

L O T Z E.

(Vége.)

2. *Metaphysikájának* előszavában elismeri Lotze, hogy a philosophiának mindig kárára volt, ha a tapasztalást mellőzte. De azért biztos ismerethez csupán a tapasztalás által, minden előfeltétel nélkül, nem juthatnánk. A tapasztalás például a jövődőt nem mutathatja fel, pedig nagyon is érdekünkben áll tudni, mi fog történni bizonyos körülmények közt. S ha mégis következtetünk a tapasztalás alapján a jövőre, ezt azon a tapasztalásból nem meríthető feltétel alatt teszszük, hogy a világfolyás eddigi rendje ezután is szabályozó leend. A természetnek nagy része el van rejtve előlünk s ha a törvényes összeköttetést oda is kiterjesztjük, ezt egy hit, egy meggyőződés alapján teszszük, mely szerint az összes valóság átható egybefüggése eredeti bizonyossággal bír. A physika hézagainak betöltésére szükséges a metaphysika. De hát a metaphysika képes lesz ezt a hitet tudássá változtatni, fel tudja állítani a sajátos törvényeket, melyek szerint a dolgok folyása különböző irányokban történik? Volt bölcsészet, mely ilyenről álmodott. Lotze szerint a metaphysikának azon általános feltételeket kell felkeresni, melyek nélkül nem volna gondolható az, ami általában létezik vagy aminek történnie kell. A tapasztalást épen nem veti meg, sőt azon tények végleges feldolgozásával foglalkozik, melyeket a tapasztalati tudományok szolgálnak. Ezen munkájában azon magasabb érdekek szolgálnak, melyet a gondolkozó szellem a belső realis alap megismerésébe helyez. Ez érdekek a természettudományok működési körén túlmenvén, a metaphysikának más szempontokat s más módszert kell választania. A létezők

kettős országa szerint aztán a metaphysika különös részét psychológiára s kosmológiára osztja Lotze, ezek elé bocsátván a létről s minden való összefüggéséről szóló általános részt: az ontológiát.

a) Az ontológiának főbb kérdései: a dolgok léte, kvalitása; a reale és realitás; a levés és változás; a dolgok egysége. Lotze eljárása mindeniknél ugyanaz: felmutatja e fogalmak belső ellenmondását, az ellenmondás megoldására tett nevezetesebb kísérleteket s azok módosításában vagy azok ellenében a magáét. Olykor ügyesen használja fel az elfogulatlan józanész ítéletét, amint az minden épelméjű embernél nyilatkozik. Erős logikája itt sem hazudtolja meg magát, de a bontás jobban sikerül neki, mint az építés.

A létről adott közönséges meghatározás jegyei — függetlenség tőlünk és másótól, egyszerűség, változatlanlanság — semmit sem bizonyítanak a létezés mellett. Független egy evidens igazság, egyszerű egy érzet s változatlan és örök az eszme is, melyeknek azért valódi létet nem tulajdonítunk. Arról le kell tehát mondanunk, hogy fogalmak által a való létet a nem-valótól megkülönböztessük. Inkább talán érzéki észrevételeink tanuskodnak valami valóról. Legalább más tanunk nincsen. Azt kérdésbe lehet tenni, vajjon a való olyan-e, amilyennek érzetünk mutatja; de hogy az a mi alapjául szolgál, való létező, erről legalább meg tud győzni az érzet bennünket. Az érzetből annak okára a létezőre, másképen következtet az egyszerű s másképen a philosophiailag iskolázott ész. Emez abból, hogy ha az érzet tartalmából elvonjuk ami érzet, ott semmi megkülönböztethető nem marad, azt következteti, hogy a lét az érzetetésben áll, hogy igazi lét az érzet. Amannak az okoskodása szerint: valamint az emberek, kiket elhagyunk, egymással azért érintkezésben maradnak, úgy a tárgyakat is, melyektől eltávolodunk, mások azért látni fogják, tehát megvannak azok, ha mi nem veszszük is észre. A létnek tehát az egyes érző tudalmától függetlennek kell lenni s ha egyáltalában nem volna is tudalom, a dolgok azért ugyanazon viszonyban állnának egymás közt, melyben most vannak. Erre a következtetésre nem az érzet által jutunk, mert az mit sem mond a dologról, de a gondolkozás szüksége által.

A dolgok kvalitásának meghatározásában közel jár Lotze Herbarthoz. Új szint ad a tárgynak itt is a pszichológiai leszármaztatás által, sőt érvet is kovácsol belőle; holott előbb a »dolog« fogalmának lélektani előállítását nem tartá a metafizikába tartozónak. Annak persze ott nem vette volna hasznát. Az érzéki érzet volt az egyetlen forrás, mely a lét valódiságáért kezeskedett; ennek különfélesége vagy egyneműsége teszi lehetővé annak képzetét is, ami által valamit mástól megkülönböztetünk. Egészen természetes volt tehát a kísérlet a dolgok mi voltát is ez érzéki tartalommal a nalogice gondolni. (Herbart »qualitas«-a.) Ez analogiának semmi hasznát nem vették, ha az a dolognak bizonyos ontológiai határozottságot nem tudna adni. A qualitas érzéki jelentésében is a legkülönbözőbb (hang, szín, íz) tulajdonságokat foglalja maga alá, melyek egyszerűek, egymástól függetlenek, magokon kívül semmi mászt nem jelentők; hasonlóul kell gondolnunk a dolog érzékfeletti qualitását, mint annak lényegét tevőt. S mint nem lehet a qualitást, mely csak fogalom, az egyes valódi színeknél (veres, sárga) előbb levőnek, azokat feltételezőnek venni: úgy nem vehetünk fel egy olyan általános qualitást sem, melyből a dolgok miségei, mint másodlagos modificatiók folynának. Az érzéki kvalitásokról továbbá tudva van, hogy azok sem változatlanok nem maradnak, sem elvtelelenül nem változnak. Ez vitte az emberi elmét a kísérletre egy állandó subjectumot gondolni, melynek az érzett kvalitások csak változó praedicatumai s hogy annak, mint a dolognak magával azonosnak egyszerűnek kell lenni. Lotze elsietettnek tartja a speculatiónak ezt a lépését; joga volt a dolog egységére, de nem egyszerűségére következtetni. Az érzéki, az összetett dolog változása bizonyos határig történhetik, anélkül, hogy megszűnnék ugyanaz maradni; az egyszerű dolog, ha változik, egészen más lesz. S ha mégis kénytelenek vagyunk változónak tartani, egyszerűségéről le kell mondanunk. Ezt tette Herbart is, habár be nem vallva, a lélekquálévál. Egyszóval a világfolyás kimagyarázásából teljes lehetetlenség a reale belső változandóságát kiküszöbölni. »A lényeg, a dolog vagy substantia csak változandó lehet; változatlanok csupán a dolgok praedicatumai, melyek magokkal mindíg egyenlők maradnak.«

