozzáférhetők. A tudatjelenségnek tehát az élményben és a kifejezésben két oldala áll előttünk, amelyek egymástól nem választhatók el. Mégis azt látjuk, hogy vannak pszichologusok, akik csak az egyik oldallal törődnek. Az ú. n. „megértő” pszichológia, amelyet Dilthey, Spranger és Jaspers képvi-

selnek, csak az élmény benső jelentését kutatja egy egyén életében. A „magyarázó“ psychologia pedig, mikor az élményt beállítja a természeti okság egy vonalába, benső voltát csupán átmenetnek tekintí két külső: a hatás és a kifejező mozgás, illetve cselekvés között. Ezért aztán magyarázatai külsőségesekké, mechanikusokká válnak: ez a psychologia könnyen elfelejti, hogy a tudatjelenségek élmények is, és pedig egy bizonyos meghatározott egyén élményei. Igaz ugyan, hogy éppen az egyéni élmények igen nehezen, vagy sehogy sem hozzáférhetők a psychologiai megfigyelés számára. Éppen ezért újabban Amerikában egy olyan viselkedéspsychológiával kísérleteznek, amely eleve lemond a lelkinék és a tudatnak a fogalmáról, valamint az ön megfigyelésről is. Feladatát abban keresi, hogy leírja egy élőlény viselkedését bizonyos meghatározott körülmények között. Azt keresi, milyen feltételek között milyen reakciók jönnek létre, s vajjon az a reakció örökölt-e vagy szerzett. Aztán figyelemmel kíséri az ily szerzett reakciók fejlődését, stb. Amint látható, ez a természettudomány talaján nőtt psychologia csupán egy része a biológiai tudományoknak, s a fiziológiától csupán abban különbözik, hogy mindig az egész individuum viselkedése megfigyelésének a tárgya, míg a fiziologia egyes szerveknek vagy szervcsoportoknak a viselkedése iránt érdeklődik.

A természettudomány szellemének a psychológiába való ily nagy mértékű benyomulását jogtalan-

nak kell tartanunk már csak azért is, mert éppen a tudat legjelentősebb funkciói: pl. a gondolkodás jelenségei, sokszor szinte a legminimálisabb kifejezéssel vannak egybekötve, s ezért élményvontuk fontossága a kifejezésen nem tanulmányozható. Már pedig ez a benső élmény épp úgy hozzátartozik az élő lény összreakciójához, amellyel a külső világ hatására reagál, mint az a kifejezés, amelyet könnyű hozzáférhetősége miatt ez a pszichológiai irány előnyben részesít.

Általában: ha a pszichológiának külön helyet akarunk biztosítani a tudományok sorában, s nem kívánjuk azt se metafizikává, se biológiává tenni, akkor a tudatélményt nem hagyhatjuk ki vizsgálódásainkból. Természettudományos magyarázatnak és szellemtudományi megértésnek egyformán helyet kell találni a pszichológiában, s ezért tárgyával is mintegy jelölni tartozik e tudományok találkozását.

A pszichológia tehát élőlények külső és belső viselkedéséről szóló tudomány. Az élőlény viselkedése ugyanis az a tevékenység, amelyben a környezethez való alkalmazkodás biológiai ténye az egyénen szemlélhető. E viselkedést pedig a pszichológia nemcsak mint folyamatot fogja fel, hanem é l m é n y é s k i f e j e z é s v o l t á b a n t e s z i k ü l ö n ö s e n v i z s g á l a t t á r g y á v á. S a külső kifejezésnél fontosabbnak tartja a vizsgált jelenségnek benső élményszerű voltát, mert ezt tartja a pszichológia legsajátosabb tárgyának.

3. §. A psychologia fajtái.

Az előbbi fejezetben nagy általánosságban jelöltük meg a psychologia általában lehetséges tárgyát. De minket e tekintetben csak annak a normális felnőtt embernek a lelki élete érdekel, akit magunkhoz többé-kevésbé hasonlónak tartunk. Az az **általános psychologia** tehát, amelynek alapvonalait a következő lapokon találja az olvasó, a mai nyugateurópai kultúra emberének tudatában található élményeket óhajtja vizsgálni, s ezek időbeli rendjét és összefüggését keresi.

De ezen az általános psychológián túl **vannak még különös psychológiák** is, amelyek más szempontokat vesznek a kutatásban irányadónak.

1. A differenciális psychologia azokra a vonásokra irányítja figyelmét, amelyben eltérnek az egyes emberek tudatvilágai egymástól. E vizsgálódás eredménye aztán lehet: vagy a) **individuális typologia**, amikor azt kérdezzük, hogy egy egyéni tudat bizonyos tulajdonságai általában milyen más tulajdonságokat vonnak maguk után, vagy pedig b) **magaz az individualitás válik problémává** a számunkra a maga egy-szerűségében (pl. „Széchenyi István lelki élete“).

2. A **pathopsychologia** a beteg tudat-élet élményeit teszi vizsgálat tárgyává. E tudomány-ágnak önmagában való fontosságát még emeli az a körülmény, hogy az abnormis viselkedés sokszor közelebb visz bennünket a normális viselkedés meg-

értéséhez. A normális és pathopsychológia ennél fogva kölcsönösen kiegészítik egymást.

3. A felnőtt ember lelki élete hosszas fejlődés eredménye. S e fejlődés szempontja irányítja a gyermek- és ifjúkor pszichológiai tanulmányozását, amely napjainkban különösen paedagógiai fontosságánál fogva oly nagy lendületet vett. De ezen kívül önmagában is a lelki fejlődés törvényeire csak ez a sajátos kutatás vezethet rá bennünket.

4. Az egyéni tudaton túl ma már jogosan beszélhetünk egy kollektív tudatról is, amelynek természetesen az egyes emberek a hordozói. Közismert tény, hogy az egyének tömegben és társadalomban egészen sajátos élményeken mennek át, amelyeket különben sohasem élnének át. Ezekről szól a tömeg-, illetve szociális és a kulturpsychológia. Ennek történeti formája a néplélektan, s a különböző kulturfokon élő népek psychológiája, amelyek összehasonlító tanulmányozása közelebb visz bennünket a magunk kulturája kialakulásának megértéséhez.

5. Az ember psychológiáját újabban szerencsésen egészítik ki azok a tanulmányok, amelyek az állatok „lelki” életével foglalkoznak, s keresik a tudat mienkénél alacsonyabb rendű változatainak a törvényeit. Az állatpsychológia épp úgy, mint a pathopsychológia, az emberi normális általános psychológia érdekében megalkotott tudományok, mert ezekben az egyszerűbb formákban sok-

szor világosabban tekinthetők át a jelenségek összefüggései, mint a sokkal bonyolultabb emberi viselkedés alkalmával.

Ezeken túl még számos más szempont alkalmazható a pszichológiai kutatásban, s valóban szinte szemünk láttára születnek meg tudományunknak újabb meg újabb fajtái. Igen divatos ma pl. a nemek pszichológiája, amely azonban nem tekinthető a differenciális pszichológia területén túl eső problémakomplexumnak. Úgy, hogy elméleti szempontból a fenti 5 irány körülbelül kimeríti a pszichológia egész területét. Sőt ezek is lényegileg visszavezethetők két csoportra: 1. az individuális, illetve sociális, — továbbá 2. a genetikus (fejlődés) pszichológiák csoportjára. Amaz mintegy keresztmetszetben, emez pedig hossz-
metszetben mutatja be nekünk az élő lény viselkedéseit: élményeit és a világra gyakorolt reakcióit.

A gyakorlati cselekvés szempontjából mindeme pszichológiáknak igen különböző alkalmazása lehetséges. Így jön létre a psychotechnika, mely a theoria megállapításait az élet bizonyos formáiban követendő szabályok alkotására használja fel. Lényegében ilyen alkalmazott tudomány pl. a pedagógiai pszichológia, az egyes foglalkozások pszichológiája, stb. stb. is.

4. §. A pszichológiai kutatás módszere.

A külső világgal szemben az élmények mintegy benső világot alkotnak és éppen ezért szigorúan

személyes jellegük van, mert egy és csakis egy „én”-hez tartoznak, aki azokat a magáénak tudja. Minthogy azonban az ember a világban elfoglalt helyzeténél fogva első sorban cselekvő lény, akire igaz az a mondás: *primum vivere deinde philosophari*, — e belső világ felé csak aránylag későn fordul a figyelem. Psychikai jelenségeket mindenki először a maga tudatvilágára való ráeszmélés által kezd ismerni, s a legkezdetlegesebb psychologia a magunk egyéni viselkedésének psychológiája: a magunk ismerete. E jelenségek természeténél fogva közvetlen ismeretet nem is szerezhethet róluk soha senki más, csak az, aki átéli ezeket. Azért a psychologia egyetlen és alapvető módszerének az önmegfigyelést (*introspectio*), helyesebben az öneszmélkedést kell tartanunk. E methodussal tudományunk elkülönül minden más tudománytól.

Az öneszmélkedésben a lehető legteljesebben magunk elé állítjuk élményeinket és megpróbáljuk azoknak a tulajdonságait a valóságnak megfelelően leírni. Magától értetődik, hogy ez az eszmélkedés legtöbbször csak az illető élmény lezáródása után lehetséges, de annyira nyomon követheti a kérdéses jelenséget, hogy annak a frissége még nem mulik el.

Természetes, hogy ez az öneszmélkedés nem könnyű dolog. Éppen azért ezt tanulni, gyakorolni kell, mert éppen a külső világ felé forduló érdeklődésünknel fogva élményeinknek csupán a jelentésével, de nem a mibenlétével szoktunk törődni. A

psychologusnak tehát meg kell válogatnia, hogy önmagán kívül kiknek az öneszmélkedését használhatja föl a maga tudományos következtetései alapjául. Előfordul, hogy néha gyermekek és egyszerűbb értelmű egyének is igen jó megfigyelői önmaguknak, de általában azt kell tartanunk, hogy pszichológiai értékű öneszmélkedésre csak tanult és ily irányban gyakorolt felnőtteknél számíthatunk. Ez az önfigyelés azonban csak anyagot ad a psychologus kezébe, amelynek értelmezése és összefüggéseinek felderítése már a kutató tudós legsajátabb feladata.

A psychologus az anyaggyűjtésben felhasználja a mások megfigyelését és kísérleteit is. De a mások megfigyelésében nem férhet hozzá egyébhez, mint az élmények külső kifejezéseihez, s ezeket aztán tisztán a saját élményei hasonlóságára kell értelemnie. Lényegében tehát itt sem mehet az öneszmélkedésen túl. Hasonló a helyzet az ú. n. pszichológiai kísérletnél is, amint azt Külpe és iskolája bevezette a pszichológiába.

A pszichológiai kísérlet ugyanis lényegében alkalomnyújtás a kísérleti személy öneszmélkedésére. Mikor a kísérletező kikérdezi őt azokról az élményekről, amelyeket bizonyos hatások alkalmával átélt, s ez önvallomásokat használja föl a maga kutató munkájában, akkor tulajdonképpen szintén az öneszmélkedésre támaszkodik. Ha felolvasok a kísérleti személynek egy Nietzsche-aforizmat, s aztán kikérdelem őt, hogy mit élt át akkor, amikor ezt

az aforizmat 1. „megértette“, s 2. amikor döntött afölött, vajjon igaz-e az vagy sem, s 3. hogy jutott-e eszébe valami más hasonló mondás és hogyan, — akkor igazán nem tettem egyebet, mint alkalmat adtam a kísérleti személynek az öneszmélkedésre élményeivel kapcsolatban.

X | A pszichológiai anyaggyűjtésnek tehát nincs más módja, mint az öneszmélkedés (introspectio). E nélkül még a psychofizikai kutatás laboratoriumi és finomnál finomabb műszerekkel végzett kísérleteinek se volna értelme, mert ezek a szoros értelemben vett psychikai jelenségekre nézve semmi újat sem tartalmaznak, csak a kísérő jelenségekről tájékoztatnak és quantitativ méréseikkel sokszor exaktabbá és pontosabbá teszik azokat az ismereteinket, amelyekről az öneszmélkedés révén már eleve tudomásunk van.

Irodalom. A psychologia részletesebb tanulmányozására a következő munkákat ajánlom: G. Dumas: *Traité de Psychologie*, Paris, 1924. Alcan. 2 kötet. E mű, mely 25 szerző tollából származik, a mai francia psychologia összefoglalása. — Adatokban leggazdagabb összefoglalás: Jos. Fröbes: *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*. Freiburg, 1915—1920. Herder. 2 köt. — Adatokban gazdag és jól megírt, világos könyv: Kornis Gyula: *A lelki élet*. Bpest, 1917—1919. Akadémia. 3 köt. — Továbbá: Joh. Lindworsky: *Experimentelle Psychologie*. München, 1921. Geysers *Lehrbuch der*

allgemeinen Psychologie. 3. kiad. Münster, 1920. 2 köt. (Skolasztikus irányú). Ranschburg Pál: Az emberi elme. Budapest, 1922. Pantheon. 2 köt. (Túlságosan orvosi és kísérleti irányú, de rendkívül tanulságos mű). Várkonyi Hildebrand: A pszichológia alapvetése. 1926. (Tudományos Gyűjtemény, 19.). A Messer: Psychologie, Stuttgart, 1914. W. James: Principles of Psychology, 1890. 2 köt. U. a.: Textbook of Psychologie németül Psychologie címen Dürr ford. Leipzig, 1909. Ward: Psychological Principles, Cambridge, 1918. Henning: Psychologie der Gegenwart. Berlin, 1925. (Igen jó bibliográfiával).

Folyóiratokban a pszichológiai irodalom igen gazdag, s ezekben a legkülönbözőbb irányoknak megvan a maguk orgánuma. Éppen azért lehetetlenség volna itt még csak a szemelvényes felsorolásuk is. A fentebb említett nagyobb kézikönyvek ebben az irányban is kellő útmutatást adhatnak az elmélyedő tanulmányozó számára.

II. A lelki valóság.

5. §. Az élmények természete.

Az élmények, mint a legsajátosabb psychikai valóságok, élesen elválaszthatók a természeti (fizikai) jelenségektől. Hogy ezt az elválasztó határvoalat világosan lássuk, hasonlítsunk össze néhány élményt, pl. a háromszög fogalmát, a büntudat maradosását, s egy utazás melengetett vágyát néhány természeti tünetmennyel, pl. a kő esésével, a puska-por robbanásával és a szén égésével. Első tekintetre is rögtön látjuk, hogy:

1. Az élmények csak egyetlen tudatban léteznek, tehát ahhoz a személyhez vannak kötve, aki átéli őket. Közvetlenül ráeszmélés útján nem is ismerheti meg más valaki, s az élmények ezt a tulajdonságát az élmény személyessége és közvetlensége névvel szokás jelölni. Ezzel szemben a fizikai tünetmennyek a személytelen természet részét alkotják, s az ember nem ráeszmélés útján közvetlenül, hanem érzékszerveink közvetítésével vesz róluk tudomást. Éppen azért a természeti jelenség még ha egyszeri, akkor sem egyéni: számtalan megfigyelő számára hozzáférhető és egyformán konstatálható. Két egyén élménye pedig sohasem lehet egészen egyforma, mert — mint Bergson meggyőzően

kimutatta — minden élmény az azt magába záró tudat (egyén) egész multjával a legszorosabb összefüggésben van és az egyén sajátos multja élményeinek is valami sajátos egyéni szint ad. A nyelv ugyan szeret „közvélemény“-ről beszélni, de ez sem más, mint valami homályos lelki értékelés, amelynek éppen a homályossága miatt mindenki egészen egyéni értelmezést szokott adni.

2. A természeti tünemények a térnek és az időnek meghatározható pontjaihoz rögzíthetők, de az élmények helye a térben meg nem jelölhető; velük szemben csupán az időmeghatározásnak van értelme. Az alany, aki azokat a maga élményeinek ismeri föl, semmit sem tud arról, hogy bármely élménye is agyának valamely részére volna lokalizálható. Még ha elismeri is, hogy kell lenni bizonyos összefüggésnek testi organizmusa és élményei között, ez a tudás inkább következtetéseken nyugszik, semmint közvetlen tapasztalati adottság rejlenék benne. Organizmusunk és élményeink viszonya nem a tartóé és a tartalmazotté, s igazán az érthetetlen területére tévedne, aki azt állítaná, hogy pl. valamely gondolat egy idegsejtben választódik ki vagy ott örződik meg. Vagyis: az élmények úgy fogandók föl, mint tisztán időbeli jelenségek, amelyek tértelen természetűek.

3. Ebből következik, hogy ha az élmények nincsenek a térben, akkor nem is mérhetők. Mert bármily paradoxnak hangzik, mégis igaz, hogy mi sohasem az időt, hanem a teret mérjük csupán. Minden

mérés ugyanis valamely hosszúságegységnek egy másik hosszúságra, tehát térrészre való ráhelyezése által történik. Hiszen közvetlenül nem mérjük pl. a hőmérsékletet sem, hanem következtetünk erre a higanyoszlopnak a hőmérőben való magasságából. S nem magát az elektromos áramot, hanem a galvanometer tűjének egy fokozatos skálán való kilengését mérjük. Hasonlóképen nem az időt mérjük óránkon, hanem az óra lapján az egyenletesen mozgó mutató által befutott teret. A tudományban, s általában a fogalmi világban szereplő idő mindig a tér funkciója. De élményeinkben megélünk egy egészen más jellegű, ú. n. tiszta időt, amelynek azonban nincsen ilyen mértéke. Erről nem tudunk mennyiségi, hanem csupán minőségi megjelölést nyújtani. Ez az idő hamar vagy lassan mulik, bizonyos élmények előbb vannak benne, mások később, — s ha hosszabbnak vagy rövidebbnek mondom, ebben a megjelölésben nincs több matematika, mint ha az örömemet vagy a fájdalmamat kisebbnek vagy nagyobb-nak mondom. Az élmények egyszer gyorsan űzik egymást, máskor pedig szinte megállnak vagy ólomlábbon járnak, s ezért egy óra a lelki élmények szempontjából nem egyforma: egyszer rövid, máskor pedig örökkévalóságnak tetszik. Ezért állítjuk, hogy az élmények, noha az időben folynak le, mégsem mérhetők: a mennyiség fogalma csödöt mond ezekkel a tiszta minőségekkel szemben.

4. Egy további fontos tulajdonságuk az élményeknek, hogy sajátos módon mindig valamire írá-

nyulnak és ez által valamit jelentenek az őket átélő lény számára. Nemcsak a fizikai világot reprezentáló képzetek, hanem a magam állapotát jelző érzelmek is hirül adnak *nekem* valamit, „értem“ és nem tudatosan „általam“ vannak jelen. Valamennyi pszichikai jelenségnek tehát van valami tárgya, amelyre vonatkozik, s amit — képletesen szólva — mintegy áthoz a tudatunkba. A lelki jelenségeknek ezt a vonását Aristoteles nyomán a scholasztika „mentalis inexistencia“ néven ismerte. E gondolatot a modern pszichológiában Fr. Brentano elevenítette föl a múlt század második felében, mint az élmények intencionalitásának tanát. Evvel a fogalommal a pszichikai jelenségeknek azt a sajátosságát jelöljük, hogy a tudat világában minden csupa vonatkozás, reláció; itt semmi sincs önmagában, hanem minden utal valami más jelenségre. Az a közömbösség, amelyben a természeti tárgyak állnak egymás mellett vagy következnek egymás után, hiányzik az élmények világából. A vonatkozásba jutás, a relációban állás ezeknek annyira a lényegükhöz tartozik, hogy a tudat egysége és összefüggése már ezért is sokkal világosabb előttünk, mint a fizikai világ egysége.

6. §. Az élményegész mint tudatfolyamat.

1. A modern pszichológia nagy kritikusaiknak, E. v. Hartmann-nak, W. James-nek és H. Bergson-nak a munkássága nyomán egy gondolat nyomult különös erővel előtérbe, nevezetesen az, hogy a pszichológiai vizsgálódásnak az élmények egészéből

kell kiindulni, nem pedig eleve konstruált elemek összerakásából kell utólrnie az élményegészt: a tudatot. Az élmények intencionalitása már sejtette velünk, hogy a lelki élet nem pszichikai atomok egymás mellé helyezése, hanem valami nagy és csodálatos egység, amelynek minden részét csakis az egészből, az egészre való vonatkoztatás által érthetjük meg.

S valóban, ha élményeimre eszmélek, ott nem elszigetelt állapotok széthulló sorozatát találok, hanem valami nagy egységre bukkanok, amelyen sehol sem látok szakadást. De mennél közelebb jutok hozzá, az elemzés annál változatosabbnak és gazdagabbnak mutatja ezt az egységes tömeget. Az előbb még összefolyó tartalomban változatos tagozódást ismerek föl és gondolkodással egyes részeket ki is szakíthatok most már a nagy egészből. De ez a kiszakított rész nem lesz többé oly eleven, mert funkcióját csakis az egész keretében tölthette be. A lelki elemzés föltárta élményrészek mind ilyen erőszakosan kitépett részek, amelyeket hiába próbálunk újra összerakni, az eleven lelki élet sohasem támad belőlük életre, mint ahogy a földarabolt test a legügyesebb anatomus kezén sem lesz újra élő emberré.

Különösen W. Jamesnek sikerült világosan kifejeznie az élményvilágnak ezt az élő egységét, s a következőkben az ő nyomán kíséreljük meg mi is megéreztetni, hogy mit értünk a lelki élet egységén. James óta tudjuk, hogy a pszichológiának szinte fordított útát kell követnie, mint amit a tudós ku-

tatás megszokott, mert itt a bonyolult megelőzi az egyszerűt, az összetettebb a kevésbé összetettet, s az egészen egyszerű elem: az érzet valójában nem is létezik, mert nem egyéb tudományos segédfogalomnál.

Ha le akarjuk írni ezt az élményegészetet, akkor nagy zavarba jövünk, mert rögtön megérezzük, hogy a fizikai világ jelölésére szánt szavaink nem fejezhetik ki ennek a lelki világnak igazi vonásait. Kénytelenek vagyunk tehát hasonlatokhoz, metaforákhoz fordulni, amelyeken át az egyéni eszmélkedés talán rátalálhat az igazi valóságra. James és Bergson különösen nagy mesterek a metaforák alkalmazásában, amelyek közül nem egy ma már a pszichologia közkeletű kifejezései közé tartozik.

A legelső meglepő benyomásunk erről az élményegészről az, hogy az élmények örökös átalakulásban vannak. Tudatéletük sohasem mozdulatlan: élmény élményt, gondolat gondolatot úz benne, s ami most felszínen volt, az a következő pillanatban elmerül a mélyben: nem tudunk többé róla. De egyszer csak újra fölbukkan egészen más színben és más környezetben: a jelenben ott kísért a múlt. Ha élményeink egészét tudatnak nevezzük, akkor James ezt a tudatot folyamnak mondja, mert evvel a szóval tudja legkifejezőbb módon megeleveníteni azt, amit mindegyikünk a maga lelki életéről tapasztal.

Mily nehéz volna egy hatalmasan hömpölygő folyam vizét vízcseppekre, sőt talán vegyi elemekre

szedni szét! Pedig a psychologus nem kevésbé nehéz feladatra vállakozik. Bizonyos, hogy a tudománynak az egyszerűtől az összetett felé vezető utat kell követnie, de nekünk nem szabad elfelejtenünk, hogy ez a tudománynak és nem a valóságos életnek az útja. Mielőtt tehát a pszichológia eljuthatna a konstrukció stádiumába, meg kell járnia azt az utat is, amely a tudat egészéből vezet le a tudat kielemezhető részeihez. Mert a lelki életben a bonyolult jelenség nem másodlagos képződmény, hanem eredeti adottság, amely régibb a pszichológia megjelölte elemek minden megkülönböztetésénél.

2. Az élmények folyama oly változatos, hogy talán sohasem éljük át kétszer ugyanazt a lelki állapotot. Gondolkodásunk, mely a világfolyamatban is lényegeket és törvényeket, tehát állandóságokat keres, tiltakozásra hajlik ez állítással szemben és az új élményt is úgy szereti fölfogni, mint a régi elemek új kombinációját. S mivel a cselekvéshez kapcsolódó minden érdekünk miatt is az állandóságokra figyelünk, elhanyagoljuk az élmények ama finom különbségeit, amelyek mássá teszik még az ismétlődő jelenségeket is. Ezért hajlandók vagyunk azt állítani, hogy ha kétszer látom ugyanazt a könyvet, kétszer élem át ugyanazt az érzetkomplexumot; ha kétszer szagolom ugyanazt a parfümöt, kétszer érzem ugyanazt az illatot; s ha kétszer ütöm le a zongorán ugyanazt a billentyűt, kétszer hallom ugyanazt a hangot. „Ezt tagadni, — mondja W. James — méltó volna egy szofistához.” S mégis a kérdés figyelme-

sebb vizsgálata arról győz meg, hogy semmi bizonyítékunk sincs afelől, hogy ugyanazt éltük volna át mind a két ízben. Csak a tárgy volt mind a két esetben ugyanaz, amelyik az élményt keltette. Ujra meg újra halljuk ugyanazt a hangjegyet, látjuk ugyanazt a zöld minőséget, szagoljuk ugyanazt a parfümöt, érezzük ugyanazt a fajta fájdalmat. Ezekről a konkrét és absztrakt, fizikai és ideális tárgyakról, melyeket állandóan létezőknek tartunk, folyton új meg új képeket kapunk, de mivel nem igen figyelünk rájuk, hajlandók vagyunk azt hinni, hogy e képek is ugyanazok, mint a régebbi benyomások, mivelhogy maguk a tárgyak ugyanazok. Hiszen az a szokásunk, hogy benyomásainkat nem igen tekintjük szubjektív valóságukban, hanem tárgyakról szerzett ismereteket keresünk bennük, s rajtuk túl a tárgyak objektív tulajdonságait látjuk bennük. Pedig a fű, melyet ablakomból látok, ugyanaz napfényben és árnyékban, s mégis, ha egy festő lefestené, más színt használna a napfényes és mászt az árnyékos rész ábrázolására... Helmholtz kiszámította, hogy a képen festett fehér márvány, mely valamely szobrot holdfényben ábrázol, mivel e képet világos nappal nézzük, 20.000-szer világosabb, mint az igazi márvány volna a holdfénynél. Ha ezeket a dolgokat meggondoljuk, bizonyosan hajlandóbbak leszünk elfogadni élményeinkről a fentebbi hirtelen paradoxnak tetsző állítást. Egy könyv olvasásakor érzett gyönyörűségünket nem tudjuk újra átélni, ha ugyanazt a könyvet még egyszer elolvas-

suk; azt a varázst, amelyet először éltünk át Vence megpillantásakor, egyetlen későbbi út sem tudja többé visszahozni; a kedves, akiért egykor hevültünk, közömbös ismerőssé válhat számunkra, stb. stb. Az élményekre gondolva csakugyan igazat kell adnunk Hérakleitosnak, hogy „nem léphetünk kétszer ugyanabba a folyóvízbe”. A szó megmarad, de az élmény eltűnik és még emlékében is megváltozik.

3. Az élmények áramlásának folytonosságával szemben fel lehetne hozni, hogy ez a folytonosság csak látszólagos, mert hézagok, szakadások vannak benne. Aki alszik vagy aki elveszti öntudatát, annak nincsenek élményei. Azonban ez csupán a kívülálló szemlélő szempontjából van így. Én, aki aludtam vagy elájultam, tudom, hogy aludtam, hogy elájultam volt és élményeim fonalát egész természetességgel kapcsolom az ezt megelőző szálakhoz. Tehát az átélő számára, a folytonosság nem szakad meg, s álmomból fölbredve ugyanannak a személynek tudom magamat, aki elalvásom előtt voltam. Sőt az élményegész, a tudat egyik legjellemzőbb sajátossága, hogy benne az egyik pillanat tovább él a másikban, úgy, hogy tudni, annyi mint emlékezni. Tovább megyek: Bergson meggyőzően kimutatta, hogy az élet maga is emlékezés, tehát a tudat számára, amíg él, egyetlen élmény sem vész el nyomtalanul, hanem folyama szakadatlanul gyarapszik mindazzal, amit magába fogad. Az élet ritmusa nem a kinematográfé, amely megáll, hogy a következő pillanatban újra mozogjon: az élet nem születés, ha-

lál és ujjaszületés, hanem folytonos élet, örök gyarapodás. E csodálatos folyamatnak hű tükre a tudat, amelyben nincsenek szakadások, s ahol minden egybeáramlik. Elménk ugyan itt is különbségeket teremt, elválasztó vonalakat húz, sőt a tudat bizonyos hirtelen, robbanásszerű átváltozásairól (megértés, isteni megvilágosodás, ekstasis) is szeret beszélni, amikor „mássá” leszünk, mint akik voltunk. Azonban a figyelmes vizsgálódás ilyenkor is meggyőz bennünket arról, hogy e változások csirái régóta bennünk érnek s legfeljebb arról lehet szó, hogy a mélyből a felszínre érve elárasztják a tudatfolyam felszínét és saját színükkal vonják be az egészet.

Tagadhatatlan, hogy a lelki élet folyama hihetetlenül változatos: szenvedek, örülök, akarok, haragszom, félek, szeretek, gyűlölök, gondolkodom, stb. S e szavak mind nagyon reális különbségeket fejeznek ki, amelyek el sem tagadhatók. De el kell ismerni azt is, hogy nem érezhetek gyűlöletet a szeretet után anélkül, hogy gyűlöletem ne kapna valami sajátos színt a szeretettől, mely megelőzte élményeim rendjében; s ha valami igazságtalanságról hallok, aszerint ingerlödöm föl többé vagy kevésbé, hogy milyen lelki állapotban, milyen élményekkel telten talált a hír. Mély csend után nagyobbnak hallok a hirtelen robbanás zaját, s a kellemetlen benyomás annál tűrhetetlenebb, minél inkább élveztem előtte a csönd kellemességét. Tehát az átélt ellentét a kellemetlen, s ez az élményem létre sem jöhetne, ha élményeim nem volnának egymással összefüggésben.

Ez az észrevétel rátereli figyelmünket az élményeknek egy igen nagyszámú, de ritkán megfigyelt csoportjára, melyeknek beható elemzését W. Jamesnek köszönhetjük: a viszony- vagy kapcsolatélményekre. A lelki élet folyamában ugyanis bizonyos ritmust, hullámzást figyelhetünk meg. Vanak oly részei, amelyeknél áramlása mintegy hosszabban időzik, szinte megállapodik, más részekenél viszont elsiklik, gyorsan tovahalad. „Szubstanciális“ és „transzitiv“ részek következnek benne egymásra. Pszichológiai nyelven amazok a szemléletek és képzetek, emezek pedig az ilyenek között átélt viszonylatok, azok az alig észlelhető ugrások, amelyeken át gondolkodásunk a bennünket érdeklő következtetések felé halad. „Nincs egy kötőszó vagy egy névelő, — mondja James — egy határozós fordulat, egy mondatnyi forma, a hangnak egy elhajlása az emberi nyelvben, amely nem valami viszonyárnyalatot fejez ki, amit gondolkodásunk láthatóbb tárgyai közt érzünk meg... Van ÉS-élmény, HA-élmény, DE-élmény épp úgy, mint ahogyan beszélünk a KÉK és a HIDEG keltette élményekről.“

Ezek mellett a viszonyélmények mellett vannak még irányélmények, tendenciabenyomások is. Tegyük föl pl., hogy három különböző egyén azt mondja valamelyikünknek: „Várj csak!“ — „Hallgass csak!“ — „Nézd csak!“ Az illető megszólított mind a három esetben figyelni fog. De egyformán? Óh nem! Eltekintve a különböző testi attitudeöktől, a szavak által kifejezett különböző hangsortól,

megmarad az iránynak a megérzése, ahonnan mindegyik esetben jönni kell a várt benyomásnak, s ezt átéljük már akkor, amikor még semmi benyomás sincs jelen.

Vagy tegyük föl, hogy valami elfeledett nevet kutatunk a tudatunkban. Még nincs meg a név, s valami hiányt, ürességet érzünk. De ez az üresség aktiv. Benne van mintegy a keresett név fantomja, amely irányít bennünket és megéreztetni velünk, mikor járunk közel a keresett névhez és minden más nevet eldobat velünk. Ennélfogva bátran mondhatom, hogy egészen más élményem van ha a „János“ nevet keresem, mint ha a „Péter“-t akarom megtalálni.

Mégis, — mondhatná valaki — hogyan különbözhet egy üresség egy másik ürességtől, valaminek a távolléte másnak a távollététől, az egyik nemiet a másik nemléttől? A távollét élménye, feleli finoman W. James, teljesen különbözik az élmény távollététől. Minden élménynek távolléte hiány, megszakadás volna a tudat folyamában: a hiány élménye pedig valami valóságos dolog, amely helyreállítja a folytonosságot a „szubstanciális részek“ között, a feladott kérdés és a megtalált felelet között.

A psychologusok sokáig nem méltatták figyelmükre ezeket az átmenetélményeket, hanem csupán a markánsabb részeket látták meg. Így jöhetett létre a pszichikai atomizálás lehetősége, amit az asszociációs psychologusok tanítottak. Berkeleynek és Humenak ezért nem más a tudat, mint benyomá-

sok (impression) és ideák sorozata, „kötege”. Pedig mindezek mesterséges szígetek a tudat folyamában, amik mit sem változtatnak a folyam hullámainak összetartozásán. A folyam csillogó tükre is változatos annak, aki figyelemmel nézi: az élmények folyama ennél még sokkal változatosabb. A pszichológus e csillogó tükör megrögzítésére vágyakozik, s fotográflemezére felveszi a hömpölygő folyam egy-egy kis részletét. Ehhez természetesen joga van, s a tudomány érdekében meg is kell különböztetnie a különböző pszichikai funkciókat és állapotokat, de nem szabad elfelejtenie, hogy metszeteit hiába rakja egymás mellé, hiányozni fog belőle az átmenet, az összekapcsoló ködpárás részek, amelyek az igazi folyó életéhez hozzátartoznak, s amik miatt a valóság sohasem oly éles határvonalakat mutat, mint a tudomány.

4. Az élmények atomizálása jórészt a fizikai világ reflexeként jutott bele az élményegészről való gondolkodásunkba. Már az intencionalitás tanánál láttuk ugyanis, hogy a pszichikai jelenségek mindig valami tárgyat jelentenek nekünk. Ezen az alapon vagyunk abban a meggyőződésben, hogy élményeink megfelelnek egy külső világnak. Ámde ez a külső világ a térben elhelyezett különálló tárgyakból állónak látszik. Ennélfogva egészen természetes a kérdés, hogy lelki életünk, mikor e tárgyakat szemléljük, nem részesül-e az ő természetükben, azaz nincs-e épp úgy darabokra tagolva, mint a térben lévő és összeszámlálható tárgyak? Nagy tehát a kí-

sértés, hogy ahogyan a világot e különálló tárgyak foglatának tartom, a gondolkodást is ilyen külön részek kapcsolatának higyjem. E szerint a gondolkodás úgy jönne létre, hogy fogalmakat raknánk benne egymás mellé, mint ahogyan kifejezésében szavakat rakunk egymás mellé. Ez azonban nagy tévedés, amely könnyen megbonthatná a lelki élet imént hangoztatott egységének igazságát. Arra kell itt gondolnunk, hogy a lelki élet rendezett sokfűieség, ahol a tárgy lehet sok és a gondolat mégis egy, még pedig megbonthatatlan egység, amelynek minden megbontása egészen más jelentést adna.

Vegyük példának ezt a mondatot: „Tegnap a Mecseken sétáltam”. Mikor e gondolat tudatomban felbukkan, nem gondolok külön a tegnapi napra, a Mecsekre és a sétálásra, hogy ezekből egyenkint rakjam össze ezt az élményemet. Mindez oly egységesen és együtt jelenik meg, mintha nem is volna egymástól elkülöníthető. S csakugyan csupán a későbbi elemzés darabolja szét ezt az egy gondolatot különálló részekre.

5. A lelki életnek ez a csodálatos egysége organizációt jelent, s ennek köszönhető a tudat személyessége, amely szerint minden élmény az enyém, a tied vagy az övé, s nem vihető át változás nélkül egyik tudatból a másikba. Még ha kettőnknek ugyanaz a gondolata is, — ami a szó szoros értelmében lehetetlen — akkor is mind a kettőnknek külön-külön van egy gondolatja s egyikünk sem is-

merheti közvetlenül a másik gondolatát úgy, mint az önmagáét. Ezért nem lehet egészen túlzottnak tartanunk azt az állítást, hogy ha a fizikus beszélhet az anyag áthatlanságáról, a pszichológus viszont a tudatok áthatlanságáról szólhatna.

A psychopathológia számos olyan lelki betegség esetét ismeri, amelyeket nem tudunk másképpen megmagyarázni csak úgy, hogy ha feltesszük, hogy élményeink a tudatban néha új organizációs központok körül jegecesednek, s ily módon áll elő az új, kettős tudat jelensége. Ez esetben a betegnek mintegy két énje van, akik legtöbbször felváltva, de néha egy időben szerepelhetnek. Általában jogosan állíthatjuk tehát, hogy a lelki élet az élmények organizálása, s ha ez a személyes organizáció bármily hatásra desorganizálódik (pl. szuggesztívó alkalmazásával), a desorganizált élmények új szintézisben reorganizálódnak.

6. Ezzel az organizációs törekvéssel érthető meg a lelki életnek válogató jellege is. Tudatunk küszöbéig ugyanis nem minden benyomás ér el: nem minden hatás válik bennünk élménnyé, csak azok, amelyeknek befogadására mintegy előkészültünk. Érzékszerveink a fizikai világnak nem minden hatását fogják fel, hanem csak bizonyos számú rezgések iránt érzékenyek. Műszereink sejtetik velünk, hogy mily sok jelenség lehet még a világon, amik iránt mi teljesen érzéketlenek vagyunk. Ennélfogva már az érzékek működése a tudatnak bizonyos válogatását foglalja magában, s ez nincs különben akkor

sem, ha a régi élményeinket idézzük föl. Szinte kivétel nélkül mindig csak olyan tudattartalmak vannak tudomásunk szerint a tudatunkban, amelyek valamiért érdekelnek bennünket. Ami nem érdekel, azt elfelejtjük. Ez a tény egyúttal annak a bizonyossága, hogy a tudat nem önmagáért van, hanem eszköz a cselekvő és alkotó ember kezében, aki ezzel az eszközzel tevékenyen tud belenyulni a világ-folyamatba.

7. §. Élményeink sokfélesége.

Az öneszmélkedés segítségével magunk elé állíthatjuk a tudatunkban kavargó élményeket, s csodálkozva látjuk akkor ezeknek a sokféleségét. Mindegyik tudattartalom valamit jelent: azt, amit tudok általa. Most egyelőre ne törődjünk semmi mással, csak azzal, hogy mi mindent tudok ezekből az élményekből, s nem érdekel bennünket, hogy miképpen tudom mindezeket. Ígyekszem tehát elfelejteni, hogy az ú. n. érzékszervek segítségével egy külső világgal állok érintkezésben és csupán a tudatomban talált élmények önmagukban érdekelnek.

Első tekintetre is azt látom, hogy élményeim mind valami egészen sajátos minőségeket mutatnak. Mindegyikük különböző a másiktól. A zöld, a hideg, az édes, a „c” hang, stb. mind ilyen különböző „minőség”, s egész lelki életünk ilyen minőségek szövődése. A természeti tárgyak, valamint a magam

teste egyaránt ilyen tovább nem elemezhető minőségekből tevődnek össze számomra. A színekről „tudom“, hogy rajtam kívül, „a térben“ és valami tárgyon vannak; a fájdalomról, hogy valahol bennem, a „testemben“ rejlik a forrása és így tovább. Tudom azt, hogy bizonyos élmények „egyszerre“, mások viszont „egymásután“ élhetők át számomra, s ebből a téri és idői minőségek alakulnak ki gondolkodásomban. Azt is veszem észre, hogy minden élményem valami sajátos, kellemes vagy kellemetlen hangulatot jelent nekem, amit mint örömet vagy szomorúságot élek át. S tudom, hogy minden élményem valahogyan összetartozik, rendet veszek bennük észre. Észreveszem, hogy vannak tudatomnak olyan tartalmai, amelyeket már ismerek, a magaménak tekintem őket, „emlékszem rájuk“, másokat pedig mint újakat teszek a magamévá. S ezeket vagy elfogadom, igaznak tartom, vagy elvetem, mert nem igaznak ítélem.

