

É R T E S I T Ó.

Philosophie der Naturwissenschaft. Eine philosoph. Einleitung in das Studium der Natur u. ihrer Wissenschaften. Von Dr. Fritz Schultze. Prof. der Philos. an der technischen Hochschule zu Dresden. 1. 2. Bd. 1881—1882. (M. 18.)

A német philosophusok közt Hegel volt az utolsó, ki a természetphilosophiát rendszeresen tárgyalta. Herbattnak kísérlete csak kísérletnek maradt, másoknak művei, mint pl. Micheleté, Biedermanné, régi nyomokon haladnak, melyeket Hegel és Schelling kijelöltek. Azért az érintkezés természettudomány és philosophia között a németeknél sem szűnt meg; nevezetes természettudósok, mint Wundt, Fechner, Lotze és mások folytonosan viszonyba hozták tanaikban a philosophiát és a természettudományt; rendszeres alakot azonban a tan nem nyert.

Schultze műve sem fog azt adni neki. Célja sem az, a mint a műnek első része maga bevallja. Neki csak az a célja: hogy a természettudomány philosophiai kezelése számára az utat és az alapokat megadja. Azért műve nem a »természetnek«, hanem a »természetről való tudásnak« elmélete, azaz ismeretelméleti irányu. Oly problémák fejtegetését fogja tehát tartalmazni s tartalmazza részben az első részben is, melyek minden természetismeretnek alapjai, mint tér és idő, az atomus, a chemia és physika alapgondolata, a fajfogalom, a physiologiai képzetfogalom s egyebek, melyek csak philosophiai összefüggésben tárgyalhatók alaposan. Mind ezen problémák pedig a tudás végső kérdésére utalnak: a tünemények végokára. Az okság (Causalität) minden ismeretnek az alapja, minden kimutatás körülé forog, mihelyest tudományos kutatássá kezd válni.

A mű első része ezen ismereti végproblemának történelmi fejlődését adja elő. A tárgyalás bíráló s belemerül a főbb nehézségek részletesebb fejtegetésébe, a mint azok a történelem fonálán előállnak. Az álláspont, melyről szerzőnk az egészset tekinti, az új kanti irány álláspontja, azaz a kritikai empirismus. Az em-

pirismus fogalma által azonban a multnak felfogása igen egyszerűen van megszabva. Mindazt ugyanis, a mi túlmege az ér-zéki tapasztalaton, mint metaphysikai agyrémet el kell itélni, s szerzőnk teszi is azt azon egész iránynyal, mely Socrates óta-
ennek álláspontján, elhúzódik egész a mai speculativ philosophiai alakzatokig. Ő elvi ellensége mind annak, a mit a philosophiá-
ban az idealismus ezen alakja létesített, bár nem ellensége az erkölcsi idealismusnak; a mely feltűnő dolognak igazolását a má-
sodik kötetben adja. Schultze szerint az okság történelmi fejlő-
désében eddigelé három korszakot észlelhetni, a melyeket az ismerés két tényezője létesített. Minthogy ugyanis az ismerethez kettő kell, tárgy és alany, azért a történelem először oly korszakot mutat, melyben kritika nélkül vizsgálták a tárgyat, — ez a görög természetphilosophia a 7-ik egész a 5-ik századig Kr. e. A másik korszakban kritika nélkül egyoldalulag vizsgálják az alanyt, s ez »a fogalmak korszaka« a sophistáktól kezdve a renaissanceig (5-ik sz. Kr. e. 16-ik sz. Kr. u.) A harmadik korszakban kritikailag kiegyenlítődik a tárgy és alany ismerete, még pedig *a)* előkészítik Bacon, Descartes és utódaik s *b)* megalakítja s kifejejtí Kant és kora (a 19 ik sz.).

A schema, melyre szerzőnk a történelmi folyamatot ráhuzza, igen egyszerű, s nehogy később újból rá kelljen térnünk, megmondjuk most róla nézetünket. Nem lehet reményünk, hogy az ismeretlel-életi problémák igazi mélységükben belé férhetnének; a szellem kérdései sokkal változatosabbak, semhogy ily egyszerű antithesisben, ily, mondhatnók, kopasz regula szerint haladhatnának. Olyan antithesis, milyent szerző itt felállított, a philosophia történelmében nem létezik; az első tagját illetőleg azt kell mondanunk, hogy a Socrates előtti philosophia egyrészt vak tapogatózás, másrészt azonban mindenütt, bár elégtelen, kritikai alapu. Herakleitos és a bámulatos eleai iskolának ép úgy voltak ismeretelméleti nézetei, mint Platónnak és Kantnak; csak az álláspont másféle. Azért ezen kort mint »a tárgy korát« ellentétbe állítani Platon korával, mint »az alany korával«, semmit sem mondó schematismus.

