

hogy Alexander úr maga is elfelejtette műve 349. lapján, hogy milyen módszerrel akart dolgozni a mű 7. lapja tanúsága szerint. S ezen kis feledés nem volt ártalmára művének. Mert Kant rendszerét ép oly kevésbé lehet »történelmi« módszerrel magyarázni és méltatni, mint egyáltalában akár mely más philosophiai rendszert. Hogy Kantnak is voltak az elődöktől rászármazott előítéletei, azt mindegyikünk tudja. Hogy ezekről lassan szabadult meg, az természetes dolog; úgy vagyunk vele mindnyájan. Ezen lassú megszabadulást fel lehet tüntetni történelmileg, azaz, Nemes úr szerint, »külsőleg.« De ezen tradícióban nyilván a Kantnak sajátos nézetek még nincsenek meg. A criticismus ezen specifikus nézeteinek eredetéről azonban Alexander úr ép oly keveset tud, mint bármely más halandó. A lánglélek conceptiói nem szereshetők szorgalom által; villámszerűleg villannak azok fel, s maga szerzőjük sem tud sokszor számot adni eredetükről. Mert ez oly bonyodalmas lélektani processus, melyhez a »történelmi módszer« nem ér fel. A ki azt állítja, hogy az ilyen nézetek keletkezését tudománnyosan magyarázta, az port szór az emberek szemébe. Notis est derisui! Minden ez irányban eszközölt reconstructio csak hypothesis: kisebb-nagyobb valószínűségű, többé-kevésbbé szellemes conjectura. Ilyen a Kuno Fischeré is s alapjában a Kuno Fischer szellemdús módorát sajátította el Alexander úr. Hogy Kuno Fischer tárgyalási módja a dogmatikus, mint a bíráló állítja, az az ő egyéni, még pedig alaptalan hite; s hogy K. Fischer a kész nézeteket »népszerűsíti«, ez tökéletesen új felfedezése. Alexander úr annyira K. Fischer tárgyalási módjának hatása alatt áll, hogy még azon részlet is, a melyet »jóakaró« bírálója »legérdekesebb s legsikerültebb résznek« mond — Kuno Fischer conceptiója, a mit bíráló elmulasztott megfigyelni. Hogy t. i. »az értelem új elmélete« az érzékiség új elméletének »mintájára« készült, az igen szép — hypothesis, semmi egyéb; s ez sem Alexander úré, hanem Kuno Fischeré, a ki a gondolatot e szavakban adta: »Es köunte sein, dass sich das Problem der transcendentalen Logik ähnlich löst, wie das der Aesthetik« stb. (Imm. Kant. I. Bd. 335). S erre sem a »történelmi«, hanem a »genetikai« módszer vezette.

A mi végül a »roszakaratot« illeti, ezt a vádat a névtelen bíráló Nemes úr ismertetése második részének elolvasása után, hiszszük, hogy maga sem tartotta volna fenn; mert Nemes úr egész készséggel elismerte, s a mit bíráló úr nem tett, részletezte a mű »tökélyeit.« S azért engedje meg, hogy mi e haragos üdvözletre szeliden csak annyit feleljünk, hogy ő benne több az író iránti jóakarát, mint az igazság szeretete.

S z e r k.

## A PHILOSOPHIAI FOLYÓIRATOKBÓL.

Revue Philosophique de la France et de l'étranger  
— paraissant tout les mois, dirigée p. Th. Ribot. Paris. Librairie Germer Baillière et Cie.

Ch. Lévyéque zenebölcészeti reflexióihoz csak alkalmul használja Ch. Beauquier művét (»La philosophie de la musique«). Értékesítve vannak abban az újabban megjelent egyéb francia és német zeneészeti s zene-pszichológiai művek. Így Hanslick-é, Helmholtz-é.

A hangtan mai eredményeinek felhasználásával magyaráztatnak a zöngé fizikai s physiologiai feltételei. Főszűly van azonban fektetve a zenei hangok kifejező képességére. A harag, a szánalom, az öröm, a fájdalom még akkor is beszél a zenében, ha a szavakat nem értjük. — Különb-

ség van a hatások közt, melyet ránk a rhythmus s a melodia és harmonia gyakorol; más oldalunkról vagyunk érintve amott, másról emitt. Mentől egyszerűbb a rhythmus, annál közelebb jár az egyszerű időméréshez, annál kevésbé van szüksége az értelemre, hogy felfogassék, hatása annál inkább növekszik az idegekre. Hasonlítsák csak össze a vadak táncához s a ballethez kívántató zenét s azonnal értjük a különbséget. A művészethez szabadabb rhythmus szükséges. A beszédbeli hangsúly is már felbontása az egységnek. Milyen más jellemet ad egy egyszerű dalnak, ha azt lassan s ha sebesen éneklik! Nagy szerepe van végre a hangok kifejezéses voltában az érzelmek analogiájának. A mély hangok komolyak, bánatosak, míg a magasak inkább vidámak; ezek az élénk, világos színeknek felelnek meg az idegekre gyakorolt hatásuknál fogva.