Ugyancsak meg tudom különböztetni azt is, hogy ébren vagy álomban tudtam-e meg valamit, s a tudott tárgy vajjon valóság-e vagy álom avagy a képzelet alkotása.

Mindezek a minőségek nem lebegnek a tudatban külön-külön, hanem csoportokat képeznek, kisebb-nagyobb egységekbe tömörülnek, s rendezett formában jelentenek számomra valamit. Már a legegyszerűbb konkrét élményen úgy érzem, hogy ez az elemek sokaságából van összefonódva. Egy köralakú piros figurán átélem: 1. annak a pirosságát,

2. a térbeliségét, 3. hogy köralakú és nem pl. négyszögű, 4. hogy nem ismeretlen előttem, stb. Ezentúl minden élménnyel kapcsolatban olyan érzésem van, mintha tartalmaik tőlem függetlenül is léteznének, tehát semmit sem tudok élményeimmel kapcsolatban az én aktivitásomról, hanem úgy tudom, mintha én csupán befogadója, átélője volnék ezeknek a tartalmaknak.

A tudománynak természetesen az a feladata, hogy rendet teremtsen az élményeknek ebben a nihetetlenül változatos tömegében. Ezért egyszerűsítene kell ezt a tarkaságot, amit azzal ér el, hogy bizonyos rokon vonások alapján csoportokba sorolja a lelki jelenségeket. De bizonyos, hogy evvel már erőszakot követ el a valóságon, mert igazában véve nincs két egyforma élmény. Bergson finom elemzései óta tudjuk, hogy az élmények tartalmai átjárják egymást. Egy olvasott vers a másodszeri olvasásnál már egy új jellemvonást, a „már ezt olvastam“-jellemvonást kapja meg, s ezáltal ez az olvasás nem egyszerűen a régi élményem ismétlődése, hanem egy egészen új élmény lesz, amitől a harmadik olvasás ismét különbözni fog. Az élményeknek ezt a tulajdonságát akarja kifejezni a bergsoni „durée réelle“, a valóságos tartam fogalma, amelynek minden pillanata más, mint a megelőző volt, de viszont minden pillanatot a maga sajátos színét az által kapja meg, hogy befoglaltatik minden megelőző pillanatot is minőség szerint persze és nem az összegeződés kvantitatív formájában.

Éppen ezért a lelki jelenségek osztályozása nem könnyű feladat, s legfeljebb úgy lehetséges, hogy az élményeket a bennük foglalt egyszerű minőségek túlsúlya szerint osztályozzuk. De nem szabad elfelejtenünk, hogy mindez csupán a tudomány egyszerűsítése, s maguk a lelki jelenségek korántsem ily egyszerűek, hanem úgyszólván minden élményben a lelki jelenségek minden sajátága feltalálható jobban vagy kevésbé érezhető formában.

8. §. A lelki jelenségek osztályozása.

A lelki jelenségeknek ezt a bonyolultságát és sokféleségét érezték mindnyájan, akik eddigelé megkísérelték, hogy az osztályozással némi rendet teremtsenek bennük. A mai szokásos felosztás, amely gondolkodást, érzelmet és akaratot szokott megkülönböztetni, mint a lelki élet 3 nagy tartományát, Nicolaus Tetens-től származik (1777) és Kant volt az, aki ezt a felosztást a maga nagy tekintélyével elfogadottá tette. De mindenki érzi, hogy ennek a felosztásnak vannak fogyatkozásai, s a lelki aktivitás tanának metafizikai elméletét szinte már eleve feltételezi. Ha minden előzetes teoriától mentes elfogulatlansággal közeledünk élményeinkhez, akkor azok csaknem maguktól 4 nagy csoportba tagozódnak, s ezek:

1. a szemléletek, 2. a gondolatok, 3. az érzelmelek, s 4. az akarások, amik mintegy középütt foglalnak helyet a gondolatok és az érzelmelek között, sőt a szemléletekkel is sok vonatkozásban vannak.

1. A szemléletes élményeket tárgyak képszerűsége különbözteti meg a többi élményektől. E szemléletes képek igen különböző lelki jelenségek tartalmát alkothatják. Valóságos, képzelt és emlékezeti tárgyakat egyaránt jelenthetnek. E tekintetben tehát mindegyiküknek van valami sajátos valóság-képzeti- vagy emlékezeti-színe, amelynek az alapján rögtön tudjuk róluk, hogy melyik létszférába tartozó képtárggyal van dolgunk. Ez a tulajdonság tehát egy olyan elemi élmény, amely a szemléletes tartalom túl tartozik a tárgyhoz, mert hiszen magát a képet nem érinti az, hogy pl. egy valóságos vagy képzeleti madárról van-e szó, sőt a képzeleti madár némely esetben sokkal „szemléletesebb” lehet valakinek, mint a természetben látott „igazi” madár.

A szemléletes élmények vagy 1. teltek, vagy 2. vázlatosak. Amazokat testszerűeknek, emezeket pedig sématicusoknak is mondhatjuk. Telt vagy testszerű minden olyan élmény, amelynek tárgya valóságosan „ott van” előttünk. Ezért aztán minden ilyen testszerű élményt valóságos tárgyra vonatkozóan szoktunk nevezni. Így jönnek létre az álmképekre és a hallucinációkra vonatkozó téves ítéleteink. De fantázia- és emlékképeink általában sématicus jellegűek, noha művészek és élénk fantáziájú gyermekek kb. a 15 éves korig itt is hajlanak a testszerű megélésre. Általában azonban igazat kell adnunk Drieschnek, aki szerint a sématicus szemléletek inkább a tárgyak általános habitusára, a testszerűek pedig azok létezési tónusára, színezetére

(valóság, álom, képzelet, emlékezet, hallucináció) vonatkoznak. Ezenfelül emlékezeti képeknél mindig jelen van „a régebben már megéltség”, a multhoz kapcsolódó „ráismerés” mozzanata, míg ez az idői akcentus a képzeleti képeknél teljesen hiányzik.

2. Gondolatoknak nevezzük azokat az értelmi, illetve jelentéstartalmakat, amelyek túlnyomóan elvont elemekből alakulnak, s egymásra való vonatkoztatást rejtenek magukban. „Kant kategorikus imperativusza” vagy „Hume causalitas-tana” semmi szemléletes elemet sem tartalmaznak, mégis szeretjük még az ilyen élményeket is valami szemlélethez fűzni. Ha rájuk gondolunk, vagy szinte látjuk leírta magunk előtt ezeket a szavakat, vagy mondjuk, esetleg „mintha” íránk őket. Ez azt jelenti, hogy az ilyen elvont gondolatokat megélésük alkalmával „hordozók”-hoz kötjük, amelyek optikai, vagy motorikus esetleg akusztikus szemléletek. A gondoljat ugyan elválasztható ezektől a hordozóktól, s ezért a gondolat jelentésére ezeknek nincs semmi befolyásuk, de pszichológiai szempontból lényeges, hogy ezek mégis ott vannak, s a gondolat elgondolásában szerepet játszanak. Ha egy matematikai tételre gondolok, lényegtelen, hogy e tételt fekete táblán fehéren, vagy fehér papiroson feketén írva látom-e képzeletben magam előtt, de lényeges az, hogy gondolkodásom mindig rászorul ilyen hordozójára a gondolatnak.

3. Az érzelmek olyan homályos gondolatok, amiket éles öröm vagy szomorúsághangulat kísér.

Az öröm és a szomorúság sohasem tárgyaltan, hanem mindig többé-kevésbé világos tárgyi élményekhez tapadnak. Ezért az érzelmeket ilyen polárisan (öröm-szomorúság) ama tárgyak szerint szokás megkülönböztetni, amelyek hordozzák őket. Ez azt jelenti, hogy mindig valamin örülök és valamin szomorkodom. Különben az érzelmek azok az élmények, amelyek a legnehezebben közölhetők, sőt az önanalízis előtt is háttérbe szorulnak az őket hordozó tárgyi élmények mögé. Ezért a pszichológiának az érzelemről szóló része a legkidolgozatlanabb, s csak legújabban a phänomenológusok finom vizsgálódásai kezdenek ezen a téren a feldolgozásra érdemes anyagot hozni napfényre.

4. Az akarások igen összetett élmények. Alapjuk rendszeren a „kivánság” élménye, mely abban áll, hogy valamely tárgy képe jelenik meg most a tudatomban, s kellemetlenül érint, hogy ez a tárgy nem valóságos. Ezért fellép bennem e tárgy valóságának kívánása, mert úgy érzem, hogy e valóság örömmel töltene el engem. Ha e kívánás tárgyával kapcsolatban még az az élményem is van, hogy ez testi mozdulataim vagy elmém ráirányulása következtében csakugyan még is valósulhat, akkor bizonyos erőfeszítést élek át e megvalósulás irányában, s ez erőfeszítés forrása gyanánt „én”-emet tudom megjelölni. Ilyenkor mondom, hogy valamit „akarok”. A kívánás ugyanis még nem akarás. Kívánhatom, hogy repülni tudjak, de nem akarhatom, ha „tudom”, hogy ez lehetetlen. Akarni csak azt lehet, amit lehetsé-

gesnek tartok, amit megvalósíthatónak „sejtek“ legalább is, ha nem éppen „tudok“.

5. Mindebből egyúttal az is látható, hogy a lelki életnek nincsen egyetlen része sem, amelynek ne volna valami „jelentése“, valami „értelme“. A lelki világ a természettel szemben már legelemibb formájában is a jelentések világa.

9. §. A lelki élet dynamikája.

1. A képzettársulás (associatio).

A lelki élet tanulmányozói előtt mindenkor egyik legnagyobb rejtély volt az az összefüggés, amelyet a tudat egysége néven szoktunk jelölni. Keresték tehát azokat az elveket és törvényszerűségeket, amelyek segítségével ez az összefüggés megmagyarázható volna. Azóta, hogy a tapasztalati psychologia Locke és általában az angol filozófusok gondolataiból megszületett, különösen a képzettársulás, az asszociáció mutatkozott szemükben annak a törvényszerűségnek, amely a lelki élet dynamikájára fényt deríthetne.

Az asszociáció eszméje a modern pozitivisták gondolkodás körében született meg, amely a lelki jelenségek közt is olyasvalami „vonzást“, „rokonságot“ keresett, amelyet a newtoni gravitáció és a kémiai affinitás jelentenek az anyagi világ körében. Az asszociációs psychologia a lelki jelenségek, az élmények világát is természettudományos pozitivisták hajlamainál fogva a fizikai világ analogiájára

fogta föl, s olyan elemeket keresett, amelyeknek összetételéből mint részekből felépíthesse a tudat-egészet. Az az alapfeltevés él e törekvés mélyén, hogy az élmények lényegükben épp oly önálló részek, mint pl. az anyag atomjai, amelyek azonban a bennük rejlő társulási hajlamnál fogva bizonyos módon komplexumokat alkotnak. S ahogy az anyagi világban egyetlen atom sem vész el, éppen úgy a lelki világban is megmarad minden élmény. Ennélfogva az asszociacionisták kénytelenek voltak a tudatos lelki jelenség mellett a tudattalan létezését is feltételezni. Ez utóbbi ugyanis az a nagy tartalék, ahova a tudatos élmények lesüllyednek, hogy onnan aztán kedvező körülmények közt újra felbukkanjanak.

Ily feltevés mellett a képzettársulás problémája annak az okviszonynak a feltárása, amely rávilágít, hogy milyen képzetek alkotnak egymással a tudatban olyan komplexumokat, hogy ezek aztán az állandósult egység formáját mutatják.

A régi pszichológia a képzettársulásnak két formáját szokta megkülönböztetni: 1. az érintkezési és 2. a hasonlósági asszociációt.

Az igazi társulás formája tulajdonképen csak az érintkezés. Eszerint egységes komplexumba lép egymással minden oly élmény, amely a térben egymás mellett vagy az időben egymás után tapasztalt élményt jelent számunkra, amelyeket tehát vagy egyszerre vagy közvetlenül egymás után éltünk meg. Az ilyen képzetek között ugyanis egy bizonyos tár-

sulási rokonság áll fenn, s ennek következtében ha az élmény már a tudattalan mélységeibe süllyed, de egyik eleme, az egyik képzet valami oknál fogva ismét felbukkan a tudatban, akkor ez a vele való társulásnál fogva a többi elemeket, tehát az egész élménykomplexumot tudatosná fogja tenni. Vagyis: ha egy élménykomplexum A, B, C, D képzetekből alakul meg, akkor az élmény elfeledése után A képzetnek a tudatban való újra felbukkanása a B, C és D képzetek felelevenedését is maga után vonja.

Ennél kissé bonyolultabb a hasonlóságon alapuló asszociáció. E szerint nemcsak azok a képzetek mutatnak ilyen társulási hajlamot, amelyek egymással a megélés folyamán érintkeztek, hanem azok is, amelyek hasonló vagy ellentétes tartalmakat jelentenek. Kétségtelen, hogy ez a „törvényszerűség” a legtágabb körre terjeszti ki az asszociáció elvének érvényességét, mert — jól meggondolva — nincs a világon semmi sem, ami valamiben vagy hasonlóságot vagy ellentétet ne mutatna egymással. De éppen ez a kétértelműség mutatja, hogy a képzettársulás nem igazi törvényszerűsége a lelki életnek, mert olyan homályosságokat enged meg, amelyet a törvény fogalma szinte egyenesen lehetetlenné tenni hivatott. A törvény ugyanis nem engedhet meg semmiféle bizonytalan „ha akarom így, ha akarom úgy”-ot, hanem a legteljesebb világossággal egy szükségszerűségre, kikerülhetetlen okviszonyra kell rámutatnia. Ilyet pedig nemcsak a hasonlósági, de az érintkezési asszociáció sem tud megjelölni. Mert

ha igaz is, hogy az egymással érintkező A B C D-komplexum elemei társulnak egymással. kérdés marad még mindig, hogy van az, hogy a tudatban felujult A képzet a vele társult képzetek közül néha csupán a D, máskor a B C, s csak nagyon ritkán a BCD képzetek felidéződésével jár együtt? Mi az oka, hogy a felidézett képzetek sorában ilyen válogatás mutatkozik? Ha az asszociáció az a törvény volna, aminek Hume és más angol psychologusok tartják, akkor ez a válogatás nem fordulhatna elő, hanem egy elem felujulásával feltétlenül fel kellene ujulnia valamennyi vele társult elemnek.

Másfelől azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy ha a képzettársulás a jelzett értelemben igaz volna, akkor az élmények oly szoros egységet alkotnának, hogy ez megbonthatatlan volna, s akkor hogyan volna lehetséges a képzelet, mely élményeinknek a multban soha át nem élt csoportosulását mutatja, sőt talán egészen új elemeket tár elénk, s hogyan lehetne tévedés az emlékezésben, ami pedig igazán mindennapi esemény az életünkben. S alkothatnánk-e új gondolatokat, ha lelki élményeink ily megkötött jellegű elemekből és azok komplexumaiból állanának? Ha az asszociációs psychológiának volna igaza, akkor a lelki életünk és egész tudatunk oly egyszerű és szegényes volna, hogy szinte nyugodtan le is mondhatnánk róla. Hol volna akkor a teremtő fejlődés, a folytonos többélétel: az az örök-új, amely miatt a lelki élet nem ismétlődés, nem megmerevedés, hanem örök teremtés? Az asz-

szociáció nemhogy az örök teremtetést, de még az örök variációt sem tudja megmagyarázni. Nem tudja pedig azért, mert a lelki élet dynamikájából kikapcsolja az értelmet és értelmetlen mechanizmussá teszi azt a tudatot, amelynek legsajátosabb vonása éppen az, hogy minden részletében értelmes vonatkozás.

Értelmesség nélkül nincs tudatosság. A tudat nem másolata a világnak, de tárgyakra értelmesen vonatkozó tartalmak rendszere. Gyarapodása ennél fogva ez értelmes vonatkozások gyarapodása és nem olyanszerű másolathalmozás, mint azt az asszociáció tenné lehetővé. Annak tehát, aki a lelki élet mozgató elveit meg akarja érteni, ezt csakis olyan hatóerőkre lehet építenie, amelyek az értelmes vonatkozások irányát szabnák meg.

2. Az élmények felujulása.

Ha a képzettársulást elfogadnánk is annak az affinitásnak magyarázatául, mely képzeleteinket öszszetartja, nem tudjuk vele megérteni élményeink felujulását a tudatban. Ez a reprodukció ugyanis egészen szeszélyes módon a legkülönbözőbb elemekre szorítkozik, s ennek a válogatásnak a magyarázatául más hatóerőket kell feltételeznünk, mint az asszociáció.

Mit ért az asszociációs pszichologia az élmények felujulásán? Egy régebbi élményben átélt lelki tartalomnak tudattalanból ismét tudatossá válását.

Ennélfogva ez a psychologia élményeinket, illetve ezek tartalmát megmaradó valamiknek, dolgoknak tételezi föl, amelyek az élmény tudatosságának elmúltával a tudattalanba süllyednek. Itt azonban eredeti formájukban és kapcsolataikkal megőrizendők, s kedvező alkalommal újra régi valójukban válnak tudatosakká. E szerint az élmények iételének két formája van: a tudatos és a tudattalan.

Ez a mechanikai magyarázat meglehetősen egyszerű és kényelmes volna, ha a tapasztalat nem mondana sokszor ellene. A nehézség ugyanis abban rejlik, hogy régi élményeink reprodukciója rendszerint nem földi minden vonásában az eredeti élményeket. Nem is beszélve a fantáziaképekről, ahol a részletekben kimutatható a reprodukció, bár az egész teljesen új s ez által a részek is új értelmet nyernek, mást mint amit az eredeti élményben bírtak, — de maga az emlékezésnek nevezett lelki jelenség sem a régi élménynek változatlan felujulása. Az emlékkép nem másolata az eredetinek, hanem többé-kevésbé hű utánzata. Az eredeti élmény töredékei ujulnak föl csupán, amelyekhez aztán még oda nem tartozó elemek is szoktak társulni, úgy hogy minden emlékkép az eredetinek a meghamisítása. De mi az emlékezés alkalmával sem ezt a töredékességet, sem a meghamisítást nem érezzük az emlékképen, hanem ez mint teljes egész és értelmes alakulat jelenik meg tudatunkban. Vagyis: minden reprodukció egy egészen új lelki képződmény, amely hasonlít ugyan a régihez, de éppen nem mondható

róla, hogy ugyanaz. Egy tárgyat beletehetek egy fiókba, s ha később onnan előveszem, újra ugyanazzal a tárggyal lesz dolgom, — az élmények azonban nem ilyen tárgyak és az ú. n. „tudattalan” nem ilyen fiók, ahol élménytárgyak raktározódnának el. A lelki reprodukció igazában véve mindig produkció, amelyben azonban a régi élmények tartalmai sajátos módon felhasználást nyernek. Ez alkalommal egy különös szintézisnek és analízisnek vagyunk szemtanúi: a régi élmények a legváltozatosabb módon bomlanak fel, hogy részei legyenek az újnak, amely viszont ha nem is részeiben, de szintetikus egészében mindig csakúgyan új élmény. A lelki életben tehát nincsenek élesen elhatárolt „dolgo”, sem változatlan „elemek”, hanem itt minden folytonos mozgásban, alakulásban van.

Ezt az alakulást pedig nem az asszociációhoz hasonló statikai jellegű és kész „dolgo”, változatlan „elemekre” szabott törvényszerűséggel lehet megmagyarázni, hanem a lelki kiválogatást irányító tényezőkkel. Kell, hogy legyenek a lelki életben bizonyos tendenciák, kiválogató dinamikus faktorkok, amelyek művének kell tulajdonítanunk azt a jelenséget, hogy pl. ha egy matematikai feladat megoldásán gondolkodom, akkor csak olyan lelki tartalmak jutnak eszembe, amelyek ezzel valahogyan kapcsolatba hozhatók. Az ilyen élő tendencia egyfelől kiszorítja a tudatból mindazokat a tartalmakat, amik idegenek ettől a tendenciától, s másfelől elősegíti minden olyan tartalom felujulását,

amely közelebb visz az óhajtott célhoz. N. A c h tehát helyesen járt el, mikor a pszichológiába bevezette az ú. n. determináló tendencia fogalmát. Ilyen determináló tendencia a gondolkodásnak és akarásnak minden előlegezett végpontja: az az inkább sejtett, mint tudott „eredmény“, amelyben aztán, ha elértük, megnyugszunk. Mindaddig, míg egy ilyen nyugvó pontra nem érünk, bizonyos feszültség érzése él bennünk, amely arra ösztökél, hogy törekedjünk egy bizonyos irányban, s az úton a determináló tendencia szabja meg élményeink analízisét és szintézisét, reprodukcióját és produkcióját egyaránt.

Lehet, hogy eleinte a determináló tendencia maga sem világos előttünk — talán még sematikusán sem sejtjük, hova akarunk eljutni, azért ez a tendencia jelen van és tudattalanul bár, de lelki életünknek egy bizonyos „beállítás“-t ad, amely önkéntelenül is hajlamossá tesz bennünket bizonyos élményekre és reprodukciókra.

E tendenciákat az asszociációtól az különbözteti meg, hogy sajátos értelem rejlik bennük és éppen ezért nem mechanikusan, hanem dynamikusan irányítják a tudattartalom szintézisét.

3. A figyelem.

Élményeink nem minden részletükben egyformán világosak. Találónan mondják, hogy a tudat fényfolt egy sötét alapon, s ennek a fényfoltnak is csak a

középső része teljesen világos, a többi már homályosabb és a széle beleolvad a teljes sötétségbe. Lelki életünknek van tehát egy tudatos, világos és egy tudattalan, homályos része. S a figyelemben kell látnunk azt a mozzanatot, amely bizonyos élményeket a világos részben megtart vagy a homályosból előhív. Akkor mondjuk, hogy figyelünk, mikor egy lelki tartalmat, pl. egy képzetet a tudat legvilágosabb pontján rögzítünk, úgy hogy ez jelentésének minden részletével tisztán áll előttünk.

A figyelem ennél fogva lelkünk dinamikus aktivitása, amely megszűkíti a tudatosság körét. Sok tartalmat teljesen kiszorít innen, hogy ennek a révén annál intenzívebb legyen a megmaradt tudattartalom világossága. Ez a törekvés már a figyeléssel járó testi jelenségeken is feltalálható: ha valamely tárgyat jobban akarunk látni, hunyorítunk a szemünkkel, azaz megszűkítjük a látásmezőnk területét, — s ha jobban akarunk ismerni bizonyos élményeket, megpróbáljuk azokat elszigetelni a többiektől.

A figyelem lelki életünknek teljesen érthetetlen jelensége volna, ha nem tételeznénk föl benne bizonyos kiválogató, célhoz irányodó tendenciákat, amelyek okozzák aztán, hogy miért tudunk valamit „jobban“, mint mást. Azért, mert bizonyos dolgok az élet bizonyos helyzetében jobban érdekelnek bennünket, mint más egyebek. Ennél fogva csak ezekkel az „érdekes“ benyomásokkal, gondolatokkal törődünk, s a többit elhanyagoljuk. S a figyelem az a lelki

momentum, amellyel megragadjuk és megrögzítjük a célképzetnek megfelelő „érdekes” élményeket. E kiválogató mozzanat nélkül egyformán fontos volna számunkra minden, s élményeink khaotikusan összefolynának. De a figyelem segítségével élményeink rendeződnek és tárgyak jelentésévé válnak számunkra. Ennek köszönhető, hogy a benyomásokat nem külön-külön, hanem együttesen fogjuk fel és valami értelmet keresünk bennük. Az egymás után következő hangokat szavakká, melódiákká kapcsoljuk össze, stb. stb. A figyelem tehát jóval több, mint lelkünk egyszerű passzív viselkedése; több, mint a tudattartalmak világossága, mert igazában ez formálja egész tapasztalati világunkat.

Az empirista filozófusok ezt az álláspontot tagadják és azt állítják, hogy a lélek még a figyelem alkalmával is passzív és a tudattartalomnak a világosságát rendszerint valami külső ok vagy testi mechanizmus kényszeríti rá. Ezért a legtöbb empirista bölcselő nem is foglalkozik a figyelem kérdésével, mert nem látják benne a problémát. Locke, Hume, Stuart Mill és Spencer csak mellékesen szólnak róla.

Másodlagos valaminek tartja a figyelmet az intellektuálista Herbart is, aki szerint minden egyes képzetnek önmagában véve megvan a teljes tudatfoka de ez nem juthat mindig érvényre, mert ellentétes képzetek gátolják benne. A figyelem tehát annak a küzdelemnek a reflexe, amely a képzetek közt a tu-

datban való érvényesülésért folyik: a diadalmaskodó képzet, mely a tudatot elfoglalja és onnan a többbit kiszorítja a teljes világosság állapotában van, s ez az állapot a figyelem élményével jár együtt.

Igen egy nyomon jár ezzel a sensualista Condillac elmélete, akinek tanítása szerint a figyelem „exkluzív érzet”. Az erős zaj, a vakító fény éppen intenzitásuknál fogva megragadnak bennünket és megakadályoznak abban, hogy valami másra gondoljunk. Ilyenkor szinte nem vagyunk mások, mint az ennek nyomán támadt auditív vagy vizuális élmény. Ez az egész lelki életünk, amely ily módon nyomát sem mutatná az értelmes, azaz válogató aktivitásnak.

Ez a magyarázat azonban csak az érzéki benyomások igen szűk körére alkalmazható csupán. Nem tudjuk vele megérteni, hogyan figyelhetünk pl. egy matematikai feladat megoldására, ahol nincs jelen ily intenzív külső inger. Sőt azt is látjuk, hogy nagyon sokszor a legintenzívebb érzéki benyomást is ki tudja szorítani a tudatból valami bennünket érdeklő kisebb fokú benyomás. A vonat kattogását nem hallom, ha útitársam halk szavára akarok figyelni. Tehát az élmény tudatossági foka és a benyomás intenzitása között nincsen szükségszerű összefüggés.

Az empirista magyarázatnak ezen a nehézségén Th. Ribot (*Psychologie de l'Attention*) oly módon próbált segíteni, hogy különbséget tett az önkénytelen, természetes és az önkényes, akaratos figyelem között. Egyúttal azt állítja, hogy a figyelem igazi, elsődleges

formája az önkénytelen figyelem, — az önkényes már a szoktatás és a nevelés eredménye. Éppen ezért a kettő között nem is az akaratosságban keresi a különbséget a lényeket illetően, mert ha egyszer elsajátítottuk a belénk nevelt figyelést, akkor ez is épp oly gépiesen folyik le, mint a primitív önkéntelen figyelem. Jobb volna ennélfogva Ribot szerint természetes és mesterséges (szerzett) figyelemről beszélni.

Ribot helyesen látja meg, hogy a figyelem nem értelmi eredetű, hanem ezen túl kell a gyökerét keresnünk. Az ember, akárcsak az állat, csak arra figyel önkéntelenül, ami közvetlenül hozzáér, aminek valami fontossága van rá nézve, s ami ennélfogva érdekli. Ha volna olyan élő lény, amelyik nem érezne gyönyörűséget és fájdalmat, az nem is tudna figyelni. A figyelem tehát mindig érzelmi mozzanatokból táplálkozik, irracionális tényezőkre vezethető vissza. S mivel az érzelmi életben nagy szerepe nyílik az organikus életnek, Ribot részletesen leírja a figyelem fizikai kísérő jelenségeit: a vasomotorius, lélekezési és egyéb motorius tünetmennyeket. Nélkülük szinte lehetetlennek látja a figyelem létrejöttét, s fejtegetéseinek az a lényege, hogy „a figyelem az érzelmi állapotoktól függ, az érzelmi állapotok pedig a törekvésekre mutatnak vissza, — a törekvések viszont tudatos vagy tudattalan mozgások mélyén rejlenek. Tehát a figyelem már eredetében mozgási feltételekhez van kötve.” Az élő lényből az élet érdekében, kívánatos mozgások szüksége váltja ki a természetes figyelmet. Az embernél pedig a mesterséges figyelem úgy jön létre.

hogy bizonyos módon érdekessé tesszük azt, ami eredetileg nem az. S így a figyelmet szokássá tesszük. A szokás pedig Pascal találó szavai szerint az ember második természete.

Ribot szerint tehát a figyelem végső formájában organikus mozgások koncentrációja, — a szórakozottság pedig, ami a figyelem ellentéte, e mozgások szétszóródása. Mindig külső ok hozza létre, s egy reflex-mozdulatból nő ki.

Mi ezt a felfogást sok találó észrevétele ellenére sem tehetjük a magunkévá, mert a figyelemnek kísérő, sőt talán segítő jelenségeit összetéveszti magával a figyelemmel. A mi szemünkben a figyelem igazi lelki erőfeszítés, amely túl van minden testi attitude-ön, mert annak a gazdag világnak a rendezőjét látjuk benne, amit élményeknek szoktunk nevezni. Lelki készség ez, aminek a segítségével alkalmassá válik tudatunk bizonyos élmények befogadására. Általa a lélek minden tartalékához egy hívó szózatot intézünk, amely emlékképeket támaszt életre, s elvonultatja maga előtt mindazokat a tudattartalmakat, amelyek összefüggésbe hozhatók egy céllal, amely érdekel, s amelyre ezért „figyelünk”. Ezért gazdagabb a figyelő lélek, mint a szórakozott. „Mondd meg, mire szoktál figyelni és én megmondom, ki vagy!” A festő színtanulmányokat keres a naplementében, mely a földművest csupán munkája bevégzésére figyelmezteti; a geológusnak mily sokat mondanak azok a szürke kavicsok, amelyeket a laikus nem is vesz észre, mikor elhalad mellettük! Malebranche heves szívdobogás

közben olvasta Descartes „Traité de l' homme“-ját, ami oly sok embernek a legunalmasabb olvasmány volna! Mindezekben az esetekben a figyelem, mely az élmény kísérője, magából az egyéni jellemből fakad. Nem passzív tudomásul vétel, hanem egy benső lelki készség rejlik benne, mely részben öröklött, részben a nevelés útján szerzett vonás, részben pedig az alany legsajátabb alkotása.

A figyelem mibenlétére nézve nem is találunk lényeges különbséget az önkényes és az önkéntelen figyelem között, legfeljebb az érdeklődés tudatának helye alapján tehetjük meg ezt a megkülönböztetést. Az önkénytelen figyelemnél ugyanis az érdeklődés a figyelem után, az önkényesnél pedig előtte jelenik meg a tudat színpadán.

A figyelemnek mindig az a jellemző sajátága, hogy általa előre rákészülünk a leendő tapasztalatra, amit beillesztünk régi tapasztalataink közé. Ez a mozzanat azért fontos, mert régi emlékképeink nélkül semmit se tudnánk megérteni és így nem tudnánk figyelni se. Minél több régi képzetrel rendelkezünk, annál nagyobb bennünk a megértés és a figyelem lehetősége. Ezért tud általában jobban figyelni a felnőtt, mint a gyermek. Csak olyan új benyomás tud lekötni, amelyben a lélek a régit is fölfedezi, s amelynek segítségével az újat figyelemmel tudja felfogni, azaz — Wundt kifejezését használva — appercipiálni. A figyelem tehát bizonyos nekifeszülés, a jövő várása. mikor tudatunk szinte elébe megy az új élménynek, s minden módon

igyekszik megkönnyíteni, hogy ez az új élmény beilleszkedjék a régiek közé.

10. §. A személyesség.

A lelki életnek egyik legszembeszökőbb jellemvonása, hogy van egy központi része, amely minden változás alanyának látszik és ezt szoktuk az „én” szóval megjelölni. Nincs egyetlen élmény, amely ne valakinek az élménye volna. A lelki élet az „én”-momentum nélkül elképzelhetetlen. Úgy látszik, mintha ez a momentum megelőzne minden tudatosságot, mert amikor már tudunk valamiről, akkor azt, mint az énünk tudását fogjuk föl.

De, hogy hogyan jön az ember énjének a tudatára, arra nézve igen különböző magyarázatokkal találkozunk. A naturalisták azt mondják, hogy a gyermeknek egyáltalában nincs az énjéről tudata, hanem erre a tapasztalat tanítja meg, amely aztán használhatja vele értelmesen az „én” szót. Viszont vannak hívei annak a pszichológiai magyarázatnak, hogy a gyermekben is meg van már az „én” tudata, habár talán lappangó állapotban, mert ez minden tapasztalatszerzés előfeltétele. Ennélfogva az én tudata eleinte homályos, mint minden más lelki tartalom, de az élmények feldolgozásával együtt ez is megvilágosodik.

A naturalisták szeretnek arra hivatkozni, hogy a kis gyermek eleinte harmadik személyben beszél önmagáról, úgy, ahogy a környezeté emlegeti őt és csak lassan, a környezet beszédének analogiájára szokik rá az „én” szó használatára. Ez ugyan nem jelenti azt,

hogy a „baba“ vagy a „Bandika“ szó nem azt a valakit jelenti, aki más, mint a többi emberek. Ennek az alapján fogja föl aztán a gyermek az „én“ szó jelentését és tér át annak helyes használatára bizonyos önnevelés által.

De alig lehet kétség benne, hogy a gyermek eleinte testének a dolgok közt való viszonylagos állandóságát veszi észre, s az énje mintegy ebben fejeződik ki számára. Látja a kezét, az alsó testét, s ezek a benyomások állandóbbak, mint környezetének a tárgyai: sokszor minden megváltozik körülötte, s csak a testére vonatkozó tapasztalatai maradnak állandóak. Így alakul ki a gyermekben önmagára vonatkozóan egy testi lénynek a képzete, s ez lesz neki az „én“, akire vonatkoztatja összes tapasztalatait. A testünk lesz ekkor az az organizációs középpont, amelyet mintegy a világnak a közepére helyezünk el.

Noha ez a fizikai én-tudat később is megmarad bennünk, lassankint mégis átmegegy egy lelki énnel a tudatába, akit aztán fontosabbnak és maradandóbbnak gondolunk testi énünkénél. A tisztán lelki én tudatához persze átmenetet alkot az u. n. pszichofizikai, testi-lelki énnel. Testünk képzetéhez ugyanis állandóan gyönyör és fájdalomélmények fűződnek. Ezért testünk elválaszthatatlan bizonyos érzelmi mozzanatoktól, amelyek alakítólag hatnak gondolatainkra, vágyainkra, szóval: tudatos életünk más elemeire. Testének segítségével a gyermek meg tudja mozdítani, meg tudja változtatni környezetete tárgyait, ami mind énjének a tudatát erősíti. Wundt ezért egyenesen a

mozgásokat jelentő kinesztétikus érzetekben keresi a személyesség tudatának kezdetét.

Mindezekből azt láthatjuk, hogy énünk képzeete kifejlődött formájában oly bonyolódott, hogy elemzése a legnehezebb feladatok közé tartozik. Ezért leghelyesebb, ha külön tanulmányozzuk 1. a tartalmi, 2. a formai elemeit.

1. A z „én” tartalmi elemei.

Tartalmi szempontból énünk képzeete igen különböző elemeket ölelhet fel. James nyomán éppen azért egészen jogosan beszélhetünk egy materiális, egy szellemi és egy szociális énről.

a) A *materiális én* testünk képzetéből fejlődik ki, de kiterjed mindazokra a tényezőkre, amelyek ezzel szorosabb kapcsolatba hozhatók. A ruhánk, a lakásunk, a vagyonunk, sőt még a családuink is hozzánk tartozik ilyen értelemben, s énünk egy részét veszítjük el, ha ezekben valami veszteség ér bennünket. Ez az énünk különösen azokból a benyomásokból fejlődik ki, amelyek révén a testünket ismerjük meg. Különösen a közérzéknek nevezett szervi funkciók szerepelnek ebben tevékenyen. A pathopsychológia azt mutatja, hogy személyességünk tudatában súlyos zavarok állanak be, ha testünkről való tudatunk megváltozik. Sok lelki rendellenesség azzal kezdődik, hogy a bőr érzéketlensége vagy bizonyos mozgási zavarok lépnek föl, melyek az egyént oda sodorják, hogy elveszti énjének egy részét, s nem ismeri föl többé önmagát.

b) A *szellemi én* a belső élmények, emlékek, gondolatok, vágyak, stb. összeségéből alakul ki. De különösen fontos szerepet játszanak benne az akarássok, amelyeket énünk legsajátosabb megnyilvánulásának tartunk. Ezeken nyugszik egész erkölcsi énünk, akinek tetteiért felelőseknek tudjuk magunkat. Ezek köré rakódnak le aztán multunk emlékei, jelenünk tudata és jövőnk vágyai, amik mind bele tartoznak szellemi énünkbe.

c) A *szociális én* tudata abból a kényszerből születik meg, hogy nem tudunk magunkra gondolni, hogy egyúttal ne gondoljunk másokra is. Ez azt jelenti, hogy mindig tudatában vagyunk annak a helyzetnek, amelyet a társadalomban: családjunkban, városunkban, hazánkban, stb. elfoglalunk. A bennünk érzett társadalmi érték is hozzátartozik ily módon az énünkhöz. A közvélemény, szeretteinknek ítélete, a társadalom elítélésétől való félelem igen sok cselekedetünk mozgató rugója. James szerint a legnagyobb büntetés, amelyet egy gonosztevővel szemben alkalmazhatunk, az volna, hogy senki se törődjék vele: nézzék őt levegőnek az emberek. Elvesztjük énünket, ha nem találunk vele visszhangra embertársaink között.

Elmondhatjuk tehát, hogy énünk tartalmilag egész világunkat magába zárja.

2. Az „én” formai képzete.

Énünk legjellemzőbb sajátosságának mégsem változatos tartalmát kell tartanunk, hanem azt a for-

mai jellegét, amelynél fogva a legkülönbözőbb lelki tartalmakat egységbe fonja össze, s ezeknek minden változatossága mellett is ugyanaz marad. Nélküle nem beszélhetnénk a lelki élet egységéről, mert nem volna meg tudatunknak az az azonossága és állandósága, amelyet élményeinknek és aktusainknak egyetlen személyre való vonatkoztatása jelent.

Énünk egysége persze nem jelent olyanszerű egységet, amilyenek tartjuk pl. az atomot, az anyagi világ legvégső elemét. Az atom azért egyszerű, mert tovább nem osztható és mert nincs benne sokféleség. Ezzel szemben énünk csupa sokféleség; élő organizmus, amelyben nehéz megjelölni, hol vannak az egyes részek határai, hiszen benne minden kapcsolatban van egymással.

Énünk azonossága és állandósága is más természetű, mint amit az anyagi világban értünk ezeken a fogalmakon. Ahogyan énünk egysége nem zárja ki a tartalom változatosságát, úgy azonossága és állandósága is megfér bizonyos fajta változás fogalmával. A valóság itt ellentétbe jut a fogalmakkal, mert a lelki élet területén konkrét módon átélem a magam énjének megmaradását, noha talán egyetlen gondolatom, érzelmem, akaratom, stb. sem marad ugyanaz, ami régen volt. Ezért ennek az élménynek logikus fogalmakkal való megmagyarázása igen sok fejtörést okozott már psychologusoknak és metafizikusoknak egyaránt. Az atomizáló pszichológia a lelki tartalmakból kísérli meg az ént összerakni, s természetesen

sohasem ér célhoz, mert az ént is a többi tárgyakkal egy vonalba helyezi.

Ez a régi fajta pszichológia az „én” megmagyarázására többféle elméletet alkotott meg, amelyeket két típusban: 1. a komplexiós és 2. az összefüggéses elmélet típusában foglalhatunk egybe.