A qualitás e meghatározásából előre lehet gyanítani, hogy gondolkozik Lotze a realeról és realitásról. Össze kell annak esni a valósággal; ezek csak a lényeg különböző kifejezései. Csakugyan a dolgok lényegének keresése vitte az embert a reale fogalmára. S midőn a dolog lényegét fogalmilag ismertnek hitte, hátra volt a kérdés, mi teszi e csak gondolatbeli valósággá. S mint sokszor történt, most is feleletté változtatta a kérdést, s azt mondta: a való az általán vett reale. Ennek hite szerint valami olyannak kellett lenni, mely határozatlan, mely minden alak s tulajdonság felvételére képes. Nyilvánvaló, hogy ez ő s a n y a g, e valósági anyag fogalma oly testektől vonatott el, hol egy látszólag engedékeny anyag (p. viasz) sokféleképen alakítható. De már magánál a testnél képtelenség tulajdonságtalan anyagot felvenni (a tartalom nélküli nem ölthet alakot) s hiábavaló reménység ennek analogiájára valami tisztán szenvedőlegest gondolni, melyről Plato helyesen mondja, hogy nem létező. De ha nem létező, hogy teheti a gondolatbeli realissá? Azonban, ha mint hasznavehetetlent elvetjük is a materia-ról való teoriát, valamit mégis kell gondolnunk, ami a dolgot dologgá teszi, ami annak valóságot kölcsönöz. A dolog tartalmát s realitását nem szabad az ő lényege két tényleg elválasztható elemének tekintenünk; kell, hogy a realitás egyszersmind a tartalom valósági alakja legyen. Egyszerűnek nem gondolhatván a dolog miséjét, változó állapotainak az alakot s ezzel a realitást csak a törvény adhatja meg. Lotze érzi, hogy e szót félre lehetne érteni. A törvény is valami általánost jelent, egy szabályt, mely alá az egyes esetek sorozhatók, de amely magában valósággal nem bír s ilyet a dolognak nem adhat. Közelebből tekintve mégis az egyesek változási módjában van az meg, amit ténynyé általánosítunk, mely mint ilyen határozatlan. Adjunk neki határozott értéket, azért nem kevésbé törvény marad, csakhogy annak az egyetlen példánynak törvénye, mely többé másra át-nem vihető. Ily értelemben veszi Lotze a törvényt, nem mint általánost, mely a dologság fogalmán a k felelne meg; de mint valódi sorrendet, mely a dolog változásaiban uralkodik, annak fázisait egy magában zárt egészszé köti össze, mint ahogy saját törvénye van minden melódiának,

s így annak lényegét teszi. I n d i v i d u a l i s t ö r v é n y r ő l van itt szó, melyet nem több dolognak egymásközi, de egy dolognak különböző állapotaiban maga magával összehasonlításából nyerünk. E törvényt meg lehet ismerni? Lotze szerint nem áll hatalmunkban. Nem is ezt a dolgokban maradandó törvény felfedezését ígérte Lotze, — ilyet hiába ígér bármely metaphysicus — csak a g o n d o l a t f o r m á t akarta megtalálni, melyben ennek lényege legtalálóbban fogathatnék fel, ha a mi megismerésünk természete nem akadályozna annak keresztülvitelében. Ez a forma s egyszersmind felelet a r e a l i t á s kérdésére ez: a r e a l i s d o l o g nem egyéb, mint saját magatartásának (Verhalten) megvalósult egyedi törvénye.

Azzal, hogy a valóságot a dolgok állapotainak törvényességében keresi, előre túltette magát Lotze a nehézségen, melyet más metaphysikai rendszereknek a l e v é s é s v á l t o z á s kimagyarázása okoz. A változás fogalmának belső ellenmondását rég észrevették: az új, ha oly való akar lenni, mint a régi, ennek csak folytatása, vele azonos; ha különböző, akkor teljesen valótlanságból kellett előállania. Az identitas tétele nemcsak a lét vagy létezők magokkal való azonosságát s így változatlanosságát követeli, de a köztük levő viszonyokét is (Eleaták tana). Elfogadván a l e v é s t (Werden), itt megint két felfogás lehető: a dolgok változatlanok maradnak, csak vonatkozásaik változnak (Herbart) vagy a magával egyenlő örökké ismétlődő keletkezésben és elmulásban van (Hegel). Azonban a tapasztalás épen nem mutatja e korlátlan előállását mindennek mindenből s ha mutatná is, nem szolgálhatna megfejtési elvül. Nem az azonosság, nem is az ellenmondás, de az e l é g s é g e s ok elve segíthet rajtunk. Csak megint ne kövessük el azt a hibát, hogy az ok és okozat e l v o n t összefüggését egy minden keletkezést megelőző törvényadó hatalommá tegyük. Ez okiságnak a dolgok saját természetében — nem mint végzet vagy sors kivültköz — kell lenni, míg ama törvény csak gondolati kép. Egy igaz csak, az, hogy egy bizonyos valónak elmulása s egy másiknak előállása közt nem szabad hézagnak lenni. Ehhez azonban szükséges a dolgok változóképességét felvenni s elfogadni egymásra hatásukat, de nem azt az érthetetlen átmenő, hanem i m m a n e n s hatást. Lotze okoskodása ugyanazon eredményhez jut itt is, mint a

létnél: valamint nincs lét csak létező dolgok vannak, ugy a levés sincs, hanem vannak határozott levők s a létesülés a dolgokban nem külső de belső.

Nevezzük bármily névvel azt a hatást, az végre is átmenő; legalább másképen nem képzelhető az, ami a dolgok közt történik. Lotze ezt megengedi, de az átmenetelt tényül nem fogadja el. A mi hibánk, hogy szemléletiség nélkül nem tudunk valamit gondolni; hogy például a dolgok közti viszonyt is valami hálószerű összeköttetésnek képzeljük. Hozzászoktunk a dolgok sokaságát bizonyos kiterjedésben (térben) szétszórva gondolni, a vonatkozások fonalaival által összekötve az ürben. Jobban meggondolva ez a köz (Zwischen) nem létezik, a dolgok közt nem lehet semmi reale, a köztük levő vonatkozás csak annyiban s az által van, amennyiben gondoljuk s gondolni kénytelenek vagyunk. Az a fonal képzelt hosszúságával csak a feszültség nagyságát s irányát jelenti, melyben két reale egymáshoz áll; a vonatkozás köztük — mely tehát független minden összekötő fonal meglététől — azon belső állapotok eredménye, melyeket egymástól szenvednek. — Lotze realeinek is — mint említém már — megértésére az a példa szolgáltat kulcsot, melyet metaphysikájában is felemlít: a szellemi lény. Ez az a reale, mely belső állapotait más realékkal való kölcsönhatásban előhozza, azokat egymástól megkülönbözteti s az emlékezet által egységbe foglalja. A spiritualismus felé önkéntelenül tesz egy lépést itt is, midőn azt mondja: »ha vannak dolgok olyan tulajdonságokkal, amilyeneket tőlök kívánunk, azoknak többeknek kell lenni a dolgoknál; csak a szellemi természet ezen jellemében való részvétük által tölthetik be a dologság általános követelményeit.« (Metaph. 186 l.)

