

bölcséletét nem egyedül Aristoteles uralta, a mint hiszik, hanem lényegesen befolyt arra az új-platonizmus is.

Bőséges tért szentel tanulmányában Picavet a középkori egészség- és oktatásügy fejlődését feltüntető irodalomnak is, idézve Bréal, Nicaise, Kotelmann, Fournier és a többi műveit. De — mint mondja — a jelenkori eszmék megalakulása történetének ismeretéhez még igen sok adatunk hiányzik. Feledik, hogy a metaphysikában mit köszönhet Descartes szent Anzelmnnek. Hátra van még az oly sokat ígérő összehasonlítás Joannes Duns Scotus és Spinoza, Descartes és Leibnitz, szent Tamás és Duns Scotus között. Pedig például Siebeck nem habozik kimondani, hogy nem aquinoi Tamás, hanem Duns Scotus az, ki a középkori gondolkodás történetében epochát csinált. Ő alkalmaz, mint első, határozott kritikai methodust, melylyel annyira kivál elődei felett, kiknek universalismusával ő a maga individualismusát állítja szembe.

Kérdés még az is, mit köszönhet p. o. Baco az alchimistáknak. A mi Spinozát illeti, Freudenthal is constatálja, hogy a scholastika utolsó időszaka jellemző módon hatott rá. Ethikája első könyvének több tétele, axiomája, meghatározása azt engedi sejteni, hogy Spinoza is vissza-visszatér azokhoz a fogalmakhoz, melyeket a középkor aristotelesi scholastikája kifejtett. A *natura naturans* és *natura naturata* kifejezéseit is feltalálta Denifle már Eckhartnál, Occamnál, szent Bonaventuránál, Erdmann pedig Averroésnél, beauvaisi Vinczénél, Pierre d'Abano és másoknál.

A neo-thomisták azonban sokszor tulajdonítják joggalánul mesteröknek azt is, a mit ez Aristotelestől, szent Anzelmtől, Abelardtól, Maimonides- és Averroéstől kölcsönzött. És ha a katolikusok megfeledeknek a történeti igazságról, csak azért, hogy az általok legjobbnak tartott ügyet védjék, a pártatlan történetíróknak feladata állításaikat helyesbiteni.

—r—d.

\* \* \*

«*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie unter Mitwirkung von Max Heinze und Alois Riehl, herausgegeben von Richard Avenarius. XVII. Jahrgang. Zweites Heft.*»

J. Petzoldt: «Einiges zur Grundlegung der Sittenlehre»

czímű tanulmánya oly könyvet ismertet, mely új eszméket, sőt fontos igazságokat képvisel az ethikai vizsgálódások terén. E könyv Staudinger «Die Gesetze der Freiheit» című művének 1889-ben Lipcsében megjelent első kötete: «Das Sittengesetz». Petzoldt lelkesült szavakban irányozza a figyelmet e sok tekintetben alapvető munkára, melynek szerzője egy alapeszme következetes és egyöntetű keresztülvitelével ellenállhatlanul késztet meghódolni a benne kifejezett igazságok előtt. Összehasonlítja e tekintetben Kopernikussal, ki világot vetett a korabeli astronomia számos fonákjaiba; Newtonnal, ki a fáról lehullt almával magyarázta ki a holdnak a föld körüli forgását; Meyer Róberttel, ki először kötötte össze a mechanikai munkát a hő jelenségével, épp úgy, mint Maxwell és Herth a világosságot a villamossággal; Smith Ádámmal, ki a gazdasági élet bonyodalmas természetét egyetlen törvénnyel, az érdek törvényével világította meg; Darwinnal, kinél a létért való küzdelem elmélete adta meg a kulcsot a különböző nemek, fajok, rendek, osztályok és typusok megértéséhez; Fehnerrel, ki az állandóságra való hajlam elvében látta minden fejlődés lényegét s célját; Avenariussal, ki szintoly kérlelhetlen szigorral fejtette ki azt a gondolatát, hogy a központi idegrendszer minden folyamata, nevezetesen az is, mely a szellemi étellel közvetlen functionalis összefüggésben áll, semmi egyéb, mint ezen rendszer részleges megtámadása, illetve megsemmisítése, belső és külső ingerek által, s e támadásokkal szemben való védekezés.