Ugyanazon megjegyzést tehetjük az ellentét másik tagjára is. A Socrates utáni kor szerzőnek az »ontologikus« kor, mely fogalmakból vélte megérthetni a világot. Pedig »az első physikus« mégis csak Aristoteles volt; külön művei vannak az állatokról, a légkörről, az égről. Ezeket nem vette üres fogalmakból; azokat tapasztalnia kellett, tapasztalnia pedig sokkal keserveesebb munkával, mint a milyennel mi szerezzük most az »igazi« természeti ismeretnek elemeit. Hogy azután a scholastikusok keze alatt az egész ismeret formalismussá vált, ezt nem az »alany« vizsgálása okozta, hanem okozta azon tárgy, melyre az »alany« kutatása

fordult, a mely tárgy pedig nem volt a subiectum, hanem az egyaránt subiectum és obiectum felelt álló absolutum. Különben az egész fejlődésnek mozgó ereje nincs az »okságban«; minden philosophia a világi tünemények lényegét kutatja, s az ok-törvény csak egy formája azon cselekvésnek, melylyel a lényeg a maga tartalmát kifejti. Kövessük már most a szerzőt fejtegetéseiben.

A görög természetphilosophia fontossága abban áll, hogy a világ lényegét az istenek elhagyásával, azaz a természeti oktságot kereste. Ezt keresve, azt találta, 1. hogy a világnak lényege az anyag (Thales, Anaximander és Anaximenes), és hogy 2. van benne forma (Pythagoras számai). Az empirikus Herakleitos, 3. a változásban találta az oktságot, a melynek ellenében 4. az örökké változatlan létet állította fel Parmenides és az eleaták. Ez egyszerű egységgel szemközt a világ lényegét, 5. Empedokles 4 elemében, 6. Anaxagoras sok, minőségileg különböző őanyagban találta, a melyeket az ész (*vö.:*) rendez s a melyeket 7. Demokritos és az atomisták csak mennyiségileg, de nem minőségileg is különböző atomusokkal helyettesített.

Ezen dolgok ismeretesek (Dürring is figyelmeztetett már jelentőségükre) s philosophiailag csak az köszönetre méltó, hogy az eleai iskola mély tanait a végtelen kicsinyről és a mozgásban rejlő ellenmondásokról ép oly világosan és részletesen fejtegeti, mint a mily elfogulatlanul kimondja Demokritos atomjáról, hogy hypothesis és semmi egyéb. Mai nap, a mikor sok természet-tudós azt véli, hogy az atomismus exact tan és nem hypothesis, melylyel szemközt a philosophia minden más elve csak »képzelet«, ennek hangsúlyozása nagyon üdvös. Mert »képzelet« bizony maga az atomus is.

Ezen tanok tehetetlenségét legelőször a sophisták vették észre, az ó-kornak ezen subjectivistikus nihilistái. Georgias azon tétele: »nincs semmi«, s ezen tétel melléklete: »ha volna is valami, mégsem lehetne azt megismerni« — fényesen mutatják a hellen gondolkodás tökéletes bankrottját. Ezzel szemben fellépett Sokrates. Azt hinnők már most, hogy azon férfi, a ki az eddigi fejtelenséget megszüntette, ki az ismerésnek új módszert adott, s a ki felismerte, hogy a tudományos ismerésnek egyetlen formája a fogalmi, mégis csak magasabban áll az előbbieneknél! Schultze azt találja, hogy Sokratesnek alaptévedése éppen a fogalmak hangsúlyozásában rejlik. Nem nézi, hogy Sokrates az inductiót és a definitiót, a tudományos ismeret ezen két főfegyverét föltalálta; Schultze szerint ezóta támadt a »fogalmi szörszálhasogatás« (Begriffsspintisiererei) s háttérbe lépett a természetvizsgálás. Sokrates tehát a »természet megvetésének« első létesítője s habár Platon és Aristoteles egyenesen a természet átértésére

fordították is ismereteiket, mégis ő tőlük származik a középkornak egész tudománytalansága. A fogalmi ismeret, melyre Platon és nagy tanítványa Aristoteles törekedtek, egyenesen a »természet megvetésére« vezettek. Azonban maga Schultze sem bízik fejtegetéseiben; mert utólag még sem állhatja meg, hogy az igazi ismeret ezen két nagy megrontójához hozzá ne csatolja még a vakmerő Pyrrhont, a tétlen élvezetre vezető Epikurost, a szenvedélytelen stoát és a keresztyénséget, melynek keletkezésével a »természet megvetése« elérte tetőpontját.