A dolgok sokaságának s viszonyos önállóságának bizonyításával meg tudta Lotze védeni rendszerét a determinismus életteleniségétől; de a kölcsönhatás gondolatában fentartotta magának a lehetőséget, hogy realismusának idealis háttért adhasson s pluralismusát monismusává változtathassa. »Kölcsönhatás nem lehetne az egymástól független világelemek közt, ha kvalitásaik közt kezdettől fogva bizonyos fajta commensurabilitas nem létezett volna, mi által nem mint egyetlen sor tagjai, de igenis mint egy rendszer részei egymásra vonatkozó sorokká

lettek. A világelemeknek ez első egységét épen ezen összehasonlíthatóság követeli s azoknak egy gyökérből eredését vagy egyben való állandó megmaradását már valószínűvé teszi; de csak az ok és hatás összefüggése kényszerít bennünket e másodikat is szükségképeninek tekinteni, mely szerint a dolgok egyetlen lényrészei lehetnek, melyek a mi felfogásunknak elkülönöznék, a nélkül, hogy tényleg önállóak lennének.»

b) A metaphysika alkalmazott részében, mely ismét két részre — kosmológiára és psychológiára — oszlik, különösen a »természet folyását« illető kérdések igénylik figyelmünket; a »szellemi meglétről« irottakban azok után, miket Lotze psychologiai nézeteiről tudunk, kevés újat és saját szerűt találunk. A kosmologiai okoskodások természetesen csatlakoznak mintegy folytatásul és kiegészítésül az ontologiaiakhoz. Ezek: a tér, idő, mozgás, materia s a természetfolyás alakjainak kérdései.

A téternézletről s a tér deductióiról való reflexióival nem annyira felvilágosítani, mint inkább összezavarni akar bennünket Lotze. Legalább ezt a hatást teszi ránk. Előbb a tér philosophiai meghatározásai, majd a tér objectivitasában való közönséges hit ellen intézi szétbontó kritikáját, de e pusztítás után tőle sem nyerünk többet bizonyos józan kétségnél, lemondó »non possumus«-nál s ha mégis nyilatkozik végre s pártállást foglal el a tér subjectivitása mellett, alig tudunk hinni a corollariumnak; egyes praemissákból mi más conclusiót vártunk.

Kant állításait a térről magáévá teszi Lotze, a mint azok a transc. Aesthetikában elő vannak sorolva; hogy t. i. a tér szemlélet, hogy elképzelhetetlen a tér nemléte, míg igen jól gondolható a benne levő tárgyak nélkül, hogy a tért végetlen nagyságnak kell képzelnünk stb. De a tér aprioritása alatt nem ért többet, mint a színek vagy hangok benszülöttsége alatt: lelkünk természetében adva kell lenni az ilyenmü érzet s a különféle ilymódú összekötési képességének. De itt nem szabad megállapodni. Tisztán subjectivnek az érzeteket nem lehetett állítani, akkor a tért sem lehet. A mily bizonyos, hogy színeket nem láthatnánk, ha a mi lényünktől független inger fel nem ébresztené ama benszülött képességet, oly bizonyos, hogy tér-

szemléletünk sem volna, ha a mi erre való képességünkől egészen idegen feltételek ennek gyakorlására alkalmat nem szolgáltatnának. Kantot Lotze szerint a tér subjectivítására azon antinomiák vezették, melyekbe bonyolódunk, ha egy valódi térről való felvételünket össze akarjuk egyeztetni a világegészről s annak végső alkatrészeiről való képzeteinkkel. Lotze ebben nem lát elégséges okot a tér subjectivítására, mivel a tér phänomenalis természetével amaz ellenmondások nincsenek elenyésztetve. — S mégis ez a mi térnézletünk Lotze szerint nem bír semmi realitással. A térnézet e szerint tisztán subjectiv; de subjectivum-e maga a tér? Ezt Lotze nem mondja, sőt az ily meggondolatlan túlhajtást visszautasítja. »Merő benső jelenségnek tekinteni, melynek a realis dolgokban semmi sem felel meg, nem lehet; sőt inkább téri szemléletünk minden egyes vonása megfelel egy oknak a dolgok világában; csak azon tulajdonságokkal nem állhat meg a tér a mi gondolkozásunkon és szemléletünkön kívül, melyekkel tudalmunkban bír.« (Methaph. 218). Lotze itt Herbarthoz közeledik: »a realis elemek intelligibilis viszonyai azok, — ugymond — melyekben mi a szemlélt téri viszonyok okait tekintjük s itt van helye hangsúlyoznom, hogy e viszonyok nem a dolgoknak térhez való viszonyai, de a dolognak dologhozi viszonya s nem ezek mint ilyenek, de a dolgok megfelelő különböző behatásainak összetalálkozása a mi tudalmunk egységében hozza létre a téri szemléletet.« (Metaph. 220.)

Nem sokban tér el az idő levezetése ettől, de némileg különböző eredménnyel; legalább Lotze előre kárhoztatja a Kant óta dívó nézetet, mely szerint az idő egyenrangon állana a térrel, mint a mi szemléletünk eredeti formája. Ellenkezőleg semmi eredeti és saját szerű szemléletünk sincs az időről s a mi van, azt a tértől kölcsönözzük s magában semmit sem mondó. Ilyenek az időnek mint »egyenes vonalnak« képzete, az »idő folyásáról«, az »üres időről« való képzeteink. Az üres időnek semmi egybefüggése nem képzelhető a levéssel, ez nem teremthető, nem emésztheti meg a dolgokat, az események váltakozásainak sorrendét meg nem határozhatja. Kant itt is helytelenül hozza fel az idő subjectivitása mellett a »végetlen idő« belső ellenmondását (a jelen pillanattól előre és hátra is így egy végetlennek kellene

lenni) — csak a téri képzetnek belevegyítése teszi ezt ellenmondásossá; de ha, mint kell, *successiv synthesis* által konstruáljuk az időt, abban soha sem lehet véget érni. Subjectiv felfogásmódnak, úgy mint a tért, az időt nem nevezhetjük: a térinek felfogása maga tértelen, ellenben az időinek időtlen képzelése lehetetlen. Így az idő nemcsak eredménye a psychicus tevékenységnek mint a tér, de feltétele e tevékenység gyakorlásának. A változás eme képzelése lehetetlen a képzelésbeli valódi változás nélkül. Annak, a mit az idői tünevénynek mint időtlen valóságot alapjául gondolunk, mindig olyannak kell lenni, hogy természete és tagoltsága idői alakba átfordítható legyen. A való történést nem tudjuk másképen gondolni, mint bizonyos okok és következmények összefüggését. Egy ettől külön álló üres időfolyást felvenni s ennek a valódi történéshöz a már előbb meglevő időbe beleillesztését vagy attól függését gondolni képtelenség. Csak magának a történéshöz tartalmában, nem pedig egy kivülte levő formában lehet alapja a *successiv* rendnek. Kikerülhetetlen tehát a gondolat, hogy a levés és hatás jár előbb s hozza létre az idő valódi folyását vagy legalább egy ilyennek látszatát bennünk.