Hasonló mélyen fekvő gondolat az alapja Staudinger «Sittengesetz»-ének is, mely alkalmas arra, hogy végleges világításba helyezze az erkölcsi cselekvésről, annak természetéről, céljáról alkotott fogalmainkat. Ha tudniillik fölvetjük magunkban a kérdést, minő akarattényezők kapcsolata az, melynek alapján egy cselekedet helyeselhetünk: a felelet az, hogy bizonyos késztetés (Sollen) tudata kell hogy jelen legyen; mindazáltal nem szabad kényszerből (Zwang) cselekednünk. «Hogy erkölcsileg javalható legyen valamely tény, nem egyéb ok miatt kell cselekednünk, mint azért, mert az a tény parancs, és mégsem erkölcsi a tény, ha az a parancs kényszerít. Következésképp azért kell akarnom, mivel valami késztet akarni.»

Teljesen önmagától függő akarat nem létezik. A késztetés és akaras közötti viszonyt is csak az akarat két indító oka: az érzés és gondolkodás körében kereshetjük. De ha egy érzés kellemes-

ségében vagy kellemetlenségében oly késztetést látunk, a mely egyúttal akarat is, akkor az eudaemonismus hibájába esünk. Érzelmi késztetésben nem nyilatkozik még kötelesség-momentum, az erkölcsiséget nem szabad tehát abból levezetnünk, s az erkölcsi cselekvés célját nem lehet a kellemes érzetek legnagyobb lehető summájában találnunk. E szerint tehát még csak a gondolkodásban, a tudatos akaratban, azaz oly akaratban, mely tudja a célt, melyre irányul, kereshetjük problémánkat. Ilyen célt célnak kell gondolnunk, hogy akaratunk ráirányulhasson. De a gondolkodás nemcsak a végcélt, hanem az arra vezető utakat, az alája rendelt eszközöket is, kell hogy eleibe tartsa akaratunknak. Minélfogva «eszközök» alatt tudatosan megkülönböztetett akarat-actusokat értünk, melyek valamely tudatos végcélra irányulnak.

Minden célüzésnek föltétele azonban a folyamatok bizonyos tényleges összefüggési sorozatának fölismerése. Ez a fölismerés pedig énünk egységes tudatán sarkallik, s jövőbeli állapotaink tudatos vonatkozásain a korábbiakra. Sok képzetünk sorakozik egymás mellé, a nélkül, hogy tudalmunk rajta megütköznék; de viszont előjön, hogy két actus, habár mindkettőt magaménak ösmerem, nem hangzik össze. Ily össze nem hangzás tudatát nevezi Staudinger az *ellenmondás tudatának*, s magyarázatára nem talál más módot, mint hogy mindenki, a nélkül, hogy tudná, mi ösztönzi, ugyanazt az elvet alkalmazza önmagára, melynek érvényesülését a természet azon rendjében látja, hogy hasonló okok hasonló eredményekkel járnak.

Most azonban az ellenmondásoknak két neme különböztendő meg Staudinger szerint: a tárgyi és az alanyi ellenmondás. Ha valahol azt az adatot találom, hogy Caesart 44-ben, másutt pedig, hogy 45-ben gyilkolták meg, ez oly tárgyi ellenmondás, mely egy tölem függetlenül gondolt eseményre vonatkozik. Ámde, ha a felől nem vagyok tisztában, hogy a tegnap olvasott évszám 44 vagy 45 volt-e, az már nem magára az eseményre vonatkozó, hanem puszta alanyi ellenmondás.

Czéljaink tulajdonképeni indító okai éppen ezek az alanyi ellenmondások, még akkor is, ha valamely érzet képezi rugójukat. Tiszta dolog ugyanis, hogy például maga az éhség érzete sohasem adhatna helyet valamely célznak. Czélműködésünk indító oka inkább e két képzet közötti ellenmondásban rejlik: ezelőtt volt

ennivalóm, hogy éhségemet csillapítsam, most hiányzik a táplálék, s ezzel éhségérzetem kielégítése.