A komplexiós elmélet típusa Hume tanítása, aki az énben csupán az egyidejű vagy egymásután következő lelki tartalmak komplexumát, „köteget” vagy pusztá összegét volt hajlandó látni. A sensualisták is azt hiszik, hogy e helyett: „ezek az én érzeteim”, helyesen azt kellene mondani: „itt érzetek vannak” (Mach). Hogy az, amit látok, hallok, stb. nem lehet azonos azzal, aki lát, hall, stb. ezt a sensuálisták egyszerűen elfelejtik. Mindezek azt hiszik, hogy a megmaradó én számára a tudat tartalmai közt kell egy sajátos elemet találniok. Pedig ez igen nagy tévedés, mert az én megmaradása és azonossága nem a tudattartalmak, hanem a tudattartalmakat átélő személy megmaradását és azonosságát jelenti. Ezt ennél fogva csakúgyan nem lehet megtalálni a tudattartalmak között, csak azokon valahogyan túl. Énünk megmaradása a személyünkben rejlő állandó törekvések, élményakarások többé-kevésbé maradandó formáját jelenti; azt, amit az emlékezet és jellem fogalmaival tudunk legtalálóbban kifejezni.

A metafizikusok ennek a megmagyarázása kedvéért a léleknek, mint szubstanciának a fogalmához folyamodnak. S valóban az „én” az a probléma, ahol mintha a pszichológia csakúgyan önmagán túlra mu-

tatna. Ennek tanubizonyysága az ú. n. összefüggéses elmélet is, amely sok találó vonását tárja elénk az én-fogalom élményszerű kialakulásának. Azonban nem lehet elhallgatnunk, hogy a tudat összefüggéseinek funkcionális egysége ugyancsak föltételezi már az ént. Logikailag véve a dolgot pl. egyáltalában csak úgy emlékezhetem, ha tudom, hogy én ma ugyanaz vagyok, aki tegnap voltam, mert máskép az emlékezeti kép nem én reám vonatkoznék, hanem arra, aki azt tegnap átélte. Szóval: a tapasztalati pszichológia itt egy határfal előtt áll, amelyen túl egy tisztán racionális pszichológia vagy metafizika szférája következik. A psychologusnak, ha erre a területre nem akar behatolni, meg kell elégednie azzal, hogy megállapítsa az én konkrét sajátosságait, s ne törekedjék oly rejtély megoldására, amely az ő problémakörét meghaladja.

Lényeges az, hogy az én-képzetet nem lehet összerakni az élményelemekből, de nehézségekbe ütközik valami metafizikai egységből való származtatása is.

A m á s „é n”.

A magunk énjének tudatára rávezet bennünket az öneszmélkedés, amely énünk és a természet, vagyis a térbelinek megélt dolgok összesége között elég hamarosan éles határvonalat húzat velünk. De nem ily könnyű megérteni azt, hogy miért tétélezzük föl, hogy a rajtunk kívül lévő valóságban más olyan lények is vannak, akik éppen olyan ének,

azaz lelki világnak épp oly alanyai, mint mi vagyunk. A lelki élet közvetlenül csupán a saját alanya számára hozzáférhető, ennél fogva valóban probléma rejlik abban, hogy honnan tudom, hogy más én is van a világon, nemcsak az enyém. Abból, hogy az én testemhez hasonló más testekkel is találkozom, még nem következik, hogy azokkal együtt az enyémhez hasonló lelki életet is kellene feltételeznem. Az a fel fogás, amely az analogia alapján óhajtja ezt a kérdést megoldani, erre a gondolatra támaszkodik.

De Th. Lipps jól látta, hogy az analogia nem megoldása ennek a problémának. Ezért ő a „bele-érzés“ (Einfühlung) fogalmához folyamodott, amelynek segítségével minden én mintegy át tud helyezkedni egy más lény testébe és egyúttal át tudja képzeletben élni annak lehetséges élményeit.

Ennél az elméletnél azonban valószínűbbnek kell tartanunk azt, hogy az egyéni tudat aprioritásával együtt minden emberben megvan a kollektív, társas tudat aprioritása is, amelynél fogva az önmagunk énjére való eszmélet egyúttal a más ének létezésére is ráeszméltet bennünket. Amily közvetlenül veszem észre, hogy én „én“ vagyok, épp oly közvetlenül tudom azt is, hogy te, aki szemben állsz velem, szintén egy másik „én“ vagy. Az ember tehát igazán társas lény születésénél és ösztönénél fogva, akinek lelki életében az én-motívumok mellett a más-én, a társas motívumok is tényezőkként ott szerepelnek. Az én világát nem tudnánk egészen megérteni, ha nem tételeznénk föl, hogy társadalomban élő

énekekkel van dolgunk. Vannak az emberi léleknek jelenségei, pl. az erkölcs, s általában az akarat legnagyobb részben, amik csakis annak a tudatából magyarázhatók meg, hogy az ember egy szellemi közösségnek a tagjaként érzi és tudja magát.

Ennek a közösségi tudatnak velünk születettségéből érthető meg az emberi arckifejezés és az utánzás pszichológiája. Mind a kettőnek csak egy közösségben élő lény számára van jelentősége, mert csupán annak jelentenek ezek valamit. Él tehát bennünk egy bizonyos homályos ösztön, amely ráeszméltet bennünket, hogy énünk tagja hasonló ének közösségének, s intuitív módon megérezzük ezek lelki életét azok arckifejezéséből és mozgásaiból még szavak nélkül is, és az együvé tartozás jeléül utánozzuk azokat, hozzájuk hasonlókat akarunk lenni.

Max Scheler nagyon találóan mutat rá, hogy a más én-ek megélésének két fajtájából egyúttal a társas életformának két alakja is származik. Nevezetesen: ha embertársainkat mozdulataikban és szavaikban egyúttal benső életükkel együtt közvetlenül vesszük tudomásul, akkor velük eleve meglévő „közösség”-ben (Gemeinschaft) élünk. Ha pedig más embereket csupán kívülről nézünk, s ebből tudatos elmemunkával következtetünk a belsőre, akkor a jogi társadalom (Gesellschaft) viszonyában leszünk embertársainkkal, akikkel nem a vérség vagy a gondolkodás közössége, hanem létünk érdekszálai kötnek össze. Amott érezzük, itt pedig megalkotjuk az összetartozást. Énünk

ott a társadalom eredeti adottságáról szakad le, itt pedig a társadalom belőle nő ki. Ezért ott megfelelkezünk az énünk különvalóságáról, itt pedig tudatosan kiélezzük azt.

11. §. A tudattalan.

1. A lelki életet hosszú időn át azonosnak vették a tudatos étellel. Descartes abban a véleményben volt, hogy a gondolkodás megszűnése a lélek megszűnését jelentené. Ez utóbbit pedig a lélek szubstancia voltánál fogva lehetetlennek tartotta. Mégis kénytelen volt feltételezni épen e miatt olyan az alanytól nem függő gondolkodást is, amely nem hagy emléket. Ilyennek tartotta pl. a csecsemőnek, az elájult vagy mélyen alvó embernek a gondolkodását, akik semmit sem tudnak ilyenkor lelkük „gondolatairól”.

A tudattalan fogalmának bevezetését a lelki élet vizsgálatába mégis nem Descartesnak, hanem Leibniznek köszönhetjük, aki a végtelen kicsiny fogalmát nyomozva abban a feltevésben élt, hogy a lélek tudatos élményei is olyan végtelen kicsiny élményekből tevődnek össze, amelyek külön-külön, önmagukban még nem tudatosak.

De a tudatos és a tudattalan még Leibniz után is úgy állt egymással szemben, mint a lelki és a testi. A „tudattalan lelki jelenség” fogalmát sokan értelmetlennek és ellenmondónak tartották. Akik

a lelki élet alapját bizonyos organikus funkciókban szeretik keresni, azok azt mondják, hogy kétségtelenül minden lelki, azaz tudatos jelenség mögött ott található a tudattalan bázis, csakhogy ez nem lelki, hanem fiziológiai, azaz testi jelenség.

A probléma csakugyan rendkívül sok nehézséget rejt magában, mert a lelki jelenséget csak a tudaton át az öneszmélkedés útján ismerhetjük meg s ha egyszer ez tudattalan, akkor nincs semmi módunk, hogy valahogyan megismerjük. Ha pedig kívülről hozzá tudunk férni, akkor már nem lelki, hanem fizikai vagy fiziológiai jelenséggel van dolgunk. Ennélfogva úgy látszik, hogy a tudattalan lelki jelenség sehogyanszem tanulmányozható. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy a jogunk a tudattalan hipotézisizisének megalkotására még mindig fennáll, mert megismerhetünk egy valóságot a hatásaiból is. Ha nem tudjuk megragadni közvetlenül a tudattalant, megismerhetjük azokat a következményeket, amelyek érthetetlenek volnának előttünk, ha nem tételeznők fel valami tudattalan lelki természetű aktivitás létezését.

Ha Leibniz nyomán indulunk el, nem lesz nehéz hozzászoknunk a tudattalan képzetéhez, mert a tudatosságnak, a lelki tartalmak világosságának, csakugyan igen különböző fokait szoktuk átélni. A figyelemről szólva láttuk, hogy nem minden lelki tartalom áll egyforma világosságban előttünk. Amint itt irok a szobámban, csak azokról a gondolatokról van határozott tudomásom, melyeket papírra akarok

vetni, és csak homályosan hallom az utcai zajt, a madarak csicsergését, amik behatolnak hozzám a nyitott ablakon. De fölfigyelhetek a madárdalra, s az írást abbahagyva átadom magamat az élvezetnek, s pár pillanatig teljesen megfeledkezem mindarról, amit akartam. Az előbb még oly világos gondolat eltűnt, sötétségbe merült. Mondhatom-e róla, hogy megsemmisült? Hiszen a madárdal hallgatásától újra visszatérhetek hozzá; felidézhetem minden részletében, mintha soha egy pillanatra sem merült volna a sötétségbe.

Minden okunk megvan arra, hogy a tudatos élet mögött feltételezzünk egy tudattalan aktivitást, amely megőriz minden élményt valami módon és folyton készen áll arra, hogy ezeket ismét átélesse velünk. E tudattalan aktivitásnak a hatásait: a tudatos élményeket vesszük mi észre, de e tudattalan aktivitás irányítja e tudatos élmények kialakulását. Benne rejlenek lelki életünk legmakacsabb és mindig készen álló motivumai, ez irányítja rokon- és ellenszenvünket, sőt még a problémák megoldására irányuló gondolkodásunkat is. Nem képzetekből, nem kész tartalmakból áll ez a tudattalan, mert a tudattalan képzet, a tudattalan lelki tartalom fogalma igazán fából vaskarika. De bizonyos készség, tendencia, hajtó erő rejlik benne, amely arra kényszerít bennünket, hogy a világról tudatos élmények útján szerezzünk tudomást és pedig olyan színben és irányban, ahogyan ez a tudattalan tendencia irányít bennünket. Amit ösztönnek,

jellemnek, ihletnek és lángelmének szokás mondani, az mind ezzel a tudattalan lelki aktivitással van a legszorosabb kapcsolatban.

2. A tudattalannal összefüggő sokat vitatott kérdés, hogy milyen formában maradnak meg azok a képzetek amelyek még felujulhatnak a tudatban? Erre nézve két felelet lehetséges: vagy az idegrendszerben hagynak valami nyomot anyagi elváltozások formájában, vagy megmaradnak lelki valóságnak. Az első eset talán még titokzatosabb volna, mint a második és az idegeknek ilyen módosulását nem igazolja jobban a tapasztalat, mint a lelki készség formájában való megmaradást. E kérdésben egy azonban bizonyos: lelki élményeink nem tűnnek el nyomtalanul, hanem multunk alakítja jelenünket. Ugy tűnik föl, mintha elmúlt élményeink részben tudatos, részben tudattalan emlékezete volna az a tartalék, amely állandóan részt vesz lelki életünk alakításában.

Maine de Biran beszél nekünk azokról az affekciókról, amelyekeken még abban a korban megyünk keresztül, amikor nem ébred föl bennünk énünknek a tudata. Ilyenek lehetnek pl. az embrio szervi érzetei, mikor a lét szinte felolvad ebben az érzetben, mert nincs még tudat, nincs emlékezet, nincs különbség a alany és a tárgy között. De ez az időszak azért nem elhanyagolható mennyiség, mert Maine de Biran jól látta, hogy később, mikor az én képzeete már kialakul, ez az én hozzá fog kapcsolódni azokhoz az affekciókhoz, amelyek születését megelőzték. Az élő lénynek, amikor gondolkodni kezd, lesz tehát már egy olyan

tudattalan lelki tartaléka, amely irányítani fogja rokon- és ellenszenvét, ösztönös vágyait, félelmeit, s általában mindazokat a törekvéseit, amelyeket nem lehet megmagyarázni tudatos tapasztalataival vagy szerzett szokásaival.

De nincs lelki életünknek olyan területe, ahol ne találkoznánk olyan jelenségekkel, amelyek csak a mult élmények ilyen tudattalan hajlamok, stb. alakjában való hatásaként érthetők meg. Az érzelmek története, a szenvedélyek kialakulása, ami oly kedves tárgya a regényirodalomnak, számtalan példáját nyújthatják ennek az igazságnak.

Gondolkodásunkban, a külső világ tárgyai egymástól való távolságának és viszonylagos nagyságának megítélésében mindig részt vesznek öntudatlanul régi tapasztalataink, anélkül, hogy tudatosan rájuk eszmélnénk. Mi más volna a képzetek kapcsolata, ha nem ennek a tudattalan aktivitásnak a műve, amely oly csodálatosan fűzi egymáshoz élményeinket és gondolatainkat!? A teremtő képzelet sok vonásában éppen azért érthetetlen, mert a tudattalanba nyulik, ahol már nem tudjuk nyomon követni. A lelki munka, mely megelőzi a tudományos fölfedezést vagy a művészi tervet, mindig homályos küzködés, zürzavaros erőfeszítés, amelynek csupán az eredményei tartoznak a tudat világos szférájába. A matematikai invencióról szólva H. Poincaré mondja : „Először is a hirtelen megvilágosodás jelenségei a meglepőek, amik világos jelei egy megelőző és hosszú tartalmú tudattalan munkának. A matematikai invencióban tagadhatatlannak

látszik előttem e tudattalan munka szerepe. S a nyomait más, kevésbé szembeszökő esetekben is meg lehetne találni. Sokszor, ha az ember valami nehéz kérdésen töri a fejét s munkához lát, először semmire se megy. Aztán rövidebb-hosszabb ideig pihen az ember, hogy utána újra az íróasztalához üljön. Az első félórában rendszerint minden különösebb eredmény nélkül folytatja a munkát, s egyszerre csak felbukkan a döntő gondolat a tudatban. Ilyenkor azt lehetne mondani, hogy a tudatos munka azért vált eredményesebbé, mert megszakítottuk, s hogy a pihenés visszaadta a lélek erejét és frissességét. Azonban sokkal valószínűbb, hogy ezt a pihenést valami tudattalan munka töltötte ki és ennek az eredménye jelentkezett azután. A tudatos munka, mely a pihenés után következett, csak serkentőül szolgált arra, hogy tudatossá váljanak a pihenés alatt már megszerzett, de tudattalannak maradt eredmények." Ez a körülmény azonban éppen nem jelenti azt, hogy ily módon nincs egyéb dolgunk, mint rábízni magunkat mindig a tudattalan irányítására, mert ugyancsak Poincaré mondja azt is, hogy ez a tudattalan munka csak úgy lehetséges, és olyankor termékeny, ha valami tudatos erőfeszítés előkészítette. A tudattalan gépezetét mindig valami tudatos élmény hozza mozgásba. Ez a körülmény igen fontossá válik akkor, ha meg akarjuk ítélni a tudattalan lelki aktivitás értékét.

A tudatos élményt és szándékot a tudattalanhoz való viszonyában úgy foghatjuk fel, mint a tudattalan fékét, amely megóvja ezt az aktivitást az elkalando-

zástól és egy bizonyos megszabott cél felé hajtja. Ha mégis hiányzik ez a fék, olyankor a tudattalan a leg-szeszéyesebb alakulatokat hozza létre, aminek az álomban és az ábrándozásban éljük meg a példáit. Rendszerint ezekben is van valami logika és a meg- ismerésre való törekvés, de mindez nem elég erős ahhoz, hogy valóban értelmes jelentés alakuljon ki e tevékenységből. Ha valami forró tárgy talpunkat érintve azt az álmot kelti bennünk, hogy egy vulkán lábán járunk, vagy a nyakunkra zuhanó lécdarab, hogy a guillotín alatt vagyunk, akkor el kell ismernünk, hogy az álom ezekben az esetekben bizonyos fokú értelmes magyarázata akar lenni annak, amit átélünk. Értelmi munka még a hallucinációkban és a legtöbb elmebaj- ban is található. De mindezekben az esetekben a tuda- tos erőfeszítés csökkenése az oka a lelki élet zavarai- nak. Az értékes és magasabb rangú lelki élet minden körülmények között a tudatos és nem a tudattalan oldalon van. A tudattalan lelki életnek nincsenek ter- mékeny inspirációi, ha munkáját meg nem előzték tudatos és szándékos erőfeszítések. Ennek kell eltávo- lítania a haszontalan lelki elemeket, egyengetnie az útát a tudattalan tevékenység számára is.

Pierre Janet találó kifejezése szerint a lelki élet homályos területén az automatizmus uralkodik, amely- nek tevékenysége első sorban konzerváló jellegű. A képzetek ilyen mechanikus kapcsolódásától és a régen konstruált szintézisek reprodukálásától mennyire kü- lönbözik lelki életünk világos, tudatos része, ahol a kombinációk ujsága és hajlékonysága, a szabadság és

a teremtő szintézis található föl. Ezért bármily kicsiny terjedelmű is a tudat világos köre a tudattalan éjszakájának roppant terjedelméhez képest, nekünk mégis ez a világos rész minden, amiért az emberi életet többnek tartjuk az állati és a növényi létnél. A következő fejtegetésekben is tisztán erre akarjuk érdeklődésünket korlátozni. Nem beszélünk tehát pl. az érzékszervek működéséről, az ösztöncselekvésekről, stb., amelyekről nem „tudunk” közvetlenül, hanem csupán bizonyos tudományos módszerekkel való kutatás alapján konstruálhatjuk meg szerepüket az élő lények életében. Mi a pszichológiát sokkal jobban el akarjuk választani a biológiától, a fizikától és a fiziológiától egyaránt, semhogy ezeket a tudományokat hívnánk segítségül a lelki élet közvetlen élményeinek értelmezésében.

12. §. A psychofizika kérdései.

1. A mult század folyamán a pozitivizmus korában figyelemre méltó kísérletek történtek abban az irányban, hogy a pszichológiát is exakt természettudománnyá tegyék és alkalmazzák benne a természettudományok módszereit. Ennek a lehetőségét első sorban abban a tapasztalati tényben keresték, hogy lelki élettem szoros funkcionális kapcsolatban van a testemnek nevezett fizikai jelenséggel, úgy, hogy énem és a testem egymással korrelációban lévő dolgoknak mutatkoznak.

Lelki életemet testemhez viszonyítva valami bensőnek tudom, azonban lépten-nyomon észre kell ven-

nem, hogy ebben a bensőben bizonyos szakadások vannak, mert olyan élmények nyomulnak beléje, amelyeket csak úgy tudok fölfogni, mint egy külső világnak a testemen át reám gyakorolt hatását. Természet és lélek ilyen módon mintegy érintkezésben állanak egymással, s ettől a tapasztalattól csak egy lépést kell még tennem, hogy ezt az érintkezést mint kölcsönös hatást fogjam fel.

A pszichológiának azt a fajtáját, amely ennek a kölcsönös viszonynak a kutatását vallja feladatának, psychofizikának nevezzük, mert benne psychikai jelenségek a fizika módszerével vizsgálatnak.

A psychofizikának sok nehézsége és igazolatlan előfeltevése van. Így a többek között soha sem volt eddig megmagyarázható, hogy miképen lehet testi jelenség előidéző „oka” lelki jelenségnek és megfordítva. De ha ezt a nehézséget kiküszöbölni véljük is az ú. n. psychofizikai parallelizmus, a test és lélek párhuzamosságának hipotézisével, akkor is ott van még a nagy kérdőjel, hogyan vezethetjük be a lelki világba az exakt méréseket, mikor az élmények éppen tiszta qualitas-jellegüknél fogva nem tartoznak a mérhető jelenségek közé. Ezt a problémát G. Th. Fechner, a psychofizika megalapítója, próbálta megoldani.

Fechner nagyon jól tudta, hogy sohasem lesz lehetséges egyik lelki jelenséget a másikra ráhelyezni, s így egyiket a másikkal megmérni. De abból a pozitivistá gondolatból indult ki, hogy a lelki élet elemek összegeződéséből tevődik össze, s ezek az elemek a külső világnak az érzékszervekre gyakorolt hatásai,

az ú. n. érzetek. Az érzet az ő szemében a legelemibb lelki tény, amely pedig a legszorosabb funkcionális viszonyban áll egy quantitative is meghatározható fizikai ható jelenséggel: az ingerrel. Ezért az indirekt mérési módhoz folyamodott. Az ingerek mérésének mi sem állt útjában, s Fechner további gondolata most már az volt, hogy ha ismernénk az érzet viszonyát az ingerhez, vagyis, ha tudnánk, hogyan változik az érzet az inger változásával, akkor megmérhetnők magukat az érzeteket is. Kiindulópontul felhasználta egy fiziológusnak, E. H. Webernek a vizsgálatait, aki a tapintás- és izomérzetekre vonatkozó kutatásaival vált ismeretessé. Weber vette először észre, hogy ha az inger növekedése folytonos, a neki megfelelő érzet szaggattottan növekszik. Ha pl. a kísérleti személy tenyerén elhelyezünk egy edényt, s abba egyenletesen állandóan vizet öntünk, akkor nem a súly állandó gyarapodását fogja észrevenni, hanem egy bizonyos ideig egyforma súlyt érez, s egy idő múlva a súly hirtelen növekedésének élményét fogja jelezni. E megfigyelésekből nőtt ki az ú. n. Weber-féle törvény, mely szerint az inger-mennyiség, amellyel egy adott ingert növelnem kell, hogy az érzetben növekedés legyen észrevehető, nem minden esetben azonos, de olyan mennyiség, melynek az adott ingerhez való viszonya állandó. Pl. ha a kezemen 170 g.-ot emelek, 10 g.-ot kell hozzáadnom, hogy nehezebb súlyt érezzek. De ha 1700 g. az eredeti súly, akkor már 100 g.-ra van szükség, hogy a súlyban változást érezhessek. Az állandó viszony tehát az észrevehető legkisebb és a megelőző inger között $1/17$.

Szinte a lehetetlenséggel határos a Weber-féle törvénynek a valóságban való igazolása. De Fechner ezt nem akarta meglátni, sőt ezt a „törvényt“ még megtetézte azzal, hogy bizonyosnak tétélezte fel, hogy bizonyos érzetterületen azok az érzetek, amelyek a legkisebb észrevehető ingergyarapodásnak felelnek meg, egymással egyenlők. Így az előbbi példánál maradván, Fechner szerint ugyanazt az érzetet élem át, hogy 170 g.-ról megyek át 180-ra, mint mikor 1700 g.-ról 1800-ra. Mindkét esetben ugyanis azt a legkisebb érzetet élem át, amely egyáltalában átléphet a tudat küszöbén. Ha 170 g. súly van a kezemben, 9 g.-nyi gyarapodás a lelki életre hatástalan marad; 1700 g. esetében pedig 99 g.-nyi súlygyarapodás sem lesz megérezhető. Vagyis a második esetben 100 g.-nak lesz az a hatása, ami az első esetben 10 g.-nak. Szerepükre nézve mindegyik az a különbségi küszöb, mely a legkisebb érzetkülönbséget hozta létre a tudatban. Sőt Fechner azt javasolja, hogy egy bizonyos erősségű érzetet egyenlőnek kell tartanunk ama minimális érzetek összegével, amelyeket fokozatosan éreztünk volna, ha ebben az érzetsorban a lehető legkisebb érzetből indultunk volna ki, hogy eljussunk az adott érzetig.

A fentiek alapján most már lehetőségessé válik matematikai viszonyt állapítani meg az érzetek és ingerek között. Ha i a legkisebb észrevehető inger, az ingerküszöb, mely átjut a tudatba, s e a neki megfelelő érzet, akkor, — mivel minden változásnál ugyanazt az érzettöbbletet érezzük — az előbbi példa szerint:

i ingernek a lelki oldalon megfelel \acute{e} érzet

$i + \frac{i}{17}$ " " " " " 2 \acute{e} "

$i + \frac{i}{17} + \frac{i + \frac{i}{17}}{17}$ " " " " 3 \acute{e} " , stb.

Látható, hogy e sorban az ingerek oldala geometriai arányban növekszik (a hányados a második tagtól kezdve állandóan $[1 + \frac{1}{17}]$), míg az érzet arithmetikai haladvány (1, 2, 3, stb.) szerint növekszik. Más szóval: az érzetek úgy növekszenek, mint az ingerek logaritmusai, vagyis

$$\acute{e} = \log i$$

Ez az úgynevezett Weber—Fechner-féle pszichofizikai alaptörvény.

A mennyiség fogalmának ilyenén alkalmazását a pszichológiában elhibázottnak kell tartanunk, mert Fechner elfogadhatatlan előfeltevésekre épít. Lehetetlen a tudatban az élményrészeket így elszigetelni egymástól és nincs semmi bizonyosságom arra nézve, hogy amikor a 170 g. súlyt 180-ra növelem, ugyanazt az élményelemet élem át, mint amit érzek az 1700 g.-nak 1800-ra való növelése alkalmával. Bergson igen világosan mutatta ki (Idő és Szabadság), hogy mily erőszakos a tudat világának ilyen mennyiségekből való fölépítése. A tudat számára minden élmény egyszerű adottság, amely nem bontható apró részekre. Az elemzés már nem az élményeken, hanem ezek hulláján történhet csupán. Az érzetek mint élmények sohasem lesznek mennyiségekké, s ezért a pszichofizika mindig kívül marad a lelki élet igazi valóságán.

2. A lelki jelenségek minőségváltát a psychofizikus sem tagadhatja, azonban elvi álláspontjához képest ennek a minőségi különbségnek testi, fiziologiai tünetében keresi az okát. Ennek a magyarázatául van szánva a Joh. Müller-féle „specifikus érzéki energia törvénye“. E szerint minden idegyszál, illetve az agyban lévő minden idegközpont a maga sajátos módján felel a felvett ingerekre. Így a látási központ mindig látási, a hallási központ hallási, stb. érzettel reagál. Vagyis magának az idegrendszernek különös szerkezetében kell keresnünk a különböző érzetminőségek magyarázatát.

Ma már ez a Müller-féle törvény sem tekinthető elfogadott igazságnak. Ugyanaz az ideg a legkülönbözőbb ingerek vezetésére képes és különböző érzetek keletkezhetnek az általa továbbított ingerület nyomában. A kis gyermek egész agya pl. äquipotenciális. azaz egyformán végez minden funkciót, s csak a későbbi funkcionális alkalmazkodásnak megfelelően áll elő benne a differenciáció.

3. A psychofizika előszeretettel veti magát még az olyan probléma megoldására, amilyen pl. a térszemlélet kialakulásának kérdése, amely kétségtelenül összefügg testi alkatunkkal. Itt régóta küzd egymással a nativizmusnak és az empirizmusnak mondott elmélet. Amaz azt állítja, hogy a térbeliség tudata a valóság tárgyaira vonatkozólag „velünk születik“, s ennél fogva magyarázatra nem szorul. Evvel szemben az empirizmus felfogása szerint ezt a térbeliséget a tapasztalat érzéki adatai fejlesztik ki tudatunkban.

Mi azt tartjuk, hogy a két elmélet nagyon szépen összefér egymással. Mert bizonyos, hogy a térbeliség tudata oly eredeti eleme tudatunknak, hogy ennek csak a priori jelleget tulajdoníthatunk. Viszont kétségtelen, hogy a három dimenziós térszemlélet emberi mivoltunkhoz tartozik, s így ennek formálásában részt kell vennie az érzéki tapasztalatnak is. A látott tárgyakat ugyanis mi csupán két kiterjedésben „látjuk”: a harmadik kiterjedést, a mélységet már mozgásérzeiteink segítségével vesszük észre, s ezeket mintegy hozzáadjuk a látási képhez. Mindezek a hozzáadások a megszokás következtében természetesen öntudatlanul mennek végbe. Általában a psychofizikus az élményekkel kapcsolatban olyan mozzanatokra figyel, amelyek sohasem szoktak tudatosak lenni. Ezekről az ideg-, stb. folyamatokról semmit sem tud az élményt átélő ember, hacsak nem fiziologus. A szempontja éppen ezért nem az, amit tisztán psychologianak lehetne mondani: úgy tesz, mint a fizikus, a maga „elemeiből” újra építi a lelki életet, s mi ezt a konstruált valóságot nem fogadhatjuk el az élmények igazi eleven valósága helyett.

13. §. Test és lélek.

1. Nem a psychológia körébe tartozik a test és lélek metafizikai kérdésének megoldása. Egészen más ok az, amiért nem mehetünk el itt szótlánul eme félelmetes probléma mellett. Azt látjuk ugyanis, hogy a múlt század második felének psychologijában az a törekvés dominált, hogy a lelki élet megértését a test

oldaláról kíséreljék meg és a pszichikai jelenségeket is belekényszerítse a tudomány a modern mechanizmus rendszerébe, amely a természet magyarázatában oly sikeresnek bizonyult. Az egyetemes mechanizmus gondolata hozta létre a lelki mechanizmus gondolatát is, amely végeredményében a pszichológiát valamelyik természettudománynak, a biológiának, de leginkább a fiziológiának a függvényévé tette.

A világ mechanistikus magyarázatának legtökéletesebb kifejezését az újkorban Spinoza metafizikája képviseli, s valóban reája vezethető vissza a test és lélek viszonyának magyarázatául szolgáló parallelisztikus elmélet, amely a múlt század pszichológiájában leginkább uralkodott. E szerint test és lélek ugyanazon lényegnek két különböző, de egymással minden részletében párhuzamos megnyilvánulása. Nincsen tehát egyetlen lelki élmény sem, amelynek a testi oldalon, közelebbről az idegrendszerben, s ennek központi részében, az agyvelőben ne felelne meg szintén valami változás.

Könnyű elképzelni, hogy az egyensúly hamar megzavarodhat ebben a rendszerben, s vagy a testi vagy a lelki oldal jut túlsúlyra, így keletkezett egyrészt a tudat epiphänomenalisztikus, másrészt pedig panpsychisztikus elmélete.

2. Az epiphänomenizmus az egyetemes mechanizmusnak ebben a rendszerében tagadja a tudatosság fontosságát. Szerinte a tudat lényegtelen járuléka, kísérője bizonyos testi mozgásoknak, amelyek akkor is így mennének végbe, ha az alany nem tudna róluk

vagy velük kapcsolatban semmit. A panpsychizmus viszont a testi jelenségeket fogja úgy föl, mint a lelki jelenségek reflexeit: e szerint tehát lelki élet a testi életnek is az alapja. A két egymással szemben álló felfogás közül a mult század közvéleménye kétségtelenül az epiphänomenizmust tartotta a tudományos álláspontnak, míg a panpsychizmusban valami misztikus és költői lelkületből fakadt világmagyarázatot látott.

Az epiphänomenizmus tehát nemcsak azt állítja, hogy minden tudatjelenségnek megfelel egy idegjelenség, hanem azt is mondja, hogy ezek közül az idegfolyamat a fontos, mert ebben rejlik tudatunknak és viselkedésünknek is az egyetlen oka. Huxley szerint az ember „tudatos automata”, aki azt hiszi, azért megy színházba, mert vonzza az a gyönyörűség, amit ott fölhalálni vél. Pedig mindez tévedés: idegeink gépezete az, amely megmagyarázza ezt a lépésünket. Ugyanazon mechanizmus birtokában elmennénk a színházba akkor is, ha nem tudnánk, hogy odamegyünk és fogalmunk sem lenne az ott átélt gyönyörűségekről.

W. James, aki lendületes kritikáját adja ennek az elméletnek, így foglalja össze a belőle levonható paradox következményeket: „Ha tökéletesen ismerenénk Shakespeare idegrendszerét, s hozzá azokat a körülményeket, amelyek közt élt ez az idegrendszer, meg tudnánk érteni, hogy keze, életének egy bizonyos szakában miért rótt tele néhány ív papirost azokkal a szággatott fekete sorokkal, melyeket — rövidség okáért — a H a m l e t kéziratának mondhatunk. Meg-

értenők minden törlésének, javításának az okát anélkül, hogy egyetlen gondolat létezését is ismernők Shakespeare szellemében. Hasonló módon megírhatók annak a mintegy száz kiló albuminoid anyagnak az életrajzát, akit Luther Mártonnak neveznek, anélkül, hogy föltételeznők, hogy ez valamikor érzelmekre volt képes."

De e képtelen következmények azért nem ingatják meg az epiphänomenizmus híveit a maguk elméletének igazságában. Arra hivatkoznak, hogy minden élő lény, tehát az ember is, része a természetnek, vagyis annak a mechanikus világnak, ahol minden mozgás oka a megelőző mozgásokban rejlik. S nincs egyetlen mozgás sem, amely kivonhatná magát ebből az egyetemes okviszonyból. Az energia is, amely e mozgások folyamán a legkülönbözőbb formákban nyilvánul meg, végső fokon ugyanaz marad az egész mozgásrendszerben. Ennélfogva, ha az élő organizmus minden változása megmagyarázható a benne rejlő energia átalakulásával, akkor semmi tevékeny szerep sem jut annak a valaminek, amit tudatnak és akaratnak szoktunk nevezni. A tudat és az organizmus életfolyamának olyan a viszonya, amilyen a lokomotivé és a kéményből kihulló szikráké: a sötétben sziporkázó szikrák megvilágítják a lokomotiv útját, de nem irányítják, a gép nélkülük is épp oly gyorsan és biztosan rohanna pályáján tovább.

Az epiphänomenista a tudatnak a testi léttől függő voltát látja bizonyítottnak az által is, hogy testi ténye-

zók hatására megszűnhet vagy felfokozódhat a tudatosság.

Ezt a merész elméletet sok oknál fogva nem tehetjük a magunkévá. A test és lélek viszonya ugyanis sokkal bonyolultabb valami, semhogy ily könnyen el lehetne intézni. Mindegyik jelenségsornak oly sok láncszeme ismeretlen előttünk, hogy nem állíthatunk e téren semmit sem bizonyosan. Azt tudjuk, hogy bizonyos lelki jelenségek alkalmával testi jelenségek is konstatalhatók, de sem egyiknek, sem a másíknak a részleteit, még kevésbbé az összefüggéseit nem ismerjük. Nem a tények, hanem a képzelet itt a vezetónk, s erre csak dilettánsok építhetnek teoriákat, akik úgy tesznek, mintha tényekről beszélnének, pedig a fantasztá szól belőlük.

Ha elfogadjuk is, hogy az élő lény akarata nem teremt energiát, azért még nem szükséges ezt az akaratot haszontalannak nyilvánítanunk, mert valamilyen módon befolyhat annak az energiának a felhasználására, amellyel az élő lény természetadta helyzeténél fogva rendelkezik. Az energia-átalakulás részletei még annyira homályosak előttünk, hogy éppen nem dönthetünk abban a kérdésben, vajjon egy organikus lény cselekvéseihez teljesen elegendő-e a testi mechanizmus vagy egyéb tényezőre is szükség van. Ezekre a kérdésekre csak akkor merhetnénk egész határozottsággal válaszolni, ha tudnánk, hogy hogyan hozza létre az ok az okozatot. De ez is ismeretlen előttünk. Hume kritikájából tudjuk, hogy mi csupán azt tudjuk, hogy bizonyos jelenség rendszerint követ más jelen-

séget, de hogy az ok hogyan hozza létre az okozatot, az titok előttünk.

S ha a tapasztalat azt mutatja, hogy bizonyos testi jelenségek változással vannak egybekötve a lelki oldalon, viszont nem szabad elhallgatnunk azt sem, hogy ugyancsak a tapasztalat az ellenkező állítást is támogatja: lelki jelenségek nyomában is járhatnak testi változások. Éppen ezért a múlt század végén a tudomány az ú. n. test és lélek kölcsönhatásának az elvét építette ki, ami azonban egy cseppet sem kevésbé misztikus, mint a párhuzamosság teoriája.

Ma sem fogadhatjuk el, hogy a lelki élet csupán kísérője vagy haszontalan és fölösleges visszfénye a testi jelenségeknek, mert sok tény a mellett szól, hogy a lelki életnek megvan a világ egészében a maga sajátos helye és rendeltetése. Bergson fejtegetései nyomán világosan látjuk, hogy a tudat visszavonul minden nagyon megszabott, automatikus mozdulattól, de megmarad ott, ahol választásra van szükség. A tudatosságnak tehát van szerepe, amit semmi nem helyettesíthet, s a fejlődés, amely pedig el szokta pusztítani a haszontalan szerveket, éppen ennek a tudatosságnak a gyarapodásában rejlik. Az ember története tudatosságának a története.

A tudatos lét más, mint az anyag tudattalan léte. Éppen ezért nem helyezkedhetünk vele szemben a mechanizmus álláspontjára. A tudatban sehol sincs az az egyformaság, amely a természet rendjéhez annyira hozzátartozik. Itt az emlékkép nem másolata az eredeti élménynek, a felújult emlékezet csak töredéke

az élmény egészének; a cselekvő ember nem gép, aki mindig egyformán reagál hasonló helyzetben. S ami leglényegesebb: az anyagi világ azonos részek összegeiből áll elő, míg a lelki élet „elemei” nem egymás mellett, hanem egymásban vannak. A tudat a legkülönbözőbb élményeknek az énben központosult koncentrációja, amelyben nyoma sincs annak a tériességnek, egyformaságnak és azonosságnak, amely az anyagi világot jellemzi. A hidrogén-atom hidrogén marad akkor is, ha vizet alkot az oxigénnel, s a vízből maradék nélkül kielemezhető. De egy élmény teljesen mássá lesz a szerint, hogy milyen más élmények közé koncentrálódik, s abból az egészből, amelybe beleágyazódott, a maga eredeti voltában soha többé ki nem hámozható. Ezért bizalmatlansággal viseltetünk minden olyan kísérlettel szemben, amely a lelki jelenségeket a természettudományok módszereivel akarja megérteni, mert ezek a kísérletek abban az eredendő hibában szenvednek, hogy egy egészen más valóságnak a sémáit kényszerítik rá a lélekre és így egyrészt meghamisítják az élményeket, másrészt el sem érnek azok igazi valójáig, hanem a testi felszínt kutatják még akkor is, mikor abban a hitben vannak, hogy a lélek mélyére hatoltak.

4. De a tudományok történetének mindennapos jelensége, hogy valahányszor egy új tudomány van alakulóban, rendszerint más, régebbi tudományok módszerét kölcsönzi el és csak akkor tér át a maga sajátos módszerének kialakítására, amikor már némileg megerősödött és a maga lábán tud járni. Így járt

a pszichológia is. Fejlődésének során voltak, akik az egyéni tudatot azokból az atomtudatokból származtat-
ták, amelyek hozzátartoznak minden anyagi részecs-
kéhez. E merő fantasztikum mellett akadtak azonban
komolyabb kísérletek is. A chemia inspirálta pl. Spen-
cer Herbert és Taine pszichológiáját, akik azt a végső
lelki elemet keresték, amelynek különböző összetételéből
alakulnának élményeink. Fechner psychofizikáját
pedig, amint láttuk, a fizika befolyásolta. Ezek a psy-
chochemiák és psychofizikák azonban nem a keresett
és óhajtott pszichológiák, amelyek valóban a lelki élet
megismeréséhez vinnének bennünket közelebb.