Állapodjunk meg csak egy kicsit. Azon vád, hogy Platon a philosophia megrontója, nem új; már e század elején Gruppe emelte a szegény ellen, s azóta folyton újból meg újból hangoztatják. Mit vétett tehát Platon? Ő szorosan csatlakozik Sokrates tanához, hogy csak a fogalmi ismeret a helyes; addig, míg valamely dolog fogalmát nem ismerjük, addig nem ismerjük a dolgot magát sem. Van-e már most ebben valami észellenesség? A kit Hegel nagy conceptiója meg nem győzött, az sokkal rövidebb uton szerezhet magának meggyőződést e téren. Azt talán mindenki megengedi, hogy a dolgokat csak annyiban ismerjük, mennyiben fogalmaikat bírjuk megállapítani; fogalom és dolog az ismeretre nézve egy és ugyanaz. Nincs ismereti tárgy a fogalom kívül s nincs igaz fogalom a tárgy megismerése nélkül. Platon sem elmélkedett nemlétezők felett. Az ő ideái is csak arra szolgáltak, hogy a tárgyak tulajdonságait magyarázzák. S mennyiben bölcsőbb e tekintetben Demokritos atomusa a Platói ideánál? Nem-e hypothesis egyik is másik is? Miben állott tehát Platon tévedése? abban, hogy az ideákat örökkévalóknak mondta? És ki ezáfolta meg ezen tételét? Egyedüli tévedése az, hogy az idea fogalmát nem szabta meg óvatosan, mi által sok oly tárgy ideája is lett állítva, a melyre nézve ezen feltevés felesleges. A másik pedig az, hogy az ideákat a világon kívül kereste. De ha egyébként hasznos a feltevés, oly lényeges dolog-e az ideák körül a pusztá topographiai tévedés? Platon hibája korának gyengeségében állott; nem voltak vizsgálati eszközei, azért nem szabad felelőssé tenni, hogy nem tette meg azt, a mit csak 1000 évvel később kezdhettek. És ha a keresztyénség a világ megvetésére vezetett, azt szintén nem Platonnak fogjuk felróni; mert akkor igen sokért volna Platon felelős, a mit utódai vétettek. Nem az volt tehát a baj, hogy Platon a fogalmi ismeretet sürgette, hanem az, hogy utódai a philosophiával felhagytak s lettek újból theologusokká, mint Platon elődei.

A keresztyénség megalakult. Az istenire fordított iránya, mely az emberiség legjobb tehetségeit meddő dogmatikus tételek fejtegetésébe terelte, elvonta az észet a földi tünemények vizsgálatától. Augustinus tana a semmiből teremtsérről, dogmati-

kus kifejezése a keresztyénség világmegvető irányának, a melyet tőle eltagadni semmi kornak optimismusa nem fog. Világos, hogy a világ tüneményei ezen állásponton értékkel csak annyiban bírnak, mennyiben isteni dolgokat jeleznek. Pseudo-Bar nab á sn ál minden veres fonal Krisztus vérére, minden faedény a keresztre, minden forrás vagy folyó a keresztségre utal. »A téntahal, mint a pokolra ítélt gonoszak jelképe, sohasem bukik fel a tenger mélyéből; a hyaena évenként változtatja parázna természetét s majd hímme, majd nőstyénné válik; a menyét tisztátalan emberek képe, mert száján át lesz termékenynyé.« — »Origenesnek a folyók mennyei erényeket, a színek elemeket, az arany bölcseséget, termékeny fák erényeket és jó cselekedeteket, állatok szenvedélyeket jeleznek pl. az ökrök földi affectusokat, a lovak féktelen vágyakat, galambok röpke gondolatokat.« Ilyen és más esetekből láthatni az egyházi atyák természettudományi irányzatát, mikhez pl. a geographiai ismeretek sajátos babonája hozzájáru. A középkori természettudomány az úgynevezett »physiologi«-ra szorítkozik, melyeknek két faja van: a bestiarius és a hortus sanitatis, amaz az állatokról, emez a növényekről szólva. Keletkeznek mesék az aspidocheloneről vagy óriás tajkosról, melynek hátán a hajók megtörnek, melynek ordítása a tenger lakóit borzalommal tölti el, melynek torkában halálát leli számtalan hal, a melyek, az abból kitóduló illattól elkábitva, bele rohannak. Hozzájárulnak »a vadászkalandok«, melyekben előfordul a csodás pelikan, phoenix, sárkány, grifmadár, a peridexion csodafa s t. Isidorus Hispalensis (+ 636) azt állítja, hogy épen 144 (12×12) vízi állat neve létezik; hogy a méhek rothadó borjúhúsból, scarabaeusok lóhúsból, sáskák vakondokból, skorpiók rákokból származnak. Az ilyen képzelet utoljára nem talál semmi nehézséget abban, hogy az emberek disznókba, farkasokba, baglyokba s egyéb vadakba elváltozhatnak.