De még az ellenmondás tudatával sem alakúl meg egyszerre a cél gondolata. Egyelőre csak bizonyos homályos rosszérzés s ennek következtében némi bizonytalan ösztön támad bennem, a melyet még nem ismerhetek föl saját akaratomnak, holott az érzés, habár abban még szenvedőleg sem működöm közre, teljesen enyém. Ez az ösztön akaratomról csak abban a pillanatban válik, a mikor egy tudatos cél felé kezd irányulni, azaz egy oly állapot előidézésére, mely tapasztalatom vagy emlékezetem szerint a jelenleginél kellemesebbnek vagy kellemetlenebbnek ígérkezik. Habár tehát önelhatározásra képesnek tudom magamat, «én» csak a célt adom meg, de az éppen nem függ saját «én»-emtől, hogy valamely ösztönöm arra irányuljon és idegeimet mozgásba hozza.

Az ellenmondás azonban még a cél fölismerésével s az akarat létrejöttével sem oldódik fel; ismerni kell még a célhoz vezető eszközöket is, ez pedig azon okviszonylatok ismeretétől van föltételezve, melyek a jelenlegi állapotból az óhajtott állapotba átvezetnek. Testté az akarat csak e módok vélt vagy valóságos feltalálása útján válhatik. Hogy aztán mikép történik az akarat behatása a cselekvésre, az előttünk teljesen rejtély. Mondjuk ugyan, hogy «mozgatjuk kezeinket vagy lábainkat», ámde tulajdonképen semmi mást nem teszünk, mint a célt határozzuk meg; magának a mozgásnak az akarat által való előidézését homályborítja.

Mint látjuk, Staudinger álláspontja közel jár ahhoz, hogy az erkölcsi törvényt merőben ismerettani térre játssza át, melynél elég azt tudni, hogy mi a jó, hogy azt egyúttal akarhassuk is. A tények összefüggését felismert értelem (Verstand) által vezetett észszerű (Vernunft) cselekvés céltudatossága az az akarat, melyben Staudinger az erkölcsi élet szabályát látja, nem ugyan annyira a közvetlen célban, mint inkább a közvetettben, a mennyiben minden eszköz csak céljához való viszonyában ítéltető jónak vagy rossznak.

Úgyde, ha minden cél csak egy magasabb célra való tekintettel nevezhető jónak: akkor lehetetlen csupán az önmagára hagyott ész útján egy legmagasabb erkölcsi elvet construálni, mert mi lenne mértéke a legmagasabb cél erkölcsösségének?

Ezt a nehézséget Staudinger úgy oldja meg, hogy azt állítja, mikép a keresett erkölcsi elv a célok oly kölcsönös rendjében áll, melyben egyik cél sem gátolja a másikat, hanem mindegyik egymást támogatja; a célok ez egybevágására pedig egy föltétlen észparancs létezik. Ha minden célunk elérhetését óhajtjuk, akkor azoknak nem szabad egymásnak ellentmondani. Az összevágás ily módon szükséges eszközévé válik minden cél elérhetésének, minden célhoz viszonyítva jó, tehát a legfőbb cél, az erkölcsi cél maga. Ezen kívül — mondja Staudinger — nem is létezik más egyetemes cél; mert vegyünk bármely más erkölcsi elvet, azok közül, melyeket eddig felállítottak, például a tökély eszméjét, a közjót, az isteni parancsot, a társadalmi közösség törvényét, kettő közül egynek kell történni; vagy ellenmondás nélkül illeszkednek az abból folyó cselekedetek az általános összhangba, s akkor Staudinger törvényét igazolják, vagy pedig valamely részben eltérnek attól, s ez esetben bizonyos célok ellentmondanak egymásnak, tehát nem lehetnek egyidejűleg jók.