Azok, akiket elkápráztatnak a természettudomá-
nyos módszerek, a lelki jelenségek tanulmányozásában
rendszerint az érzeteknek nevezett konstrukciókkal
szokták a pszichológiát kezdeni. Az érzet volna vala-
mely testi hatásnak a tudatban való fordítása. Ez a
lelki tény ennél fogva a külső környezettől: az inger-
nek nevezett fizikai hatástól, s a felfogó érzékszervtől,
illetve idegszáltól függ. Ezért minden psychologus, aki
a lelki életet csupán a külső világ passzív tükrének
szereti tartani, megpróbálja, hogy a közvetlen tapasztal-
talból ismert bonyolult élményeket erre az egyszerű
és átlátszó egységre vezesse vissza. A lelki jelenségek
mind átalakult érzetek, — mondja ez a pszichológia.
Ez az állítás azonban, mint fentebb rámutattunk, nem
egyéb analogiánál, amit a tapasztalat nem támogat,
mert az élmény legfeljebb a tudományban bontható ér-
zetekre, a valóságban nem.

A sikernek nagyobb reményével látszanak kutatni azok a tudósok, akik az idegülethez, s főképen az agy működésének ismeretéhez kötik a psychologia sorsát. Szerintük a lelki élet bizonyos sajátos szervi funkció, s a psychologia egy magasabb fajta fiziologia. Ezért lépést kell tartania az ideglettan és bonctan fölfedezéseivel, amely tudományok napjainkban rohamos haladást tettek. Ne felejtjük azonban, hogy a legkiválóbb fiziologusok előtt is rejtély, hogyan támadhat az idegterület nyomában lelki jelenség: érzet. Hogyan válhatik a mozgás gondolattá, az anyagi rezgés lelki élménnyé, — ez olyan csodálatos átváltozás, amelyből a fiziologus sem lát semmit. Mert mit lát a tudós? Azt, hogy egy élő szervezetben ingerekkel mozgásokat válthat ki. Valamely centripetális idegnyulvány valahogyan ingerületbe jön a külső inger hatására, — ez végigfut rajta a sejttestig, aztán átmegy a centrifugális nyulványra, innen pedig talán egy más neuronra, míg végre többé-kevésbé komplikált úton elér egy izomba, amely aztán összehúzódik. Ez az egész folyamat teljesen anyagi tünetmenyek sora: a fiziologus sehohsem találkozik benne azokkal a jelenségekkel, amiket mint észrevételeket, gondolatokat, általában mint élményeket mi lelki jelenségeknek tartunk. Ezért mondjuk, hogy a fiziologus, ha csak a maga tudatélményeire nem gondol és ezeket bele nem vetíti a vizsgált tünetmenyekbe, akkor mindig kívül marad a lelki életen. Aki pedig csupán az öntudatának a megfigyelésére szorítkozik, az nem fogja tudni, hogy neki vannak idegei, agyveleje, stb., de közvetlen közelből tanuja lesz

a maga lelki életének. Világos tehát, hogy ez a kétféle tapasztalat teljes egészében különbözik egymástól, s ezért nem bízhatja magát a psychologus a természet-tudományok módszereire.

5. Mégis, mit tartson a psychologus, aki a léleknek és a testnek illetén különböző természetét vallja, az idegrendszernek, s közelebbről az agyvelőnek szerepéről az egyén életében? Leghelyesebbnek azt a választ tartjuk, amelyet Bergson adott e kérdésre több művében, de különösen a „Matière et Mémoire“ lapjain.

A lélek a testen át kapcsolódik bele a világba, s ezért kell, hogy legyen olyan szerv, amely ezt a bekapcsolódást közvetíti. Az élő lény testi mivoltánál fogva arra van hivatva, hogy a világban cselekedjék. Ennek az érdekében azonban figyelnie kell a világra, s ez életfigyelem szerve az agy. Ez intézi, hogy eszmélet, érzelem és gondolkodás a valóságos életre legyen beállítva, s következésképp képes legyen hatékonyan cselekedni. A lelki élet túl van az agyvelő életén, de az agy az elméneknek az eszköze arra, hogy beleiktatódjék az anyagba. Olyan az agy, mint egy nagy telefonközpont, amely a cselekvéshez szükséges legkülönbözőbb kapcsolásokat képes eszközölni. Biztosítja az élő lény elméjének alkalmazkodását a körülményekhez és szüntelen érintkezésben tartja őt a valóságokkal. Ha az agy megbetegszik, a lélek elveszti lába alól a valóság szilárd talaját: ingadozóvá válik, szédület vesz erőt rajta, s elvesztvén a valóságba való bekapcsolódás lehetőségét, a test halálának, feloszlásának kell bekö-

vetkeznie. Mert a test nem más, mint az anyag orga-
nizálása a cselekvő élet érdekében, aminek a cselek-
vés lehetetlensége következtében újra részeire kell
bomlania. S az agy pedig nem más, mint azoknak a ké-
szülékeknek együttese, melyeknek segítségével a dol-
gok hatásaira elménk vagy végbevitt vagy egyszerűen
kezdődő mozgás-válaszokat tud adni, hogy ezeknek
kellő helyességével biztosítsa elménk pontos beiktató-
dását a valóságba.

III. Az érzelmek.

14. §. Mik az érzelmek?

1. Említettük már, hogy az érzelmek a lelki életnek leghomályosabban ismert jelenségei. Kevés bennük a tárgy tudat, de annál több az alanyi állapot tudata: magamat érzem bennük valami tárggyal kapcsolatban, s ezért a gondolatok objektív jellegével szemben úgy szokás róluk beszélni, mint sajátosan szubjektív élményekről. S mivel az ember cselekvő-lény voltánál fogva érdeklődése első sorban kifelé, a tárgyi világra irányul, a nagyon is benső és egyéni jellegű érzelmeket elhanyagoljuk, s ezeknek még a megjelenésük is nagyon ingadozó. Róluk szólva ugyanaz a név sokszor egészen különböző jelentésnek a hordozója. Az érzelmek mily óriási skáláját jelenti pl. a „szerelem“ a durva érzéki kívánástól egészen a legátszellemültebb misztikus vágyódásig!? Vagy ki tudná elmondani, mi mindent nem jelent kinek-kinek a „boldogság“ szó? Nagyon érthető tehát, ha azt állítjuk, hogy az elemző megfigyelés az érzelmeknél igen nehéz és a psychologus sokszor kénytelen igazat adni a költőnek, aki azt mondja: „Nem érez, aki érez szavakkal mondhatót“. (Vörösmarty.) Fő törekvésünk ennél fogva arra szokott irányulni, hogy rámutassunk azokra a homályos gondolatokra, amelyek az érzelmek mélyén

rejlének, mert minden érzelem csakugyan homályos gondolat erős érzelmi hangulat kíséretében.

Ezek a dolgok némileg megértetik velünk, hogy a pszichológiában régebben nem is volt az érzelmi életnek külön neve. Leibniz „homályos képzetek”-ben rejlik a forrása, hogy követői ennek a sejtésnek, megérzésnek külön lelki tehetséget tulajdonítottak, s így jelölte meg T e t e n s (1777) a Gefühl-t, mint sajátos lelki jelenségsoportot a Verstand és a Wille mellett.

Az érzelmek tudatunknak oly primitív adottságai, amikről nehéz definícióval kezdeni, mert a gyönyörnek és a fájdalomnak, az öröme és a szomorúságnak meghatározása egyrészt lehetetlen, másrészt haszontalan. Semmi sem pótolhatja róluk azt a közvetlen ismeretet, melyet csak az őket átélő lélek szerezhethet meg. Egész természetes tehát, hogy velük kapcsolatban az előidéző okok érdekelnek, hiszen ezek a jelenségek nem kivételes élmények, mert valamelyik közülük minden élményünkben megtalálható: nincsenek abszolúte közömbös élményeink, hanem minden vagy kellemes vagy kellemetlen, s így gyönyörűség vagy fájdalom, örömet vagy szomorúságot kelt bennünk.

Az érzelem mibenlétére nézve mindjárt könnyebben tudnánk tájékozódni, ha ismernénk olyan lelki jelenségeket, amelyek semmi egyebek, csupán öröme vagy szomorúságok. De a legtöbb pszichológus Lehmann-nal van egy véleményen, aki azt állítja, hogy „tisztá érzelmi tudatállapot nem fordul elő: a gyönyör és a fájdalom mindig értelmi jelenséghez van kötve.” R i b o t ugyan igyekszik megcáfolni ezt az állítást

(Psychologie des Sentiments) és próbál tiszta érzelmi élményeket megjelölni. Ilyenek volnának: 1. a kellemes állapotok közt: a hasis és az ópium hatása, — az általános hűdés (paralysis) bizonyos periodusainak boldogsága, — a tüdőbetegek és haldoklók euphoriája; 2. a fájdalmas állapotok közt: azok a meghatározhatatlanok nélkül fellépő rossz érzelmek, amelyek megelőzik bizonyos lelki betegségek kitörését, — az oktalan phobiák, — s azok a haraghoz hasonló ingerült állapotok, amelyeket nem lehet valami értelmi okkal kapcsolatba hozni, s amiket némely ideges egyénnél figyelhetünk meg.

Ezek a példák azonban nem tekinthetők Lehmann állítása cáfolatának, mert valamennyien a psychopathológia körébe tartoznak és a normális lelki életben nem fordulnak elő. Különben is jól tudjuk, hogy pl. az ópiumszívó és a paralytikus u. n. „boldogsága” képzetekkel járnak együtt: az ópiumszívó hallucinációkat, kéjes ábrándokat él át, — a paralytikus pedig gazdagnak, erősnek és hatalmasnak képzeleli magát, s ebben a gondolatban kéjeleg. Olyan hipochonder pedig nincsen, aki abszurd módon ugyan, de meg ne tudná indokolni a maga oktalan félelmeit. Az igazság tehát itt is az, hogy az érzelmi oldal elnyomja ugyan az élmény értelmi világosságát, de az értelmi részt azért nem nélkülözi. Tehát nincs érzelem gondolat nélkül, vagyis: minden érzelem egyúttal ismeret is. Kiténik ez abból is, hogy az érzelmekben épp úgy megtalálható az intencionalitás, a tárgyra való vonatkozás, mint a gon-

dolkodásban. A tudatnak nincs olyan élménye, amely ne valamely tárggyal lenne kapcsolatos.

2. A közönséges szóhasználat szerint az érzelmi élmények közé szokás sorolni az indulatokat (ijedtség, rettegés, harag stb.), a gyönyör és fájdalomérzelmeket, s végül a szomorú és vidám „hangulatok” különböző fajait, amelyek közvetlenül kapcsolódnak bizonyos tárgyi tudattartalmakhoz.

Ez egyúttal az érzelmek bizonyos osztályozását is tartalmazza már. S azt is látjuk, hogy az indulatok heves testi mozgásokkal vannak egybekötve, míg a hangulatok ettől többé-kevésbé mentesek és sokszor egészen szublimizálódnak „testetlenekké” válnak.

Az indulatoknak a kísérő testi elváltozásokkal való összefüggése annyira szembeszökő, hogy szinte önkéntelenül is fel kellett vetni velük szemben azt a kérdést, hogy micsoda része van bennük a testi jelenségeknek? S itt a külsőséges arc-mimikánál sokkal érdekesebbek azok a benső organikus elváltozások, amelyek velük kapcsolatban megállapíthatók. Ilyenek: az ijedtségnél az elsápadás, reszketés, a lélelzet elakadása, a pulzus gyorsabb lüktetése. Vagyis az ijedtség alkalmával megváltozik a szívműködés, a lélelzés, a szervek vérbősége és az akaratos izomzat innervációja.

A kérdés most már, ami itt önkéntelenül felvetődik, hogy melyik jelenség okozza a másikat? A testi elváltozások hozzák-e létre az indulatot vagy megfordítva? Nem lephet meg bennünket, hogy a múlt század, mely általában a szellem elmateriálizálására töreke-

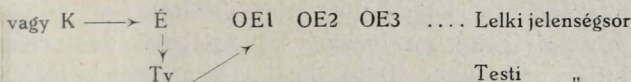
dett, ezekből a testi jelenségekből származóknak tartotta az érzelmeket. Th. M e y n e r t, bécsi orvosprofesszor, 1880-ban felolvasást tartott a természettudósok salzburgi gyűlésén, melyben a gyönyört és a fájdalmat az agysejtek vérbőségének növekvésével vagy fogyatkozásával hozta összefüggésbe. De ennek az u. n. periferikus-theoriának teljes kifejtése az amerikai W. J a m e s és a dán C. L a n g e nevéhez fűződik, akik egymástól függetlenül hirdettek nagyon hasonló nézeteket.

James cikke (What is an Emotion?) 1884-ben jelent meg a MIND hasábjain, s abban a paradox állításban csúcsosodik ki, hogy „nem azért sírunk, mert szomorúak vagyunk, hanem azért vagyunk szomorúak, mert sírunk.” Vagyis: az érzelem határozatlanul lokalizált szervi érzetek szövedéke. Ha a tárgyak szemlélete nem idézné elő egyúttal az öröm, rémület, harag stb. testi jelenségeit is, akkor talán az értelmünk bizonyos helyzetben valami mozgást, pl. az erdőben egy medve megpillantásakor menekülést, tanácsolna, de ezzel kapcsolatban semmiféle érzelmi emóciót sem élnénk át, hanem hidegen ítélnénk helyzetünk felől. Megijedést csak azért érzünk, mert ez a látvány bizonyos organikus elváltozásokat vált ki bennünk. James ennek a bizonyágát abban látja, hogy a testi megnyilvánulások elnyomásával sokszor az érzelmeik is elnyomhatók, s viszont a kifejező mozgások útján — noha rendszerint hiányosan — de az érzelmeik is előidézhetők (pl. színészek, akik „belejátszák” magukat a szerepükbe).

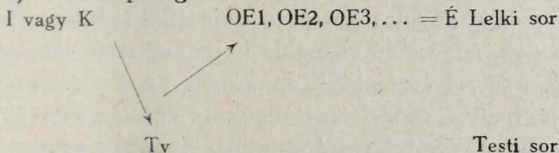
A kutatások azt mutatják, hogy James túlságosan tág területre terjesztette ki elméletét, mert periférikus izgatással ugyan előidézhethünk sírást és vele együtt csuklást is, anélkül, hogy azért a szomorúságot magát átélnénk. Carl Lange (Über die Gemütsbewegungen, 1885) óvatosabb, mint az amerikai psychologus. Ő nem a gyönyörben és fájdalomban keresi az érzelmek elemi formáit, hanem az aggódásban, örömben, megrettenésben, haragban, csalódásban, zavarban és várakozásban. S mindezeket a szervezet érmozgató (vasomotorius) rendszerének működésével hozza összefüggésbe. Lange így formulázza a problémát: „Minden emócióban biztos és kézzelfogható tényezők: 1. egy ok — egy érzéki benyomás, amely rendszeren egy emlékkép vagy egy asszociált képzet közvetítésével hat, s erre következik 2. egy hatás, még pedig... vasomotorius elváltozások, továbbá ebből kiinduló változások a testi és szellemi funkciókban. Az a kérdés: mi van még e két tényező között? Vagy egyáltalában van-e még köztük valami? Ha egy pisztollyal való fenyegetés láttára reszketni kezdek, átélem a félelemnek nevezett lelki élményt is. Kérdés: a félelem okozza-e a reszketésemet, a szívdobogásomat, a megzavarodott gondolkodásomat, vagy megfordítva: a pisztoly látása közvetlenül kelti-e föl ezeket a testi elváltozásokat és az indulat már csupán a testi funkcionális zavarnak az eredménye?”

Ha I vagy K jelenti az érzelmet kiváltó benyomást vagy képzetet, É az érzelmet, Tv a testi változást, OE

az organikus érzetet, melynek fajtáit 1, 2, 3 stb. jelöli. akkor a folyamat a régi felfogás szerint a következő:



az új szerint pedig:



A bizonyításban Lange arra hivatkozik, hogy csak az ő elmélete tudja megmagyarázni azt a tapasztalatot, hogy bizonyos szerek a testen át érzelmi jelenségeket hoznak létre. Az alkohol pl. ugyanazokat a változásokat hozza létre szervezetünkben, mint az öröm: fokozza a szív működést, kitágítja a hajszáledényeket, fokozza az izmok beidegését és vérbővé teszi az agyat. S csakúgyan jókedvre hangol bennünket. Hasonlóan hatnak az ópium, a hasis és morfium. Az ipecacuanha ellenben olyan szervi elváltozásokat kelt, amelyek a lehangolt kedélyt szokták kíséreni, s ez a szer csakúgyan elszomorít. A psychopathologia esetei szintén Lange igazát látszanak bizonyítani. Ezért bátran állítja, hogy az organikus változások okai és nem következményei az érzelmeknek. Egy szóval: az érzelmek benső testi elváltozások érzetei, lelki fordításai.

Mi azonban azt hisszük, hogy Lange, akár csak James, túllő a célon. Az érzelmeket nem vehetjük érzeteknek, testi jelenségek lelki fordításának, mert ha-

tározott gyönyör és fájdalom-jellegük van, ami az érzetekből hiányzik. S azontúl nem szabad elfelejtünk azt sem, hogy Lange szinte kizárólag az indulatokat vizsgálta, amelyekben kétségtelenül nagy rész jut az organikus változásoknak. De ezekről is legfeljebb azt mondhatjuk, hogy az indulatok szervi érzetek és érzelmi hangulatok összeolvadásából keletkezett jelenségek. Az érzelmi hangulati elem ugyanis elválasztható a szervi érzetektől. Jamesnek és Langénak érdeme, hogy a szervi érzeteknek az érzelmi élményekben való részvételére rámutatott. Azonban ezen a téren igen sok a homály, s nagy annak a veszedelme, hogy az elmélet hívei összetévesztik a közérzeteket és az érzelmeket. Már pedig igaza van abban Kornis Gyulának, hogy „testi elváltozások szervi érzetei épp úgy kelthetnek kellemes vagy kellemetlen érzelmeket, mint az érzetek bármely más osztálya, de maguk még nem érzelmek.” Fontos ez az elmélet annyiban, hogy megérteti velünk, hogyan kelthet egy gondolat bennünk érzelmet. A gondolat nem közvetlenül hozza létre az érzelmet, hanem testi közvetítéssel. Testi zavarokat hoz létre és ez hat vissza a lélekre. Test nélkül aligha tudnánk érzelmeket átélni: hideg gondolkodó lények volnánk. Ha a lelki folyamatokból kikapcsoljuk a testet, nem fogjuk megérteni, hogy a veszedelem képzete, hogyan idézheti föl a félelmet. A medvétől csak az erdőben félek, az állatkertben nem, mert tudom, hogy testi valóm itt nincs tőle veszélyben. Fontos tehát az érzelmi életben a test szerepe, de a gondolat itt is nagyon sok, sőt majdnem minden, még a James—Lange-

theoria ellenére is! Az érzelmek mintegy középütt foglalnak helyet a lélek és a test között.

3. Mivel minden átélt érzelemben egyúttal valami ismeret is foglaltatik, önként merül föl az a gondolat, vajjon nem ezekből származik-e az érzelem?

Ilyen álláspontot foglal el az érzelemnek u. n. intellektuálisztikus magyarázata, amely szerint akkor érzünk gyönyörűséget, ha úgy í t é l ü n k, hogy valami jóra tettünk szert, pl. elértük az igazságot, tökéletesebbek lettünk, stb. S megfordítva: fájdalmas, ha valami fogyatkozásunkat vagyunk kénytelenek elismerni. Tehát az érzelem mélyén valami többé-kevésbé világos értéktételek rejlenék. Ezen a véleményen van Leibniz (Nouveaux Essais, ch. XX. §. 41.).

Ugyanennek az elméletnek egy más változatát Herbart psychológiája tárja elénk. Szerinte a gyönyör oly képzetek együttlétének jele a tudatban, amelyek erősítik egymást, a fájdalom pedig a képzetek disharmoniájának eredménye. A képzetek ugyanis Herbart felfogása szerint nem tehetetlen intellektuális állapotok, hanem erők: a gyönyör tehát az egymást erősítő, a fájdalom pedig az egymást gátló erők működésének az eredménye volna.

Nahlowky, aki az érzelmi életről egész könyvet írt, szintén azt tanítja, hogy az érzelem a lélek élettevékenysége növekedésének vagy fogyatkozásának a tudata.

Mindezek az intellektuálista magyarázatok azonban szinte kizárólagosan a tisztán szellemi örömről és szomorúságról szólnak igazában, s a gyönyör és fáj-

dalom testi mozzanatait elhanyagolják. Ezt a fogyatkozást akarja elkerülni az u. n. organikus elmélet, amelynek őse Aristoteles. Ő hozza először szoros összefüggésbe egymással a testi jelenségeket és az érzelmeket. „Ugy látszik, — úgymond, — hogy a tevékenységben rejlik a jól-érzés és a boldogság forrása. A gyönyörűség nem maga a tevékenység, sem a tevékenység valami benső sajátossága, hanem olyan járulék, amely sohasem hiányzik belőle; valami végső betetőzés, amely úgy járul hozzá, mint pl. az ifjúsághoz az üde-ség. Minden tevékenységnek megvan a maga gyönyörűsége és a gyönyörűség növeli annak a tevékenységnek az erejét, amellyel egybe van fonódva.” A Stagiritának ezt az elméletét a modern biológia próbálja alátámasztani. Spencer szerint „szembeszökő kivételek ellenére is a gyönyör mindig az organizmusra hasznos tevékenységek kísérője, a fájdalom pedig az ártalmakkal jár együtt.” S valószínű, hogy a gyönyör és a fájdalom jelei annak, hogy az élő organizmus hogyan tud alkalmazkodni az életkörülményekhez. De nem lehet elfelejtenünk, hogy az ember, mint szellemi lény túl van a természet mechanikus létfeltételein és a szellem örömeit és szomorúságait a biológiai szempont igen hiányosan tudja csupán magyarázni.

15. §. Az érzelmek osztályozása.

1. Bizonyos, hogy az érzelmi élet fejlődése megelőzi az értelmi életét, mert azokból a homályos szervi érzésekből indul ki, amelyekkel az élő lény reagál az őt környező valóság hatásaira. Már ezen a fokon meg-

van a kellemes vagy kellemetlen színezet, amely minden érzést kísér és ezek azok a dinamikus tényezők, amelyek az élő lényből bizonyos mozgásokat váltanak ki. A biológusok úgy szokták felfogni, hogy a gyönyör az életenergia növekedésének, a fájdalom pedig a csökkenésének tudatos jelzése. Minden érzélem ennél fogva egyrészt jelzés, amely belső állapotunkról tudósít bennünket, másrészt pedig ösztönzés bizonyos organiko-pszichikus reakcióra.

A kellemes és a kellemetlen, a gyönyör és a fájdalom az érzelmeknek olyan eredeti tulajdonsága, amely már eleve két nagy csoportra osztja őket. Az érzelmek polaritása, egy vonalon két ellentétes irányban való elhelyezhetése ennél fogva tagadhatatlannak látszik. De vajjon minden kellemes érzélem gyönyör-e, s minden kellemetlen érzélem fájdalom-e? Csakugyan nincs más fajta érzélem, csak a gyönyör és a fájdalom? Az úgynevezett „többdimenziós“ érzélemelméletek tagadják ezt. W u n d t pl. 3 „irány“-t különböztet meg az érzelmekben. Szerinte vannak: 1. gyönyör és fájdalom-érzelmek; 2. izgató és megnyugtató érzelmek (pl. a vörös és a kék színek érzelmi hatásai, az öröm, a harag, az izgatottság, a gond, a várakozás stb.); 3. feszítő és feloldó érzelmek (pl. a lassan mozgó metronom hallásakor amit érzünk). Wundt maga is elismeri azonban, hogy konkrét lelkiállapotban ezek az érzelmek rendszeresen kevert formájukban fordulnak elő. Már ez a körülmény is mutatja ugyan, hogy ez a felosztás nagyon is mesterséges jellegű, de mi különösen azért nem tehetjük a magunkévá, mert a 2. és a 3. csoportba

sorozott élmények nem külön érzelemfajták, hanem érzelmeknek (gyönyör és fájdalomnak) és szervi érzéseknek a kapcsolatai.

De ha a szervi érzéseket kikapcsoljuk is az érzelmekből, akkor is szemben áll még egymással az u. n. singularistikus és a pluralistikus felfogás. Az előbbi szerint (Höfding, Ebbinghaus, Jodl, Külpe, Lehmann) a gyönyörön és a fájdalomon kívül nincs más érzelmminőség. Az érzelmek sokféleségének látszata csupán tárgyaik sokféleségéből származnék. A pluralistikus felfogás pedig azt vitatja (Lotze, Wundt, Lipps, Stumpf, Ziehen, Ziegler), hogy az érzelmek végtelen változatos minőségeket mutatnak fel.

Kétségtelen, hogy az érzelmi életre irányuló elméleti konstrukciók a singularistikus felfogást részesítik előnyben, míg a közvetlen élménytapszaltalathoz a pluralistikus magyarázat látszik közelebb állónak. A IX. symphonia és egy forró nyári napon élvezett pohár sör „gyönyörűsége“ pl. aligha tekinthető egyetlen élményminőségnek, amely tisztán csak fokozatban különbözik egymástól. Vaгыis a gyönyörnek és fájdalomnak nemcsak intenzitásbeli, hanem minőségi változatai is vannak: nemcsak az érzelmek tárgyai, de maguk az érzelmi élmények is különböznek egymástól. A gyönyör és fájdalom tehát csak gyűjtőfogalmaknak tekinthetők, s ezt az absztrakciót a pszichologia nem fogadhatja el valóság gyanánt.

A pluralista felfogást nagy mértékben támogatja az a körülmény is, hogy csak általa tudjuk megérteni

az érzelmek értékjelző szerepét az értékek kvalitatív rangsorának „megérezése” útján.

2. Ha az érzelmeket a tudat közvetlen adottságai alapján osztályozni akarjuk, akkor leghelyesebben fejlődésük alapján tehetjük ezt. Mondottuk, hogy az érzelmi élet mint a környezet hatására történt reakció, megelőzi az értelmi életet. Abból kell tehát kiindulnunk, hogy minden érzelemben a szervezet egyensúlyi helyzetének megzavarása jelentkezik. Ez a megzavarás eleinte bizonyos gátlásokat eredményez: így támad a *lelki felindulás*. Ennek a nyomában jár bizonyos funkcionális összefüggéstelenség: jele az u. n. *indulat*. Mindkettő szinte viharos gyorsasággal lejátszódó lelki élmény, amelyek egy sajátos alkalmazkodásban, az aránylag állandó jellegű vagy legalább is viszonylag tartós u. n. *hangulatban* végződnek. A hangulat tehát már egy másodlagos jellegű, többé-kevésbé a tudatban már szerepelt érzelmek emlékeként megmaradt állapot.

A felindulások és indulatok, amiket egy szóval *emócióknak* is mondhatunk, énünk egyensúlyának a külső világ által való megzavartatása által jönnek létre. Velük szemben vannak a léleknek olyan élményei is, amelyek a bennük rejlő tendenciák, szükségletek megnyilvánulása révén keletkeznek. Ezeknek forrása a *vágy*, amely kielégülése céljából rendszerint bizonyos képzetekhez kapcsolódik, s ezek útján az érzelmi élet elintellektualizálódik. Az ember fizikai, szociális, stb. környezetéhez okosan alkalmazkodó vágyak nyomán fakadnak a *tulajdonképeni érzelmek*,

amelyeket éppen ezért rendszeren tárgyuk szerint, mint értelmi, vallási, szociális, esztétikai, erkölcsi stb. érzelmeket szokás megjelölni. De lehetséges az is, hogy a vágy nem elégszik meg az okos alkalmazkodással, hanem a tudaton eluralkodik, s minden készségünket a maga szolgálatába hajtja. Ilyenkor keletkeznek a *szenvedélyek*, amelyek vakká és türelmetlenné tesznek minden iránt és csak a szenvedélyes vágy irányában való gondolatot és cselekvést tűrik meg a tudatban.

3. Anélkül, hogy az érzelmi élet rendkívüli változatosságát ki akarnók meríteni, mégis rámutatunk itt azokra a tipikus érzelmekre, amelyek élményeinkben a legváltozatosabb kombinációk alakjában fordulnak aztán elő. Ezek: 1. az öröm és a szomorúság, 2. a félelem és a harag, 3. a szeretet és a gyűlölet (egoista és altruista érzelmek), 4. az aggodás és a reménykedés, 5. a szexuális emóciók. Körülbelül ezek azok az érzelmi típusok, amelyek az érzelmi élet legbonyolultabb jelenségei mélyén is föltalálhatók, mert azokat az alapviselkedéseket jelzik, amelyben egy élő lény környezetével állhat.

16. §. Az érzelmek kölcsönhatása.

1. Mivel minden érzelem egész lelki-testi énünk reakciójának fogható fel, nagyon érthető, hogy az egyes érzelem nem csupán a jelen ingertől, hanem énünk teljes diszpozíciójától, lelki-testi állapotától függ. Mivel testi valónk nélkül nem élnénk át érzelmeket, nem lephet meg bennünket az sem, hogy orga-

nizmusunknak oly nagy szerepe jut érzelmi életünkben. A lábadozó betegnek pl. talán már egészen jó a közérzete, legyöngült organizmusa mégis minden hatásra másképen reagál, mint a normális emberé. A kor és a kultúráltság is rendkívül fontos különbségek forrásai lesznek az érzelmek terén. Tudvalevő, hogy a primitív népek általában kevésbé érzékenyek a testi fájdalmak iránt, mint a művelt ember. A gyerekek és a primitívek szeretik és gyönyörűségüket találják az erős ingerekben, a tarka színekben, a magas, rikoltó hangokban, amik a felnőtt művelt emberből kellemetlen érzelmeket váltanak ki. De az időjárás és általában a klíma egész hangulatunkra igen nagy hatással van. S ismeretes az is, hogy a betegség eltompít a kellemes és fokozottan érzékennyé tesz a fájdalmas benyomások iránt. Érzelmi életünk tehát igen sok egymásra ható tényező eredőjeként tevődik össze.

A tapasztalat alapján a psychologusok néhány törvényszerűség formájában szokták összefoglalni, hogy milyen viszony állapítható meg az érzelmek között.

A *kontraszt törvénye* azt fejezi ki, hogy a kellemes érzelem erősebb lesz, ha kellemetlennel vagy kevésbé kellemessel áll szemben. Ugyanez áll a kellemetlen érzelemről is. Pl. a jó meleg szobában kétszer olyan kellemes a tartózkodás, ha odakint esik a hó és füttyül a szél. S megfordítva: annál kellemetlenebb ilyenkor kilépni a szabadba, minél jobban éreztük magunkat odabent.

A *fokozás törvénye* szerint, ha hasonló jellegű

képzetek következnek egymásután, s az érzelemben a legmagasabb intenzitásig akarunk eljutni, akkor a kisebb érzelmektől kell a nagyobb irányában haladnunk, s nem megfordítva. Ha pl. valakinek ajándékainkkal akarunk állandóan tartó gyönyörűséget okozni, akkor ne a legnagyobb, hanem a legkisebb ajándékkal kezdjük, úgy, hogy az illető minden újabb ajándékot fokozásnak érezzen.

Tudjuk azt is, hogy a nagy intenzitású érzelmek kizárólagosságra törekszenek, de a normális hasonló érzelmek egybefonódnak és kölcsönösen erősítik egymást. Egy bankett kellemes hangulatában része van az ízletes ételek, a szép terítés, a jó borok, a kellemes társaság, a zene és a szellemes toastok keltette érzelmeknek. Mindezek egybeolvadnak a tudatban egyetlen valami nem köznapi hangulattá. A szervi érzetkből is így jön létre a közérzet. Lényeges azonban, hogy ebben az egyesülésben nem szűnik meg teljesen a részek különvalósága. Inkább együttlétről lehetne talán szó, mert az egybefonódás ellenére azért minden érzelmet külön is átélhetünk. Az érzelmek összeolvadása annál bensőbbé válik, ha egyugyanazon tárgyra vonatkoznak. Pl. egy díszítést annál jobban tudunk élvezni, minél jobban tetszik a rajza is, meg a színe-zése is.

Homályos még, hogy miként vannak egyszerre jelen a tudatban a gyönyör és fájdalomérzelmek. Lehmann azt állítja, hogy ezek nem folynak össze, hanem váltakoznak egymással. Saxinger pedig azt mondja, hogy egyszerre vannak ugyan jelen s aszerint szere-

pelnek élményként, amint vagy az egyikre vagy a más-
sikra fordítjuk figyelmünket.

Általában az érzelmek sokszor egészen különös
módon kombinálódhatnak. Pl. a más teljesítményén
érezett csodálat csökkentheti a magunk önérzetét, vi-
szont néha az érzelem fokozásának lehet a forrása.
Éppen az ilyen kapcsolatok előre ki nem számítható
volta biztosítja az érzelmi élet hihetetlen gazdagságát
és sajátos egyéni varázsát.

IV. Az értelmi élmények.

17. §. A megismerés.

Minden tudattartalom valami tudást fejez ki valamiről. Ez a tudás egy alanynak („én”) a birtoka, amely az énjétől idegen valamit, egy „tárgy”-at jelent számára, amellyel az u. n. megismerésnek a viszonyában áll. A tudás tehát az a viszony, amely egy önmagára eszmélt alanyt az objektív, tárgyi világgal egybefűz. Ezt a statikus viszonyt a pszichológia dinamikussá teszi, mozgásfolyamattá oldja fel. Alany és tárgy korrelációját az okság elve alapján kauzális hatásként magyarázza és a tudásban a megismerés élményének az eredményét látja.

Nincsen olyan tudattartalom, amelynek ne volna valami értelme. Ezt az értelmet pedig éppen a tárgyra való vonatkozás adja meg. De hogy az én hogyan lép a tárggyal olyan hatásviszonyba, amiből a tudás létrejön, az a pszichológiának legnehezebb problémája. Ennek a magyarázatában minden pszichológia kénytelen a tapasztalaton túlmenni, s ezért a pszichológia is csak valamiféle metafizika alapján lehetséges.

E téren különösen kétféle metafizikával találkozunk: az egyiket a-posteriorizmusnak, a másikat pedig a-priorizmusnak nevezhetjük. Mind a kettő megegyezik egymással abban, hogy testünket

tekinti annak a hídnak, amely összeköti tudásunk alanyát a tőle idegen tárgyi világgal. De az a-posteriorizmus fölfogása szerint minden tudásban csak az van, amivel a tárgyi világ afficiálta ézüket, tehát személyes benső valónk semmit sem ad hozzá az adottsághoz. Vagyis lelki életünk igazában véve a tárgyi világnak a másolata.

Ezzel szemben az a-priorizmus azt tanítja, hogy minden tudattartalom rendkívül bonyolult alkotás: a tárgyi világnak az érzékszervek közvetítésével felfogott hatásait ézüket a maga formáiban veszi tudomásul. Tehát nincs olyan tudattartalom, amelyben ne benső valónk saját törvényszerűségei fonódnának össze a tárgyi világ hatásaival.

Akár az egyik, akár a másik álláspontra helyezkedüek, egy olyan kérdés mered eléük, amelyet lehetetlen kielégítő módon megoldanuk: nevezetesen az, hogyan közvetíthet hatások a test az én és a tárgyi világ között? A szokásos felelet úgy szól, hogy a tárgy „ingerli” a test idegrendszerét, s az ennek következtében az agyban létrejött elváltozás nyomán ézüket egy tudattartalmat él át: az ingert okozó tárgyat látja, hallja, tapintja stb. Hogyan lehetséges ez? Leibniz nem talál e problémára más megoldást, mint a praestabilita harmonia gondolatát. E szerint minden lelki való, a monas, a maga természete szerint képzetek alkotásában, s minden tárgyi való anyagi mozgások létrehozásában fejti ki a maga tevékenységét, azaz a hatását. De e két tevékenység az eleve meghatározott isteni összhangnál fogva tökéle-

tesen megfelel egymásnak. Ezért „másolja“ a tudattartalom a tárgyi világot, s így lehet minden egyes monas a maga tudatával a „világegyetem tüköre.“ Ez a látszólagos megoldás azonban aligha elégíthet ki mavalakit.

Tudományosabbnak látszik Joh. Müller tanítása, aki szerint idegrendszerünk minden egyes eleme, idegszála és agysejtje a maga specifikus módján tükrözi a reá ható tárgyat: a látóideg látással, a hallóideg hallással stb. De mondhatom-e így, hogy tudatom akkor híven tükrözi a tárgyi világot? Nem vagyok-e a Descartes említette „gonosz szellem“ játékszere, aki bizonyos idegek izgatása által egy hamis világ képét kelti fel tudatomban? Miben különbözik akkor az igazság az illuziók, a hallucinációk, valamint az álom és az örület játékától?

Mindezek csak elméletek, amelyek a megfejthetetlenre vállalkoznak. A pszichológia nem mehet tovább annál a ténynél, mint végső adottságnál, hogy tudattartalmak csak ott vannak, ahol egy testi-lelki valóság, egy személyes „én“ foglal helyet a vele egységes nagy egészbe fonódó tárgyi világ közepette. S mint az okság elvének alapján álló tudomány eleve felteszi, hogy e világ minden valósága kölcsönhatásban van egymással. Minden valóság hatások központja: hat más tárgyakra és a más tárgyak hatnak rá. Az a relative nyugalmi állapot, amit a tudás jelent, dinamikai hatások szövedékéből áll elő.

A lélek bizonyos helyzete, amellyel más valóságokkal szemben áll, sajátos „beállítottság“-ot jelent.

amelyek alapján aztán mindig más és más tudattartalmakat él át. Ha azoknak a valóságoknak a mivoltát fogja föl, amelyekkel a hatás viszonyában áll, akkor értelmi élményeket él át; ha önmagának és más vele analogéneknak a viszonyát tudatosítja, akkor morális élményei támadnak; ha pedig a valóságoknak egy vagy több személyes lénytől való abszolút függését éli át, akkor vallásos élményeit tudatosítja. Személyes énünk tehát mindig egy bizonyos szemszögből éli meg a világot: beállítottsága szinte eleve megszabja azokat a tudattartalmakat, amelyek lelki életét kitöltik. Bizonyos lelki valók többé-kevésbé állandó beállítottsága teszi lehetővé az olyan lelki típusok megállapítását, amilyenekkel Spranger, Scheler, Jung és Grünbaum munkáiban és Dilthey filozófiai tipológiájában találkozunk.

Minden személyes én különben három irányú hatást fejt ki. A lelki anyaggyűjtés formája azoknak a hatásoknak felfogása, amelyekkel más valók hatnak énünkre: ez a szemlélet. A szemléletekből fakadt élményeket bizonyos benső mozgás, tevékenység által feldolgozzuk (emlékezet, képzelet, gondolkodás); s végül más valóságokra énünk tudatos terv nélkül (öszton) vagy tudatos terv szerint (akarat) hat.

18. §. A szemlélet.

1. Az érzet, mint a szemlélet eleme.

1. Minden tudattartalom intenzív sokféleséget rejt magában, ennél fogva az elemző gondolkodás számára

elemek sokaságának mutatkozik. Élményeinkben egész énünk és annak minden gazdagsága jelen van, s a ránk ható tárgyakat is összefüggő egységekként vesszük észre, ezeket az egységeket mégis szereti értelmünk végső elemi részek sokaságából felépítettnek tekinteni. A tárgyakat értelmes, azaz tárgyakat jelentő „szemléletek” alakjában vesszük tudomásul. Így nevezzük ugyanis azokat a tudattartalmakat, amelyeket az éntől idegen valóságok közvetlen hatása nyomán élünk át. De a pszichológiai magyarázat nem elégszik meg ezzel az egységes élménnyel, hanem részeket, elemeket különböztet meg benne, amiket „érzet” névvel szoktunk megjelölni. Az érzet tehát nem élmény, hanem a szemléletélmény gondolkodás útján való szétbontásából keletkezett absztrakció: azt a lelki tartalomrészt jelöljük vele, amely egyetlen érzékszerv ingereltetése nyomán támad a tudatban. Éppen azért az érzeteket az érzékszervek tevékenységével szokás összefüggésbe hozni és részletes ismertetésük így a psychofizika körébe tartozik, mely a lelki élményeket a testi élet tükrében kutatja.