Lassan azonban új elemek is keletkeznek. Az egyház, miután a világot leigázta, maga is világivá lesz. A római jog újbóli tanulása, a formai logika művelése, a keresztes hadakkal járó geographiai ismeretek tágulása a természetes okfüggésre irányozzák újból az elméket s a mystika Eckhart mester tanaiban az istent kezdi a természetben keresni s imádni, s a kettő közti határt eltüntetni. Nagy Albert az inductiót is használja s eltűri, hogy »Aristoteles majmának« csufolják, s Aquinói Tamás már a természet birodalmát is szükséges, bár csak átmeneti pontnak találja a világban. Mindkettőjük felett pedig áll a 13-ik század gyémántja Rogerius Baco, az Ilchesteri szerzetes, kit sokan nagyobbannak hajlandók tartani egynevű utódjánál és pedig (ha ugyan a gondolatok önállósága a szellemi nagyság jele) teljes joggal.

Maga az egyházi tudomány, a scholastika, is oda érkezik, a hova más áramlatok is szorították az emberiséget, t. i. a nominalismushoz vagyis a Platoni ideák abszolút elvetéséhez. Virágkora a 12. 13. századba esik, a 14. század már hanyatlásának kora. A scholastika az egyházi tanok fejtegetésében azon metaphysikai feltevés alatt áll, hogy Krisztus és Ádám az emberiség ideái. Ádámban elbukott az egész emberiség, Krisztusban meg lesz váltva az egész. Ez a középkor realismusa, még pedig a 12. században a Platoni (Anselmus), a 13. században az Aristotelesi (Halesi Sándor, Nagy Albert, Aquinói Tamás). Egyik sem bírta az egyházi tant a mester rendszerével megbékíteni. Hozzá az igazi Aristotelest nem is ismerték, mert először csak arabból szerzett latin, sőt az arabok után készült héber fordításoknak latin fordításaiból ismerték. Aq. Tamás nem értette Aristotelest, Roger Bacon és Duns Scotus ezt tisztán kimutatták s az utóbbi »kettős igazság« című alatt az egyházi tant, mint a philosophia által be nem bizonyíthatót, ettől elválasztotta.

Most kezdí Occam Vilmos ellenvetéseit az universaliák létele ellen. 1. Az idea csak egy, pl. a fa ideája; hogy lehetne az a sok fában! 2. Minden tárgy sok tulajdonságu, melyek ideákon alapulnak (aquisitas (vizesség), albedo (fehérség), Socratitas (Socratesség), ubitas (holság), hocceitas (emezség), quidditas (miség) stb.) Hogy fér ez a sok idea egy tárgyba? 3. Minden idea önálló valóság. Miként állíthatom tehát pl. ezen pálma magas? ezen tölgy fa? Hiszen tölgy is fa is önálló egyedi létezők, s így okoskodni csak nem szabad: ezen pálma cédrusfa. Ebből Occam azt következteti, hogy az universaliák nem valóságok, hanem abstractiók; valók csak a tapasztalati észrevét egyes tárgyai. Épen ezen concret tárgyak pedig teszik a természetet.