Ebből a teljesen formális észtörvényből vezet le Staudinger az erkölcsi világ következő föltétlen parancsát: «Rendezzék be élteteket úgy, hogy eszközül szolgálhassanak azok minden cél egybehangzására».

Záró fejezetében Staudinger könyve e tanok további összefüggését állítja elénk. Szól az erkölcs viszonyáról a gyakorlati szabadsághoz, azaz tényleges szabadságérzetünkhöz. Korlátoltságunk érzete csak akkor lép föl, ha valami olyat akarunk, a mit nem tehetünk. Miután azonban ily kivihetetlen dolog akarása nem mindig kerülhető el, s a legyőzhető és le nem győzhető nehézségek közötti határ nem vonható ki élesen, ennél fogva mindig marad bizonyos korlátozottság előttünk. Ámde az erkölcsi világban tényleg szabadnak tudjuk és érezzük magunkat, s habár múltólág máskor is bírhatunk bizonyos szabadságérzettel, de a szabadságot, mint tartós tulajdonunkat, csak akkor szerezzük meg, ha a legfőbb jót, az erkölcsi törekvés célját elértük. Igazán mondja Schiller: «Der Mensch ist nur da frei, wo er spielt», azaz, a hol játszva, küzdelem nélkül cselekszi a jót. Ennyiben az erkölcsiség minden föltétele egyúttal a szabadság föltétele is, s a gyakorlati szabadság semmi egyéb, mint az ész korlátlan uralmának tudata a saját körében; a szabadságra való törekvés pedig nem valami

idegen dolog az észtól, mint a többi ösztönök, hanem csupán maga az erkölcsiségre való természetes ösztön.

Összefügg s együtt nyer megoldást a gyakorlati szabadsággal az elméleti szabadság kérdése is. Szabadságot a természeti törvénnyel ellentétben gondolni nem lehet. A kérdés csak úgy tehető fel: «hogyan diadalmaskodhatik az ész törvénye a tiszta érvényesülését gátló természeti erők felett?» Itt érintkezik a gyakorlati és elméleti szabadság kérdése. Szabadság nincsen az oktvényen kívül, sőt inkább ez a nélkülözhetlen előfeltétele szabadságunknak. A determinismus és indeterminismus feletti viták azért nem vezettek célhoz, mert nem tettek különbséget az oktvény által meghatározott szabadság és az észszerű akaratot befolyásoló külfatások által gátolt szabadság közt. Pedig a szabadság csak az ész korlátlan uralmának jele és kifejezése, s az ész a többi természeti erőkkel összefüggő erő maga is.

Igaz, hogy e szabadság terjedelmét tekintve, nincs föltétlen szabadság, mert tulajdonképen az is a valósághoz, a célösszehatás törvényéhez, a természeti nyers erőkhöz, betegséghez, halálhoz, bűnhöz van kötve. De az észtvény mellett a korlátoltságot is szabadon hordozhatjuk, mert az az elkerülhetlennek való meghódoláshoz vezet. Ez a meghódolás a vallás, s így szabadság, erkölcs és vallás nem különálló, hanem egy és ugyanazon dologok.

A következő cikkben *Barth* a Spencer Sociológiája alapelveinek kritikáját kísérli meg. (Kritik der Grundanschauungen der Sociologie Spencer's.) Tudvalevő, hogy a Spencer-féle sociologia módszere Spencer rendszerének alapeszméjén sarkallik. Az emberi társadalom jelenségeiben is azt a processust igyekszik feltárni, melyet minden változásban lát, t. i. az evolutiót, az összefüggéstelen egyneműségből az összefüggő különeműségre való átfejlést. Módszere az analogia, a minthogy valóban a társadalom és az életszervezetek közti analogia a politikai tudományok történetében mindmáig megtartotta helyét, azóta, hogy Plato az államot az emberi lélekkel, későbbiek az emberi testtel hasonlították össze. Sőt közvetlenül Spencer előtt is döntő lépést tett ebben Comte, a mikor nem ugyan éppen az emberi társadalmat az organismusokkal, de mindenesetre a társadalmi formák evolutióját az állati formák Lamarck-féle evolutiójával vetette egybe.