Kevésbé van meglegedve Lotze maga a mozgás metafizikájával, mely ugyan az idő, főleg a tér fentebbi elméletéből szükségképen következik, de a látszó mozgás realitásának közönséges hitében nagyobb ellenszegülésre talál. A tér phaenomenalitásával nem egyeztethető össze a közönséges felfogás a mozgásról, hogy az egy térköz átfutása, a mozgónak helyváltoztatása. A dolgok futása csak a mi tudalmunkban megy végbe olyformán, hogy a mint egy elemnek (e) egy adott pillanatban összes intelligibilis viszonya (S) a mi térképzetünk bizonyos pontjára (o) utal, úgy a vonatkozási összegnek másba (Σ) történt átváltozása egy új hely benyomását (ω) kívánja. Ez nem zárja ki a természetfolyásnak tulajdonított szakadatlanság törvényét, hogy egyik és másik vonatkozási összeg közt hézag ne legyen. E törvény kizárja a létnek nem-létbe s a nem-létnek létbe való átugrását; az egyik állapotnak nem-léte egyszersmind léte egy másiknak, mert legközelebbi nagyobb és kisebb foka. Önként folyik a mozgás ez elmeletéből a megmaradás mechanikai alaptétele, mely szerint minden elem megtartja moz-

gási vagy nyugvási állapotát mindaddig, míg külső okok változtatólag nem lépnek közbe. Egyes elem másoktól elszigetelve örökké ugyanaz állapotban maradna. Ahol nyugvásból egyszerre látszik a mozgás előállni, ott már a belső mozgások sora által volt ez előkészítve. Felesleges Lotzét tovább követnünk érdekes kétségeiben a mozgás vagy nyugvás állandóságának paradoxona felett s elmés fogásaiban az ellenmondások megoldására. A mozgás kezdetére vonatkozó kérdés elől szerényen kitér. Mint a valóság kezdete általában, úgy a mozgásé is rejtve marad előttünk.

2. Lotze logikája formális logika akar lenni. De már maga az, hogy a »bölcsélet rendszerének« első könyvét képezi, mutatja a metaphysikával czélt szorosabb összeköttetését. Nem metaphysika ez, mint Hegelnél, de bevezetés a metaphysikához s harmadik része már inkább metaphysika, ismeretlen — nem ismeretelmélet. Tisztán formális részében is találunk metaphysikai utalásokat, még több pszichológiai magyarázatot, noha kijelenti, hogy pszichológiai leszármaztatása a gondolatoknak a logikára nem bír semmi fontossággal. Lotze logikájára is rá tudta nyomni szellemi egyéniségének bélyegét: ezt a művét is az éles kritika jellemzi; legbecsesebb s legsajátosabb részét az egyes tudományok elismert tételeinek logikai revíziója teszi.

A tudalmunkban megforduló s oda visszaidéződő képzetek kétféle társulása közül az összetartozók (hasonlók) szolgálnak forrásul a megismerésre, míg a csak összekérültek (térileg-időileg) a tévedésre. Amazok összekötése kissé később történik. »A dolgok folyása maga gondoskodik arról, hogy azon események, melyeket belsőbb egybefüggés köt egymás közt össze, viszonylag gyakrabban hassanak ránk, mint azok, melyeket belső kötelék nélkül a véletlen majd így majd amúgy hoz össze.« Ily módon a képzetek lefolyása maga végrehajtja már az összetartozóknak elválasztását az össze nem tartozóktól.

De akár a képzelő tehetség magasabb fokának vegyük, akár külön tehetségnek tekintjük, szükség van itt még a gondolkozásra, mely az esetleg oda vetődött képzeteket kirosztálja, a tartalmi vonatkozásuknál fogva összetartozókat újból összekösse szettal oly alakban, hogy az összekötéshez az összetartóság okának tudata is hozzájáruljon. Ez oknak

logikai kifejezése a főtétel, az általános ismeret, melynek az egyes mint altétel csak alkalmazása. Ez az általánosra vonatkoztatás és a tulajdonképeni gondolkozás látszik hiányozni az állatnál. A pillanatnyi elhatározás, önfeltalálás, mely az állatok ösztönszerű cselekvésére emlékeztet, az embernél azért gondolkozás, csakhogy megrövidített okoskodás. Habár a gondolkozásnak a dolgok behatásai szolgáltatnak anyagot s azok rendje már némi tájékozást, mindamellett, miután a gondolkozás a mi szellemi organiszációnk egy része, azt csak korlátolt értelemben lehet eszköznek tekinteni a dolgok megismerésére. Annál biztosabb a logikai működés formális érvényessége minden tudományos vizsgálódásra. Innen a tiszta logika fontossága. Ennek első része a gondolkozás ideális formáival — fogalom, ítélet, következtetés — foglalkozik »feléle haladó sorban oly módon, hogy minden későbbi tag az előbbinek valami hiányát fedezze.« A második rész az alkalmazott logika, a vizsgálódás módszereivel foglalkozik, a harmadik a megismeréssel, hogy mennyiben felel meg a valóznak a mi gondolataink egésze.

A fogalmak tana pszichológiai s nyelvbölcseleti reflexiókkal van megvilágítva. A gondolkozás nyomai korán észlelhetők a lelki jelenségekben. Hogy a gondolat határozott alakjába összefoglalathassanak — mint az épület köveinek előbb szabályos kockákká kell faragtatni — a benyomásoknak képzetekké kell feldolgoztatni. Ez történik, mikor a különböző fényingereket zöldnek vagy veresnek nevezük. Azt a logikai tényt, mely egy név teremtésében árulja el magát, a gondolkozás ez első munkáját már az alanyi tárgyiasításának mondhatjuk, oly értelemben, hogy bizonyos önállóságot s belső törvényességet tulajdonítunk annak, mely minden gondolkozó lényre nézve ugyanaz marad. A d o l o g, a t u l a j d o n s á g s a t ö r t é n é s metaphysikai fogalmainak megfelelnek a három alap-beszédrész: substantivum, adjectivum, verbum. Hol e háromnak megfelelő belső tagoltság megvan, ott van gondolkozás, különben nincs. Ezért nem gondolkozás a zene. A nyelv azért nem fedezi teljesen a logikai gondolatrendszert. Nemcsak az indulatszók, de például a nevek nemi különbsége — az aesthetikai phantasia e terméke — logikailag közönyös. Ellenben ha a mel-