Lévêque mikor a zenének a kedélyre hatásáról beszél, sorba veszi azon lelki tehetségeket, melyekhez a zene szól. Miután a hang physikailag rezgés, mozgás s minden anyag mozgásban nyilatkozik: a hang a mindenütt működő erők beszéde. »A zenei hang csak bizonyos észrevételi módja az universalis vibrationnak; ez az élet zenéje, mely minden lényt, minden testet lelkesít, elkezdve a legalsóbbtól a legfelsőbig.« A bennünket körülvevő levegő egy ruganyos öltöny, mely által nemcsak dobhártyánk, de többé-kévesbbé egész testünk rázkodásba jön, mint ezt az orgona hangjánál közvetlenül tapasztaljuk. Így hat a zene most csillapítólag, majd lazítólag szervi működéseinkre is. A lassú, elfojtott lágy zene lassítja a vérkeringést, megnyugtat, enyhít, elszenderít; a gyors, rohamos, szakgatott zene felkorbácsolja a vért, felzaklatja s cselekvésre hajtja az egész szervezetet. E mechanicus hatása a zenének az állatok sem érzéketlenek; itt az állat és ember zenei fogékonyságukban találkoznak. E fokán a zenének alig van aesthetikaibb hatása, mint az illatnak vagy íznek. Magasabb jelentőséget nyer a zene a kedélyre hatásában, midőn örömet, bánatot, indulatot, szenvedélyt kelt. De mint maguk az érzelmek általában, úgy a zene által keltett hangulatok is összetett lelki jelenségek, melyekben az érzéki érzet értelmi tényekkel vegyül, melyek már a tiszta észhez vagy a képzelemhez tartoznak. Nem lehet a zenétől megtagadni az erkölcsi hatást sem, s ezt nem az értelemre, de az érzelemre való befolyásával teszi. Maga a beszéd is hat zenei tulajdonságaival. Az érzelem nyelve a zene, s az értelemé a beszéd, csak kétféle kifejezésmódjai annak, a mi lelkünkben történik; egyik homályosabb, önkényesebb, alanyibb, másik világosabb, határozottabb, tárgyiasabb. A hangsúlyozás s mérték módosítja a kifejezést, zenei jelleget ölt, verssé — a költői nyelv énekévé — lesz. Jöjjön még hozzá valamivel több mérték s rhythmus, s előáll az ének.

Értekezésének második részében (Psychologie des Instruments) azon gondolatot variálgatja Lévêque, hogy az igazi zene az emberi ének, s az instrumentális zene annál kifejezőbb, mentől közelebb jár az emberi énekhez. De azért elismeri, hogy minden zeneszer egy személyiség, egy hangzó lény, melynek sajátos jelleme könnyen felismerhető az ő zöngéjében. Jellemzi aztán az egyes instrumentumokat, kísérve néha eredeti, de többször másoktól átvett szellemes megjegyzésekkel. A fuvó hangszerek

physikai minőségüknél fogva már legközelebb állnak az emberi szóhoz; ezért kiválólag képesek a kifejezésre. Előnyük a húros instrumentumok felett, hogy belsőbb viszonyban állanak az emberrel, ki őket lehelletével megszólaltatja s így inkább alá vannak vetve az ő akaratának, közvetlenül fejezhetik ki a művész érzelmeit.

De a vonó hangszereknek sem hiányzik vizzonyos előnyük a fúvók felett. Így nem különösen a hegedűnek. Ez noha külsőbb eszköz, mint a fúvó hangszer, de készségesen engedelmeskedik az ember akaratának, teljesen assimiláltatik az embertől. A vonó, ez a bűvös vessző, egyszerre átalakítja azt a mi organumunkká; ez lesz a híd, mely a zenész lelkét, e belső világot, összeköti a külső világgal. A vonó által foglalja el a hegedű az első helyet a hangszerek hierarchiájában. Összehasonlítva más művészettel, a zene átengedi nekik a tért, övé az idő, ebből táplálkozik, ezt méri az ember számára, de nem mint a homok-óra pergése, az ingaóra ketyegése, de szót, lehelletet, rhythmust ad annak, éreztetvén velünk folytonosan az ő most erős, majd szelid, de mindig éltető hatalmát. — Lévêque szerint csakis az oly hangszer felel meg rendeltetésének, mely képes a hang folytonosságra. A zongorát tehát természetesen elítéli. A többi instrumentum mind kap elismerést. Az obolya hangja önkénytelenül kelti fel a mezők képét, mintegy elárulván pásztori eredetét. Míg az obolya a szabad ég hangja, a fagóté földalatti hang, nehéz és tompa zöngéjével; középhangjai inkább a gyöngéd érzelem beszéde, felső hangjai a szenvedélyé, az alsók az emésztő bánaté. A klarinet romantikus hangszer, zöngéje nemes és tiszta középütt, igen alkalmas a mai zene sentimentális szolamaira, alsó hangjai mysteriosusak. A trombita megrázó harsogása izgat, lázít, uralkodik s parancsol.