Kérdés most: feltárta-e Spencer mind az azonos viszonyokat, s kivonta-e mind az azokból folyó következtetéseket?

Mi hát először is a társadalmi organismusnak a sejtekkel homolog eleme? Egyfelől az egyes embert nevezik socialis egységnek, másfelől pedig azokat a kicsiny hordákat hasonlítják össze az egysejtű állattal, melyek a legprimitivebb emberi együttlétben találhatók, s gyakran csak 20 vagy 50, sőt olykor csupán csak egy pár emberből állanak. Spencer azonban Maine tételét teszi magáévá, mely szerint az ősi társadalom egysége a család volt, a modern társadalom egysége pedig az egyes ember, s ennek alapján a társadalmi organismusnak csodálatos egyezését constatalja az állati organismussal, melynek fejlettebb fokain a szövegekben a sejtforma szintén csaknem eltűnik.

A mi az állati sejtnak az egyes emberrel való homológiáját illeti, ezt az értekező hamisnak nyilvánítja, mert az egyes ember sohasem lehet egy társadalomnak oly értelemben eleme, mint a sejt az organismusnak, mivel az ember önmagától nem szaporodhatik. Ha tehát Spencer a sejttel az egyes embert hasonlítja össze, hibát követ el.

A párhuzamos momentumok tudniillik, melyeket Spencer mindkettőnél kiemel, a gyarapodás és az alkat. Az elsőnek elemét hibásan, a másodikét ellenben nem is jelöli meg. Mi több, hiányzik Spencernél a physikai organismus szervrendszerében, melyet az összehasonlítás kiindulópontjául vesz, egy igen fontos tényező: a szaporodás. Egy physikai test szaporodása úgy tekinthető, mint a gyarapodás egy neme, a régiebb sejtek halálát túlélő ifjabb sejtek növekedése. Épp így a társadalom szaporodása. A társadalomnak az az eleme tehát, mely által a szaporodás történik, ugyanaz lesz, a mely a gyarapodás eleme, azaz a család. Úgyde Spencer a családot nem a szervek és structurák közt, hanem az intézmények közt tárgyalja, mint «domestic institution»-t, Sociológiája azon részében, hol már az analogia elvi keresztülvitelével felhagy, s csak egész általánosságban rendeli alá a családélet megalakulását az evolutio formulájának.

Röviden azon fentebbi kérdésre, hogy kimerítette-e Spencer az azonosság viszonyokat, Barth azt feleli, hogy Spencer a két életkór számos analogiáját figyelmen kívül hagyta.

De figyelembe vette-e hát Spencer a két létkör eltéréseit, s kivonta-e azokból az összes várható következtetéseket?

Spencer a társadalmi és egyéni organismus két rendbeli eltérését állapítja meg. Először, a társadalmat képező alkatrészek

térbeli távolságát, szemben az állati szervezet részei szoros összefüggésével; másodsor azt a «cardinal difference»-et, hogy a physikai organismusban az öntudat annak csak egy részére, a sensoriumra szorítkozik, a társadalmi organismusban ellenben minden részecskéjére kiterjed.

A mi az elsőt illeti, feledi Spencer, hogy térbeli távolságok a kölcsönhatásra nézve lényegtelenek, a mint azt éppen a távolságoknak a szóbeli érintkezésben lehetségessé vált leküzdése mutatja.

Helyesen állítja fel Spencer a társadalom kialakulásának három fokozatául a hordát, törzset és népfajt, a mennyiben még csak a társadalom őskori, öntudatlan és természeti okok által előidézett alakulásairól van szó. De Barth szerint hozzávehette volna negyedik sorban, mint ily aggregatumokat, a népszövetségeket is. A középkor az európai népek ezen egységét a vallás és egyház uralmában teremtette meg, és ma is vannak oly tendenciák, melyek a közlekedés és forgalom terén már rég elért egységét a különböző népeknek, sőt a föld összes népeinek, még kiszélesíteni hajlandók.