léknév alkalmazkodik a főnév neméhez, ez már logikai tény. Logikailag természetesen sorakozik a névmás a névhez, a számnév a melléknévhez, az egyszerű s körülírt határozók az igéhez. A gondolkozás második munkája a név által jelzett tartalom állítása (Setzung). Általánosítás már az, midőn például több s különböző intenzitású érzetet közös névvel nevezünk édesnek, melegnek, pirosnak. De ez első általánosításnál a tartalmat készen találja a gondolkozás; még az erősebb vagy gyengébb érzet megkülönböztetésénél is inkább receptive viseli magát. De a nem egynemű képzetek (zöld, piros, sárga = szín) összekötésében határozott cselekvőséget árul el, valamint az egyneműeknek vagy egyenlőknek, de térileg és időileg elkülönzötteknek összekötésében, összeszámlálásában, a nagyobbak és kisebbnek megkülönböztetésében. »Minden számolás tehát a gondolkozás egy módja s a matematika alapfogalmainak és tételeinek systematicus helye a logikában van.« — Fogalomnak nevez Lotze minden összetett tartalmat (jegyeket), ha ahhoz egy általános gondoltatik (vonatkoztatás), mely a feltételező alapot szolgáltatja jegyeinek együttlété s azok összekötésének alakjára. Ily meghatározás szerint lehet egyedi fogalom is. Az általános fogalmak lépcsőjén is szeret Lotze különbséget tenni. Amely fogalom némileg szemlélhető, azaz körének egyedei egy schematicus képbe összefoglalhatók (ló, háromszög) az faji fogalom; míg a magasabb általánosságok, melyek schematicamente nem képzelhetők (sokszög, emlős állat) nemifogalmak.

A fogalmak tanáról az ítéletekére s az ítéletalakoknak egyikéről a másikra dialektikai haladás van. A fogalomban levő külön fajta, egymástól idegen s egymást mégis határoló jegyek együttségének eddig még nincs jogalapja. A logikai substantiának ez uralkodó állása a jegyek bizonyos összeköttetéséhez, melyekben mint változó alakjaiban mutatja magát, bizonyos logikailag kivihető felfogásmódot követel. Ha a gondolkozás e jegyek összetartozásának okát tudja adni, e mozgásának alakja az ítélet lesz, melyben a maradó vagy feltételező tagnak a subjectumnak a változók mint praedicatum állnak ellenébe. A praedicatum (pl. a sárga) nincs mindenütt ott, a hol a subjectum (pl. arany) az összeköttetés jogosultságát tartalmi viszonyuk határozza meg. E viszony kifejezője, melytől tehát az ítélet alak

különfélesége függ, a copula. A Kantféle felosztási alapok közül az ítélet lényeges meghatározását a relatio szolgáltatja. A quantitas nem vonatkozik az alany és állítmány logikai viszonyára; ez a subjectumokat csak számlája. A qualitativ ítételealakok közül logikai jogosultsága csak az állítnak és tagadónak van; a korlátozó a természetes gondolkozás előtt nem különbözik a tagadótól. A modalitási szempont egy nyílt kérdést involvál; a lehetőség, valóság, szükségesség mi összefüggésben sincsenek az ítélet logikai szerkezetével. Az ítéleti alakok dialektikai sorrendét lélektanilag magyarázza Lotze. A kategoricus ítélet előállítását megelőzi az észrevétel tartalmának logikai felfogása, a nélkül, hogy az mint egy már megállapított subjectum meghatározása vagy változása fogatnék fel. Ez a személytelen (impersonale) ítélet (villámlik, fagy stb.) Az elhallgatott vagy helyettesített (es blitzt) subjectum a valóság mindent befoglaló gondolatát jelzi, mely most így, majd amúgy alakul. Ez az igazi existentiális ítélet, mely alakjánál fogva mindig assertoricus. — Egy kis gondolkozással fel lehet fedezni a kategoricus ítéletnek látszólagos világossága daczára belső homályosságát. (»A fa zöld.« Mindig zöld?...) Az ellenmondásból nem segít ki sem a platoi felfogás, mely szerint a dolgok praedicatuma az örök általánosságokban való részesüléstől van, sem a Kanté, mely szerint itt a substantia és accidentia viszonya van kifejezve, tehát valódi viszony. Hány kategoricus ítélet subjectuma csak gondolatbeli, valótlan, sőt lehetetlen!

A kategoricus ítélettel élő tehát nem azt érti, a mit kifejez: úgy a subjectumot mint a praedicatumot különös, hatarozott jelentésben veszi. Az ítélet csak látszik egyetemesnek, tulajdonképen részleges (particularis). Így mutatja ki Lotze a Kant híres »apriori synthetikai« példáiról, hogy azok csak identicus ítéletek. Az okoskodás eredménye, hogy a kategoricus ítélet particularis. — Hasonló módon jut Lotze a részleges ítélet belső ellenmondásából a hypothesisicus ítéletre, melynek szabályozó elve — úgy mint a kategoricusnak az identitas — a principium rationis sufficientis. A feltételes ítélet ellenmondása megoldást nyer a szétválasztóban. Ennek törvényei a Dictum de omni et nullo a Principium exclusii medii.

A következtetési alakok birálatában ugyanazon eredményre jut Lotze, a melyre az ítéleteknél: nem azt értjük alattok, a mit mondunk. Valóságában a mi következtetésünk mindig csak analogia. A syllogismus altételében az S nem általában M , de bizonyos M ; az M jegyei egy sajátos feltétel (s) által determináltak vagy módosítottak s így a zártétel P -je sem az, a mi a főtétele volt, de annak módosítása: $s P$. Hogy miben álljon ez a módosulás, csak akkor tudnánk meghatározni, ha az M jegyeit s azok kölcsönös feltételezettségét mind ismernők, valamint az s által szenvedett változásukat. Az így ismert jegyekkel helyettesítve (substitutionalis következtetés) lenne, a következtetés ideális formája:

$$\begin{cases} M = a + bx + cx^2 \dots \\ S = sM \\ \hline S = s(a + bx + cx^2 \dots) \end{cases} \text{ De}$$

ez csakis ideális formája logikai törekvéseinknek; haszna csak ott lenne, ahol tiszta nagyságokkal dolgoznak: a matematikában. Gyakorlatilag azonban mégis e forma szerint járunk el. Így például az erkölcsi megítélésnél. Minden bűn büntetendő, ez az általános törvény (főtétele), de egy valóban végrehajtható büntetést e viszonyokból megítélhető akarat vétkességéhez mérjük. — Biztosabb következtetést látszik ígérni e substitutionál a tudományban általánosan használt proportió, mely a különben összehasonlíthatlan tünemények vagy jegyek közt törvényes viszonyt hoz létre. Ily proportiót veszünk fel az érzéki érzetek (szín, hang) s a mozgási számok közt, mire az utalást tapasztalásunk adja; a gondolkozás aztán tovább megy: a heterogen tagok összetartozóságát változásaikban is felteszi. E proportionális következtetési alak

$$\begin{cases} E: e = T: t \\ E = Fe \\ \hline T = \frac{F(e)t}{e} \end{cases} \text{ is csak annyi-}$$

ban alkalmazható a valóságra, amennyiben a viszonyoknak tiszta nagyságokra való reductiója sikerül. S e formával elértük megismerésünk határát.