Chr. Secrétan az erkölcsiség elvéről (Le principe de la morale) három közleményben értekezik. Nagy igényekkel nem lép fel; bírálatában igyekszik méltányos lenni s elfogulatlanul tekinteni az ethikai realismust, a nélkül, hogy erős hitét az erkölcsi idealismusban feladná. Ő is empiristának akarja magát mutatni, de a tények, melyekből kiindul, a belső tapasztalat, az erkölcsi öntudat tényei. Úgy személyi érzelmünk, mint a történelem s az élő társadalom feljogosít egy közvetlen erkölcsi bizonyosság felvételére, vagy legalább egy különös szerv állítására, mi által a jót és roszt meg tudjuk különböztetni.

Secrétan okoskodása szerint a jó fogalmához önként csatlakozik a kötelesség s ettől elválhatlan a lehetőség annak teljesítésére. Minden erkölcsen kötelességtan s feltételezi a szabadságot.

De hát fiat justitia, pereat mundos! — fogja mondani, a ki a determinismus nagy igazságára rájött. — Vajjon csakugyan olyan kétségbevonhatlan igazság-e az? Secrétan tagadja. A mechanismus, melyen alapszik a determinismus, a tárgyi világra támaszkodik, melyről pedig ő sem tud többet, mint a mennyit képzetek mutatnak. A való dolgok s képzetek megfelelőse nem valószínűtlen ugyan, de végre is csak egy beigazolhatlan állítás, egy postulatum. S feltéve, hogy lét és gondolat közt megvan a harmonia; miért képezzen csupán az erkölcsi öntudat ez alól kivételt?

Ha a szabadakarat nem bizonyítható be, az egyetemes determinatio még kevésbbé. Ha a szabadság hite postulatum, a determinismus nem kevésbbé; amaz a gyakorlati, emez az elméleti ész követelménye.

Az értekezés további részében bírálja Secrétan a kötelességnek az empirismus s rationalismus által adott fogalmát s végre megpróbálja kibékíteni a moralban az aposteriorit és apriorit. Szóval Secrétan nem akarja a morált a metaphysikára alapítani, nem még a vallásra sem; ő bizonyos értelemben morális positivista akar lenni, a tapasztalásból meríteni, de nem kevésbbé a belső, mint a külső tapasztalásból. S mégis további okoskodásában ő belőle is rendszeren az idealista beszél. Legfőbb érveit, ha nem is megnevezve, Kantból, Schopenhauerből s leginkább Fichtéből meríti. A mi ellen tiltakozott, ő is metaphysikai alapot ad a morálnak, noha gondosan kerüli a dogmatismus látszatát. A tapasztalásra, még a belsőre sem meri egészen bízni magát. Ezért igyekszik kimutatni az erkölcsi elvben az apriori elemet is. Ebben a tételben »Keresd javadat mindannak javában, a mihez tartozol« apriori elem volna szerinte az, hogy »természetednek megfelelőleg tartozol cselekedni«, de arra már a tapasztalás tanít, hogy én »egy szabad és felelős része vagyok a mindennek, mely nélkül lételem lehetetlen.« A kötelesség feltételezi az ént, feltételezi a nem-ént. Ez az apriori, ez egyszersmind az első tapasztalás, alapja minden többinek. A világ meglétét, tőlünk különböző létét nem az érzéki észrevétel, de a cselekvés kötelessége bizonyítja. »Keresd a te kötelességedet!« »Valósítsd természetedet!« — ezek az első erkölcsi törvények. A mi természetünk szabad s mi része vagyunk a mindennek. Szabadság és solidaritas, — ezek az erkölcsiség objectuma. Ezeket igyekszik Secrétan apriori és saposteriori megállapítani.