Íme, itt már a társadalom collectiv önismerete, egységeinek tudatos gondolkodása irányadóan foly be magára a társadalom életfejlődésére is. Míg a physikai test fejlődése majd minden fokán a természeti impulsusoknak marad alávetve: addig a legmagasabb fejlettség fokán, az embernél, az ösztönökhöz még a tudatos gondolkodás is járul. A természet és a lélek ellentéte a társadalomra nézve mindjárt beáll, mihelyt önmaga a tudományos gondolkodás tárgyává válik. Ezt az időpontot pedig nem a társadalom önálló tudományának, a sociológiának kifejlődése határozza meg, hanem megállapítja már az a tény, mikor az emberek külső, természeti összetartozósága, a törzs-szervezetben, a történelem kezdetén, helyet ad a törvények által rendezett belső, mesterséges összetartozóságnak, a törvényhozások idejében. A törvényhozó az a tudományos politikus, ki a társadalom természeti ösztöneivel szemben, melyek talán romlását idéznék elő, szembe állítja értelmének és attól vezetett akaratának szellemi fölényét. E fordulóponttól a rendszeres, apperceptív gondolkodás saját körébe vonja be a társadalom minden funkcióját.

Példának okáért a társadalom az állati test képességein túlmenőleg, mindenekelőtt saját külső terjedelmét képes kivonni,



a midőn népesedési politikát űz, a házasságkötést saját céljai szerint szabályozza, gyarmatokat létesít, fölszabadítja vagy bünteti a gyermekkivevést. Külső nagyságának illetően szabályozását nem hanyagolta el az ókori társadalom sem fénykorában, sőt feladatának ismerte hanyatlása idejében is még, a római császárság utolsó éveiben. Ebben az ókornak a középkor sem maradt mögötte, sőt az újkor sem, egész a politikai és gazdasági liberalismus teljes győzelméig. Maga a liberalis aera sem tartotta fölöslegesnek erről gondoskodni, csakhogy végrehajtását az egyén önnöntevekenységére bízta.

A társadalmi fejlődésnek ezt az egész második felét, mely az öntudatos gondolkozás uralma alatt áll, nem adja vissza Herbert Spencer. A társadalom átalakulásának, részei egymásközi viszonya rendezésének öntudatos elvek szerint való irányzását, a természeti állapotokon túlmenő ideáljai megvalósítását, mindezt nem ismeri föl jelentőségükhöz képest. Mivel a társadalom organismus, tehát reá nézve okvetlen természeti productum is, nála e két fogalom összefoly. Azért ő csak a társadalom természeti epocháinak és nem egyszersmind cultur-epocháinak sociológiáját adja.

Van ugyan Spencernél is socialis haladás, bizonyos «adaptation to the social state», mely hovatovább mind jobban lerázza magáról az őstársadalmak «par excellence» harczias typusánál nem nélkülözhetett jogkényszert. De ő e haladás rugóját nem a nyers természeti állapoton túlmenő szellemi erőkből látja, hanem a mindinkább gyarapodó, úgynevezett industrialismusban.

Ennek az egyedül üdvezítő naturalismusnak aztán természetesen végzetes következményeit látjuk Spencer rendszerében a gyakorlati politika kérdéseinél. «The man versus the state» című ismeretes röpiratában például Spencer föltétlenül ugyanazon rendszer hívének vallja magát, melyet elődje, Smith Ádám szintén a a természeti szabadságra alapított volt, tudniillik a gazdasági és politikai liberalismus rendszere hívének, s a melyet Spencer, minden más előzőjét túlhaladól, a legextremebb individualismusig fokoz, úgy, hogy ezzel társadalomtanának legprimitivabb alaptételeihez, a társadalom, mint szerves egész felfogásához s részeinek ebből folyó kölcsönös függése és solidaritása elméletéhez is hűtlenné válik. A gazdaságilag erősebb és fejlettebb minden korlátozását a gazdaságilag gyöngébb előnyére, úgy ítéli el, mint beavatkozást a természeti kiválásnak a létért való küzdelem útján