De bármily sokféleséget mutassanak az érzetek, fiziológiai feltételeiktől függetlenül mutatnak olyan tulajdonságokat is, amelyek kiváltképen a psychologust érdeklik. A tudatban való szerepére nézve egyetlen érzet sem mutatkozik különállóan, hanem megvan bennük az a törekvés, hogy csoportokká, egységekké társuljanak. Amint belejutnak a tudatba, összevegyülnek azzal a tömkeleggel, amit a tudat életéből már ismerünk, s ebben a viszonyban egyik érzet a másik-

tól valami sajátos szint kap: változáson megy át. Helmholtz, James és Anderson kísérletei pl. azt bizonyítják, hogy az erős hangérzetek előbb csökkentik azután pedig erősítik a velük egyidejű fényérzeteket. S megfordítva: az erős fényérzet rendszerint növeli a hallás élességét.

Az érzetek tudomásul vételében rendkívül nagy szerep jut annak a körülménynek is, hogy az érzeteket kiváltó ingerek milyen időközökben hatnak ránk. A gyors egymásutánban következő ingerek egyetlen benyomássá olvadnak össze (kinematográf). S az ingernek, hogy a tudatban érvényesülhessen, nemcsak bizonyos időre, hanem az ingerekben beálló változásra is van szüksége: semmit se tudunk azokról a hatásokról, amelyek állandóan egyformán hatnak ránk.

Az erős inger megfoszt az utána következő csekély inger iránt való fogékonyságtól, s általában az érzet mindig függ attól az ellentétől, amelyben az előzőleg átélt ingerrel van. (Kontrastélmények).

Mivel minden érzet a testi organizmusunkra ható ingerrel van összefüggésben, kellemes vagy kellemetlen érzelmi hangulat is kíséri. Ez az érzelmi hangulat fordított viszonyban van az érzet világosságával és reprezentatív értékével. Minél több világos ismeretet ad az érzet a ható tárgyról, annál kevésbé érezzük a kellemes vagy kellemetlen voltát. A látási, hallási és tapintási érzetek általában nem oly intenzív érzelmi hatással járnak, mint a szag-, íz- és közérzetek. Ennek az oka bizonyosan abban keresendő, hogy ez utóbbi

érzetek közelebről érintik szervezetünk létfeltételeit, mint amazok.

Minden érzetnek individuális és sajátos színe van, amit az érzet minőségének nevezünk. Ez a minőség azonban csak az érzetben található meg, s a neki megfelelő ingerben nem, — azért az érzet minőségét az élmény szubjektív tulajdonságának tartjuk. E minőségben mégis a köztük található hasonlóságok alapján csoportokat különböztetünk meg, s ezen az alapon beszélünk aztán pl. színérzetekről, szag-, íz-, hang-, stb. érzetekről.

Az érzeteknek még bizonyos erősséget is szoktak tulajdonítani, bár Bergson alapos kritikája óta ezt a fogalmat inkább az ingerek tulajdonságának, mint az érzetekének kell tekintenünk. Fontosabb ennél pszichológiai szempontból az érzetek tartama, amin azok valóságos élményidejét kell értenünk. Láttuk, hogy egyik alapélményünk tudatunk tartama, valóságos élő volta, melynél fogva az idő nem üres valami, hanem betelik ezzel a változatos étellel. Az érzet pedig része a tudat életének, tehát az időben való tartama eredeti tulajdonságai közé tartozik.

2. Az érzetek azok a legvégső kinyomozható élményrészek, amelyek segítségével tudatosan összekötetésben állunk a világgal. A tárgyi valóságról szóló tudásunknak az alapanyaga bennük rejlik, egész természetesen ennél fogva, ha felvetődik velük szemben az a kérdés, hogy megbízható képet adnak-e nekünk a dolgokról? S a pszichofizika arra tanít meg bennünket,

hogy érzékeink a valóságnak csupán csak töredékeit tudják ingerek alakjában fölfogni. Sok olyan hatás van, amelynek megérzése tekintetében még az állatoknál is hátrább van az ember. A sas szemével melyikünk merne élesség dolgában versenyre kelni? S megértjük-e a méhek és a póstagalambok csodálatos térbeli tájékozódását és a kutyák szimatját? Az érzékszervek felvevő képessége még csak annyiban sem függ össze, hogy az egyik folytatni tudná a másik művét. Tehát csak nagyjában tájékoztatnak bennünket a valóságról, s a fentebb jelzett pszichológiai jelenségek miatt még ebben is hajlanak a torzításra. Igaz, hogy az ember elméjével és műszereivel sok tekintetben kiegészítheti és ellenőrizheti az érzékek adatait, azért mégis a dolgoknak csak kicsiny részét, s ott is szinte csupán a felszínét ismerhetjük meg. Ugy tűnik fel, mintha megismerésünk határai egybeesnének cselekvési képességünk határaival. Talán ezért van az is, hogy az érzékek jobban tájékoztatnak bennünket a változóról, mint az állandóról, s az általuk nyújtott tudás nem ment a relativitástól. Még szerencséje az embernek, hogy érzékszervei tökéletesíthetők és nevelhetők, amivel aztán csökkenthetjük azt a távolságot, amely tudásunk és a valóság között áll fenn. Mert minden megismerésnek ez a célja. A megismerő ember személytelen és érdektelen szeretne lenni, hogy minél jobban alkalmazkodhasson a valósághoz. Gondolkodásunk az igazságot akarja még akkor is, ha az fájni talál.

2. A szemlélet általában.

1. Az ingerhez kötött érzetnek jellemző sajátága, hogy értelmetlen, nyers anyag, amely arra jó, hogy mozgásba hozza a lelket. Amit tudatosan átélünk, annak mindig van valami értelme, s az a tudattartalom, az az értelmes lelki alakulat, amely az érzékszerveink útján ránk ható dolgokat jelenti számunkra: a szemlélet.

A szemléletet az asszociációs pszichológia úgy szereti magyarázni, mint külső tárgyra vonatkoztatott érzetkapcsolatot. E szerint az érzetekben magukban rejlenék az a törekvés, hogy csoportokká, egységekké társuljanak. Ez a tendencia már a tudat alatt egységbe fűzi az érzeteket, s ennek következtében a tudatos élmény már csakugyan szemléleteket és nem érzeteket mutat.

Ezt a felfogást mi nem tehetjük a magunkévá, hanem inkább abból kell kiindulnunk, hogy az egész lélek mindig egész világot, ill. egész világrészt fog föl, csak hogy e felfogott egésznek nem minden részére figyelünk egyformán. A figyelem bontja föl mintegy az egészet részekre, a szemléletélményt érzetekre. Mikor tehát egy khaotikus egészben bizonyos csoportokat elkülönítünk, ez már a lelki tevékenység eredménye. De fontos mozzanat, hogy az elkülönített részt (pl. egy arcot, egy színt stb.) is mindig egy egészhez tartozónak tudjuk. Nem egyes tulajdonságokat szemlélünk, hanem tárgyakat, amik tulajdonságokat hordoznak. Ezért a szemlélet tárgytudat: általa tudunk

azokról a tárgyokról, amelyek a tőlünk idegen valóság-világot alkotják.

Hogy a szemléletben csakugyan van ilyen lelki aktivitás és nem pusztán a lelki befogadás műve, annak bizonyossága a többek közt az ú. n. viszony-élmény is. Ha két figurát szemlélek, akkor a két figura keltette ingerekben sehol sem találok meg azt az élményforrást, amit a két figura egyformaságának, hasonlóságának vagy különbözőségének nevezek. Pedig a két figura tudomásulvételével ezt is tudom róluk. Ennélfogva minden szemlélet igen bonyolult lelki élmény: az élmény pillanatában egész lelki életünk benne él. Az érzetek nyújtotta önkéntelen adottság csak mintegy az a tömörülési központ, amely körül egész lelki világunk e pillanatban elhelyezkedik. A szemlélet a khaotikus tudat egy rendezett része. A lélek élete ugyanis a khaosztól a Rend felé halad, s a tudatosság a megtett utat jelzi. Ezért a szemlélet az emlékezetre is támaszkodik. Mult élményeink emlékezete színezi, megvilágítja jelen szemléletünket és benyomásaink a magunk egyéniségében rejlő tendenciák szerint rendeződnek tudattartalmakká. Ez más szóval annyit jelent, hogy minden kialakult szemléleten rajta van a szemlélő individualitásának bélyege, amely azt a szemléletet a legsajátosabb módon köti az ő lelki életéhez. Így érvényesül a szemléletben az egyéni kiválasztás: a külső valóság képének megformálásakor némely benyomást előnyben részesítünk és tudomásul vesszük, némelyeket pedig észre sem veszünk.

2. Minden szemlélet megegyezik abban, hogy olyan tárgyakat és folyamatokat tudatosít számunkra, amelyet tudatunk magától idegennek, külsőnek fog fel. Átalluk tudunk a külső világról. Ezért valamennyi szemléletnek megvan a térre és időre való vonatkozása: a tárgyak a térben vannak, s változásuk minden folyamata ezentúl még az idő tudatát is magában foglalja. Ebből természetesen több probléma származik. Ilyenek: honnan tudunk a térről és az időről? miben különbözik a külső világ „igazi” ismerete a tévestől? stb. stb., amelyek közül nem egyre a pszichológia hasztalan próbál válaszolni.

19 §. A térszemlélet és a külső világ tudása.

1. Tudásunk szerint szemléleteink a bennünket környező valóságok, az ú. n. „külső világ” hatására keletkeznek. Éppen ezért sajátosságaink között általános tulajdonságként ott szerepel az a jellemvonásunk is, amit „térbeliség”-nek nevezünk. A térszemlélet ennél fogva egyik legfontosabb, de egyúttal legbonyolultabb jelenség is. Ide tartoznak az ú. n. „helyi jegyek”, a távolság, a kiterjedés, a helyzet, az alak, az irány, a mélység és a helyváltoztató mozgás szemléletei. Ezeknek a segítségével minden valóságos tárgyat egy nagy téregész bizonyos meghatározható részében tudunk elhelyezni.

2. Térszemléletünk eredetére nézve minden pszichológia hátterében a térnek valamilyen metafizikai fogalma rejlik irányító tényezőként, ami nélkül

a pszichológiai tények magyarázatát sem érthetjük meg.

E metafizikai térmagyarázatok között a legnevezetesebb a Kant-é, aki a teret szellemünk olyan a priori formájának tekinti, amely ugyan nem valóságot jelent, de értelmes gondolatokat alkotó elménk ebben a formában rendezi el az érzéki benyomások nyers anyagát. Bölcselőnk nem azt állítja, hogy a tér képzete „velünk születik“, s így mintegy időben megelőzi az érzéki érzeteket. Az a prioritáson nem ilyen időbeli, hanem legfeljebb logikai (quaestio iuris és nem qu. facti!) megelőzést kell értenünk. Annyit tesz ez, hogy ahogy szellemiség és érzékiség érintkezéséből pattan ki a tudatosság, ebben mind a kettő a maga természetével vesz részt: a szellemiség a maga a priori formáival, az érzékiség pedig a tárgyakról ható ingerekkel. Így lesz aztán az élmény igazi alkotás. Azok a pszichológusok most már, akik ennek a kanti elméletnek az alapján állanak, csupán abban láthatják a pszichológiai problémát, hogy miként tájékozódunk ebben az eleve adott egységes térben. Mert az kétségtelen pl., hogy a térnek kanti fogalma nem csupán a mi tapasztalatunkban megélt három kiterjedésű térre vonatkozik csupán, hanem minden lehetséges térre. Kant tere a geometria tere, amely a szellem ideális konstrukciója, amelynek valóságos alakját, pl. a három kiterjedését a tapasztalat adatai határozzák meg. A geometria tere egy homogen milieu, amelynek nincsenek érzékelhető tulajdonságai, ennél fogva üres valami, ami bármely tárgyat magába fog-

lalhat. Ez a tér csakugyan egy keret, s a geometrikusnak mit sem kell törődnie a tapasztalattal, mikor reája vonatkoztatja elméjének logikai konstrukcióit. E konstrukciók számára itt végtelen lehetőséggel áll szemben.

De az a tér, amit mi megélünk a tapasztalatban, az tárgyakkal telt tér, amelyhez nekünk alkalmazkodnunk kell, s amit legfeljebb a kanti tér speciálizálódásának tekinthetünk. Ezért a kantiánus psychologusok ennek a specializálódásnak a magyarázatára vállalkoznak.

Nem ilyen formának (vagy praktikus eredetű „sémának“, mint Bergson véli), hanem valóságos létezőnek tartotta a teret Newton, a nagy fizikus. Azonban az ő felfogása nélkülözi az elméleti alátámasztást, s inkább csak hipotetikus érvényű. Kanttal inkább Aristoteles elmélete állítható ezért szembe, aki azt tanította, hogy a tér az anyagi valóságok összessége és a tér tulajdonságai maguknak e valóságoknak reális tulajdonságai, amiket elménk róluk a belőlük fakadó ingerhatások útján tudomásul vesz. Ennélfogva kell, hogy legyenek eredeti térérzeteink, mint ahogy vannak pl. eredeti színérzeteink. Ahogy ezek útján a színekről, úgy amazok útján a térről, ill. annak bizonyos tulajdonságáról tudunk.

Erre a két metafizikai elméletre támaszkodnak szinte az összes pszichológiai térmagyarázatok, amelyeket két csoportba foglalhatunk össze: a kantiánus felfogás van a genetikus, és az aristoteliánus a nativista magyarázat háttérében.

3. A genetikus térmagyarázatok a tért nem-téries jellegű érzetek sajátos összevegyüléséből, lelki chemizmusból fakadó tudattartalomnak vélik. Lotze, Wundt, Helmholz, Stuart Mill, H. Spencer — mind azt tanítják, hogy egyetlen érzetünk sem tartalmazza önmagában a tér élményét, de bizonyos összefüggésükből, egymásután következésükből elménk a tér tudását alkotja meg a maga számára. A térképzet ennélfogva olyan tudattartalom, amit elménk az érzetek magyarázatából, a saját alkotása gyanánt vesz tudomásul. Ezért hívjuk ezt a felfogást genetikusnak, mert szerinte elménk mintegy származtatja a térképzetet az érzetek interpretálásából.

Ezt a magyarázatot azonban nehéz elfogadni azért, mert élményeink eredetien is valóban téries jellemvonásokat mutatnak: a látási élmények pl. már magukon hordozzák a kiterjedtséget is. A genetikus magyarázat szerint a három kiterjedésű tértudat különösen a látási, s azontúl még a tapintási és mozgási (sztatikai) érzetek összetevődéséből keletkezett adottság.

4. A nativista magyarázat vallói közé tartoznak Joh. Müller (1801—1858), a nagy fiziologus, továbbá Hering (1864) és C. Stumpf. Az amerikai W. James is emellett foglalt állást (1891).

A nativisták azon az állásponton vannak, hogy az emberrel veleszülethetik a térérzetek dispoziciója épp úgy, mint általában az érzéklése. De arra nézve, hogy a térbeliséget milyen érzékszervünkkel vesszük tudomásul, nincs köztük egyetértés. Vannak, akik azt ál-

lítják, hogy 1. egy érzetminőség adja a térbeliség élményét. Némelyek ezt *a)* a látási, mások viszont *b)* a tapintási érzetekben keresik. De vannak olyanok is, akik 2. mind a kétfajta érzetek szerepét elismerik. Az igazi teljes nativizmust azonban azok képviselik, akik azt tartják, hogy 3. minden érzetben van térbeliség-élmény, csak hogy különböző fokban.

Igy Platner és Lachelier azt vitatják, hogy térszemléletünk egyedül a látási érzetkből támad; Berkeley szerint pedig a látás nem adhatja meg nekünk a távolság, a mélység élményét, hanem ez a tapintási érzékből származik, amelynek semmi köze sincs a látási térhez. Végül ugyancsak ő azt állítja, hogy a geometria tere a tapintási térrel azonos. W. James viszont éles elmével érvel ama tétel mellett, hogy minden érzetben van a testességnek, a voluminozításnak is bizonyos élménye, s ez a tértudatunk alapja.

Valószínű, hogy mindezekben az elméletekben van valami igazság és a kísérletek is azt bizonyítják, hogy térképzetünk kialakításában rendkívül sok disponibilis tényező mellett a gyakorlatnak is nagy szerep jut. S ebből a konkrét, megélt térből aztán hosszú elvonási művelettel alkotja meg elménk a geometria homogén, üres és végtelenül osztható terének a fogalmát.

5. Ebben a térben elménk először összefolyó és összefüggő tarka sokféleségnek veszi észre a világot. Valószínű, hogy a csecsemő még nem különböztet meg élete kezdetén élesen elhatárolt tárgyakat, s hogy később mégis ezt megteesszük, annak a magyarázatát bi-

zonyosan abban kell keresnünk, hogy ez a ránk ható valóság mozog, változik. A mozgás közben azonban bizonyos részek relatíve állandók maradnak vagy együtt változnak, s ezeket aztán elkülönítjük a többitől, mint önmagukban lezárt tárgyakat. Minthogy pedig minden tudattartalom bizonyos nyomot hagy a lelki életben, az újabb észrevételek már úgy jönnek létre, hogy a régi tartalmak tudatos vagy tudattalan emlékei is részt vesznek bennük. Sőt sokszor ezek szabják meg, az új benyomás tudatosulásának az irányát. Ha pl. az „ár“ szót hallja valaki, egészen más tartalom tudatosul ennek a nyomán egy halásznak, egy kereskedőnek és egy cipészmesternek a lelkében. Tehát az ember régi élményei, cselekvési tendenciái mind befolyásolják azt a módot, ahogyan felfogjuk a világot és amilyen részekre tördeljük annak az egységét, mikor „tárgyakat“ különböztetünk meg benne.

De a tárgyak maguk is folyton változnak, s ha mi mégis bizonyos állandóságot tételezünk föl bennük, s pl. az elolvadt viaszt ugyanannak a viasznak mondjuk, amit szilárd állapotában tapintottunk és láttunk, ebben része van a magunk öntudatának is. Mi ugyanis önmagunkban közvetlenül átéljük énünknek a megmaradását és azonosságát a változásokon keresztül. S mivel a tőlünk idegen valóságok létét is a mienknek a hasonlóságára fogjuk fel, belevisszük a tárgyi világba is az állandóságnak és a megmaradásnak a gondolatát.

6. Ugyancsak nagy része van e közvetlen tapasztalatnak abban is, hogy azt a külső világot, amelynek

hatását magamon tapasztalom, valóságosan létezőnek tartom, amely tőlem függetlenül is megmarad a maga valóságában.

A naiv tapasztalat nem is kételkedik sohasem a külső világ létezésében és annak a magunk mivoltához hasonló szerkezetében. Azonban a racionális kultúra növekedése az emberben a kételkedés növekedésével jár együtt. Míg a gyermeknek egészen természetes, hogy mindazok a tárgyak, amiket külsőknek tud, valóban külsők, s a primitív embernek minden igaz, ami evidens, addig a kultúrált ember reflexiókkal sző át minden szemléletet, s fölveti velük szemben az igazság problémáját. H. Spencer tudattartalmaink intenzitásában keresi azt a különbséget, amely a szemléletet az emlékképtől és a képzelet alkotásaitól megkülönbözteti. Szerinte a szemlélet a tudatnak „erős”, a képzet pedig „gyöngé” állapota. Ez az állítás azonban nem állja meg a helyét, mert sokszor a képzelet tárgyképe elevenebb és erősebb a tudatban, mint a valóságos szemlélete.

Ez a kérdés különben nem is annyira a pszichológiába, mint az ismeretelméletbe tartozik. A pszichológus azt kérdezi, hogy valóban hogyan jut el-ménk a külső világ megismeréséhez. A logikus pedig azt kutatja, hogy a n v a n j o g a az embernek hinni, hogy valóban van egy külső tárgyi világ. A pszichológiai tapasztalat szerint minden szemlélet igaz, amit annak érzek, — a logikus elme azonban csak azt fogadja el igaznak, amit elegendően meg tud indokolni. A mindennapi élet a cselekvés szempontjait csatolja

a megismerés mellé és a szemlélet valóságszíne kielégíti az igényeit. Minden szemlélet valamilyen cselekvésre ad lehetőséget, míg az emlékezeti képre pl. ez nem mondható. Így a cselekvő ember könnyen eligazodik arra nézve, hogy mit tartson valóságnak. Az elmélkedő ember azonban kénytelen tapasztalatát más tapasztalatokkal és megfontolásokkal ellenőrizni és csak hosszas gondolkodási műveletek által juthat el az igaznak tartáshoz. Ilyen ellenőrzéssel és logikai munkával tudjuk megállapítani azt is, hogy élményeink közül mit kell érzékcsalódásnak, illúzióknak és hallucinációnak tartani. Mindezek ugyanis — még ha elménknek a benyomásokra vonatkozó téves magyarázatából keletkeznek is — az igazság igényével lépnek föl, de logikus gondolkodásunk van hivatva döntenie ez igény jogosultsága vagy jogtalansága felől. Az igazság ugyanis nem lehet ellentétben más, már elismert, igazságokkal, s ez a logikai harmónia a jele annak, hogy tapasztalatunk valóban „igaz” tapasztalat.

20. §. Az emlékezet.

1. Ahogy a tárgyi valóságokat a tér világában rendezzük el, úgy foglaljuk össze élményeinket is egy összefüggő egységben: az idő formájában. S ahogyan a térből tudásunk szerint semmi el nem vész, úgy marad meg minden élményünk valahogyan az idő méhében. Előzően már volt alkalmunk rámutatni, hogy a lelki életnek az élmények eme megmaradása a legsajátabb jellemvonása. Lelkünknek ezt a tevékenységét emlékezetnek nevezzük. Ennek köszönhető, hogy a tu-

datunkban már fölmerült tüneményeket újra magunk elé tudjuk idézni (reprodukció), s élményeinket a magunk személyes múltjához tartozóknak tudjuk (ráismerés) és azokat e múlt bizonyos pontjára el tudjuk helyezni (lokalizálás). Az emlékezet tehát a legszorosabb összefüggésben van az idő tudatával és csak olyan lénynél van értelme, aki intelligenciája segítségével meg tud szabadulni a jelen bilincseitől. Az állatnak, amely örök jelenben él, mert múltjáról nem tud és jövőjéről nincsenek tervei, nincs szüksége az emlékezetre. Mert emlékezni a múltra és előre vetíteni a jövő képét csakugyan annyi, mint átmenetnek fogni föl a jelent és ezzel mintegy kiszabadulni ennek a korlátai közül.

Ebből azonban az is világossá lesz előttünk, hogy az a pszichológiai idő, amelyet átélünk, nem üres forma, hanem valami teli valóság, amiben összesűrítve együtt van a múlt és a jövő is a jelen mellett. Ez az idő szinte egybeolvad a magunk tudatos életével: azonosnak érezzük a tudatnak azzal az áramlásával, amelyről James és Bergson nyomán fentebb szóltunk. Már az antik világban helyesen jelölte meg Hérakleitos az idő sajátos lényegét a folytonos és vissza nem fordítható változásban. Ez természetes is, ha meggondoljuk, hogy a tapasztalatban megélt idő élményekkel telt tartam és nem üres absztrakció. A térben tetszésünk szerint változtathatjuk helyzetünket anélkül, hogy a tér maga ezért megváltoznék, de nem mehetünk előre az időben úgy, hogy ezzel az idő maga is mássá ne lenne.

A pszichológia kísérletekkel próbálja megállapítani az idő legkisebb tudatosítható részeit, de ezekkel sohasem jöhetünk rá az idő lényegére és egységére. Ugyanis az időnek minden genetikus elmélete már fölteszi azt, amit meg akar magyarázni, s így circulus vitiosusban szenved. Végső adottságnak kell vennünk azt a tényt, hogy tudatállapotaink az időben folynak le. Valamennyi erre vonatkozó elmélet közül Bergson theoriája emelkedik legmagasabbra, aki az időben látja magát a pszichikai állapotok lényegét. E szerint az időbeliség éppen az, ami a psychikumot a physikumtól megkülönbözteti, s ennek kifejezője aztán, hogy minden psychikumban megtaláljuk vagy organikus vagy szabad formában az emlékezetet, ami a physikumból teljesen hiányzik. Bergson azt tanítja, hogy az idő a tudatállapotok penetrációja, fúziója: oszthatatlan folytonosság és teremtés. Igazában nincsenek külön-külön tudatállapotok: maga a változás a tudatállapot. Csak a ráfigyelés segítségével darabolja szét elménk azt, ami valóban egységes összefüggés és ezzel válik lehetővé az időpont meghatározása is.

Az időfogalomban ennél fogva már bizonyos reflexió rejlik, amit az is bizonyít, hogy ez a fogalom aránylag elég későn fejlődik. A gyermek előbb mutat tájékozódást a térben, mint az időben: a tért jelző szavak előbb kapnak gondolkodásában értelmet, mint az időé. Még a 12—14 éves gyermeknek is nagy megérőltetésébe kerül a történeti események kellő távlatú elképzelése. A primitív ember az időt csak ritmikusan: egy napnak, egy hétnek, egy évnek, egyik ünneptől a

másikig terjedő napok sorának tudja felfogni: az idő az a ritmus, amelyet az ő és a közössége élete mutat. A kultúrember történeti ideje pedig már az okság és a célszerűség elveinek segítségével készült elmei konstrukció, s nem megélt valóság. Különben az idő hosszúságának a képzete a benne megkülönböztethető emlékezetű események sokaságától függ. A változatos és érdekes eseményekkel telt idő rövidnek látszik, ha előre megyünk benne és hosszú lesz visszafelé; az u. n. üres idő pedig hosszú előre és rövid hátrafelé. Ezért az idő gyorsan repül, mikor azt szeretnénk, hogy lassan teljék és ólomlábban jár, mikor siettetnénk. Így lesz kellemessé a mulatás és kellemetlenné az unalom élménye.

2. Az időnek és a lelki életnek ez az összefüggése szolgálhat magyarázatául annak a ténynek, hogy élményeink nem tűnnek el életünkből nyomtalanul, hanem felhalmozódnak a jelenben, s bizonyos körülmények között újra tudatossá válhatnak. Az élmények ilyen megmaradt és reprodukálható formáját képzeteknek nevezzük.

Tévednénk azonban, ha abban a hitben volnánk, hogy a képzetek a szemléleteknek, az eredeti élményeknek pontos és minden tekintetben hű lelki képmásai. Tulajdonképpen minden képzet tudatosulása alkalmából keletkezett új alkotás, melyet énünk a régi élmény emlékezetének felhasználásával, de mégis több-kevesebb szabadsággal alkot meg. Ez az oka, hogy a képzetek általában halványabbak, kevesebb tulajdonságot mutatnak, mint az eredeti élmények,

viszont sokszor olyan vonásokat is tartalmaznak, amelyek az élményből hiányoztak, azonban a képzetalkotó tudat más élményből kölcsönözte és ráruházta a szóbanforgó képzetre.

Ennélfogva már a képzetek keletkezésében is része van az emlékezetnek. Sőt e nélkül még a szemléletek sem jöhetnének létre, mert minden új szemléletnek a régiekre való emlékezéssel adunk értelmet. Ha egy előttem álló tárgyat szobornak mondom, ezt csak azért tehetem meg, mert vele kapcsolatban „emlékszem” régen látott szobrokra, amikkel az új szemléletben sok közösséget találok. Egész bátran mondhatnám, hogy „felismerem” az új szoborban a régi szobrokat. Tehát az emlékezet, azaz a régi élmények megmaradása, felismerése és felhasználása nélkül lehetetlen volna értelmes életet élnünk. Ez a tény nyer kifejezést Platonnak abban a mélységes tanításában is, hogy minden tudás tulajdonképpen emlékezés.

3. Az emlékezés azonban nem egyszerű mechanikus művelet, hanem multunknak a jövő érdekében történő értelmes organizációja, amit énünk hajt végre. Ez azt jelenti, hogy tudatunk nem cipel magával nehéz ballasztként a jövő felé minden élményt, hanem válogat bennük és csak azokat őrzi meg tervszerűen, amik előreláthatóan hasznosak lesznek ebben a jövőben. Ez persze nem azt jelenti, hogy a többi élmény nem marad meg. Ezek azonban annyira lemerülnek lelki életünk tudattalan mélységeibe, hogy csak bizonyos pathológikus állapotok idején tudnak onnan újra a felszínre kerülni. A többi élmény emléke azon-

ban állandóan ott rejtőzik a tudat felszíne közelében, s csak egy hívás kell, hogy újra a tudat előterébe kerüljön. A hasznos élmények megrögzítése és a tudat felszínének közelben tartására szolgáló művelet pl. a tanulás.

Az élmények megmaradásából következik, hogy az emlékezésnek két formáját: 1. a közvetlen és 2. a távoli emlékezést különböztethetjük meg.

Közvetlen az emlékezés, ha a szemlélet még szinte el sem tűnhetett a tudatból, s máris reprodukáljuk. Ilyenek pl. azok a pszichológiai kísérletek, mikor előttünk elmondott értelmetlen szótagokat kell ismételnünk.

Távoli az emlékezés, ha olyan tudattartalmakat kell „előhívni”, amelyek már csakugyan a múltba tartoznak, s amiket már belepett az újabb élmények rétege. Bizonyos, hogy ez az értékesebb emlékezés, ami minket is jobban érdekel.

Ennek a távoli emlékezésnek is két fajtája van. Az egyik a szokás, a másik a tulajdonképeni tiszta emlékezés, amely emlékképekben folyik le.

A szokás az emlékezet praktikus funkcióját tárja föl előttünk: a múltat hasznosítja a jelenben, még pedig úgy, hogy a szervezetünkbe beidegzett mozgási emlékképekben halmozza föl a múlt tapasztalatokat. Ezek segítségével megkönnyíti a jelenben való életet, s annak energiáit a jövő előkészítésére teszi használhatóvá. Benne tulajdonképen a hasonló élmények fu-

zióját és ezek organikus emlékezetét pillanthatjuk meg.

A tudatos emlékképekben történő tiszta emlékezetnek sokkal individuálisabb jellege van, mint a szokásnak. Itt énünk jobban érvényesül az emlékezés irányításában. A szokásban mozdulat hív elő mozdulatot, — a tisztí emlékezésben egy logikus sémát kell kitöltenünk beleillő emlékképekkel, aminek a kiválasztása és reprodukálása csak az értelem irányításával történhetik és nem gépiesen.

4. A reprodukáló emlékezetnek 3 tulajdonságát szokás figyelemmel kísérni: 1. a gazdagságát, 2. a világoosságát, s 3. a megbízhatóságát, a hűségét.

Gazdagnak mondjuk az emlékezetet, ha élményeiknek aránylag nagy részét képes reprodukálni és praktikusán felhasználni.

Világos az emlékezet, ha az eredeti élményt annak minél több vonásával reprodukálja. Különösen fontos itt, hogy az élmény hangulati kísérőit fel tudja-e idézni az emlékezet vagy sem.

Végül, hű az emlékezet, ha valóban úgy reprodukálja az élményt, amilyen az volt és ha azt múltunkban is a kellő helyre tudja elhelyezni.

Azok a pszichológiai problémák tehát, amelyek ez emlékezeti reprodukcióval kapcsolatosan fölmerülnek, az élmény megmaradásának, a felidézésnek, a ráismerésnek és a lokalizálásnak a kérdései.

5. Hogyan maradnak meg a lelki élmények? — ez a pszichológiának régóta vitatott problémája. Akik

a materiálista metafizikához huznak, azok természetesen a testi organizmusban keresik azokat az emlékezeti „nyomokat“, amelyek a felidézést lehetővé teszik. Akik pedig az ideálizmus felé hajlanak, azok a testi organizmusban csupán eszközt látják a lelki tevékenységnek.

A parallelista-tanról szólva már rámutattunk azokra a nehézségekre, amelyek a testi jelenségek lelki áttételénél jelentkeznek. Ha igaznak fogadjuk el azt az állítást, hogy az agyvelőben minden élmény valami fizikai nyomot hagy, még akkor sem tudjuk ezzel megérteni sem az élmény újrafölmerülését a tudatban, sem pedig annak multunk egy része gyanánt való felismerését. Éppen azért az emlékezet magyarázatára már Beneke a „lelki nyom“ hipotéziséhez folyamodott, s az újabb vizsgálódások ezt a feltevést csak megerősítették. Fel kell tételeznünk, hogy a lélekben olyan aktivitás rejlik, amely fölébe emelkedik a test mechanikus mozgásainak és a testben talált materiális rendszert a maga sajátos tervei szerint tudja felhasználni. Az emlékezetben is csak egy ilyen felhasználás keresendő.

A multat tudatosan nem is idézem föl, csak akkor, ha így föl akarom használni. Ha járok, akkor nem idézem föl mindazokat az erőfeszítéseket, amik a járás megtanulásához segítettek. A szokásban általában hiányzik a mult tudata, noha ennek az erőfeszítései élnek benne. De ha egy megtanult költeményt elszavalok, akkor a multat tudatosan, hasznosítom, sőt a jelenhez mértén alakítom. Tulajdonképen min-

den ilyen emlékezés énemnek egy egészen új alkotása, amelyben azonban túlnyomó szerepet játszik a múlt. Ez a múlt azonban mindig megvan a tudattalan formájában. Csakhogy a léleknek bizonyos organikus motorizmusokra van szüksége, hogy ez a múlt újra a jelenbe kapcsolódjék bele. S Bergson vizsgálódásai azt bizonyítják¹, hogy az agyvelő ezt a motorizmust adja a lélek rendelkezésére. Ezért bizonyos agysérülések lehetlenné teszik bizonyos, a tudattalanban lappangó élmények újra való érvényesülését. Az agy alkalmat ad a tisztán lelki emlékképeknek az érvényesülésére. Ezért inkább a felidőzésnek, mint az emlékezésnek a lehetősége rejlik benne. Ha az agy rosszul működik, a múlt rosszul vagy sehoggy sem tud bekapcsolódni a jelenbe, ami sok elmebetegségnek a forrása.

6. A kétféle emlékezésnek megfelelően a felidőzés is lehet testi és lelki forrásból fakadó. Néha ugyanis bizonyos testi mozdulat a mozgások egész sorát idézi föl (tánc): egyik mozdulat után következik a másik. Ilyen a gépies leckefelmondás is.

Máskor viszont egy képzet idézi föl mindazokat a képzeteket, amik kapcsolódtak vele. Így juttatja eszembe Széchenyi az Akadémiát, a Lánchidat, Kosuthot, a szabadságharcot, Döblinget, stb., ahol a testnek nincs a felidőzésben semmi szerepe.

A hipnózis és az álom tünetényei azt bizonyítják, hogy nincs olyan élmény, amely kedvező körülmé-

¹ Matière et Mémoire, Paris, Alcan.

nyek közt ne elevenedhetnék újra fel. Amint énünknek bizonyos erőfeszítése megszűnik, szabadon rajzanak elő a lefojtott tudattalan képzetek. Ilyen lehet az a helyzet is, mikor a fuldokló vagy a halálos veszedelemben forgó egyén lelki szemei előtt szinte egész élete lepörög a mozi képszerúségében. Ekkor ugyanis megszűnik az én irányítása és válogatása a képek között, s azok mechanikusan lépnek a tudat színterére.

7. Hogy a használat mennyire fontos szempont az emlékezésben, azt mi sem mutatja jobban, hogy csak azokra a felidézett képekre ismerünk rá, amikkel tudunk valamit csinálni, ill. amelyek legalább is egy cselekvés lehetőségét rejtik magukban a számunkra. A „lelki vakság“, mikor nem ismerünk rá a felidézett emlékképre, régebben „apraxia“ néven volt ismeretes.

A motorikus emlékezésnél pedig a mozgások bizonyos könnyebbsége, simasága a jele a felismerésnek.

8. A felismeréssel együtt minden emlékezésen rajta van az az idői dátum is, amelyet a multba való lokalizálásnak neveznek. Ahogyan nem lehet a külső világ térbeliségét valami sajátos lelki chemizmusból származtatni, épp úgy nem lehet az emlékképek multbeli helyét sem más tényezőkből levezetni. Normális körülmények között mindazt, amit emlékkép gyanánt fölismerünk, egyúttal el is helyezzük multunkban mert az emlékképnek eredeti tulajdonsága ez a multba való elhelyezés. Az ú. n. *fausse reconnaissance* jelensége szintén azt bizonyítja, hogy ez a jellege megvan az emlékképnek. Ilyenkor ugyanis valami új élményt úgy fogunk föl, mintha már azt

ekkor vagy akkor átéltük volna. Tehát, amint emlékképnek nézzük az élményt, egyúttal lokalizáljuk is. A lokalizálás persze különféle élményben történhetik: 1. közvetlen formában, mikor az emlékkép magán hordja a dátumát is; 2. a vele kapcsolt képzetek igazítanak útba a dátum felismerésében; 3. logikus következtetés által lesz az időpont világossá.

9. Mindezek egyúttal megvilágítják előttünk a feledés mibenlétét is. A jelen a múltból él úgy, hogy ezt szuverén módon felhasználja. Sok élményünket a jelen érdekében feledjük el, s a feledésnek kétségtelenül teleologikus jellege van. Az emlékezést az én érdekei irányítják. Ennélfogva elfeledünk minden olyan motorikus emléket, amit nem használunk, nem gyakorlunk és minden képzetet, amire tudatunknak nincs többé szüksége.

De e szabály természetesen csak nagy általánosságban lehet érvényes. A múlt ugyanis tőlünk függetlenül tovább él a lélek tudattalan részében s ennek önünk nem korlátlan ura.

21. §. Az alkotó képzelet.

1. A képzelet a lelki életnek szinte épp olyan fontos funkciója, mint az emlékezet. Ha ez utóbbi mintegy alapja a lelki életnek azzal, hogy élményeinket megtartja és reprodukálja, a képzeletben viszont a lelki élet fejlődése és növekedése: „teremtő” aktusa áll előttünk. Éppen azért ezt a lelki tevékenységet nem szabad összetévesztenünk a képekben való emlékezéssel. Néha ez a képemlékezet oly élénk lehet,

hogy szintè az eredeti szemlélet elevenségével hat, de ennek ellenére sincs benne egyéb, mint reprodukció. Ha lecsukom a szememet, hogy egy ismerős arcot földidézzek és az „életelevenen“ áll előttem, ez még nem képzelet, mert ezt az élményemet a multamhoz fűzöm, vagyis: emlékezem. Ebben az elképzelésben az érzékszerv aktuális ingerlése teljesen hiányzik, de hogy eredetileg ezzel összefüggő szemlélet reprodukálásáról van szó, az abból is kiviláglik, hogy az ilyen elképzelések egyének szerint mindig valamelyik érzékszerv adatai közé szoktak elhelyezkedni. Éppen ezek szerint szoktunk aztán megkülönböztetni látási, hallási, mozgási és tapintási képzettípusokat.

A látási (vizuális) képzettípusú egyén elképzeléseiben a látási, a hallási típuséban a hallási (akusztikus) élmények dominálnak, ill. ezeknek a megtartása iránt különösen fogékonyak. Amaz, ha valamit megtanul, felmondáskor „maga előtt látja“ a könyv lapjának szövegét, — emez pedig a szavak hangzását őrzi meg emlékezetében. A motorikus típusu egyének artikulációs mozgási képzetek segítségével gondolkodnak; a taktilis típusú pedig intenzív elevenséggel tudja visszaidézni pl. a bársony simaságát.

Természetes, hogy ezek a tipikus jellemvonások nemcsak a reprodukív, hanem a produktív elképzelésben is ismétlődnek. Az auditív típusú Beethoven komponálás közben lelkében éles elevenséggel „hallotta“ roppant szimfóniáit még akkor is, mikor már megsiketült. Tehát az alkotó képzelet is túlnyomóan olyan jellegű képek megalkotásában éri el kifejezését,

amilyen képzettypusú az egyéni lélek, amely megnyilvánulást keres.