A »Revue Philosophique« 3. számában Maurice Vernes »A vallási eszmék haladási fokozatairól« (Les étapes de l'idée religieuse dans l'humanité) elmélkedik. Voltaképen Hartmann legujabb vallásbölcseleti művét ismerteti s bírálja (Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung). Az első rész egyszerű kivonata Hartmann művének, miközben alig pár helyen kockáztat egy kis észrevételt az ismerető. Így a henothéismus szó használatára, melylyel Müller M. a hinduk vallásfejlődési egyik fokozatát elnevezi. Hartmann a vallási naturalismust akarja ezzel jelezni: henothéismus alatt a cultus tárgyának oly felfogási módját érti, midőn az ember nem egyik istenséghez fordul a többek közt, hanem az istenséghez magához a nélkül, hogy gondolatában vagy szándékában volna a többi isteneket kizárni. Innen az ellenmondás a henothéismusban: az ember keresi az istenséget s isteneket talál. — Vernes nem tagadhatja meg a feladat dicséretes voltát: a vallást fejlődési fokozataiban állítani elő, nem a kivétel elmésségét sem, mely szerint 3 fokozat van: henothéismus, supranaturalismus, monismus (concret). Az elsőről a másodikra két uton történik a haladás: emberies spiritalizálás által (a henothéismus aesthetikai felfogása a görögöknél, hasznossági felfogása a rómaiaknál, tragicus a germánoknál) s theologiai systematizálása által (egyiptomi monismus, persa seminaturalismus).

A másodikról a harmadikra szintén két úton: az elvont monizmus által (brahman acosmizmus, buddhista abszolút illuzionizmus) s a theizmus által (az izraelita kezdetleges monotheizmus, a heteronomia vallása a judaizmus, s a realis idő vallása a kereszténység). A felső fokozat a jövő (Hartmann) vallása, midőn a heterosoteriát autosoteria váltja fel. Ez már nem az anya, nem a fiú, de a szellem országa, az immanens autonomia elvéé; ez sem nem kereszténység, sem nem theizmus, a monizmus nevet csak annyiban érdemli, mennyibe az istenség, az abszolút szellem egy. De az isten-emberek pluralitása nem illusio, a személytelen egy concrettá lesz s így hozza létre a realis személyiségeket.

Vernes aztán igyekszik kimutatni, milyen levegőbe épített ez az egész díszes alkotmány. Hartmann történelmi fejlődését akarta adni a vallásnak s legfeljebb logikait adott. A supranaturalizmus formái, a judaizmus, brahmanizmus, buddhizmus, sőt maga a kereszténység kortársai, ha nem is megelőzői a persizmusnak, hellenizmusnak, romanizmusnak s germanizmusnak. Ha Hartmann megmarad az árjáknál, akkor kiindulhatott volna az ő árja hitből, mehetett volna az ő indusra, persára aztán a görögökre, románra, germánra, mígnem ezek beolvadnak a kereszténységbe. Így a fokozatoknak semmi történelmi összefüggése sincs. Azt is lehetne vitatni, vajjon haladás-e a supranaturalizmus a naturalizmusról. Nincsenek-e ma is naturalisták? Azt meg éppen furesának találja Vernes, hogy a vallási fejlődés most már (Hartmannal) elérje netovábbját. Ő francia létére nincs úgy kétségbeesve a kereszténység sorsa felől s nem bízik oly nagyon a »jövő vallásában«. Ő is hiszi, hogy eszme kormányozza a világot, »de ez eszme történetét ne szorítsátok be a ti szellemetek keretébe.«

Ugyanezen folyóirat 4. számában G. Seailles a pszichológiai módszerekről s a tapasztalati lélektanról (Les méthodes psychologiques et la psychologie expérimentale) szól. Alkalmat szolgáltatott erre a Lipésében közelebb megjelent »Philosophische Studien«, mely Wundtól két, Friedrich M.-tól egy s Kollert Gy.-tól szintén egy cikket tartalmaz. \*

Joly H. egy igen érdekes tárgyról kezdett cikksorozatot: »a nagy emberek pszichológiája« (Psychologie des grands hommes). Ismertetését majd a cikksorozat befejezésekor adjuk.

A »Revue Philosophique« 3. és 4. füzetében az ismertetett cikkeken kívül következő könyvismertetések s bírálatok foglaltatnak:

I. Fr. J o l l o c k: Spinoza, his life and philosophy. London C. Megan Paul et Cie. 1880. Bírálója J. Lagneau. — W i n d e l b a n d: Geschichte der neueren Philosophie. 2-ter Band. Leipzig 1880. Bírálja H. Marion. — Th. J a c o b: Inductive Erkenntniss. Berlin 1881. Bírálja A. Debon. — A l f o n s o A s t u r a r o: Santa Caterina da Siena. Napoli. 1881. Dr. E. G.

II. V i c t o r E g g e r: La parole interieure. Paris. 1881. Bírálja Victor Brochard. — M m e C l é m e n s R o y e r: Le bien et la loi morale. Ethique et Téléologie. Paris. 1881. Bírálja Y. — Colonel G a b r i e l S a l v a d o r: I. Salvador, sa vie, ses oeuvres et ses critiques. Paris. 1881. Bírálja C. — E d m u n d G u r n e y: The Power of sound. Londres. Bírálja C. B. P.

\* V. ö. Magyar Philos. Szemle I. 3. füzet.