Az alkalmazott logikának fő tárgyai a definiciók és bizonyítások. Ez utjában nem követhetjük Lotzét, meg kell elégednünk néhány jellemző példájával a 'logikai rostálásnak, melyet most a tudományok elfogadott meghatározásai majd a

philosophiai rendszerek bizonyításmódja felett gyakorol. A kör szokásos definitiója (görbe vonal, melynek minden pontja egyenlő távolságra van egy központtól) tökéletlen; ugyanezt lehetne mondani egy gömb felületére írt kigyóvonalról. Ki kell a definitióba fejeztetni, hogy az egy sikon bizonyos ponttól egyenlő távolságra eső pontokból áll. A hegeli dialektikai módszerben azt hibáztatja, hogy egy elvont s a vizsgálódás vezetésére czélszerű s c h e m á n a k minden lehető tartalomra való alkalmazhatóságát erőszakolja. Ily módon a jog realitására szükséges volna annak a jogtalanság antithesisébe átmenni s jognak és jogtalanságnak egyesülni egy magasabb synthesisben.

Az i s m e r e t e l m é l e t i részből, miután az eszmevilágról, apriorismusról és empirismusról való nézeteit ismerjük, elég lesz a Lotzet jellemző gyakorlati postulatumot idezni, melylyel a skepticismus kritikáját végzi. »Az ész önbizalma, mely szerint az igazságot gondolkozás által meg tudja találni. elengedhetlen feltétele minden vizsgálódásnak.«

3. A e s t h e t i k á t, legalább önálló mű gyanánt, nem írt Lotze. De műveiben szétszórva a finom észrevételeknek oly gazdagságát találjuk, hogy kárpótolva érezzük magunkat a tervezett rendszeres aesthetikáért s álláspontjával nem nehéz tisztába jönnünk. Lotze sokszor adózik elismeréssel az idealisticus rendszereknek, nem azért mintha metaphysikai elveiket osztaná, de mert világnézletüket a e s t h e t i k a i n a k találja s ő maga minden ízében aesthetikai természet. Hogy e téren is mily tudatosan jár el s tanulmányaiban mily lelkiismeretes, szép bizonyosságát adta a »Geschichte der Aesthetik in Deutschland«-ban, mely a II. Miksa bajor király pártolása alatt megindított nagy nemzeti könyvtár (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland) hatodik kötetét képezi. Midőn Lotzét mint aestheticus akarom jellemezni, e műnél alkalmasabbat nem választhatnék. E mű az érett kor gyümölcse: a művész igazságos méltánylásával s mélyreható kritikájával nem hat ránk kevésbé, mint az író nemesen tisztult izlésével.

Az aesthetikai fejlődés világos áttekintését megkönnyíti a mű felosztása 3 könyvre, melyek közül az első az álláspontok általános történetét, a második az egyes aesthetikai alapfogalmak, a harmadik a művészeti theoriák történetét

tárgyazza. Nekünk itt a Lotze aesthetikai jellemzésére elég lesz csak az első részt tekintetbe vennünk.

A Kant előtti aesthetikai kísérletek Lotze ítélete szerint csak tapogatózás, de a mire azért szükség volt, hogy e tárgy iránt az érdeklődés felkeltessék. Egy előítéllettől nem tudtak a mult század aestheticusai szabadulni, hogy a szép a tudás, az értelem tárgya s mert a megismerésben keveset conferal, nagyon alárendelt tárgya. Ily kicsinyléssel szól arról az első aesthetika (latinul Baumgartentől 1750). Ennek szerzője, valamint a több leibnitzianusok, mint Eschenburg, a szépet tökéletlen ismeretnek tartották; a szép iránti érzelem a képzetek homályosságában van, s ezek világosodásával gyengül. Az igazság szeretete oly nagy volt náluk, hogy még a mythosok használatát sem engedték meg annak, a ki azokban nem hisz, vagy magok a mythosok nem a valóság analogiájára költetnek. Winckelmann a képzőművészetekkel való foglalkozás egyoldaluvá tette a szép tartalma feletti ítéletében; különben sem bírta a szó hatalmát arra, hogy izlésének »közvetlen kijelentését«
tétélekbe foglalja. Az ő szépségi ideálja valami olyan, mely minden egyes szépnak feltétele volna, maga is szép volna a nélkül, hogy egyes dolog lenne. A szép értelmi felfogását még inkább mutatja nála az allegoriák iránti nagy előszeretet. — Értelmi jellegű törekvés volt Lessing kortársainál megmagyarázni, mi különbözteti meg a szépet a rúttól. Eberhard a különfélék (de csak a látási és hallási észrevételek) egységében Solzer a határoeltságban, könnyen felfoghatóságban, a rendben a különfélék harmonicus összefolyásában keresi a tetszés okát. De már Solzer is kívánta a szép tárgy s belső állapotunk közti harmoniát. Lessingnél pedig már arra a gyönyörködésre van fektetve a súly, mely a szépnak nem célja, de elmaradhatlan kísérője.

Kantot, kitől való függését nyíltan beismeri, kiváló figyelmére méltatja. A königsbergi bölcshozta vissza az aesthetikát szülőföldre: a kedély világába, honnan sem előbb sem később nem kellett volna azt eltávolítani. A Kritik der Urtheilskraft kiinduláspontját s egyes tétéleit helyesli Lotze, de nem hágy egyet sem bírálat nélkül. Egyet enged meg, a mi Kantot minden aestheticusok fölé emeli, hogy a szép lényege után jó helyen ke-

reskedett. A szépre vonatkozó ítéleteink sajátlagosságát Kant vette észre először, melyben ítélünk, a nélkül, hogy tisztában lennénk a dolog mivoltával, a szép tehát nem is a tárgy természetét, de a mi bizonyos izgalmunkat jelenti, ezért a szép megítélése nem logikai (értelmi) de a e s t h e t i k a i (érzelmi). Ilyen izgalomba hoz még bennünket a k e l l e m e s, j ó, h a s z n o s. Mi különbség van ezek és a szép közt? Kant úgy a jóban, mint a kellemesben található tetszést azon érdeklődésben keresi, melylyel azok valósága iránt viseltetünk, míg a szépnek nem szükség léteznis vágyat bennünk nem költ. Az elsőre nézve ezt Lotze is megengedi, — a jónál csakugyan érezzük a megvalósítás kötelességét; de a kellemes és szép közt a valóság követelménye nem képezhet különbséget; legtöbb szép műnél, hogy tessék, szükséges az érzéki megjelenés (költészet, zene). Nem teheti egészen magáévá Lotze a Kant másik megkülönböztetését sem e fogalmak közt, nevezetesen hogy a szép és jó általánosan tetszenek, a kellemes mindenkire nézve más. Ha általános a szép ítélete, azért ilyen, mert e tetszés belső feltétele, a szellemi organismus minden emberrel közös; de nem ugyane szervezeti rokonság a feltétele a kellemesnek is s akkor mért ne lehetne az általános? Csakugyan nem kevésbbé általánosok testi vagy érzéki kedvérzeteink (a kellemes) mint a szépben talált tetszésünk. Nem itt van a különbség a kellemes és szép ítélete közt, hanem abban, hogy a megítélt becs mástermészetű: amott érzéki, közvetlen itt szellemi, hol a külső inger csak alkalmat szolgáltat a képzetek mozgalmaira; a kellemes élvezésénél szenvedőlegesen viseljük magunkat, a szépnél cselekvőlegesen, legalább úgy érezzük. — Herbarthoz való hajlást veszünk észre a jó és szép közelítésében, melyeket Kant nem épen jogosan nagyon elválasztott s azon indokolással, hogy a szép általánosan ugyan, de fogalom nélkül tesz, míg a jó fogalma által. Olyan feltétlen törvénye a szépnek csakugyan nincs, mint a jónak: ezt mindenkinek tenni kell, amazt csak a ki hivatást érez magában. De tévedünk Lotze szerint, ha azt hisszük, hogy az elhatározásnál mindig előttünk lebegne a kategoricum imperativum s ahhoz mérnök cselekedeteinket; ellenkezőleg ez a maga elvontságában hasznavehetetlen lenne az egyes esetenél s ha mégis választunk és rosszul választva megbánjuk, rendesen