A reproductív elképzeléssel szemben az alkotó képzelet az a lelki folyamat, mikor olyan tartalmak tűnnek föl tudatunkban, amiket újaknak és a magunk alkotásainak tartunk. Ezek az új tartalmak azonban nem egészen függetlenek régi tudattartalmainktól, mert anyagukat meglévő képzeteink, ítéleteink, stb. alkotják, s lelkünk ebből az anyagból formálja azt az új tudattartalmat, amelyre sokszor magunk is csodálkozva és némileg idegenül tekintünk. A folytonosság és összefüggés tehát valóban megvan az emlékezet és a képzelet funkciói között: az egyik a másiknak a művét folytatja.

2. Ahogy az emlékezetet ott találjuk lelki életünk minden fázisában, úgy rábukkanunk a képzelet műveire is, mely a gyermek játékaiban és a primitív ember rémületében épp úgy megvan, mint egy Shakespeare vagy Goethe remekműveiben. A képzelet szó azért illik ennek a lelki tevékenységnek a jelölésére, mert a hatására megindult folyamat mindig képek alkotásában ér véget. „A feltaláló, — mondja egy kiváló matematikus, — mindig intuitív, mindig látnok és poéta. Hiába hoznánk föl ellenbizonyítékul a logikus elméket, a dialektikusokat, az éles elemzőket, akik látszólag mindig okoskodás és következtetés útján jutnak előre, a látszat ez alkalommal is csal, mert ezek is intuitív, látó elmék. Csakhogy ahelyett, hogy a színeknek vagy hangoknak, a ritmusoknak, a konturoknak és a perspektíváknak különböző játékaik kép-

zelnék el, s ahelyett, hogy szemléletes mozdulatok jelennének meg a szemünk előtt, ők is látnak, azonban olyasvalamiket, amik közönséges emberek előtt nem szoktak szemléletesek lenni, t. i. módszerek, logikai tagozódások, következtető mechanizmusok mozgásai jelennek meg előttünk."

A képzelet, mint minden alkotás, szintétikus aktus, amelyben új összefüggések alakulnak ki, s még ha a régi tudattartalmak változatlan formában vesznek is részt ebben az új rendszerben, elveszítik a régi értelmet, hogy egy újnak lehessenek alkatrészeivé. Már az egyszerű analógiás gondolkodás is ilyen szintézis, mikor pl. hasonlóságot vesznek észre két dolog között, akkor e két dolgot egy olyan magasabb rendű egységben fogom össze, amely „túl van” rajtuk, mint egyes dolgokon. A képzelet, az invenció, tehát a lelki élet egész területén feltalálható, nemcsak a legmagasabb rendű élmények körében.

Ezen az alapon bátran mondhatjuk az alkotó képzeletet bizonyos értelemben teremtőnek is, mert csakugyan olyan részleteket is tudunk fölfedezni a tevékenysége folytán keletkezett új tudattartalomban, amit a részekből sehoggy se tudnánk kielemezni. Különösen a gondolatokról, a dolgoknak egymásra való vonatkozásait jelölő ideákról mondhatjuk ezt, amelyek egész sajátos módon az elme teremtéseinek látszanak. Legalább is nem tudjuk velük szemben megjelölni azokat a valóságokat, amelyeknek tükrözései volnának tudatunkban.

De a képzelet műve legnagyobb részben mégis az

alkotás: vagyis a meglévő tudattartalom felhasználásával új kombinációk létrehozásában mutatkozik meg. Nem kell azonban azt gondolnunk, hogy ezek a régi tudattartalmak talán változatlan atomok módjára szunnyadnak lelkünk mélységeiben. Az eddig mondottak eléggé óvnak bennünket ettől a téves fölfogástól. Ismeretes ugyanis, hogy tudatunkba jutva idővel minden élményünk önmagától elszegényül, elhalványodik, mintha az a tendencia rejlenék benne, hogy eltűnjék a tudatból. Ezt a folyamatot úgy nevezhetjük, hogy a tudattartalmak sematizálódnak. S a sematizálás útját rendszerint az imént említett képzettypusok lelki sajátosságai szabják meg.

Tehát a tudattartalmak önmaguktól, spontán módon is megváltoznak. S változásuk még gyorsabban megy végbe, ha még a lelki erőfeszítés is segíti ezt a folyamatot. De e változással kapcsolatosan nemcsak a tudattartalmak szegényedéséről, hanem egyúttal azok gazdagodásáról is beszélhetünk. Mivel részét alkotják egy egyéni léleknek, részt vesznek annak egész tartalmában. Egyéniesülnek maguk is, az őket hordozó alany lelki színébe öltöznek és így lesznek igazán egyetlen egyén képzeteivé, gondolataivá.

Sokszor a képzeteknek ez a spontán megváltozása és az új szintézisek keletkezése oly észrevétlenül, s az alanynak annyira a közbenjövete nélkül folyik le, hogy mikor így megjelennek a tudat előterében, önmagunk is idegenül nézünk rájuk, s ilyenkor szokás az invenció titokzatosságát és hirtelenségét emlegetni. Képzeteink anyaga tehát a tudat küszöbe alatt for-

rong, alakul és mi csak e forrongás eredményére eszmélünk rá a tudatban.

Azt a lelki állapotot, mikor az ilyen új szintézisek szokatlan bőséggel túlulnak a tudat előterébe, inspirációnak, ihletnek szokás nevezni. Van ebben valami passzivitás: úgy érezzük ilyenkor, hogy nem irányítói, hanem szolgálai vagyunk egy gazdagon buzgó és túláradó lelki forrásnak. Költők és más alkotók számtalanszor kifejezést adtak új gondolataikkal szemben ennek az idegenszerűség érzésének. Ribot hivatkozik a többek között Goethe nyilatkozatára, aki azt mondta, hogy Wertherjét csaknem tudattalanul, álomjáró módjára írta, s önmaga lepődött meg legjobban, mikor először olvasta azt, amit papírra vetett. Dubois-Reymond ugyancsak azt mondja, hogy életében volt néhány jó ötlete, de ezekre nézve meg kell jegyeznie, hogy olyankor jutottak eszébe, amikor nem is gondolt rájuk.

De akár tudattalanul, akár tudattal alkot a lélek, mindig a meglévő régi tudattartalom az a plasztikus anyag, amit ily módon új formába gyúr. Organikus és célszerű kiválogatással dolgozik egy új szintézisnek az érdekében, amelynek a folyamata még nagyon homályos előttünk. A képzelet szerepe az értelmi élet körében éppen ezért sok tekintetben emlékeztet bennünket az akaratnak a mozgások rendjében való szerepére. Ahogy az akarat lassan nő, s tapogatózásokkal, kísérletezésekkel kezd, épp úgy a képzelet is hosszú forrongás után jelenik csak meg a tudat színpadán. Mert nincs olyan képzeleti alkotás, bármenny-

nyire önkéntelennek érezzük is azt, amiről ne lehetne kinyomozni, hogy lassu érés vezetett bennünket az ismert eredményre. Sokszor a tudatos erőfeszítés nem vezet bennünket célhoz egy probléma megoldásában, s látszólag elfelejtjük az egész dolgot. De a megindult erőfeszítés tudatunkon kívül tovább dolgozik a tudatlan mélységeiben, s egyszer csak felvillan — magától, mikor nem is várjuk — a kész megoldás tudatunkban. Előzetes lelki munka nélkül nem találunk rá a megoldásra: a képzelet csak akkor jut el az alkotáshoz, ha előzőleg tudatosan megindítottuk egy cél felé. Olyan tehát a képzelet, mint a karszti patak, amelyik vékony érként csörgedezik előttünk, aztán elbujik a sziklák alá, hogy valahol messze bővizű patakként törjön újra elő.

Van még más hasonlóság is a képzelet és az akarat között. Mind a kettő szubjektív, a legsajátabb módon személyes jellegű és anthropocentrikus valami. Belülről kifelé, egy megvalósulás felé tör, s ennek a folyamatnak az okai mi magunk vagyunk, akik képzelünk és akarunk. Sem az akaratot, sem a képzeletet nem lehet megérteni bizonyos célszerűség gondolata nélkül, s mind a kettő egy eszmény, egy ideál felé igyekszik.

Az ideál, a cél a képzelet egységének az elve, épp úgy, mint az akaratnál is ezt látjuk. S ez az ideál nem kész valami, hanem folyton készül, alakul a képzelet munkája szerint. Inkább mozgatója, megindítója a tevékenységnek, mint vége: ezért az ideál élete a folytonos mozgás, az alakulás. Ennélfogva az ideált,

mint az alkotás célját úgy foghatjuk föl, mint valami új tendenciát, amely belép a tudat régi tartalmai közé, s ott szétzilálja a készen talált régi tendenciákat, hogy új formákba foglalja azok tartalmát. Sokszor talán nagyon általános ez a céltudat, néha majdnem öntudattalan, mégis mindig ez az a centrális erő, amelynek a vonzása kimozdítja helyükből a régi képzeteket és új csoportosulásra készíti azokat. Ez az állítás egyúttal azt is jelenti, hogy a képzelet nem a részektől halad az egész felé, hanem az egészből indul a részek felé. A régi képzeteket — ha lehet így beszélnünk — csak annyiban disszociálja, amennyiben szükséges ahhoz az új asszociációhoz, amit ez az új tendencia követel.

Az alkotó tudós, a művész nem kész képzetekből indul az alkotás útján, hanem valami szándékból, egy általános érzelemből, üresnek érzett keretből, ami tartalomra vár. Egyszóval abból a lelki élményből, amit Bergson igen helyesen „sémá”-nak nevez. Ez a filozófus igen érdekesen bizonyítja azt, hogy az alkotás lelki erőfeszítése mindig olyankor lép föl bennünk, mikor egy sémától egy konkrét képhez, egy vágytól a kielégítéshez akarunk eljutni. S miért kell különös erőfeszítés ahhoz, hogy a képzelet új szintézisei létrejöhessenek? Azért, mert a hozzá szükséges képzetek nincsenek a tudatban elszigetelten és egymástól függetlenül, hanem régi szintézisekbe vannak belefoglalva. Szét kell tehát először törni ezeket, s csak akkor jöhetnek létre az alkotás új szintézisei. S e művelet közben egész tömbök jönnek át a régi formák-

ból az új formákba: ezek a lelki csökevények, survival-ok, amik mutatják, hogy lelki világunk nem tud egyszerre megújulni, hanem ragaszkodik a maga szokásaihoz. Ezért látjuk pl., hogy az európai vasúton a vaggontengelyek hosszúsága még most is ugyanaz, ami a régi póstakocsik tengelyhossza volt; s az első autók még egészen megőrizték a lovas kocsik formáját, holott az előrészüik már kezdetben másképp alakulhatott volna.

Az értelmi munka annyira fontos tényező a képzeletben, hogy egész bátran állíthatjuk, hogy az alkotó fantázia nem is annyira az emlékezetre, mint inkább az intellektuális gondolkodásra támaszkodik. Ebből érthető meg az is, hogy bár sok emlékképre támaszkodik, azért a képzelet nem a lelki élet extenzitásában rejlik: nem az a lényege, hogy minél nagyobb körben ölelje át a régi tudattartalmakat, hanem inkább, hogy egy bizonyos részben elmélyítse. A nagy felfedezők általában mind nagyon szórakozott emberek, mert mindig csak egy célra gondolnak, s kizárnak tudatukból mindent, ami ezzel nem hozható kapcsolatba. Mikor Newtontól kérdezték, hogyan jutott a gravitáció gondolatára, azt felelte: úgy, hogy mindig csak rá gondoltam.

A képzeletnél a tudattalannal való összefüggésre utal az a szoros kapcsolat is, amelyben ez a lelki funkció az érzelmekkel van. Ahol gazdag képzelettel találkozunk, ott az érzelmi élet is rendszeren elmélyült. Ez érthető is, mert az érzelem a képzelet leghatalmasabb mozgatója. Rendszerint valami szükséglet indítja

meg a képzelet munkáját: a szükségletnek pedig az érzelem a lelki megnyilvánulása. A vágy, a szenvedély az az erő, amely fölláztat bennünket a régi keretek ellen és így arra ösztönöz bennünket, hogy tudattartalmunk olyan új csoportosítására törekedjünk, amely kielégíti vágyainkat. Ribot vizsgálódásai eléggé meggyőzők arra nézve, hogy az alkotó képzelet minden formájában vannak érzelmi tényezők, s ezek nélkül semmiféle alkotás sem volna lehetséges. Az emelkedett hangulat és az alkotó erő párhuzamosak egymással. A képzelet tehát a legszorosabb kapcsolatban van létünk ama tudatalatti részeivel, amelyekről az érzelem ad nekünk hírt. Ugyancsak ez magyarázza meg a sexualitással, ezzel a hatalmas ösztönnel való összefüggését is. Nincs a képzeletnek nagyobb ösztönzője az éhségnél és a szerelemnél. Petőfi képzeletét a Juliához való mély szerelem tette igazán gazdaggá és fordulatokban kifogyhatatlanná. Széchenyi képzeletének csapongó és kiszámíthatatlan fordulatait egyedül szerelmeinek párhuzamossága tudja magyarázni. Valószínű, hogy nagyon igaza van annak a kiváló francia írónak, aki azt mondotta, hogy „a nagy művészek zsenijének háromnegyed része érzékiség”. S vajjon a nőnek az alkotó képzeletben való foglalkozása nem hozható-e összefüggésbe a szerelemben való passzivitásával? A nő egész lényé a megtartó, konzervatív emlékezetre utal inkább, míg a férfi az újító, alkotó képzeletet reprezentálja. A nő a világban az ébresztő és megtartó principium, akinek szimbolikus hivatása a házi tűzhely lángjának ápolása, s a férfi

az alkotó, a kifelé ható principium. Ezért a nő ösztön-szerűen fél minden újtól, míg a férfi keresi azt.

S az alkotó képzelet új szintézisei csakugyan sokszor paradoxoknak, lehetetleneknek, megbotránkoztatónak tünnek föl előttünk, akik az elme régi szintéziseihez vagyunk szokva. Ez az oka, hogy a feltalálót sokszor nem értik meg kortársai és az emberiség fátylahordozóit sokszor nézték bolondoknak vagy lázadóknak. De aki újat akar alkotni, annak nem szabad hátrafelé nézni. Az alkotás előre feszülő aktivitás, amelyben a lélek a megszokott asszociációk kereteit szétfeszíti, hogy egy más formában új szintéziseket hozzon létre.

3. Ribot az alkotó képzeletnek két típusát különbözteti meg. Az egyik a plasztikus, a másik a szétfolyó képzelet. Mind a kettő más és más képzetanyagra támaszkodik, s ennek köszönhető az eredmény különfélesége is.

A plasztikus képzelet a világos, élesen határolt képzeteket szereti, melyek szemléletekből fakadtak, s ezért műve is világos és minden részletében áttekinthető. Ilyen a klasszikus szobrászok fantáziája, vagy azoké a festőké, akik sokat adnak műveik kompozíciójára, mint Puvis de Chavannes és Ingres. A költők közül Arany János képzelete lehet ennek szép példája.

A szétfolyó képzelet a zavaros, átalakulásban lévő gondolatokat kedveli. A gondolatok logikájánál többre becsüli az érzelmek logikáját, s alkotásaiban nincsenek éles határok. Ilyen a bizarr, fantasztikus elbeszélők (Poe, E. T. A. Hoffmann), a misztikus filo-

zófusok, stb. képzelete. Ha amazt szobrászi, emezt zenei fantáziának kellene helyesen neveznünk.

De bármilyen fantázia-tipust mutatnak is az egyes egyének, annyi bizonyos, hogy képzelet nélkül senki sem élhet. A köznapi életben épp úgy szükségünk van lelkünk eme funkciójára, mint a művészet és a tudomány legmagasabb világában. Az a kultúra, amelyet az ember oly büszkén szokott a maga erőfeszítése eredményének tekinteni, sohasem jöhetett volna létre az emlékezet és a képzelet tevékenysége nélkül. Ezek a tradíciónak és a forradalomnak lelki forrásai, amelyek együtt alkotják a történetet.

Olvasásra: Ribot: *Essai sur l'imagination créatrice.* Paris, Alcan. — Bergson, *Az értelmi erőfeszítés.* Ford. Dienes V. („A nevetés” c. kötetben, Budapest, Révai.)

22. §. A gondolkodás.

1. Az emlékezetben és a képzeletben elménk szinte el tud vonatkozni azoktól a dolgoktól, amiket képzeleteink jelentenek és át tudja magát adni e képzetek szemléletének, valamint a valóságtól független képekben tömörült alkotásainak. A gondolkodásban azonban ismét a valósággal akarunk érintkezésbe lépni. Mert a gondolkodás nem azokra a képzetekre vonatkozik, amelyek esetleg résztvesznek benne, hanem elménknek az a funkciója, amellyel bizonyos valóban fennálló viszonyokat állapítunk meg ama dolgok és fogalmak között, amelyeket ezek a képzetek jelentenek. Ennélfogva a gondolkodás túlmegegy a kép-

zeteken, s a gondolat tartalma nem a képzet, még kevésbé az a szó, amely ezt a képzetet megjelöli. A szó és a képzet csak arra való, hogy utaljon a gondolatban a tárgyra, melyet jelöl, mint ahogy a sakktábla figurái sem igazi királyok, futárok és bástyák, csupán csak alkalmak elménknek arra, hogy velük kapcsolatban milyen irányban gondolkodjunk.

A gondolkodás pszichológiája még igen homályos és nehéz feladat, ami nem is csoda, ha rá gondolunk arra a képre, amit a tudatfolyamról vázoltunk. Jamesnek igaza van abban, hogy elménk a maga mozgásaira nem tud úgy ráésmélni, mint a megpihenéseire. Ezért tudunk sokkal többet kész gondolatainkról, mint e gondolatok készülésétől. Binethez, a kiváló francia psychologushoz kell e tekintetben csatlakoznunk, aki azt mondja, hogy e téren minden új kutatás csak a tudatlanságunkat leplezi le. Az érzetek, a képzetek, az érzékek működése, meg a tudattalan tevékenysége mind elégtelenek ennek a jelenségnek a megértésére. Aki a gondolkodás pszichológiáját nyomozza, annak első benyomása az a meglepődés, hogy mily keveset tudunk erről. Amit észrevehetünk, az mindig fénylő pontok felragyogásának mondható, amiket azonban egymástól sötétség választ el, s ebben a sötétségben nem tudunk látni.

Az asszociációs pszichológia meglehetősen könnyen oldotta meg a gondolkodás problémáját, mikor azt képek és szavak kombinációjának tartotta. Taine, aki ez elmélet klasszikus képviselője, azt tanította, hogy a gondolkodás a „jelek”, szavak és nevek kombináció-

jával történik. Minden ilyen jel helyettese annak a képnek, amely tudatunkban valamely dolgot, valóságot jelöl. Elménk azonban nem elégszik meg az egyes dolgokról alkotott képekkel, hanem tovább megy és kapcsolatokat teremt közöttük, s e kapcsolatok teremtese a gondolkodás. Ennek első műve a szavak megalkotása, s ettől kezdve e jelekkel operálunk. Taine szerint az emberi értelem e jelek használatában emelkedik az állati színvonal fölé. Csak el kell felejtetni a szót, a jelet, — mondja bölcseink, — mely elme-műveleteink egész szubstanciája és nem marad a műveletből semmi.

Ezt a magyarázatot nem tehetjük a magunkévá, mert e szerint a gondolkodás nem a dolgokra, hanem a dolgok jeleire lehetne csupán igaz és a jelek nélkül nem is volna gondolkodás. Jól tudjuk azt, hogy a szó maga nem jelöli a tárgyat. Egy szó egymagában nagyon homályos és zavaros valami, de világossá válik jelentése a mondat keretében. Igen, mert elménk nem ilyen „szigetekkel” operál, aminő a szó vagy az izolált tárgy, mert ezek már mozgásának a végét és nem a kezdetét jelölik. Nincs tehát igaza itt sem az asszociacionizmusnak, sőt még az az állítása is téves, hogy mi mindig szavakban, ill. jelekben gondolkozunk.

A wüzburgiak: Bühler és Messer, továbbá kiváló logikusok, mint Husserl és Meinong meggyőzően kimutatták, hogy a képzetek nem elegendők a gondolkodáshoz, valamint azt is, hogy van képek nélküli gondolkodás. Bühler nagy körültekintéssel végzett kísérleteiből kiderült, hogy a gondolatban egészen más

van, mint képzetek és benső beszéd, sőt az is lehetséges, hogy az ember valami dologra gondol, s ugyanakkor egy egészen más dolog képzete van a tudatában. S ami még meglepőbb, kiviláglott az, hogy a képek, a sémák és a benső beszéd olyankor tűnnek föl gondolkodásunkban, mikor a gondolkodás akadozik: nemhogy segítenék, hanem gátolják a gondolkodást. Mindezek a gondolkodásnak mintegy „mellékterményei“, amik „kifejezik“, de nem alkotják a gondolkodást. Egyik kísérleti személy azt mondotta: „A gondolat olyasvalami, amit egyszerre tudok, anélkül, hogy szavakkal keressem volna; s úgy tűnik föl előttem, mint valami érzélem.“

Altalában itt is az derül ki, hogy az egész itt is előbb van, mint a részek: a relációcsomó, amit a dolgok közt a gondolat észrevesz, előbb van meg a tudatban, mint a jelek vagy a képek, amiken át kifejezésre juthat. A gondolkodás nem a konkrétból megy az elvont felé, mint az asszociacionisták képzelik, hanem éppen megfordítva: a fogalomtól halad a kép felé. A képeken és a beszéden túl fel kell tételeznünk valami magasabb rendű, de zürzavaros és igen bonyolódott tudattartalmakat, amik inkább tendenciák, semmint kialakult képzetek. Ezt fejezi ki Bergson, aki „dinamikus sémák“-ról beszél, amely a gondolkodásban áttöri a különböző eszméletsíkokat, hogy kapcsolatot teremtsen közöttük, — valamint ezt akarják megjelölni Wundt a „Gesamtvorstellungen“, Meinong a „Gestaltqualitäten“ és „Komplexionen“ kifejezésekkel. A gondolat sokszor készen van már tudatunkban,

mikor még csak kezdjük keresni azokat a képzeteket és szavakat, amikkel ki szeretnénk fejezni. S lehetetlen volna egy mondat első felét úgy formálnunk, hogy a másik fele tökéletesen hozzáilljék, ha már előzetesen nem volna bennünk készen az egész gondolat. A kifejezés nem más, mint szétbontása és kifejtése egy eredeti és globális zürzavaros adottságnak, melynek részei éppen a kifejezés által alakulnak meg. Ahol a tudatból hiányzik ez az eredeti egység, ott nincs is gondolkodás, csak „lelki porszemek“: képek és szavak összefüggéstelen egymásután következőzése. A gondolkodás tehát abban áll, hogy szétbontjuk ezeket az egész, eredeti egységeket, s közel hozzuk a külső világhoz azzal, hogy képzetekhez és szavakhoz fűzzük őket. De csak azokhoz a képzetekhez és szavakhoz, amelyek hozzáillenek, s mintegy útjába esnek annak a lökésnek, amelyet elménk a gondolkodás művének megindulásakor ettől az eredeti egységtől nyert.

2. Azokat a gondolattartalmakat, amelyek segítségével tudásunk tárgyait meghatározzuk, fogalomnak nevezzük. Ezeket sokszor összetévesztik a közképekkel, holott nagy különbség van a kettő között. A közkép zürzavaros és homályos képzet, amely éppen eme tulajdonsága révén több egyedi valóságra alkalmazható; a fogalom pedig minden részében meghatározott világos, de nem képszerű gondolattartalom, amely a valóságra annyiban alkalmazható, amennyiben ez a fogalom által megjelölt állandóan azonos tartalom a valóságban vissza-vissza tér.

A fogalmak már a legrégebb idő óta élénk érdeklődés tárgyát képezik, de vizsgálatukat rendszerint megnehezíti az a körülmény, hogy a pszichológiai és a logikai szempontok könnyen összekeverednek náluk. Sokan vannak, akik magát a logikát sem tekintik egyébnek, mint a pszichológia betetőzésének. De ez a „psychologizmus“, amely a logika és a pszichológia viszonyát a praxis és a theoria viszonyában látja, nem emelkedik túl a relativista és anthropologikus állásponton. Nagyon helyesen hangsúlyozza vele szemben Husserl és a „logizmus“, hogy a pszichológia csak a gondolkodás folyamatát írhatja le, de a gondolkodásban van ezen felül még más is: — igazság, amelynek megvannak a maga sajátos ideális törvényei. S a gondolkodás élményei csak kísérői azoknak az ideális feltételeknek, amelyek minden tudatra, tehát a mi tudatunkra nézve is a szükségszerűség igényével lépnek föl. A logizmus ennél fogva az igazságot függetleníti az elgondolástól, a dolgoknak a tudomány által kersett összefüggését azoknak a tudatfolyamatoknak összefüggésétől, amelyekkel azt elgondoljuk, azaz: amelyekkel a tudományt valósággá tesszük.

De akár a psychologizmusnak, akár a logizmusnak van igaza, minket itt egy dolog érdekel, még pedig az, hogy akár befogadja, akár megalkotja elménk az igazságot, az elmének mind a két esetben nyílik valami szerepe. A pszichológia tehát egész jogosan érdeklődik ama lelki funkciók iránt, amelyek segítségével az egyén az igazság tudásának birtokába jut.

Erre vonatkozólag két klasszikus magyarázat áll

egymással szemben. Az egyik Aristoteles, a másik Platon nevéhez fűződik.

Aristoteles a dolgokat úgy fogja föl, mint bizonyos akcideneciákkal felruházott szubstanciákat. Érzékszerveinkkel mi csak a dolgok felszínéhez, az akcideneciákhoz tudunk hozzáférközni, s e benyomások érzéki képzeteket, fantazmákat keltenek tudatunkban. Ez a befogadó tudat eddig még természetesen passzív, de a fantazmák hatására tevékenységre kelti tudatunk aktív részét, az ú. n. intellectus agens-et, amely aztán megalkotja annak a szubstanciális „lényeg”-nek a szellemi képét, amihez az érzékek a dologban nem férhettek hozzá. A fogalom tehát, a dolgoknak szükségszerű és igaz ismerete, Aristoteles szerint az intellectus agens sajátos „látása”, intuíciója nyomán megalkotott képe a dolognak. Ezért mondja a Stagirita, hogy „az értelem csak a fantazmák megkérdezésével tud megismerni”, mert bennük látja meg és tőlük különíti el a fogalom tartalmát. Aristoteles eme tanítása szerint a fogalom keletkezésének útja az elme elvonó (absztraháló) tevékenysége, amely az érzéki tapasztalat individuális képzetéből elkülöníti a dolog szükségszerű szubstanciális magvát.

Platon és az ő nyomán Augustinus viszont azt tanítják, hogy a fogalmak tudása már szükséges előfeltétele a valóságos dolgok megismerésének. Platon szerint elménk a „visszaemlékezés” segítségével „ráismer” a valóságban a dolgok ősideáira. Vagyis: a valóságos dolgot már valami azt régen megelőzött lelki tudás segítségével tudjuk ennek vagy annak mondani.

Amint Augustinus mondja, elménkbe már születésünk előtt belesugározza a legfőbb, legáltalánosabb fogalmakat az isteni értelem, s a valóság megismerése ezek segítségével válik számunkra lehetségessé.

Husserl és a modern fenomenologusok, akikhez mi is közelebb állunk, mint Aristoteleshez, e kérdésben inkább platonikusok, mint aristotelianusok. Husserl szerint a fogalom megismerése szintén az érzéki tapasztalattal kezdődik ugyan, de a dolgok érzéki képéből nem elvonás útján jut elménk a dolgok szükség-szerű lényegének ismeretéhez, s így a fogalomhoz, hanem egy sajátos „látás”, intuición segítségével. Ebben az intuiciónban közvetlenül magát a lényegét ragadjuk meg. Az ég kék színében egyúttal megismerem magát a „kékség”-et, amely ezer meg ezer különböző valóságban azonos marad.

Az itt felhozott elméletek is rávilágítanak arra, hogy a fogalom a gondolkodásnak nem a kezdete, hanem már a befejezése: egy bizonyos eredmény és lezárás jelentkezik benne. A gondolkodás szempontjából minden fogalom nyílt valami, ami még alakul. Ezt fejezi ki az ítélet, amely összehasonlít, elkülönít. Elménk aztán e műveletek eredményeit állandósítja azzal, hogy nevet ad nekik. Ezért a fogalmi gondolkodás és a nyelv a legszorosabban összefügg egymással: nyelvi kifejezés nélkül a gondolat nem lenne elhatárolttá, nem lenne fogalommá. Mi nem gondolunk izolált fogalmakat, de izolált fogalmakon fejezzük ki gondolatainkat. Éppen ezért lesznek szemünkben a

fogalmak mindig szempontok, amelyekből tekintjük a valóságot: igaza van tehát Platonnak, fogalmainkat, szempontjainkat mi magunk fedezzük föl a dolgokban, mikor azokat e szempontoknak alája rendeljük. A fogalmak így szilárd szigetecskék lesznek a valóság örvénylő folyamában, ahol a tapasztaló elme megvetheti a lábát. Egyben ez az állandó fogalmiság lesz az a mérték, amellyel megmérhetjük a valóságot. Ezért mondhatja az általános fogalmakról Leibniz, hogy „az általánosság az egyes dolgoknak egymáshoz való hasonlóságában rejlik, s ez a hasonlóság maga is egy valóság. Az egyedek, ha nem a szubstancia, hát a törvény egységével vannak egymáshoz fűzve. Minden úgy történik, mintha az általános fogalmak reálítások volnának, noha nem azok.”

3. Noha a gondolkodás végső formájában fogalmakat állít a reálítások helyébe, tévedés volna azt hinnünk, hogy mi mindig ilyen világos fogalmakkal gondolkodunk. Általános zavaros, még nem differenciálódott ideák, ú. n. közképek és szavak alkotják azt az anyagot, amellyel elménk a gondolkodás műveletét végrehajtja. Számos tévedésünknek éppen az a forrása, hogy a szavakat készpénznek vesszük és valóság helyett használjuk. De a tudomány arra való aztán, hogy e tévedéseket fölfedje és a zavaros képzetek helyébe kritikailag megállapított világos fogalmakat tegyen.

A fogalmi gondolkodás nem jöhetne létre, ha nem tartoznék elménk eredeti tulajdonságai közé,

hogy szeret általánosítani. A kis gyermek értelmi fejlődése is mutatja már ezt az általánosító tendenciát, mikor a konkrét szemlélettől bizonyos tulajdonságokat elválaszt és azokat külön valóságokként szerepelteti. Ez az elkülönítés eleinte rendszerint ellentétekben történik, mikor pl. azt mondja a kis gyermek: „kocsin menjünk, ne gyalog“, — ahol elválik egymástól a kocsin-menés és a gyalog-menés szemlélete, de megszületik belőle a „menés általában“ gondolata. A tudományos kritikai reflexió nem egyéb, mint ennek a folyamatnak a kifejlesztése, ami persze már magasabb műveltséget tételez föl. A primitív ember megáll az értelmi fejlődés bizonyos alacsonyabb fokán. Igen sok szava van pl. a különböző fák megjelölésére, szinte minden szemlélet külön szavat kap nála, de nincsen szava, amivel a fát általában, a fának a fogalmát meg tudná jelölni. Vannak tehát képzetek, de még nincsenek fogalmak. Tulajdonképpen az ítéletben már egy hosszú elmetevékenység nyilvánul meg. Analizáljuk benne azt az összképzetet, amely homályosan már előzőleg ott él tudatunkban. Ezért sokszor magunk se tudjuk világosan, hogy valamit miért állítunk vagy tagadunk. Van elménk mélyén egy sajátos hypo-logika, amelyik megelőz minden tudatos objektív logikai műveletet és a maga szubjektivitását belelopja az objektív igazságokba is, amikor azokat elgondoljuk. Ösztöneink, szokásaink úgy működnek, mintha logikus ítélet volna az alapjuk, pedig ezek is ezzel a hypologikával „okoskodnak“.

23. §. A nyelv.

A gondolkodással szoros kapcsolatban van a beszéd, a nyelvi kifejezés. Voltak, akik régebben azt állították, hogy e nélkül a gondolkodás sem volna lehetséges. Ma már azonban a nyelvet nem a gondolkodás eszközének, hanem kifejezésének tekintjük. Mai tudásunkkal nem tudunk kielégítő választ adni a nyelv eredetének kérdésére, de valószínű, hogy mint minden kifejezés, ennek a kezdetei is visszavihetők az érzelmek primitív kifejezésére. A legelső szavak ennek megfelelően alighanem az indulatszók voltak. A mai nyelvek szavakból álló jelrendszerek, ahol a szavak szimbolumai bizonyos dolgoknak, cselekvéseknek és élményeknek. Amint a kifejezés ilyen szimbolikus jelrendszerre alakul át, az addigi természetes kifejezésből megállapodás lesz és ekkor elválnak a szavak és az intellektuális gesztusok az érzelmektől. Mert ahogy eredetileg együtt van a lélekben az érzelem és a gondolat, úgy találjuk együtt a kifejezésben is a gesztust és a szót. Téves ugyanis az a vélemény, mintha a gesztus a nyelvből származnék, s mintegy utólagosan járulna hozzá kísérelőül. Szó és gesztus együtt fejezi ki a gondolatot, sőt a gesztus sokszor mélyebben jár, mint a szó, ami konvencionális és színtelen kifejezéssé válik. Ezért fontos a gesztus a gyermekeknél, a primitíveknél, de a szubtilis gondolkodóknál is. Egy előadást sokkal jobban megértene az, aki látja is az előadó gesztusait, mint akik rádióon hallgatják vagy nyomtatásban olvassák. A gesztussal élővé és személyessé válik előttünk az a gondolat is, amely e nélkül

személytelen szürke állítás színében tűnik föl előttünk. Innen származik a közvetlen előadás varázsa a könyvben való közlés fölött.

A nyelv élete folyamán folytonosan alakul. Változásai részint egyéni, részint pedig társadalmi okok hatására vezethetők vissza. Egyetlen ember is lehet kiinduló pontja a nyelv formájában, kiejtésében, stb. beálló változásnak oly módon, hogy az egyéni alakot a nyelvközösség tagjai utánozzák. Általában azt mondhatjuk, hogy a nyelv változásait 1. a történeti és 2. a pszichológiai tények tárják föl előttünk. Az előbbieket azokat a sajátos körülményeket vannak hivatva földeríteni, amelyek közt a nyelv „él”, az utóbbiak pedig azokra a változásokra derítenek világosságot, amelyek abból származnak, hogy a simultán tudati tartalmat kifejező mondat részei az egységbe fűződés folytán milyen hatással vannak egymásra (assimilatio, dissimilatio, metathesis, tapadás, stb.). Ebből is látható, hogy a nyelvtudomány ú. n. „törvényei” részben történeti, részben meg pszichológiai „törvények”. Nekünk az utóbbiak a fontosabbak, mert ezek az emberi lélek bizonyos mindenütt megtalálható funkcióit fejezik ki.

A nyelvfejlődés irányára nézve ténynek vehetjük azt, hogy minden nyelv a konkrétól az absztrakt felé fejlődik, miközben a bonyolult nyelvtani formákat lehetőleg egyszerűsíteni törekszik. Azt mondhatjuk tehát, hogy van bennük egy immanens logikailag ideális nyelv, amely a fejlődés folyamán mindinkább kibontakozik a nélkül persze, hogy azért ez a nyelv

valaha is valósággá lenne. Ez volna a nyelv ideája, mint feladat. A Leibniznél fölmerülő tudományos nemzetközi nyelv gondolata ebből az ideából táplálkozik, s az ido, az esperanto és a tudományos igényeknek megfelelően tetszés szerint alakítható holt latin, valamint a matematika jelrendszere mind ennek a megvalósulásai szeretnének lenni.

A nyelv nem a szavakban, hanem a mondatokban él. Az izolált szavak absztrakciók, mert nem izolált szavakban, hanem mondatokban beszélünk. Mutatja ezt már a gyermeknyelv is, mikor a gyermek egyes szavakat mond ugyan, de ezeknek egész mondatértelmük van. Teljesen akkor alakul ki tudatunkban a nyelv és lesz gondolataink kifejezője, mikor a szót, a jelet egyértékűnek vesszük a jelölt tárggyal, s amikor észrevesszük, hogy a beszéddel mindent ki lehet fejezni.

Az eddig mondottak is világossá teszik előttünk, hogy az ítéletek mondatokban nyernek nyelvi kifejezést, ahol a szavaknak egymásra való vonatkozásukban pontosan meghatározható értelmük van. A primitív nyelvekben a mondat nem is válik szét izolált szavakra, hanem minden mondat úgyszólván egyetlen szóvá forr össze. Innen van, hogy a mondatbeli viszony oly nagy hatással van a szavak formájára. A beszélt mondatnak azonban nem csak logikai, hanem emocionális elemei is vannak. Ezt találjuk pl. a hangsúlyban, a hanghordozásban és a mondat egyes részeinek kiejtésbeli gyorsaságában.

Olvasmányul: Wundt: *Völkerpsychologie*. I. Die Sprache. 1900. Két részben. — Gombocz Z.: *Nyelvtörténeti módszertan* (A Magyar Nyelvtudomány Kézikönyve, I. 1.) 1922. U. az: *Jelentéstan*. (A Magyar Történeti Nyelvtan Vázlata, IV.) Tudom. Gyűjt. 16. — Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. I. Die Sprache. Berlin, 1923. — Delacroix: *Le langage et la pensée*. Paris, 1924.

24. §. Az intellektualizálódott érzelmek.

1. Érzelmeket nem csak abban a primitív formában élünk át, mint amikről eddig volt szó. A lelki élet egységénél fogva gondolatok sincsenek bizonyos érzelmi hangulat nélkül. Sőt azt tapasztaljuk, hogy vannak olyan tudatélményeink, amelyekben nem tudunk rámutatni organikus hatásokra és mégis élünk érzelmi hangulattal töltenek el bennünket. Ezek azok az érzelmek, amik rendszeren gondolatokkal kapcsolatban mutatkoznak és sokszor úgy tűnek föl, mintha tisztán ezekből a gondolatokból fakadtak volna. Az ilyen érzelmek megjelölésére használjuk összefoglaló megjelölésül az „intellektualizált érzelmek” elnevezést. Bizonyos, hogy ezeknek is van valami mély és ösztönös, organikus gyökerük, de mi ezekről mit se tudunk, mikor átéljük őket és szinte kizárólag az értelmi, gondolati oldaluk köti le a figyelmünket. Ilyen érzelem pl. a szerelem, amely feltétlenül összefügg a sexuális ösztönrel, de vajjon ki érezné át ez ösztön jelentkezését a „platoi szerelem” szublimálódott és az intellektushoz szóló formájában? A pszichológiának egyik legszébb és leghálásabb területe éppen ezeknek az érzel-

meknek a kutatása, különösen, ha azokat a tendenciákat és jelentéseket próbáljuk kinyomozni, amik bennük megnyilvánulnak.¹

Mi itt csupán a szociális, a vallási és az erkölcsi érzelmekkel akarunk röviden foglalkozni és bennük rámutatni az intellektualizálódott érzelmek bizonyos jellemző vonásaira.

2. A szociális, a vallási és az erkölcsi érzelmeket azért választhatjuk e célra, mert ezek részint alkatukban, részint kifejlődésükben közös tulajdonságokat mutatnak föl.