biztosított jótékony processusába; pálczát tör a nyilvános oktatás felett, mivel ezzel *A.* felelőssé tétetik *B.* ivadécai neveléseért, s az uralkodó nézetekkel szemben minden vonalon az individualismusból folyó természetjogi álláspontot igyekszik jogaiba visszahelyezni. S így Spencer — fejezi be kritikai áttekintését Barth — annak daczára, hogy a társadalomnak eredete kérdését az őstörténelem és ethnologia tényei alapján állva, sok tekintetben tisztázta, s ezzel hervadhatlan érdemeket szerzett, de említett röpiratában teljesen visszaesik a mult század eszmekörébe, mely a társadalom előállítását nem a történeti nyomozás, hanem a társadalmi szerződés phantasmagoriája világánál tekintette.

Hosszabb közleményének második sorozatát adja e számban Ehrenfels is, «*Werttheorie und Ethik*» cím alatt. Az érték elmélete, melyet ebben kísérel meg meghatározni, önként érthetőleg nem szorítkozik ezúttal a csupán nemzetgazdasági értelemben vett értékekre, s éppen azért nehéz problémát képez. E tágabb értelemben vett saját értékek (*Eigenwerth*) képzésénél inkább az ember érzelmi dispositiói az irányadók, tudniillik az az út és mód, a melylyel a képzetekre és ítéletekre kő- vagy boszúságérzettel reagál. Ily értelemben majdnem lehetetlen az ember pszichologiai értékvilágának tárgyait meghatározott osztályokba sorozni: de mégis lehetséges a realis tárgyak némely csoportjait kiemelni, melyek a túlnyomó többség előtt egyrészt positiv, másrészt negativ kívánat tárgyát képezik.

Saját kényelmünk a legkiválóbb érték előttünk. Sőt általában az emberek előtt azok a physikai tünemények is, melyek az önfentartás normális functióit kísérik, tekintet nélkül a belőlük várható kéjérzetre, értékkel bírnak; így a lélegzés látás, hallás, szaglás, evés, ivás, mozgás, mérsékelt munka stb.

Ha már a psychologiailag lehető saját értékeket nem lehet szabatosan osztályozni, úgy annál kevésbbé lehet az értékhatályokat (*Wirkungswerthe*), mivel ezek még számosabb módosító hatás alatt állanak. Nem fogadhatjuk el szabatosnak az érték meghatározását az értékelő egyén szempontjából, mert ennek értékelésére saját vágyai irányadók, és egy és ugyanazon személy vágyai nem mindig egyformák. Világos ebből folyólag, hogy egy egyén meghatározása mellé még bizonyos időtartam meghatározása is szükséges, a mely alatt az illető egyén az értékelésre befolyó attributumok tekintetében állandó marad. Ilyen időtartamot

azonban csak szerfölött rövidre lehetne szabni, mihelyt az értéket csupán a pillanatnyi vágyra vonatkoztatjuk.

De az értékelésnél nem is a tényleges actualis vágy, hanem inkább az arra való képesség vagy dispositio a fődolog. Jövő boldogságom becses előttem, ha mindjárt jelenleg nem is gondolkodok rá, s azért nem is kívánhatom és pedig egyszerűen azért, mert mihelyt figyelmemet ráirányoznám, s mihelyt kétségessé téve tűnnék az fel előttem, vágyamat bizonyosan fölébresztené. A kívánság tárgyai értékének meghatározása tehát oly értelmű módosítást igényel, hogy kívánság alatt ne kizárólag actualis és jelenvaló, hanem egyúttal lehetőleges kívánságot, vagy a mi ugyanazt teszi, kívánsági hajlamot értsünk.

Miután állandóság az értékeknél — mint értekező mindjárt előrebocsátotta — a szó szoros értelmében épp oly kevésbé található, mint bárhol az anyagi jelenségek közt: meg kell felelni arra, hogy az értékek, és első sorban a saját értékek változása mily összefüggésben áll az érzelmi dispositiók tartós változásaival?