nem az ítélet, de valami homályos erkölcsi érzelem vezet vagy büntet, alig világosabb a szép felett hozható ítéletünknel.

Ugyanigy lehet kifogásolni a szép és hasznos megkülönböztetését az érdeknélküliségben. Bizonyos érdeklődést, még érzékit is nem lehet a szép élvezéséből eltagadni. Mindenik tetszik, ha mintafogalmának vagyis a czélnak megfelel, csak hogy a hasznos elé mi tűzünk czélt, a szép maga magának célja, (czéltalan czélszerűség). De nem ismeri el Lotze, hogy a szép objectiv tökélyességénél fogva tetszenék: tetszik ama hatásnál fogva, melyet ítélőtehetségünkre tesz, midőn annak a világ teleologicus felfogására alkalmat ad. Kant hajlandó volt az ember szép voltát a vonalak az alak harmoniájában keresni, pedig a tetszésből több esik arra a jelentőségre, melyet az emberi testnek egészében, úgy mint részeiben tulajdonítunk. Nem a külső harmonia az alapja a tetszésnek, de a belső harmonia, melyet a szép tárgy bennünk kelt. Kantnak tehát igaza van, hogy a szép mindig bennünk van s ennek győzelmes bebizonyítása az ő halhatatlan érdeme. De azért nem tagadhatja Lotze, hogy a tárgyak nélkül nem jöhetne létre bennünk a szép s hogy így is létre jöhessen, ehhez az egyetemes lét s a mi szellemi életünk belső egysége szükséges. Ez a feltétele minden harmóniának.

Herder »Metakritik«-jának s »Kalligone«-jának szenvedélyességét s ebből folyó igazságtalanságát sajnálkozva említi. Herder azon gazdagon kiállított természetek közé tartozott, kik minden jelentékeny iránt fogékonyak, de a nagy megértéséhez szükséges kicsiségek iránt érzéketlenek; a legkülönbözőbb kérdésekben mindig az igazság közvetlen közelébe jutottak az ő feleletei, de úgy philosophia mint művészi alkotásaiért »csak a második vagy harmadik díj« volt az övé. Aesthetikai reflexióiban is nagyon sok igazság van. Ezek közül különösen egyet emel ki s használ fel Lotze, hogy a maga nézeteit az alakis szépről lélektanilag indokolja. Herder kissé homályos fejtegetéseiből ki lehet venni, hogy ő minden szépet symbolicusnak tart s azért szépnek, mert symbolicus. Valóban a tárgyak aesthetikai hatása nemcsak attól függ, hogy mik, de attól is, hogy mire emlékeztetnek bennünket. De e társításnak a külön-

böző alanyokban mégis hasonlónak kell lenni, egy gondolatból kell erednie, melyet a tárgy alakja vagy tartalma mindenkiben felkölt. A téri képek főleg aesthetikai hatása mindig össze van kötve a mozgás s az erők működésének képzetével. Így a symmetriának kellemes hatását a merev törvényesség nem magyarázza ki; az egyensúly kellemes érzetében rejlik az, mely a látott tárgy nyugalmi állapotához társul. Önkéntelenül beleképzeltük magunkat kedvbe vagy kedvetlenségbe, melyet a dolog érez, ha nyugalomból mozgásba vagy mozgásból nyugalomba jut. A sulyra való emlékezés adat előnyt a verticalis vagy horizontalis vonalaknak mint biztos irányoknak, ellentétben a ferde vagy görbe határozatlanságával. Mert nemcsak szellemek vagyunk, téri képzetünk soha sem szabadulhat testi érzeteinktől. Ez ezerféle apró érzetek nélkül a mechanikai mozgások nem keltenének bennünk tetszést, míg így részvétellel tudjuk kísérni nemcsak a madár röplését, a csigának házába húzódását, de a fa derekának karcu hajlását is. — Schiller az »Ueber Anmuth und Würde« vizsgálódásainak kezdetén hajlandó az alaki szépségtől megtagadni minden kifejezést. Lotze átveszi a szót helyettes bebizonyítja, hogy csak az emberi alak e kifejező voltának elismerése mellett lehet az erkölcsi jellemű kellem és méltóság. Egyszersmind megengedi a szép és jó közti bensőbb rokonságot, s nem tartja lehetetlennek azok metaphysikai egységét. E kérdéssel eljutottunk a német idealismushoz.

Valamennyi idealisticus aesthetika szerint a szépség a szemlélő szellemében van ugyan, de e jónak bennünk való előállítását mégis a dolgok lényege okozza, az a mi bennök a legjobb és legfőbb. A szépség tehát akkor áll elő, ha az a mi a külvilágban legjobb öszhangzásban van a szellemvilág általános kívánságával. Fichte rendszerében nincs helye a szépségnek, csak a szép előhozásának; a műalkotásban, a phantasia teremtő vagy utánzó működésében található tetszés csak annyiban jogosult, a mennyiben a mi erkölcsi rendeltetésünk öszletében annak értéke van. — Schelling természetbölcseletét épen logikai fogyatkozása teszi aesthetikailag mindenek felett becessé; a phantasia e művének sikerültebb részeitől a költői igazságszolgálatást senki sem fogja megtagadni. Ha nem sikerült is e