A kezdő fokon mindezekben valami zürzavaros formát találunk, amit még nem világít meg a gondolat: egy szociális összetartozás érzelmét, ahol a társadalom léte még inkább csak sejtés, mint tudás, — egy erkölcsi érzelmét, amelyben csak annyi van, hogy valamit meg kell tennünk vagy el kell kerülnünk, de nem látjuk világosan, hogy miért vagy kinek a parancsára kell így tennünk, — s a vallásos érzelemből is hiányzik eleinte az istenség világos tudata. Ezért mondhatja aztán egész jogosan Höffding, hogy az Isten eszméje nem forrása, hanem eredménye a vallásos érzelemnek. De nagyon lényeges mindezekben az, hogy a megvilágosodott és kialakult idea aztán nagyon is hatásosan vesz részt az érzelem formálásában és további sorsában. Összefügg ez az emberi lélek-

¹ E nemben igen szép könyvet írt Max Scheler: *Die Sinngesetze des emotionalen Lebens*. I. Band. Wesen und Formen der Sympathie. Bonn, 1923.

nek azzal a vonásával, hogy öntudatunk növekedésével mind jobban tevékenyek leszünk: az ember, aki meg akarja érteni magát, egyúttal át is alakítja önmagát.

A szóban forgó érzelmeket nem érthetjük meg egészen, ha megfélekedünk arról, hogy az együttlét, a társaság produktív valami. Ezek az érzelmek is énünknek más énnel való viszonyban állásából támadnak, azért szociális jellegűek. Az esztétikai érzelmek primitív formáiban is ott találjuk a társas táncokat, dalokat, a személyek és a dolgok díszítését mind abból a célból, hogy másokra hassunk velük. Az erkölcsi érzelmek kezdetén pedig ott vannak a közös viselkedés szabályai: a tabuk és a különféle kötelességek, — a vallási érzelemben pedig a kultusz, a vallási rítusok és mithoszok, amik mind csak egy kollektív közösségben élő ember számára bírnak értelemmel. Ezekkel az érzelmekkel a primitív ember igazán alig is akar mást kifejezni, mint hogy hozzátartozik az emberek egy bizonyos zárt csoportjához, aminek minden tagjával bizonyos mértékig szolidárisnak is tudja magát. Éppen ezért aztán ezek az érzelmek nem is állhatnak fenn bizonyos gondolatok nélkül, s ezeket hordozzák az utánzó mozgások, az általános példa és az ú. n. közvélemény, amelynek nyomása alatt e kollektív tendenciák ráerőszakolják magukat az egyénekre. Az intellektualizálódás megkönnyíti a szocializálódás folyamatát az érzelmekben. Általában a társadalmi fejlődés iránya a lelkek kölcsönös penetrációja, egymásba hatolása, amely az egyének gondolkodásának

és akaratának tudatos összhangját hozza létre, ami a társas közösség végső ideális eszményét fejezi már ki.

A kollektivitás életmegnyilvánulásánk tekinthető érzelmek kétségtelenül közös gyökérről fakadnak, de fejlődésük folyamán elkülönülnek egymástól. Jól tudjuk, hogy primitív fokon pl. a vallás fejezi ki úgyszólván az összetartozás minden módját: szabályozza a jog rendelkezéseit, az erkölcs tilalmait, a művészet alkotásait, sőt még a primitív gondolkodás kategóriái is vele hozhatók összefüggésbe. Azért mégsem igen mondhatjuk helyesen azt, hogy mindezeknek a vallásban van az „eredetük“, hanem úgy kell felfognunk a dolgot, hogy bizonyos igen eltérő funkciók együtt és egyszerre vannak még meg az egységes lelki életben. Elkülönülésüknek és fokozatos önállósulásuknak két tényezője van: 1. az értelmi és 2. a szociális tényezők csoportja. Azaz elhatárolódnak egymástól a kultura különböző területei és elkülönülnek az egyes társadalmi funkciók képviselői is. Más lesz a vallás, a jog, a művészet és az erkölcs köre és a népesség gyarapodásával más-más egyén veszi át a pap, a bíró, a művész, stb. tisztét, amiket a primitív fokon még egyetlen emberben találunk meg. S ennek az elkülönülésnek természetesen visszhangja kél az egyes ember lelkében is.

De ha a kultura fejlődése ezt az elkülönülést mutatja is, mindegyik kulturterület megőríz valamit a régi differenciálatlanság mozzanataiból. Így látjuk azt, hogy a vallásban, az erkölcsben egyaránt megvan az

a törekvés, hogy egyeduralkodó legyen az egész élet területén, s uralkodó szerepre törekszik a művelt egyén tudatában is. Tartalmilag pedig tudjuk jól, hogy az erkölcsi mily sok elemet foglal magában a vallásból. Egyszóval a szociális eredetű érzelmek nemcsak differenciálódnak, hanem kifejlődött voltukban át is hatják egymást.

Bármily különbözők azok a képzetek és gondolatok, amelyekhez ezek az érzelmek kapcsolódnak, fel kell tételeznünk, hogy társadalmi funkciójuk állandó marad. A vallásos érzelem pl. egyaránt megtalálható minden kultúrában, bár nagyon eltérő képzetekhez fűződik. A Jézus keresztje mély megindulást és áhítatos tiszteletet vált ki a keresztyénből, de közömbösen halad el mellette a budhista és a mohamedán. Egy tabu, amely páni rémületbe ejt egy ausztráliai bennszülötöt, legfeljebb mosolyra készíti az európaiat. S még szemmel láthatóbb ez a tartalmi változás az esztétikai érzelmek területén, noha a művészet mint funkció egyformán megmarad mindeme megnyilvánulásokban.

3. A szociális érzelem a szolidaritás tudatához fűződik. Fejlődött formájában nehezen különböztethető meg erkölcsi és a vallási érzelmektől, bár bizonyos, hogy ezeknél ősbibb valami, s e két utóbbi érzelem amannak a változataként fogható fel. Forrását némelyek, mint pl. A. Comte, a családi összetartozás érzelmének kiterjesztésében keresik. Mások pedig, pl. Ribot, egy ennél sokkal általánosabb természetű sympathia-ösztönre vezetik vissza. A két magyarázat közül Ribot-é látszik elfogadhatóbbnak,

mert a tényekkel jobban megegyezik. A családi érzelm ugyanis túlságosan partikuláris jellegű: inkább elkülöníti a családcsoportot a nagy kollektivitástól, semmint hogy a kollektivitások keletkezését létrehozná. A nagy társadalmak fejlődése is a családi érzelm megfogytatkozását tanúsítja. Csak a monarchikus uralom alatt álló kicsiny törzsek egysége mutat hasonlóságot a paterfamilias irányítása alatt közösséget alkotó ú. n. nagycsaláddal.

Minden ok arra késztet bennünket, hogy feltételezzük a sympathy érzelmének fennállását a hasonló lények között. „Holló a hollónak nem vájja ki a szemét”, mondja a magyar példabeszéd. S ennek a ténynek materiális magyarázatát is megtalálhatjuk a közös élettapasztalatokban, a fizikai és szociális milieunek, egyszóval: a létfeltételeknek a hasonlóságában. A sympathy gyökerei azonban talán még ennél is mélyebbre nyulnak. Már a gyermekkorban feltűnik, hogy a kis gyermek mily könnyen megbarátkozik más gyermekekkel. A tudatoknak ez a könnyű érintkezése csak fokozódik később a beleérzés által, mikor mások örömeit és fájdalmait a magunkéval azonosítjuk. Az „én” és a „te” között ez által olyan kapcsolat jön létre, amely funkcionálisan egy síkra és egymás mellé hozza az embereket.

A pszichológia ennél a hipotézisnél nem igen mehet tovább, de a metafizikusok még mélyebbre szeretnének hatolni. Schopenhauer pl. az emberi nem szubstanciális egységével magyarázza a sympathyt, — a Szentírás pedig az első emberpártól való származás-

ban keresi a magyarázatot. Bergson lehetségesnek tart minden egyes lény között egy benső együttérzést, s ezt nevezi intuíciónak. E. Becher pedig a fának és a gubacszűrő bogárnak a példájával óhajtja bizonyítani, hogy az egész világegyetemet áthatja a sympathia, amely egymás szolgálatára készíti a lényeket. Végeredményben ez a kérdés összefügg az ú. n. „kollektív tudat” problémájával is. Van-e még más tudat is, mint az egyéni tudat? Ha bebizonyulna, hogy a telepathiában van valami realitás, akkor persze a tudatok közvetlen érintkezése sem volna többé értelmetlen feltevés... Ezek azonban olyan kérdések, amik meghaladják a normális pszichológia határait és a parapsychologia, vagy még inkább a metapsychika területére tartoznak.

De a szociális érzelem nem merül ki abban, hogy kapcsolatot teremt egyén és egyén között. Jelenlétéről ott beszélhetünk igazán, ahol a sympathia nem egyes személyekre vonatkozik, hanem többé vagy kevésbbé kiterjedt csoportra, amelyet az egyén egységes egésznek tart és amelybe önmagát is rész gyanánt beletartozónak érzi. Ez az előfeltétele pl. a nemzeti közöségnek.

E közösségeknél fontos szerepe jut aztán a szimbolumnak. A nagyobb kollektivitást ugyanis nem foghatjuk át gondolatban sem minden tagjával egyetemben, hanem csak valami jel vagy szimbolum formájában. Ilyen szimbolum pl. a zászló. Valamint a haza neve, uralkodója is. A nevelés egyik fontos feladata, hogy ezeket a szimbolumokat tartalommal töltsse meg

az ifjú tudatában, hogy azok életének irányító értékei és tettekre lelkesítő eszményei legyenek. Ebből egyúttal azt is láthatjuk, hogy a szimbolumok végső fokon értékek reprezentálói, s addig élnek, míg a tudat számára ezekkel az értékekkel aequivalensek. Ha elválnak az értékektől, üres és kihalt hüvelyekké lesznek, — formákká, amelyek olyanok, mint a lélek nélkül ledarált imádságok, amik hitünk szerint sohasem jutnak el a mennyországba. Egy darabig még folytatják a maguk látszatéletét, de csakhamar kihalnak, mint a fa, amelynek gyökerét elrágta a szű.

4. A vallási érzelmek Schleiermacher tanítása szerint az embernek egy felsőbb hatalomtól való függése tudatából származnak. Ujabban azonban az ú.n. szociológiai iskola (Durkheim) azt a tételt igyekszik bizonyítani, hogy ez a felsőbb hatalom nem más, mint a társadalom egyénfeletti erejének megszemélyesített formája. Ezt a felfogást nehéz elfogadnunk, mert ez esetben a vallás ki is merülne az egyénfeletti erő tudatában és világnézeti elemeket aligha tartalmazna. Bizonyos, hogy a szociális összetartozás és függés érzelme mellett nagy hatással van az ember lelkére az a természeti milieu is, amelyben él. Ennek a folyamatai sem lehetnek közömbösek sem az egyénre, sem a társadalomra. Ezért a természeti jelenségek is feltétlenül hatással vannak a vallási érzelem kialakulására.

A vallásnak rendkívül mélyreható jelentősége van az ember életében. Nincsen semmi más, ami ennyire meg tudna bennünket vigasztalni az által, hogy megszabadít bennünket az egyedülvalóság tudatától és lé-

tünket hozzákapcsolja az örökkévaló világhoz. E hitnek, s a vele kapcsolatos érzelmeknek bizonyos egységesítő, embereket egybefűző tendenciája van, ami nem lehet el a nélkül, hogy közös cselekvésükben: mozdulatokban, szertartásokban, majd később gondolatokban és tételekben ne nyilvánuljon meg. E tételek a vallás dogmái, amiket úgy kell fölfognunk, mint a kollektív élet konzerválóit és organizálóit. Ahol nincsenek közös hiedelmek és meggyőződések, ott nincsen társadalom.

Az értelmi rész azonban nem nyomhatja el a vallásban az érzelmi oldalt. Ezért a vallás életében állandó ritmust tapasztalhatunk: az érzelmi és az értelmi részek túlsúlya váltakozik benne, s a kettő igyekszik egymást egyensúlyba hozni. De ez sohasem sikerül teljesen. Az sem szükséges, hogy az intellektuális részt maga a vallás önmagából teremtsen meg. Egészen jól felhasználhat erre valami már kész metafizikát, mint ahogyan felhasználta a keresztyén vallás a görög metafizikát, sőt jól meglehet metafizika nélkül is, ha különösen csak az erkölcsi ember életének szabályozására törekszik, mint pl. a zsidó vallás. Vallásnak és metafizikának ebből a kapcsolatából azonban nagy tévedés volna azt a következtetést levonnunk, amit a pozitivisták tanítanak, hogy t. i. a metafizika nem is egyéb, mint intellektuálizálódott vallás.

A vallásos érzelem minden változatának kedveteliek a misztikában, mert ennek irracionális voltában a maga igazolását látja. Ahogy az ember élete az érzelmekkel kezdődik, s nem a racionális gondolatokkal,

úgy a misztika is a lelki élet primitív formáiban, az érzelmekben gyökerezik. Ezért hiányzik belőle az értelem kritikája. A képzetek és dolgok határai elmosódnak benne; az én és nem-én összefolyik, a képzelet és a valóság egyértékűek lesznek. Ezért rendes jelenség, hogy ha egy vallás túlságosan intellektualizálódik, valami misztikus jellegű reakció támad föl hívei körében. A misztikum vágyában az értelem gyöngeségének és bizonyos végső kérdésekkel szemben való tehetlenségének tudata rejlik. Azért mégsem mondhatjuk, hogy a misztika tisztán érzelmi természetű. Inkább akkor járunk helyes úton, ha azt tartjuk, hogy szülője az érzelmes értelem. Csak így érthető meg, hogy misztika és racionalizmus nem ellentétek: a pythagoreizmus, a zsidó Kabbala és Spinoza tanítása matematikai miszticizmus. De ezekből egyúttal az is látható, hogy a misztika viszont nem okvetlenül vallásos jellegű. Csak akkor lesz vallási misztikává, ha egy benső és az értelem fogalmaival szinte kifejezhetetlen tudatállapotot a vallási hagyomány képzeteivel magyaráz az, aki ezt a tudatállapotot átélte. Így a hindú misztikus arra vágyik, hogy Buddha inkarnálódjék benne; — Sokrates apollói hangot vélt hallani; — a keresztyén misztikus úgy érzi, hogy Krisztus él benne, vagy hogy Istennel, a próféták és szentek, s nem a filozófusok és tudósok Istenével egyesül (Pascal!). Ezért paradox jelenség, mikor a misztikusok azt hangoztatják, hogy ők nem törődnek a könyvekkel és a fogalmakkal, mert ezeket túlságosan józnaknak és hidegeknek érzik a maguk szívének meleg-

ségéhez képest. A valóság az, hogy bizonyos vallási hagyomány elfogadása nélkül az ő elragadtatásaik sem jöhetnének létre. Minden misztikus olyan élményeket „lát”, amilyeneknek a talajában gyökerezik. Ezt fejezi ki Pascal „fogadás”-a és ennek az igazsága teszi értékesekké Szent Ignác lelki gyakorlatait a praktikus vallásosság szempontjából. Az Istent nem találja meg, aki nem keresi. És aki keresi, az már meg is találta, noha még maga sem tud róla. Tulajdonképpen ebben van a „külső” és a „belső” vallás problémája is. A belső vallás, mikor Szent Ágoston szavai szerint Isten „interior intimo meo”, egy hosszú fejlődés befejezése, mikor a vallás, ami addig tisztán szociális valami volt, jele annak, hogy hozzátartozunk egy bizonyos kollektivitáshoz, egészen egyénivé és bensőségessé válik. S érdekes, hogy az Istennel való közösséget megtalált embernek nincs többé szüksége az emberekkel való közösségre: a belső vallás nem törődik a külsővel és az egyén sokszor leszakad ezzel a társadalom kebeléről (remeték!). Viszont ebből kell megértenünk azt is, hogy az egyházak, amelyek hatalmi szervezetek is, elismerik ugyan a misztikus élmény hasznát és nagyszerűségét, de rendszeren félnek is tőle, mert a heresis kovászát látják benne. Az egyház a gyümölcsről; a vallási hagyomány kereteibe való beilleszkedésről ítéli meg a fát: a misztikus élményben kivirágzó lelket.

Mert nincsen vallás bizonyos gyakorlati funkciók nélkül. Sőt ezek annyira fontosak, hogy sokan ezekben látják a vallás igazi lényegét. Höföding szerint a vallás a társadalom által megérezett értékek konzerválása.

Leuba az emberi élet emelésének szolgálatában látja a vallás létjogát, s Le Roy szerint a dogmáknak is nem pozitív intellektuális és meghatározott, hanem praktikus jelentésük van. Igazi szerepük az, hogy megteremtik az emberek között a társadalmi cohesiót és elnyomják az egoista tendenciákat. Így lesz a vallási hagyomány az erkölcsi tapasztalatok nagy gyűjtőmedencéje, amely a maga tekintélyével pótolja a sántikáló egyéni erkölcs fogatkozásait. S ezzel az egyént hathatósan segíti az ideál megvalósításának nehéz, de főlemelő munkájában.

5. Az erkölcsi érzelmek a társadalmi szolidaritás tudatával oly szoros összefüggésben vannak, hogy sokszor nehéz e két érzelmet egymástól elválasztani. A különbséget talán leghelyesebben abban kell látnunk, hogy a szociális érzelem funkciója a tudatok közti érintkezés megteremtése, míg az erkölcsi érzelemben egy értékelés és vele egy akarati motivum: a jónak illetve rossznak tartás rejlik. De kétségtelen az is, hogy az erkölcsi érzelem csak a társadalom talaján születik meg, mert 1. csak magunkhoz hasonló lelkes lényekkel szemben való viselkedés váltja ki, s 2. e viselkedés megítélésében mindig számítunk más személyek helyeslésére és elítélésére. Ennélfogva az erkölcsi érzelem olyan cselekvés, ill. viselkedés felé hajt bennünket, amit a társadalom többi tagjai is jónak tartanak. Ezért az erkölcsi érzelem lényege: *sympathia* az akarásban.

A helyest a primitív lélek csak a helytelenül veszi észre. Ezért szükség van arra, hogy a még nem tuda-

tos, de erkölcsi géniuszok által már felismert erkölcsi szabályokat bizonyos büntetések, szankciók alkalmazása útján tegyük a tömeg számára kötelezővé. De „más kárán tanul az okos“.

Az erkölcs élményét először az ilyen tilalom (tabu) formájában éli át az ember. Az akarat általában akkor válik bennünk tapasztalati valósággá, ha ellenállásba ütközik: mikor azt vesszük észre, hogy valamit nem lehet akarnunk. Ilyenkor a tudatunkba ütődik, hogy mi mástól függő lények vagyunk. Az erkölcsi kötelesség forrása is az a tudat, hogy én nem vagyok minden, ennél fogva nem akarhatok abszolút módon. Ez az érzése gyermeknek és felnőttnek a természetellen szemben támad fel különösen, s benne a lehetetlent úgy fogja föl, mint valami magasabb hatalom tilalmát. Átkelni az Oceánon („illi robur et aes triplex circa pectus erat“ — énekli Horatius), felhágni az Olympos csúcsára, megtudni, hogy micsoda a világ rejtett lényege (Sokrates a fiziologusok ellen), mind istenkísértő vállalkozás, tehát: bűn! Vagyis mindaz, ami egy bizonyos időben úgy tűnik fel az emberek túlnyomó többsége előtt, mint erőinket meghaladó, lehetetlen vállalkozás, az tilalmas és a jó erkölccsel ellentétes viselkedésnek szokott tartatni. A nagy kezdeményezők a tömeg szemében mindig nagy bűnösök voltak, akik sokszor hulló vérükkel fizették meg a többi embertől való különbözhetésüket. De a fejlődés az erkölcsi heteronomia állapotából az erkölcsi autonomia felé tart. A történet azt mutatja, hogy az a társadalom, amelyik az embert formálja,

eltünőben van, hogy helyet adjon annak az embernek, aki a társadalmat formálja. Ekkor az emberek nem a büntetéstől való félelemből teszik a jót, hanem azért, mert nem is tudnak mások lenni csak jók és erkölcsösök. Ez az eszmény él minden társadalmi utópiának, valamint az augustinusi „civitas Diaboli” és „civitas Dei” megkülönböztetésének is a mélyén.

6. Az esztétikai érzelmek a Szép élményéhez, szemléletéhez és alkotásához fűződnek. Sokan a játékban keresik forrásukat, ahonnan a művészet is származott volna. Ezt az elméletet azonban bajos elfogadnunk, mert igen nagy különbségek vannak játék és művészet között, amelyek éppen azért aligha fakadhattak egy töről. Hogy a játék művészetté legyen, ahhoz egészen új tényezőknek kellett fellépniök, amik a játékban addigélé nem voltak meg.

H. Spencer szerint a játék energiafőlöslég, amely aktivitásba lép pusztán az elhasználás kedvéért. Ezzel az elmélettel szemben azonban azt hozhatnók fel, hogy a játék gyönyörúsége maga is energiaforrás. Továbbá nem csak addig játszunk, amíg energiafőlösléggel rendelkezünk, hanem lehet játszánunk a kimerülésig.

K. Groos meg arra tett bennünket figyelmessé, hogy nem egyformán játszik a fiatal és a felnőtt, az állat és az ember. A felnőtt játéka felüdülés, szórakozás, a figyelemnek a munkától való elterelése. A gyermek és a fiatal állat játéka pedig tanulás: a jövő próbálgatása.

Kétségtelen, hogy az állat játéka első sorban ösztönös és az állat főlös energiája vezetődik le benne.

A kis gyermek is szokott így játszani. De a gyermeknek és a felnőtt embernek az ilyen „szabad” játékon túl vannak még tanult és szabályokhoz kötött játékaik is, amelyek egészen bonyolult lelki tevékenységet tételnek föl. Ezek a játékok tehát célra irányuló, szinte „komoly” cselekvések vagy tudatos illúziók. Esetleg mind a kettő egyszerre. A gyermek, mikor játszik, elfeledkezik a valóságról és egy más világot teremt magának. Ha pálcán lovagol, nem gondol a pálcára, hanem a lovaglás aktusára. Ez a mozgás és ennek az érzése van a tudatában, s ezért válhat neki lóvá a fapálca. A gyerekeknek a játékszer nem az, amit az a felnőtt szemében jelent: az ő tudatában a szándéktól a megvalósulásig igen rövid az út, ezért minden lehet neki játék és minden lehet, amit csak akar. Egy durva vonalú konturt képes élő embernek látni. A játszó gyermek benne él az általa alkotott világban és mit sem tud arról, hogy ő most alkot. Ha a felnőttek le nem rontják az illúzióit vagy más képzetek nem szorítják ki azt a tudatából, akkor egy-egy „regénye” hosszú időn át szerepelhet.

A felnőttek játékaik mily tudatosak ehhez képest! A sportokban gyönyörködünk a magunk erejében és ügyességében. A küzdelem fokozza önbizalmunkat és a győzelem emeli önérzetünket. Többeknek érezzük vele magunkat. A gyermek ilyesmire sohasem gondol. A házardjátékokban vonz a nagyfokú izgalom; leköt bennünket a félelem és a remény váltakozása. A legkisebb nyeresemény is annak a szimbóluma, hogy a szerencse kegyeltjei vagyunk, s ki ne örülne ennek a tu-

datnak? Terveket szövünk e szeszélyes istenasszony meghódítására, cseleket vetünk az útjába, s mikor így kombináljuk a jövőt, fantáziánk már a műalkotás háttármesgyéit surolja.

De a műalkotás és a játék határa ott van, hogy a játék kimerül önmagában, míg a műalkotás önmagán túlra: a műre mutat. A játékban lényeges az aktivitás: nem akar semmi maradandót alkotni. A gyermek, aki félnapig izzadva építette a tengerparton homokvárait, a játék végeztével közömbösen rugja szét valamennyit. De a művész tevékenységének célja az a mű, amelyet alkot, s amelyben aktivitását és gondolatát, valamint hozzáfűződő érzelmeit mintegy kiemeli az időből, hogy halhatatlanná tegye. Aki játszik, az ön magát érzi és a maga szubjektivitásában gyönyörködik, az alkotó művész ellenben elrejtőzik a mű mögé és csak a műnek és csak a műben él igazán. Éppen ezért nem engedheti képzeletét szabadon csapongani, mint a gyermek a játékban, hanem egy cél egységében harmóniát kell köztük teremtenie, hogy szép legyen az alkotott mű. Tehát a műalkotás sokkal összetettebb, magasabb rendű valami, mint a játék. Játszani mindenki tud, de műalkotásra csak a művész képes.

A műalkotás köre sokkal tágabb is, mint a játéké. Nincs az emberi életnek olyan jelensége, amit a művész fel ne használhatna. A játék csak a kellemest keresi, a művészet a fárasztót, a munkát is megnevesíti és mindent egy magasabb, egy szellemibb világba emel, s ennek az átélése kelti föl bennünk az esztétikai érzelmeket.

Az esztétikai szemlélet érdektelen, mert a szemlélt tárgyakkal nem akarunk egyebet, mint gyönyörködni bennük. Ezért még a létezésük is közömbös előttünk. A képzelet alkotásaiban épp úgy tudunk gyönyörködni, mint a valóságban. E szemléletben mintegy megfélelkezünk önmagunkról és odaadjuk magunkat a tárgynak. Engedjük, hogy a formák szabad, anyaghoz nem kötött élete szinte belénk hatoljon. A német esztétikusok emlegette „Einfühlung” (romantikusok, Lipps, Volkelt) azt jelenti, hogy az esztétikai szemlélet alkalmával mi azonosítjuk magunkat a dolgokkal és érzelmeinket belevetítjük azok formáiba. „Sunt lacrimae rerum”, énekli a költő. Egy sajátos ingadozás támad így a tudatban: ingadozunk énünk és a szemlélt forma között. S K. Lange szerint ennek az eredménye valami tudatos illúzió, ami a művészet lényege.

Azonban minden ilyen magyarázatban van valami egyoldalúság. A Szépben a formának és a tartalomnak olyan csodálatosan gazdag harmóniája rejlik, hogy ennek a nyitját még senkinek sem sikerült kielégítő módon megfejteni.

V. Az akarások.

25. §. Mi az akarati élmény?

1. Az élő ember nem csupán passzív lény, akinek az élete abban telik el, hogy felfogja a világnak reája gyakorolt hatásait és ezekhez alkalmazkodik, hanem aktív valóság is, akiből hatások áradnak a világ felé, amelyekkel környezetét vágyik önmagához alkalmazni. S a kultúrában élő ember számára létének ez a fele még talán fontosabb, mint a másik. „A tettek szebben beszélnek, mint a szavak“, azaz: a cselekvésben jobban megmutatkozik az igazi mivoltunk, mint a gondolkodásban.

Mégis azt látjuk, hogy a cselekvés psychológiája meglehetősen mostoha elbánásban részesült a legtöbb psychologusnál. Olyanok is voltak közöttük, akik az akarat valóságát egyszerűen kétségbe vonták. Mindez a közelmúlt túlzott intellektualisztikus felfogásának az eredménye, amely a cselekvésben organikus jellegű ösztönös mechanizmusunk működését látta, az akarást pedig egy tisztán intellektuális aktusra: az elhatározás mozzanatára szorította, s ezt a cselekvéstől szinte teljesen elválasztotta. Pedig nem igazi akarás az, amely tettben nem folytatódik. A reális akaratnak a külső világban is meg kell mutatkoznia. Homeros és Petőfi nem lettek volna költők,

ha csak önmagukban gondolják el műveiket. Akarat csak ott van, ahol az ember lelki alkotása belejut a világba, elsősorban pedig abba a társadalomba, amelyben az ember él. Az akarás nem csupán önmagunknak szól, hanem annak a világnak is, amelynek része vagyunk: ezért csonka valami, ha nem jár nyomában a tett.

2. Azok, akik az elhatározás mozzanatában keresik az akarat lényegét, rendszeren összetévesztik az értékelés aktusával, amely valóban érzelmi vagy intellektuális formában jelenik meg a tudatban. Ha ezeket az akarattal hozzuk összefüggésbe, akkor a tudatnak általános intencionalitását, azaz tárgyra való irányulását is akaratnak kell mondanunk. Ennyire azonban veszedelmes volna mennünk. Tény az, hogy tudatunk minden tárgya egyúttal értékeknek a hordozója is, amelyeket a tárgyakkal együtt közvetlenül veszünk tudomásul. Régebben abban a véleményben voltak, hogy minden értékélményben szükségképen valami érzelem foglaltatik. A kísérleti vizsgálódások azonban valószínűvé tették, hogy primär értékelések tisztán értelmi módon, azaz érzelmek nélkül is előfordulhatnak. Az értékelésnek tehát két főfajtája van: az érzelmi és az értelmi, — az érték-érezlem és az értékítélet. Mindkettő lehet közvetlen, azaz a tárggyal egyszerre adott vagy megélt és közvetett, azaz az illető tárgy fölött való reflexio eredménye.

Az értékelésnek egy sajátos fajtája a többre, illetőleg a kevesebbre becsülés aktusa, amelyben köz-

vetlenül van nekünk adva valamely értéknek vagy értékhorozónak a magasabb vagy alacsonyabb rangja. Ezt tévesztik össze némelyek az elhatározás aktusában az akarással. A motivumok ugyanis mindig értékek, s a köztük való választás éppen ezzel a többrebecsüléssel azonos. Ez valóban nem akarat, hanem vagy érzelmi vagy értelmi aktus, s ezen az alapon az akaratot könnyű törülni a lelki élet élményei közül. S az intellektuális psychologia így is jár el.

Az asszociációs psychologia tipikus képviselője e téren Ziehen, aki szerint az akarat egyszerűen képzettársítás, amely bizonyos érzelmek kíséretében folyik le. Alkatrészei: 1. az én-képzet, 2. a pozitív érzelmi színű célképzet (ami világosan azonos a fentebb említett többrebecsüléssel), 3. a szándék keresztülviteléhez szükséges mozgásbeidegzések képzetei, s 4. az én és a szándékolt képzet közt fennálló okozati viszony képzete.

Az asszociacionizmus, mint már fentebb láttuk, azon a feltevésen épül fel, hogy a lelki élet az érzetektől és ezek kombinációiból áll. Végső fokon a fiziologiai megoldásokra hajlik, s ezért epifenomenista és evolucionista tendenciájú. Az akaratos cselekvést nem is tudja ennélfogva másból magyarázni, mint a reflexmozgásból, amely elkülönülés és fokozatos bonyolultság során tudatossá válik. Az akaratos cselekvés e szerint nem volna más, mint az élő lénynek az életalkalmazkodás folyamán még eléggé be nem gyakorolt és automatikussá nem vált reakciója a külső világgal szemben. Így persze sehol sem találjuk meg

benne azt az erőt, amelyet mi az akaratnak tulajdonítunk.

Hasonló nyomon jár a francia Ribot is, aki szerint minden akaratí élményben tulajdonképen két egészen külön mozzanat van: egy „én akarok”-tudatállapotot, amely egy helyzet konstatálását jelenti és egy komplikált psychofizikai mechanizmus, amely a megvalósítás vagy a megakadályozás eszköze. S Ribot persze azt állítja, hogy az első mozzanat erőtlenn valami és csak a másodíknak van ható ereje.

Az asszociációs elméleteket tehát, amint látjuk, az jellemzi, hogy elsikkasztják az akaratot és pusztá tudatilluzióvá teszik egy ismeretlen fiziológiai jelenségsor kedvéért.

Wundt, a modern kísérleti psychológia atyamestere, az akaratot emocionális folyamat gyanánt fogja föl. Az akarások szerinte olyan affektusok, amelyek önmaguk idézik elő oldódásukat. Az összetett akaratfolyamatokat ő is az ösztönmozgásokból származottaknak tartja. Ezekben ugyanis a szervezetnek a reakcióit látja, amelyek a szerint amint egy vagy több motivum indítására jönnek létre vagy reflexekké mechanizálódnak, vagy akaratfolyamattá fejlődnek. Wundt tehát az ember testi-lelki organikus összefüggésének és egységének a hipotézise alapján áll, s a képzetben látja a lelki valóság objektív oldalát, szubjektív visszáját pedig az érzelemben. Szerinte tehát minden képzetnek megvan a vele járó hangulata. Képzet és érzelem csak az absztrakció útján választhatók el egymástól. Az érzelmek pedig

— úgymond Wundt — testi mozgásokkal kapcsolatosak, s így hozzák létre a cselekvéseket is. Az akaratos aktivitás csirája ennélfogva minden érzelemben bennerejlik. Ezért bár Wundt szerint sincs külön akarat, bátran állíthatjuk, hogy minden lelki jelenség dinamikus jellegű. Ez Wundt tanítása, amelyet az ő voluntarizmusa néven szoktak emlegetni.

Míg Wundt emocionális elmélete az érzelem szerepét hangsúlyozza, addig Herbart az intellektuálista elméletek típusát képviseli. Ő ugyanis azt tanítja, hogy minden pszichikai aktivitás forrása a képzet, amely egyúttal az érvényesülés erejét is magában hordozza. Tudatunk ily formán az érvényesülésért küzdő képzetek harcának színtere, s ezzel jár együtt az akarásnak nevezett élmény. Vannak olyan pszichológusok is, akik a képzetben nem látnak ilyen erőt, mint Herbart, s ezek az akaratban az ítélet modalitását keresik, amelyben t. i. az „én” magáévá teszi az elképzelt célt és mint ilyet végre is hajtja. Így Meumann azt állítja, hogy „az akarat előzetes intelligencia nélkül pszichológiai lehetetlenség”. Ő az akaratfolyamatot ilyen módon tagolja: 1. a cselekvést megszabó cél képzete, 2. az ettől esetleg különböző közelebbi szándék képzete, 3. a távolabbi folyományok és célok képzete, 4. a cselekmény sikerének és a következményeknek a képzete, 5. a célképzet mérlegelése és helybenhagyása, 6. az aktivitás érzete, amely ebből a hozzájárulásból ered és ennek következtében az a tudat, hogy én vagyok a cselekvés oka, 7. a motívumok megítélése, 8. egész jelen egyéniségünk és a

jelen helyzet összállapota, s 9. ennek folyománya-képen a tulajdonképen való cselekvés.

3. Nem csoda, hogy ezek a psychologusok, bármily részletességbe mennek az elemzésben, mint pl. Meumann, nem találják sehol az akaratot. Ők a motorikus aktivitás folyamatát figyelik, s az akarásra így valóban nehéz rábukkanni. Aki az emberben nem lát egyebet valami igen finom mechanizmusnál, az cselekvéseiben sem találhat egyebet reflexnél és ösztönmozgásoknál. Akarás csak ott van, ahol szabadság is van. A méhek és a hangyák igen bonyolult és célszerű mozgásokat hajtanak végre, de mondhatjuk-e róluk, hogy ezek akaratos cselekvések? Semmi-estre sem tekinthetők ilyeneknek, mert évezredek óta változatlan formában ismétlődnek: minden egyénben csupán a faj akar, tehát az egyénnek nincs akarat. A faji akarat az ösztön, a megkötöttség, a szükségszerűség. Az állatnak nincs akarat, mert nem él egyéni életet. De az ember több, mint az állat. Az ember „két világ” tagja: a faji viláé, a természeté és az egyéni viláé, a kultúráé. A kultúra pedig erkölcsi világ. Az akarás pszichológiai problémái is csak úgy oldhatók meg, ha túllátunk a természetén és feltételezzük az egyén szabadságát. Ezzel pedig már azt is elismertük, hogy akarat csak az erkölcsi világban van. Ott lép tehát föl az ember életében, ahol sem az ösztön, sem a szokás nem elegendő arra, hogy életünk folyamatát irányítsák. Ilyenkor az értelmünket hívjuk segítségül azért, hogy célokat, ideálokat tűzzön elének. Ez hozzátartozik az akaráshoz,

mert az akarás mindig célok közt való döntés: morális aktus, amelynek nyomában az a cselekvés következik be, amely nem a legkisebb ellenállás irányában halad, mint az ösztönös cselekvés, hanem a legnagyobbik ellenállást kell legyőznie. Minden akarás ennél fogva egy-egy dráma, amely abban áll, hogy egy vágyat föláldozzunk egy másik vágy oltárán egy ideál érdekében. Ezért jellemző élmény reá nézve az egyén megoszlása. Az akarás alkalmával ellentétet érzünk magunkban, amelyet meg kell szüntetnünk egy cselekvéssel. Azt kell tehát mondanunk, hogy az akarat mivoltát legjobban W. James látta meg, aki ezt abban a misztikus „legyen!”-aktusban találta meg, amely több lehetőséget tudatosan föláldoz egyért: az ideális célért.

Az akarás tehát döntés a személy által választható célok között, mikor az értékelés alapján a magasabbrendű célt igyekszünk cselekvésünkkel megvalósítani az alacsonyabb rendűvel szemben.

4. Ebben a meghatározásban benne van, hogy az akarat és a cselekvés egymástól elválaszthatatlanok. Benne van továbbá az is, hogy minden akaratos cselekvés egyúttal a kultúrával, ezzel az erkölcsi alakulattal van kapcsolatban, s ennél fogva jelentősége a kultúrális létben, a szociális tények között bontakozik ki. Az emberi élet nemcsak a természeti, de a kultúrális és társadalmi környezethez való alkalmazkodásban is áll. S ahogy az emberek legnagyobb

része rabja a természetnek, úgy rabja a társadalomnak is. Ettől fogadja el készen az értékeléseit, az ideáljait és passzív engedelmisséggel cselekszik a kollektív imperatívuszok szerint. A filiszter olyan embergép, akit a szokás, a közvélemény irányítanak. Bouvard képtelen húst enni Nagypénteken, mert így követeli tőle környezetének a szokása. Az ilyen embernek akarati élményei se lehetnek. A nyájerember nem tud se szent lenni, mert ez erőfeszítést követel tőle, se az ösztöneinek és a szenvedélyeinek nem tudja átadni magát, mert folyton érzi magán a társadalmi gyepelő fékét. Olyanok ők is, mint a kas méhei: a közösség érdekei által megszabott árnyékos úton húzzák az ígát születésüktől a halálukig. A társadalmi közösség tehát két fényes ajándékot tesz születésünkkor a bölcsőnkbe: az értelmet és az akaratot, de gondja van rá, hogy ezeknek tartalmat is adjon. Az egész élet végigélhető úgy, hogy alkalmazkodunk a közösség kész képzetéhez és eszményeihez, a nélkül, hogy valamikor önmagunkra eszmélnénk. Ezért lehet azt mondani, hogy az akarat szabadsága nem tény, hanem eszmény, erkölcsi feladat.

De minden társadalomban van egy elite, amelyik nem éri be ezzel az étellel. Ők azok, akik alkalmas környezetben és időben meg tudják változtatni a kollektív képzetek és eszmények, s velük az akaratok egész rendszerét. Ők sem vonhatják ki magukat környezetük szellemi légköréből, de a nagy emberek olyan prizmák, akik más módon törnek meg a kollektív

hatásokat, mint a tömeglélek. S ezen túl megvan bennük az a szuggesztív erő, hogy a többiekkel el tudják hitetni, hogy az ő sugártörésük a helyes. Széchenyiből ez az utóbbi szuggesztivitás hiányzott, s azért kellett neki magányosan emésztődnie és a nemzet a szuggerálóbb erejű Kossuth körül csoportosult. A nagy emberek nagy akaratok: ha kell, mindent tudnak, csak egyet nem: nem tudnak megelégedettek és tucatemberek lenni. A problémáikat és eszközeiket ők is a maguk korától veszik, de más, értékesebb célok és eszmények szolgálatában használják fel, mint a köznapi emberek.

E másvoltuk miatt a gonosztevő a nagy emberrel némileg közös vonásokat mutat. Ez is más, mint a tömeg, — ez is elégedetlen a nagy többség akaratával és eszményeivel, de megismerhető arról, hogy nem a meglévőknel magasabb értékű célokat és eszményeket szeret, hanem lénye kimerül a gyűlöletben. Gyűlöli azt, ami van, mert nem érzi annak az értékét. A nagy ember azonban szereti a meglévőt is, de jobban szereti azt, aminek az eljövételét kívánatosnak tartja, mert jobb és nagyobb érték. Nem azért él, hogy eltörölje a törvényt, hanem hogy teljesen betöltse. Ezért a nagy ember alkot, nevel, míg a gonosztevő rombolni tud csupán, mert vagy semmi eszméje vagy csak zürzavaros fantazmagóriái vannak arról, hogy mit kellene a meglévő helyébe tenni. De ő is szívesen hivatkozik a jogra, az igazságra és más ily nagy, de homályos ideálokra, hogy igazolja a maga akaratát, s ezért lehetséges néha, hogy összetévesztik

a nagy embert és a gonosztévőt, amikor egy Sokratesnek is ki kell ürítenie a méregpocharat.