Megjegyzi szerző mindeneelőtt, hogy az öröklött érzelmi dispositiók nem mindig válnak actualisokká mindjárt a születés után, hanem többnyire csak később, mint például öröklött előszeretet az alkohol élvezete, a zene stb. iránt; öröklött erős nemi ösztön stb. Azt kell hinnünk, hogy itt nem annyira az érzelmi dispositio, mint inkább az arra való hajlam nyer átöröklést, tehát egy másodlagos dispositio, mely normalis psycho-physikai fejlődés mellett ezt az érzelmi dispositiót fejti ki.

Az emberi dispositiók előállása, elmulása psychologailag homályos okai közé sorozandó a megszokás is. A kezdő dohányzóknak az élénk íz- és szagérzetek eleinte kellemetlenek, azonkívül az emésztő szervek bizonyos érzetei járulnak hozzá, melyek szintén kellemetlenül hatnak rá. Gyakoribb ismétlés után azonban a szag- és ízérzetek intensivitása csökken és kényérzeteknek enged helyet, míg az emésztő szervek kellemetlen közérzete teljesen eltűnik. A szokás, egyszóval, eltompítja az érzéseket és új szükségleteket teremt.

Hasonlóan állunk a képzetársítással. Ha két képzet, melyek közül egyik állandóan bizonyos érzettel van egybekötve, mindig egyszerre merül föl, akkor az eredetileg indifferens képzet is lassankint magáévá teszi azon érzet tonusát, azaz később, ha egymagában merül is föl, ugyanazon érzettel lesz egybekötve. Az érzettársításra ismeretes példa bizonyos tájak és pontok megked-

velése, a hol valami kellemeset éltünk át. Az ember például bizonyos meghitté vált ház látásán örömet vél érezni, holott csak azokból az emlékekből merít élvezetet, melyekkel a látvány associative összekötve van.

További sorban az érzetátvitelt taglalja az író, példának okáért a hatásról az okra. A mindennapi életből tudjuk, hogy ha valami örvendetes vagy lesújtó esemény ér bennünket, melynek okát ismerjük, vagy ismerni véljük, akkor ez a valóságos vagy vélt ok önmagában is örvendetessé vagy gyűlöltté válik előttünk. De sőt a suggestio psychológiája újabban arra is megtanított, hogy a meggyőződés, hogy bizonyos pszichikai képességekkel vagy dispositiókkal bírunk vagy nem bírunk, alkalmas arra, hogy e képességeket tényleg fölébressze vagy paralyzálja.

Nagy jelentőségűek végre a társasági életre, az emberi nem fejlődésére nézve az egyénről egyénre történő behatások is, s ezeknek fontosságát sem lehet tagadni az érzelmi dispositiók körében. Ilyenmű behatásoknak három típusát állítja fel Ehrenfels: a kényszer, a példa által való hatást s a suggestiót.

Ezekben állanak tehát azok a mozzanatok, melyek az egyéni dispositiók ébrentartására vagy módosítására elhatározóan folyván be, a dolgok értékét a körülmények szerint minősítik becslésünk előtt.

—r—d.

\* \* \*

*Mind. N. S. Nro. 6. April, 1893.*

I. *Notes on Reform in Logic: Alfred Sidgwick.* E cikkben szerző a logikai terminus technikusok megváltoztatását javasolja. Egyes logikai kifejezéseket bírálat alá vesz és e közben fejtegeti, hogy a szó többértelmű lehet és a szabatos értelmet csak a többi szavakkal való teljes összefüggésben találhatni ki; a szavak ne kössenek bennünket túlságosan, új szavakat alkothattunk, ha okvetlenül szükséges, de a régi szavakat is megtarthatjuk, ha azokat a megváltozott elméletekhez képest módosított értelemben vesszük.

II. «*A The Nature and Aims of Philosophy: Prof. Henry Jones*» című értekezés annak a gondolatnak kifejtése, hogy a philosophia élete éppen abban áll, hogy a philosophusok nézeteikben nem tudnak megegyezni. Abban a pillanatban, a mint ez a megegyezés létre jönne, ez nem jelentené azt, hogy