bölcseletnek a természetet egy organismus gyanánt tüntetni fel: az az emberi szellem egy rég érzett szükségének tett eleget. A természet ebben egy szép egésznek alakját nyerte. A szépséget nem lehetett többé idegennek tekinteni a világon, de mint szerencsés kijelentését annak, a mi mint az egy legfőbb ösök örök tevékenysége minden valóságot áthat. Az idealisták azon megkülönböztetését, melyet az ösképek eszmék vagy az istenben levő természet, másfelől a tünemények, a végesek világa között tesznek, Lotze nem teheti magáévá. Míg a teli, meleg, concret élet ignorolásával a bölcsek elégnék tartanak egy sereg ünnepléses mozdulatlanságban levő eszmét a világ képzésére, addig ezt nem tarthatják egyébnek egy színpadi előadásnál. De ha a világ fogalmának megértésére az eszmék helyére lényeket tesznek, érző, szenvedő s cselekvő lényeket, akkor az abszoltnak feladata inkább megoldható lesz: e véges világot az egymás közt törvényes viszonyban álló valódi elemek sokaságából előállítani. A szépet a nem-széptől csak akkor választhatjuk el, ha a véges világban nem engedünk az eszméknek korlátlan hatalmat, de parancsaikat keresztetettjük a mechanismus szükségességével, melynek törvényei egészben összefüggenek ugyan azzal, a minek lenni kell, de egyesekben még sem haladnak párhuzamosan az eszmék követelményeivel. E felvétel nélkül oda jutunk ahova Schelling: az ösképeket magokat már szépeknek tekinteni, s a másolatoknak mégis tagadhatlan rútságát a privációban keresni. Következétesen pedig mindent szépnek kell mondani a világon, mert hiszen minden tüneményről áll, hogy benne a végetlen és véges, az ideale és reale, a szabadság és szükségképeniség azonosulnak.

Solger csakugyan komoly dolgot csinál a platoi eszmékből (»Erwin«-jében): Az eszmék világlefetti tökéletes lények, mindegyikőjük telve az egész élő istenséggel. Ezek egyike a szépség is, mely épen abban áll, hogy a nekünk jelentkező dolgok nemcsak egyesek és ideiglenesek, de kinyilatkoztatásai az istenség lényének. Az eszmék — mint Lotze igyekszik értelmezni Solger dithyrambját — az egy istenség cselekvésmódjai: az igazság eszméje a világegésznek általános törvényektől való feltételezettsége; a jóé, a javak és czélok összhangja; köztük van az egyest az általánossal, a végest a végte-

lennel telítő: a szépség eszméje. Azonban csak istenre nézve szép a világ egészen; ránk nézve csak az és akkor, a mit s a mikor teremtünk. Az élő szellemeknek mindnek megadta isten e vágyat, de csak a művészi geniusban él az isteni eszme s a szép műben valósul meg. Az ezeket közvetítő tehetség a művészi phantasia. — Schleiermacher szerint is ez a gondolatokat s képeket tisztán magából szülő tehetség a művészetnek s a szépnek feltétele.

Hegel és iskolájának ismertetésében többet foglalkozik Lotze a rendszerrel s a dialektikai módszer bírálatával, mint aesthetikai elveikkel. Úgy látszik, az egész haladást, melyet ez iskolának tulajdonít a jelenkor, a módszer újdonságának tulajdonítja. Ennek tudományos tarthatlansága azonban, mit sem árt aesthetikai jelentőségének, sőt a becstől tevény függővé e módszer minden fogalomnak megvalósulását, még az igaz és jó eszméinek is aesthetikai szint kölcsönöz. Figyelmeztet Lotze Hegelnél a sajtószógi visszaterésre a német aesthetika első gondolatához: a szép ismereti mivoltához. Az absolut szellemnek a véges szellemben való magához térése első fokon az érzéki tudás, — ez a művészet; a subjectum belsőjébe való térése a vallás; az absolutnak szabad gondolása a philosophia. A Weisse által módosított hegeli dialektikáról nagy előszeretettel szól Lotze, s őt mint aesthetikust az egész iskola legderekabb gondolkozójának állítja. Weissenél nem a szépség fogalma megy át a felségesbe s a felségesé a rútba, mint Hegelnél, de a szépséget megvalósító tárgyakkal tulajdonságai mennek át a természetökben levő feltételek alatt egyik fogalom köréből a másik fogalom körébe. Vischerenél sajnálja Lotze, hogy az ő elismerésre méltó új aesthetikai nézeteinek nagy bőségét oly természetlenül beszorította a hegeli dialektika schematismusába.

Az aesthetikai formalismusról való nézete Lotzénak az eddigiekből egészen világos. Alig van hát rá szükség, hogy az álláspontoknak bírálati történetét a herbartisták elleni polemikával végezze. Magáról Herbartról itt is tisztelettel szól, sőt meg akarja mutatni, hogy Herbart maga is elismerte a szép alakoknak symbolicus jelentőségét, csak meg akarta attól a subjectiv járuléktól szabadítani s elég következetlenül, miután szerinte az

aesthetikai ítéleteknek megkülönböztető sajátosságát épen e »Zusatz« teszi. — Az aesthetikának Herbart általi reformáltatásáról beszélni, mint ezt a herbartisták teszik, kissé korainak tartja. »A reformok egy új elvnek nem felállításában, de keresztülvitelében állanak.«

Bihari Péter.

É R T E S Í T Ő.

I.

A szép mint fenséges. Aesthetikai tanulmány, írta Földvári Masznyik Endre Selmezbánya 1882. Ára 1 frt.

E kötetke rendkívüli önérzettel lép a tudomány kritikájára elé; sajnos azonban, annál kevesebb önállósággal. Midőn az »Előszó« így kérkedik: »Álláspontom szilárd alapra fektettem. A legrégebb időktől a legújabbig — a görög, római, angol, francia, német és magyar aesthetikusok legjelesebbjeit s legnagyobb részt eredetiben tanulmányoztam át. Kétségtelen azonban, hogy nézeteim végleges kikerekülésére Carrière, Taine és Greguss Ágost egykori tanárom, voltak legdöntőbb befolyással«, — lehetetlen, hogy kételkedve ne kérdezzük minmagunktól: nagyon helyes eredményt szülhet-e egy hegeli színezetű theokallista (Carrière), egy positivista (Taine) s egy — legalább metaphysikai aesthetikájában — Schleiermacher színezetű (Greguss) aesthetikus nézeteinek kritikátlan összekeverése? Igaz ugyan, hogy e kérdéssel szemben biztatólag cseng ismét füleinkbe ugyancsak az »Előszó« önérzetes hangja: »De azért nagyon csalódnék, a ki azt gondolná, hogy szolgálalkú compilatorrá lettem. Különbőség van a közt: készpénz gyanánt elfogadni mindent — és saját meggyőződésre, egyéni álláspontra vergődni. Én — ám tessék munkám egészét áttekinteni — ez utóbbira vállalkoztam — járok a magam (!) lábán«, — mi azonban mégsem hiszünk; elolvassuk a kötetkét s ime — ezt találjuk.

Itt van először is a munka címe: »A szép mint fenséges« — már maga egyszerű feltevés. Vajjon igaz-e csakugyan, hogy a szép, mint ilyen, fenséges lehessen? Hiszen így a fenségesnek fogalmilag a szép alárendeltjének kellene lennie. S vajjon be van-e ez itt bizonyítva? Nem inkább koordináltak-e? Mert feltevé, hogy a fenséges, mint ilyen, a szépnek, mint ilyennek, momentumaiból fejlődik is — a mit azonban én kérdésesnek tartok —, vajjon ezen új fejlődés összjelenségében, a fenségesben,