26. §. A jellem.

1. Az előző lapokon igyekeztem éles világításba helyezni azt a felfogást, hogy a lelki élet egységes egész, amelyben minden rész csakis ezzel az egészszel való összefüggésben érthető meg. Ennek a ténynek a tudatosulása történik abban, hogy minden lelki jelenséget úgy fogunk föl, mint egy Én-nek a megnyilvánulását. Ennélfogva a valóság a lelki élet terén is csupa egyéniségeket tár elénk: ahány Én, annyi lelki egyéniség, amelyik mind különbözik a többitől. Ezt a lelki egyéniséget szoktuk a „jellem“ (charakter) szóval megjelölni. Önünknek tehát van egy testi oldala, egy organikus individualitása, s van egy lelki oldala, egy pszichikai individualitása is, s ez a jellem. A jellemben ennélfogva épp oly állandó valamit érzünk, akárcsak önünkben. Értékítéletek formájában ugyan szoktuk azt mondani, hogy Péternek pl. „van jelleme“, Pálnak ellenben „nincs“, de ez nem tényítélet, hanem értékítélet: egy eszménnyel való összehasonlítás nyer benne kifejezést. Ha valakiről azt mondjuk, hogy „nincs igazi énje, hanem állandóan mások irányítására cselekszik“, azért még nem vonjuk kétségbe, hogy az illető lelki élete éppen úgy egy éni tudata körül helyezkedik el, mint az olyan emberé, aki neki szinte az ellentéte. Ahogy önünkben egy változó állandót látunk, épp úgy a jellemet sem tartjuk valami merev állandóságnak. Inkább egyénisé-

günk benső aktivitásának összefüggő egységét, s ennek bizonyos megmaradó hatásirányát és tipikus reagálását értjük a jellemen.

Nem érthetünk tehát egyet Paulhannal (Les Mensonges du Caractère), aki lelki egyéniségünknek ezt az állandóságát és egységét tagadja. Aki elismeri a lelki élet hajlékonyságát és a változásban is megmaradó egységét, annak a jellem relatív állandóságát sem lehet tagadnia, vagy különben énünk egységét is tagadásba kell vennie.

Mi a jellemet a lelki aktivitás egyéni összformájának tekintjük, amelyet énünkhöz hasonlóan és vele összefüggően egységesnek és állandónak tartunk. Benne az egyén egész lelki habitusa nyilvánul meg. Lelki arckép ez, amely a szemlélő elé tárja a lelki egyéniséget. Ebből egyúttal világossá lehet előttünk, hogy a jellem kérdése végeredményben tulajdonképpen az individualitás problémájával azonos. S jól tudjuk, hogy a biológia elismeri ugyan, hogy minden valóságos élő lény különbözik más valóságos élő lényektől, azért mégis tudomány, mert hiszen senki sem vonja kétségbe ama fajok létezését sem, amelyeknek az egyes lények mintegy hordozói. S a faj oly elhatárolható tulajdonságok csoportját jelenti, amelyek az egyedek egész nagy osztályán megtalálhatók. Ezeken a tulajdonságokon túl minden egyed még olyan különös tulajdonságokkal is rendelkezik, amelyek az ő sajátos vonásait alkotják. Azért a biológus ezek előtt sem áll meg, hanem úgy fogja föl ezeket a sajátos egyéni vonásokat, mint a faji jelle-

gek variációit. A psychologus a jellem kutatásában hasonló utat követhet. Az egyéni jellemvonások különbözősége ellenére megalkothatja azokat a jellemfajtákat, a jellemtípusokat, amelyek segítségével az egyes jellemek mintegy csoportokba foglalhatók.

Az egyéni variációk magyarázatául a biológusok két jelenségre szoktak hivatkozni: a fluktuációra és a mutációra. Amaz a külső, fizikai környezet módosító hatását jelenti az egyén alakulására, emez pedig azoknak a benső physiko-chemiai erőknek a hatását, amelyek mintegy az egyén bensejében hatnak átalakító módon. A psychologus szintén beszélhet fluktuációs és mutációs jellemekről, mert tudvalévő, hogy jellemünk alakító tényezői gyanánt vagy fizikai és szociális környezetünk, vagy pedig énünk benső aktivitása, egyéni ideáljaink formáló ereje szerepelnek. Tudatvilágunk két tényezőnek, Énünk és a Tárgyi Világ egymásra hatásának az eredménye. Az a jellem, amely inkább a tárgyi oldalra figyelés eredményeképp áll elő, a fluktuációs jellem, — az pedig, amelyik inkább az én-oldalra figyelés nyomán alakul ki, a jellem mutációs formáját tárja elénk. C. G. Jung (Psychologische Typen) körülbelül ezen a nyomon jár, amikor a lelki típusok két nagy formáját, mint extravertált és introvertált típust jelöli meg.

2. Ezek a megjegyzések azonban már átvezetnek bennünket a jellem osztályozásának, a jellem típusai megállapításának a kérdésére. Ez a probléma napjainknak egyik legkedvesebb problémája, de nem mondhatjuk, hogy eddig valami végérvényes meg-

állapodásra sikerült volna benne jutnunk. A lelki életről vallott bizonyos metafizikai feltevések belejátszanak ennek a kérdésnek a megoldásába. Akik abban a meggyőződésben vannak, hogy a lelki élet a fiziológiai élet függvénye, azok a testi jelenségek között keresik azokat az alapokat, amelyekben a jellem alapformái is megismerhetők volnának a tudományos exaktság követelményei szerint. Viszont vannak olyan törekvések is, amelyek ezt a kérdést tisztán a pszichológia területén kívánják megoldani, mert abban a véleményben élnek, hogy lelki jelenségek magyarázatát testi jelenségekben keresni annyi, mint egy ismeretlen helyett két ismeretlennel számolni. Mert sokszor a testet sem könnyebb megismerni, mint a lelket. Nehéz megmondani, hogy mi megy végbe az idegsejtekben, s még nehezebb megállapítani azt, hogy ezek az elváltozások milyen összefüggésben vannak a lelki élményekkel. Énnél mindenestre könnyebb megmondani azt, hogy valakinek az esze gyors-e vagy lassú, az akarata ingadozó-e vagy szilárd, s hogy az érzelmei mélyek-e vagy felszínesek.

a) A jellem legrégibb magyarázatát mégis a testi oldal felől kísérelte meg Hippokrates (Kr. e. V. sz.), aki a jellemet a vérmérséklettel, a temperamentummal hozta összefüggésbe. Ő az empedoklesi négy elem tanából indul ki, amely szerint minden valóság a hideg levegőből, a meleg tűzből, a száraz földből és a nedves vízből van. Az emberi test is ezekből tevődik össze. A négy elemnek meg-

felelően az emberi életfolyamatokban négy nedv viszi a főszerepet: a meleg vér, a hűvös nyálka, a májból kiváló sárga epe és a lépből kiváló nedves fekete epe. E nedvek helyes keveredése, illetve arányaiknak megzavarodása a magyarázata az egészségnek, ill. a betegségnek. Hippokratesnek erre a tanítására támaszkodott Galenos (Kr. u. II. sz.), mikor megkülönböztetett vérmes vagy szangvinikus, hűvös vagy nyákos flegmatikus, száraz epés kolerikus és fekete epés melankolikus temperamentumot.

Ez a temperamentum-tan igen sokáig érvényben tartotta magát még azután is, hogy az alapjául szolgáló humoral-pathologia régen feledésbe ment. Ennek persze jórészt abban keresendő a magyarázata, hogy e temperamentumok lelki oldalát Galenos és követői nagyjában egészen találóan irták le. Különösen az érzelmi élet formáit, mint amelyeknek a testi jelenségekkel való kapcsolata a legszembevetőbb, igyekeztek ezzel a tannal megmagyarázni. Még Kant is elválasztotta a jellemet, amelyen a gondolkodás módját értette, a temperamentumtól, azaz az érzelmi élet módjától. Joh. Müller, a nagy physiologus pedig a temperamentumban már a lélek és a test permanens állapotát látta.

A lelki egyéniségnek e fiziologiai magyarázatai közt a temperamentum-tan legelterjedtebb alakját W. Wundt adta meg, aki szerint a temperamentumok a lélek sajátos egyéni hajlami kedélymozgalmak keletkezésére. A kedélymozgalmakat erősségük és idői lefolyásuk szerint különbözteti meg, s ezek

kombinációjából jut a hagyományos négy csoportra. Így a temperamentumok

	erősek:	gyengék
gyorsak:	epés (kolerikus)	vérmes (szangvinikus)
lassúak:	mélabús (melankolikus)	hüvös (flegmatikus)

A temperamentum-tan folytatásának tekinthető napjainkban P e n d e messinai orvosprofesszor kísérlete, aki az endokrin-mirigyek ma oly nagy reményekkel kecsegtető kutatására támaszkodik. Azt állítja ugyanis, hogy az egyén testi-lelki alkata az egyes endokrin-mirigyek túlsúlyával van összefüggésben, illetve ezek túlságos vagy hiányos működésével van kapcsolatban. Ennek az alapján a következő kilenc temperamentumot különbözteti meg:

1. Hyperthyreoid, azaz pajzsmirigy-túltengéses temperamentum. Ezt a lelki oldalon is a túlságos ingerlékenység, a szellemi reakciók gyors lefolyása jellemzi. Lelki állhatatlanság és fokozott intelligencia az ismertető jelei.

2. Hypothyreoid, azaz pajzsmirigy-szegény temperamentum. Lassú, nehézkes reakciók, szellemi közömbösség és a közepesnél is kisebb intelligencia.

3. Hypophysistúltengéses temperamentum. Intelligens, de nyugtalan szellemi élet.

4. Hypophysisszegény (hypopituitarius) temperamentum. Lelki tompaság, naivság, szórákozottság. Szellemi közömbösség és az erkölcsi érzék hiánya. Nehezen fejlődő intelligencia és szeszélyes jellem.

5. Hypergenitális, azaz ivarilag túltengő tempe-

ramentum. Szellemi túlizgékonyság, derüs kedély, mérsékelt intelligencia.

6. Hypogenitális, azaz ivargyenge temperamentum. Lelki nyomottság, különködő és magábavonuló kedély, erkölcsi önzés és ennek megfelelő fejlett, de értéktelen intelligencia.

7. Hypersuprarenalis, azaz mellékvesetúltengéses temperamentum. Energikus szellemi és erkölcsi élet, Derüs kedély.

8. Hyposuprarenális, azaz mellékvesegyenge temperamentum. Lehangelődásra és pesszimizmusra való hajlam. Túlérzékenység. Normális vagy annál nagyobb értelmesség.

9. Mellékpajzsmirigygyenge (tetanoid, ill. hypoparathyreoid) temperamentum. Ezt a típust Pende csupán testi reakcióban jellemzi, s lelki jellemvonásairól nem szól.

Magától értetődő, hogy a valóságban ezek a tiszta temperamentum-típusok nem fordulnak elő, hiszen a különböző endokrinmirigyek funkcionális összefüggésben vannak egymással, s így minden egyén több típus jellemző sajátosságait mutatja. A típusfogalom nem arra való, hogy elhatároljuk vele egymástól az egyes egyéneket, hanem inkább arra szolgál, hogy átmenetet teremtsünk vele az egyének között, s így egyének csoportjait hozhassuk létre.

Pendénél még nagyobb sikerrel kutatott ezen a homályos területen E. K r e t s c h m e r tübingai pszichiáter (Körperbau und Charakter, 1921. Medizinische Psychologie, 1922.), aki a testi jellegnek és a

jellemnek az összefüggését kereste. Szerinte a jellem, vagyis az egyén érzelmi és akaratszerű reakciós lehetőségeinek összessége az egyéni összetetalkattal van a legszorosabb kapcsolatban. Az alkat pedig mindazon egyéni tulajdonságok foglalatja, amelyekhez öröklés útján jut az egyén. Így ebben nemcsak testi, hanem lelki elemek is egyaránt bennfoglaltatnak. Kretschmer az ember teste fölépítettségének ritmusát figyeli meg, s ezzel párhuzamosan tanulmányozza a lelki élet mozgásának a ritmusát is. S azt keresi, hogy a fej, a törzs és a végtagok külön-külön és a maguk egészében való körvonalai és élezete hogyan felelnek meg a lelki visszahatások eleveenségének vagy lomhaságának, az érzelmek lomha hűvösségének vagy lobogó melegségének, stb. stb. Kretschmer az elmebetegek testi alkatának megfigyeléséből indult ki, s azt a meglepő felfedezést tette, hogy bizonyos lelki habitusok rendszeren bizonyos meghatározott testi alkattal járnak együtt. „Lépésről lépésre tovább szöven — mondja — a testi szerkezet és lelki alkat közötti vonatkozások fonalát s ezzel egyre távolabb kerülven az elmezavaroktól, mint vizsgálataink kiindulási pontjától, hirtelenében az egészséges emberek között, csupa ismerős arc közepette találjuk magunkat. Jól ismert normális veret gyanánt ezekben megtaláljuk ugyanazon vonásokat, melyeket amott torzult formában tanultunk megismerni. Megtaláljuk az arcszerkezet ugyanazon típusait, a testalkat ugyanazon jellemző jegyeit és úgy látjuk, hogy egyazon külső architektura mögött azonos lelki hajtóerők is lakoz-

nak... Így aztán a pszichózisok csak ritka kiéleződései a normálisok nagy alkati csoportjainak."¹

Kretschmer kutatásainak eredményeképpen két fő alkati típust különböztet meg, s ezeket schizothym, illetve ciklothym temperamentumoknak nevezi. Az egészséges és a beteg közt található átmeneti formákra pedig schizoid és cikloid elnevezést használja. A ciklothym temperamentum a piknikus, azaz a tömzsi testalkattal van egybekötve, ahol „aránylag keskeny váll, erőteljes nagy körfogatú mellkas és has, rövid végtagok” található. „A fej rövid, vaskos nyakon kissé előrehajlik, az agykoponya típusos esetekben alacsony és mély, a fali boltozat lapos, a nyakszirti görbület kerekdeden fejlett, az arc puha, széles és kerek, az arcél lágy és gyengén hajlott, az orr husos. Az arc frontális körvonala sematizálva ötszögletű, avagy széles pajzsalakú. A kéz rövid, széles és puha, de finom vonalú. A hajzat puha, vékony, hátraszökő, korai nagyfokú kopaszodásra hajló, míg a szakáll és a testszőrzet egyenletesen dús.”² A schizothym lelki habitusnak nincs ilyen sajátosan megfelelő testalkat, de leginkább vagy az erőtlen, astheniás vagy pedig a daliás athléta testalkattal szokott együttjárni. Arcukon a szögletes profil különösen jellemző.

A ciklothym temperamentumot találja meg

¹ Idézve Ranschburg: Az emberi elme, II. kötet, 195. lap fordítása után.

² Ranschburg i. m. 193. lap.

Kretschmer a vidám fecsegőknél, a csendes humoristáknál, ezeknél a népszerű „bácsiknál“, valamint a kedély (Gemüt) csendes örömeinek és az ínycsokor élvezeteknek élő nyárspolgároknál, de azoknál az önzetlenül mindenütt tevékeny praktikusoknál is, akik nélkül a jótékony és egyéb egyleteket el sem tudnánk képzelni. A schizothym típus alá sorolja az előkelően finom érzésű egyéneket, a dekadens esztétákat, a hüvös intellektüeleket és a világtól idegen idealistákat, valamint a hüvös úri természetű egoistákat. A geniális emberek közül Kretschmer vizsgálódásai szerint ciklothym jellegűek a realista és humorista költők, az empirikus kutatók, valamint azok a vezetők, akik a nyers rajtaütésben, a gyors és ügyes szervezésben vagy az értelmes közvetítésben mutatkoznak kiválóknak. Viszont schizothym jellegűek a költők közül a pathetikusok, a romantikusok, a tiszta formák művészei és a klasszicisták. A kutató tudósok közül idetartoznak az exakt logikus elmék, a systematikusok és metafizikusok. De itt találjuk a tett emberei közül is a tiszta idealistákat, a despotákat és a fanatikusokat, valamint a hideg számítókat.

Kretschmer nagy körültekintéssel végezte vizsgálódásait, de egyik legszembeötlőbb fogyatkozása mégis, hogy szinte kizárólag férfiak voltak kutatásainak tárgyai. A női lélek és a női testalkat irányában azért ezek a megállapítások kiegészítésre szorulnak. Különben praktikus értéke mindennek még alig van, mert oly finom megállapításokat tételeznek föl a testalkat vizsgálatában, s oly sok variáció lehetséges

ezen a téren, hogy igen nehéz a testalkatról bizonyossággal a lélekalkatra következtetni. Ezért még mindig legbiztosabbnak mutatkozik, ha a tiszta lelki tapasztalat körében megmaradva próbáljuk megállapítani a jellem legfontosabb típusait.

b) Az ember rendes körülmények között nem a testalkatból, hanem a külső viselkedésből, a látható cselekvésből szokott következtetni arra a lélekalkatra, amelynek kifejezéséül tekinti ezt a viselkedést. Froebes említi azt a tapasztalati megfigyelést, hogy pl. már abból a tényből, hogy hogyan viseli valaki a kalapját, következtetni szoktunk az illető jellemére. Aki egyenesen teszi a fejére, az valószínűleg derék, de pedáns ember; aki ferdén viseli, az érdekes és szeretetreméltó jellem; akinek a feje búbjára van csapva a kalapja, az gondtalan, kellemes ember, — akinek pedig le van húzva a homlokára, azt rossz kedvű, sötét kedélyű embernek sejtjük.

Érthető tehát, ha a lelki jellemtípusok kialakulásában szinte öntudatlan tapasztalataink vesznek részt. De nagy szerep jut itten a költőknek és az íróknak is, akik alakjaikat rendszeren sokkal inkább tipikus formában alkotják meg, mint amilyenekkel a való életben találkozunk. Aristoteles Ethikája tele van lelki típusok elemzésével, s az ő nyomait követte tanítványa, Theophrastos, mikor a jellemek tipikus formáit önálló műben állította elénk. A renaissance idején B. Castiglione halhatatlan típusban rajzolta meg az udvari ember (Il Cortegiano) lelki típusát.

S La Bruyère, Saint-Beuve és mások munkái a jellemeknek mily gazdag változatait rejtik magukban! S a nagy regényírók, egy Balzac, Flaubert, Dickens, Tolsztoj és Kemény Zsigmond nem alkottak-e oly feledhetetlen jellemeket, akik a való élet embereinek a megismeréséhez is közelebb vittek bennünket? Nem is szólva Shakespeareről, akinek emberábrázolásával a valóság is alig versenyezhet. A történetírók, egy Ranke és Macaulay, szintén igen nagy érdemeket szereztek a lelki egyéniségek finom és megértő elemzése által.

Jó részben a történeti és művészi valóság iránt való érdeklődésnek kell tulajdonítani a mai pszichológiának azt a törekvését, hogy mindinkább előtérbe nyomul az egyéniségkutatás. Az angol Galton és a francia Binet kutatásai nyomán a német W. Stern már nevet is adott ennek a tudománynak, mikor „differenciális pszichológia” néven a programját és a kutatási menetét is megállapította. Most pedig E. Utitz mindezt egy karakterológiává igyekszik kibővíteni, s ennek a kiépítésére szánta „Charakterologie” c. könyvét (1925) és a szerkesztésében megjelenő *Jahrbuch der Charakterologie* köteteit. Mindezek egy tisztán lelki tipológia kidolgozására törekszenek, ahol a típus azt a pszichikai vagy pszichofizikai jellegű uralkodó diszpozíciót jelenti, amely egy embercsoport tagjait egymással összehasonlíthatókká teszi anélkül, hogy azért ez a csoport más csoportoktól mereven el volna határolva. A típus fogalma tehát nem meríti ki az embert, hanem csupán jellemzi azon

oldal felől, amely más egyénekkal közös benne. Minden típus ennél fogva egy fikció, ill. helyesebben egy konstrukció; s itt találkozunk a pszichológus munkája a művészával, aki szintén konstruálja a maga alakjait. Ideális valamik tehát a típusok, amelyeknek nem is kell, hogy élő emberek maradék nélkül megfeleljenek. A lényeges az, hogy ezekkel az ideális konstrukciókkal közelebb férközzünk a valóságban élő egyének lelki alkatának a megértéséhez.

Az egyéniségkutatással párhuzamosan fejlődik ki napjainkban a hivatások lélektana is, amely az egyén lelki diszpozícióit azzal a szándékkal vizsgálja, hogy ennek az alapján megjelölje azt a foglalkozást, amelyben az illető egyén a legnagyobb teljesítmény produkálására mutatkozik képesnek. Ebben különösen az amerikai pszichológusok jeleskedtek (Münsterberg, Thorndike,³ Hollingworth⁴ és a japán Ioteyko. Nálunk Weszely Ödön terelte ez irányba a figyelmet),⁵ akik a racionális életmódot és munkateljesítményt (Taylorism) legjobban tudják értékelni

S milyen jellemtípusok különböztethetők meg ilyen közvetlen pszichológiai tapasztalás alapján? Ha a lelki jelenségek szokásos hármas felosztására gondolunk, hajlandók leszünk az egyén jellemén azt

³ Educational Psychology. New-York, 1918.

⁴ Vocational Psychology. New-York, 1918.

⁵ A modern paedagógia útjain. Budapest, 1909. Bevezetés a neveléstudományba. Budapest, 1923.

a módot érteni, ahogyan érez, gondolkodik és akar. S a szerint, hogy e lelki tevékenységcsoportok közül melyik adja meg az egész lelki egyéniség színét, hajlandók leszünk három fő jellemtypust elismerni: az érzelmest (sensitiv), az intellektuálist és a voluntárist. Ezeken túl lehetne szó még egy negyedik, t. i. a harmonikus típusról, amely e három irányú aktivitás összhangja által volna jellemezhető. E típusok lehetséges kombinációjából aztán igen változatos variációk építhetők ki, amelyek segítségével a tudomány egészen közel férközhetnék a valóságos egyéniségekhez.

A legtöbb psychologus azonban itt is két főtípust különböztet meg, amelyek lényegileg annak a viselkedésnek a megjelölései, hogy énünk hódító vagy védekező viszonyban kíván-e állni a világgal. Így Bergson „nyílt” és „zárt” egyénekről (homme ouvert, homme clos), Rathenau „bátrak”-ról és „félénkek”-ről (Mutmensch, Furchtmensch) beszél, W. James pedig a szerint különbözteti meg az egyéneket, hogy az élet és a szellem túláradásában odaadják-e magukat a világnak vagy erejük csekélységének érzetében okos önuralom a jellemző viselkedésük. Az első típus szereti a veszélyt, a merész belevágást, tele van duzzadó önérzettel, s eszébe sem jut, hogy magát másokkal kritikus szemmel összehasonlítsa. Könnyen veszi az életet, nem gondol a holnappal és nem mereng a tegnapon, s csak azt veszi komolyan, ami valahogyan az ő személyével van érintkezésben. Az egész ember egyetlen nagy önbizalom és életszeretet; bőkezű min-

denkivel szemben, aki a többi embert is magához öleli azért, mert élnek, s nem nézi rajtuk, hogy mi-csoda teljesítményre képesek. A második típus ezzel szemben bizalmatlan önmaga és a világ iránt egyaránt. Örökké fél a holnaptól, mert tele van a maga csekély vitalitásának érzetével. Aggódó, kerüli a veszélyt, mert fél a pusztulástól. Örökös gondja a maga létének biztosítása és ezért szeretne a jövőbe látni. A természet folyamatainak előre való kiszámítására törekszik.

3. Honnan származik a jellem? Kész és változatlan adottsága-e ez a létnek vagy különböző hatások alatt fejlődik ki? Ma már senki sem vonja kétségbe, hogy a lelki egyéniség maga is változó az ember élete folyamán, de ez a változás csak bizonyos korlátolt lehetőségek között mozog. A jellemnek ugyanis vannak „öröklött” elemei a „szerzett” elemek mellett, s amazok korlátozzák emezeknek az érvényesülését.

A lelki átöröklés törvényszerűségét Ribot, aki ezt a kérdést hasonló címmel magyarul is olvasható könyvében behatóan tanulmányozta, oly módon foglalja össze, hogy minden élő lényben megvan az a tendencia, hogy utódaiban megismétlődjék. Ennélfogva az átöröklés a fajra nézve ugyanaz a jelenség ami az egyénre nézve személyes énjének egész életén át megmaradó azonossága. Az öröklés tehát, mint Hoffmann mondja (1922) „hajlamosságok, visszahatási normák átvitele az utódokra”.

Hogy a lelki élet területén mire terjed ki az öröklés hatása, azt különösen az angol Galtonnak a

mult század 80-as éveiben kezdeményezett biográfiai vizsgálódásai óta beható kutatás tárgyává tette a tudomány. Galton statisztikával világosan kimutatta, hogy nagy embereknek több a kiváló rokonuk, semhogy ezt a véletlennek lehetne tulajdonítani. Nem tagadható az a tény sem, hogy a kiváló emberek fiai gyakrabban még kiválóbbak, mint az apáik, továbbá, hogy a férfiúi rokonsági vonalon jobban előfordul a szellemi kiválóságok átszarmaztatása, mint a női vonalon.

Vannak, akik az átöröklésnek erre a tényére támaszkodva azt a következtetést vonják le, hogy az ember mit sem tehet a maga egyénisége alkotásában, mert bennünk minden ezeknek az öröklött csiráknak a kifejlődése csupán. Így Schopenhauer azt állítja, hogy az élet semmit sem tehet hozzá ehhez az öröklött, velünk született jellemhez. Az egoista azt fogja megtanulni, hogyan elégítheti ki minél teljesebben a maga egoista hajlamait, — a jó ember pedig ezer csalódás után is jó fog maradni és tovább bízik az emberekben. Szerencse, hogy erre a kétségbeejtő elméletre Schopenhauer csak igen gyalró bizonyítékokat tud felhozni, s így komoly pszichológiai igazolása nincs is. Arra ellenben, hogy a jellem az élet folyamán módosítható, számtalan tapasztalati bizonyítékunk van.

Maga a szokás olyasvalami, amelynek az ereje sokszor hatékonyan szögezhető szembe az átöröklés erejével. Még eddig a természettudósok se cáfolták meg Pascalt, aki azt mondja: „A szokás második természet, mely az első helyébe lép. S micsoda a ter-

mészet? . . . Félős, hogy nem egyéb, mint valami első szokás, ahogyan a szokás második természet". Hiába mondaná valaki azt, hogy ez nem bizonyít semmit, mert nekünk még a szokásaink is csak úgy lehetnek szokásaink, ha összhangban vannak eredeti öröklött hajlamainkkal. Ezt az állítást csak akkor fogadhatnánk el, ha előbb feltétlen bizonyossággal kimutatnák, hogy az öröklött jellem merev és változhatatlan valami. De azt látjuk, hogy ilyen hajlíthatatlan jellemek csak romantikus regényekben vannak: az élet azt mutatja, hogy az ember le tudja győzni még önmagát is. Sokrates azt mondja, hogy ő eredetileg érzéki és tobzódó hajlamú ember volt, de a filozófia egészen más embert formált belőle. Kant pedig a „Streit der Fakultäten“ c. munkájában azt beszéli önmagáról, hogy testi alkata következtében eredetileg a hypochondriára hajlott, s fiatalabb éveiben szinte életuntság vett rajta erőt. De akaratával le tudta győzni ezt a rossz hangulatát. Testi alkata nem változott meg, de értelmi életéből ki tudta rekeszteni ennek a befolyását, s ura lett gondolatainak és cselekvéseinek.

Az öröklött jellem mellett van tehát „szerzett jellem“ is, amelyet három tényezőre vezethetünk vissza: a) a fizikai környezet, b) a társadalmi környezet és c) az egyéni akarat hatására.

a) A fizikai környezetnek a lelki étellel való összefüggését már Hippokrates iskolája is észrevette, amikor a szangvinikus temperamentumot a tavasszal és a mérsékelt égövvel hozta összefüggésbe, a koléri-

kust a nyárral, valamint a forró és száraz klimával, — a melancholikust az ősszel és száraz hideg klimával, míg a flegmatikus vérmérsékletet a téllal és a nedvös hideg éghajlattal kapcsolta össze. Ezen a nyomon támaszt aztán a milieu-elmélet, hogy Bodinon és Montesquieun át Tainenél elérje kifejlődése tetőpontját.

Jól tudjuk, hogy a fizikai környezet a testi életre is módosító hatással van, s mivel bizonyos irányban megszabja az alkalmazkodás folyamatát, elősegíti azoknak az egyedeknek a kiválogatódását, amelyek megmaradnak és így tovább örökítik tulajdonságaikat utódaikra.

b) A társadalmi környezetre nézve jól tudjuk, hogy ez milyen nagy átalakító hatással van az egyéni tudatvilágra. Ez a környezet ugyan bizonyos fokig az egyén választására van bízva, de alakító módon hat az egyénre. Eszméink, élet- és világfelfogásunk jó része öntudatlanul annak a szociális milieunek a hatása bennünk, amelyben élünk. Goethe mondja:

Es bildet ein Talent sich in der Stille,
Sich ein Charakter in dem Strom der Welt.

S valóban a társadalomban egy olyan többlet rejlik az egyéni léten túl, amelynek nyomai ott vannak minden egyénen, aki ahhoz a társadalomhoz tartozik. Egy francia szociológus, G. T a r d e, az utánzásban keresi azt a lelki tényezőt, amely a társadalom tagjait egymáshoz fűzi. S ebben már az is benne

foglaltatik, hogy a szociális milieu egyúttal egyéniségformáló erő is.

c) De mind eme tényezők mellett az egyéniségformáló erői között nem feledkezhetünk meg az egyéni akaratról sem, amely különösen az ideál-alkotásban és a megvalósítására törekvésben nyilvánul meg. Kantnak az imént idézett esete mutatja az akarat szerepét a jellem alakulásában. Az ideál segítségével valóságos lelki újjászületést érhetünk meg, amikor egészen más embernek érezzük magunkat, mint amikor régebben voltunk. Nincs olyan egyén, aki az erkölcsi fogalmak iránt teljesen közömbös volna, s ennek a segítségével mindenki rávehető, hogy a maga tökéletesedésének munkása legyen. A gyermek jellemének formálását elkezdheti a szülő és a nevelő azzal, hogy erkölcsi szokásokat kényszerít rá. Felhasználhatja az utánczás ösztönét, a példa vonzó erejét, az önbecsülést és a jó hajlamokat, hogy a rosszakat kijavítsa. Egy jótett kellemes emléke máskor is, hasonló cselekedetre ösztönöz, s így megszületik az emberben a vágy, hogy megjavuljon és a becsületességnek és a jóságának magasabb fokára emelkedjék. Így lesz a jellem a magunk akarata segítségével erkölcsi jellemmé, amikor már állandóan az erkölcsi értékeszmékhez igazodik, s azok megvalósításának szenteli magát.

Annak azonban, hogy ez az értékessé való átalakulás végbemenjen jellemünkben, az az első feltétele, hogy higgyünk e változás lehetőségében és bizzunk a magunk akaratának erejében. Mert ez a

hit és bizalom annyi, mint az akaratot valóban erőssé és hatalmassá tenni. Nem hiába szokták emlegetni a „hegyeket mozdító hitet”: az az akarat, amelyben hisznek, még a lehetetlent is a siker reményével próbálhatja meg.

FÜGGELÉK.

27. §. A parapsychológia problémái.

A huszadik század tudománya sok tekintetben egészen más nyomokon halad, mint a megelőző időké. A világ rendkívüli módon kitágult, s e bővülés alól a pszichológia sem lehet kivétel. Az eddig érintett kérdések is kellő világossággal elénk állíthatták azt a tényt, hogy a lelki életnek alig van olyan kérdése, amelyet ne érintett volna meg a pszichológiának szemünk előtt lejátszódó válsága. Az a mechanikus pszichológia, amelyet az asszociacionizmus és a lelki elemekből való konstruálás jellemezett, ma már a múlté: a mechanikus világmagyarázat a biológiában és a pszichológiában egyaránt megbukott.

A lelki élet mai kutatását az jellemzi, hogy a tudatos élmények megértése kedvéért mindjobban belenyul a tudattalan mélységeibe és az egészséges lélek funkcióira a beteg lélek működésében keres felvilágosítást. Ezzel a pszichológia kutatási területe rendkívüli módon kibővült. Elődeink még idegenkedtek a tudattalan hipotézisétől és a szokásos éber tudat jelenségein túl legfeljebb az álom iránt mutattak érdeklődést. A hipnózisban pedig csalásnál és képzelődésnél egyebet nem voltak hajlandók látni..

A mai psychologia abban a meggyőződésben van, hogy „több dolog van az égen és a földön, semmint bölcselmünk álmodni volna képes” és ezért a lelki életnek a megszokottól eltérő formáival szemben sem helyezkedik a merev tagadás álláspontjára. Korunknak van érzéke a problematikus jelenségek iránt és nem akarunk addig véleményt mondani valamiről, míg alaposan meg nem vizsgáltuk. A lelki élet rejtett oldalának feltárására egész tudományok vannak szemünk előtt keletkezőben, amelyek nem akarnak a régi psychologia határainál megállani. Ki ne hallott volna Freud és követői psychoanalíziséről, amely az egész tudatos életet a tudattalan lelki ösztönkomplexumok segítségével vágyik megérteni? A francia Janet pedig a „lelki automatizmus” vizsgálatával a tudattalan egy egészen új kutatási irányának vált megindítójává. Angliában és Amerikában meg a spiritizmus és a vele rokon jelenségek tanulmányozására komoly tudósok részvételével két Society for Psychical Research alakult, amelyek kísérleteik és megfigyeléseik anyagát Proceedings c. folyóirataikban bocsátják közre.

Ennek az érdeklődésnek a következtében alakulhatott ki az okkult jelenségek tanulmányozására a psychológiának legújabb ága a parapsychologia, vagy ahogyan Richet párisi fiziologus nevezi: a metapsychika.

A parapsychologia a távolbalátás és a telepathia (gondolatolvasás), a psychometria, a telekinézis és a materializáció néven ismert jelenségekkel foglalkozik

főképen. E helyen nem lehet céлом e tünemények ismertetése. Éppen ennek a kedvéért adtam ki magyar fordításban T. K. Österreich tübingai egyetemi tanárnak „Der Okkultismus im modernen Weltbild“ (Az okkultizmus és a modern világkép. Ford. N. Gyenizse Antónia, Budapest, Franklin. Az „Ember és Természet” sorozat 11. kötete) címen írt könyvét, ahol az olvasó a tudós óvatos és körültekintő előadásából kellő tájékozást szerezhet mindezeokról.

A lényeges, amiért itt ezeket a problémákat megemlítem az, hogy, ha e jelenségek bizonyos fokú valóságát elismerjük, — s az abszolút tagadás álláspontjára helyezkedni úgy látszik nem igen van jogunk, — ez világképünk mélyreható változását vonja maga után. A léleknek sokkal nagyobb szerepet és hatékonyságot kell juttatnunk a világban, mint amit a tudomány pár évtizeddel előbb hajlandó volt róla elismerni. A trance-állapotban megszűnnek énünk tudatos erői és a médium egészen abnormis módon olyan ismeretek birtokába juthat és olyan cselekvéseket vihet végbe, amelyek a normális pszichológia fogalmaival nem magyarázhatók meg. Az individuális lelki életen túl kénytelenek leszünk egy hyperindividuális lelki életet feltételezni, amely szintén egy és összefüggő egész, akárcsak az anyagi világ. A távolblátás és a gondolatolvasás jelenségei pedig fölleveníteni és egyúttal igazolni látszanak Leibniznek, az újkor legnagyobb metafizikusának azt a tételét, hogy minden egyéni lélek az egész Mindenség tüköre,

amelyben éppen ezért annak minden mozzanata tudatosulhat, ha erre mód és alkalom van.

Mindezek persze ma még alig egyebek sejtelmeknél. De a tudomány története azt mutatja, hogy némely sejtelem később a legnagyobb igazsággá lett, amely sok bizonyosságnak lőn erős fundamentuma. A mi feladatunk csak az lehet, hogy ne zárkózzunk el a parapsychológiai kérdésekben sem az objektív kutatás elől, mert minden jel valóban arra mutat, hogy a lelki élet nem ér véget a tudatos élet határainál.

MAGY. TUD. AKADEMIA
KÖNYVTÁRA

Magyar Tudományos Akadémia
Könyvtára 2383/1952 sz.

Szerző egyéb könyvei.

Pascal Gondolatai. 1912. (Filozófiai Írók Tára, 25.)

A filozófia története. 2. kiadás, 1927.

Taine. 1923. (Ember és Természet, 1.)

A mai filozófia főirányai. 1923. (Ember és Természet, 4.)

Az ethika alapvonalai. 1925. (Tudományos Gyűjtemény, 12.)

Gondolkodók. 1926. (Kultúra és Tudomány, 55.)

Két filozófus: Platon és Kant. 1926. (Kultúra és Tudomány, 57.)

A modern gondolkodás. 1927. (Élet és Tudomány.)

TUDOMÁNYOS GYŰJTEMÉNY

Eddig megjelent kötetek:

- I. Prinz Gyula: **Európa városai.** Ára: 1 pengő 80 fill.
- II.) Cholnoky Jenő: **Általános földrajz.** Az I. kötet ára: 3 pengő 60 fill., a II. kötet: 5 pengő 20 fill.
- III. Dékány István: **Bevezetés a társadalom lélektanába.** Ára 2 pengő 40 fill.
- V. Gaál István: **A föld története.** Ára: 3 pengő 20 fill.
- VI. Eckhardt Ferenc: **Bevezetés a magyar történelembe.** Ára 3 pengő 20 fill.
- VII. Kuncz Ödön: **Bevezetés a jogtudományba.** (Jogi enciklopédia.) Ára: 3 pengő 20 fill.
- VIII. Rhorer László: **Atomok, molekulák, kristályok.** Ára: 3 pengő 20 fill.
- IX. Lassovszky Károly: **A Mars-bolygó.** Ára: 2 pengő 60 f.
- X.—XI. Soós Lajos: **Rendszeres állattan.** I.—II. Ára kötetenkint 5 pengő.
- XII. Nagy József: **Az ethika alapvonalai.** Ára: 3 p. 60 f.
- XIII. Dr. jur. et med. Szász Béla: **Orvosi jogtudomány.** (Jurisprudencia medica.) Ára: 5 pengő 20 fill.
- XIV. Gombocz Endre: **Rendszeres növénytan I.** Ára: 4 p.
- XV. Prinz Gyula: **Magyarország földrajza I.** Ára: 4 pengő.
- XVI. Gombocz Zoltán: **A magyar történeti nyelvten vázlat.** (IV. Jelentéstan.) Ára: 2 pengő 80 fill.
- XVII.) Bozóky Géza: **Magyar váltójog I—II.** Ára kötetenkint: 6 pengő.
- XVIII.) 6 pengő.
- XIX. Várkonyi Hildebrand: **A pszichológia alapvetése.** Ára: 2 pengő 80 fill.
- XX. Molnár Kálmán: **Magyar közjog I.** Ára: 6 pengő 40 f.
- XXIII. Kérészy Zoltán: **A katolikus egyházi jog tankönyve.** Ára: 6 pengő 40 fill.
- XXIV. Irk Albert: **A nemzetek szövetsége.** Ára: 4 pengő,
- XXV. Gombocz Endre: **Rendszeres növénytan II.** Ára 4 p 50 f.