A scholastika ily módon maga elérkezett a természet jogsultságának elismeréséhez s ezzel kezdődik a felfedezések kora vagyis a modern kor. Azon tény maga, hogy Sabundei Raymund a »theologia naturalis« fogalmát megpendítette (1436), bizonyítja a felfogás tökéletes változását. Mert a középkori egyház természetet nem ismer; ránézve csak a természet feletti bir értékkel. A természet irányát, a világi irányt a középkorban csak az idealistikus lovagrend és a realistikus polgárság képviselik. Most ezen természetes gondolkodás terjedni kezd s a rohamosan előálló események tökéletesen megváltoztatják a világra vonatkozó összes fogalmakat. Az idő fogalma megtául az ókor míveltségének ismerete által (humanismus) ép úgy, mint a téré Columbus, de Gama, Cortez, Magelhaens utazásai által. Az embernek képe is ennél fogva más lesz: fellép a coadamitismus, s Paracelsus már fehér, fekete és veres Ádámot ismer, la Peyrère Izsák pedig

(17. sz.) a praecadamitismust hirdeti. Az anyagban, a régi *μῆ ὄν*-ban, nagyon hasznos valóságot lelnek; a forma visszatér középkori szegleteségéből az ókor ideális természetére s a mikor Raphael és Michel Angelo a keresztyénség ideális alakjait antik formákba öltöztetik, magok sem tudják, hogy a pogányság naturalismusát terjesztik. Végre fellép a reformatio s vele az egyéni szabadság elvi hirdetése az egyház középkori zsarnoksága ellen. Ennek a gyökeres változásnak megfelelő egységes képet nyer a világ Copernicus világrendszerében, mely a régi fogalmi épületet véglegesen feldönti összes téves következményeivel együtt. Még egyszer feléled az ókori philosophia a Mediciek fényes udvaránál, de már írja Bernardino Telesius »de rerum natura iuxta propria principia« s Verulami Bacon »Novum Organon«-ja eloszlatja módszeres kritikával az »idola«-kat.

Ez az »okság« történelmében az »alany« kora. Elfordultak egészen a természettől s alanyi képekkel vélték pótolhatni a realis ismeret hiányát. A szellem azonban számos megpróbáltatások után magához tért; belátta, hogy ezen uton ismeretet nem szerezhet s új irányban indult előre. Az irány a mult által ki volt jelölve. A görög naturalismus az alany tehetségének ismerete nélkül vizsgálta a tárgyat; a középkor a tárgy ismerete nélkül az alanyból akarta méríteni tudományát. Az új kornak iránya abban állott, hogy a tárgyat átismerje az alanynak előleges felismerése után. Az újkori philosophia tehát tisztán naturalismus, mert csak a természet ismerete a célja. Azonban eleinte tapogatózik ez is; felteszi, hogy át lehet érteni az egész világot s csak a kellő módszert keresi (Bacon, Descartes). Ez alapon szerkeszti a világ képét Leibnitz és Spinoza. Az angol-skeptikus irány kérdésbe vonja a megismerhetést s annak végleges tagadáság jut el. Ki kellett azért fejteni a tárgyi és az alanyi tényezőknek részletét az ismeret létesítésében, — s ezt tette a szellem Kant criticismusával.

Csak röviden fogjuk vázolni a szerző által felállított menetet. Igen sok megjegyzés fér felfogásához s részletekbe bocsátkozni nem tartjuk egyelőre szükségesnek; a történelmet ismerő maga fogja átlátni, hol rejlik e történelmi felfogásnak hiánya.

A naturalismus legelőször is fellép realistikus alakban. Megalapítója Verulami Bacon Ferencz (1561—1626). Az ember legfőbb törekvése a boldogságra irányul. Ezt csak akkor érheti el, ha embertársaival békésen élhet. Békében élni csak az erkölcsi műveltség alapján lehet. Erkölcsi műveltség csak akkor állhat elő, ha a szükségtől megszabadul. Megszabadul ettől, ha a természetet uralkodni tanul. Uralkodik a tudomány által. Azért a Bacon-féle philosophia alapja: »a természet-törvényeinek módszeres uton való feltalálása a természet felett való uralom cél-

jából«, — idealistikus célja: »az emberiség boldogsága igazi műveltség és emberség által.«

Baconnak azért első feladata volt a hamis felfogások megszüntetése s az új módszernek meghatározása. A »Magna Instauratio« 6 részben akarta azt megtenni, de csak kettőt bírtunk elkészülve. Az első »De dignitate et augmentis scientiarum« a tudományok közt a helyeseket a helytelenektől elválasztja s képez d'Alembert szava szerint »catalogue immense de ce qui reste à découvrir.« A másik a »Novum Organon«, mely 12-szeri átdolgozás után 1626-ban látott először napvilágot. Két részre oszlik, egy lerontóra (pars destruens) és egy építőre (pars construens). Amannak célja a hamis képzetek megszüntetése, a melyeket Bacon 4 csoportra oszt s az akkori képleges modorban képlegesen nevez el. E tévedések I. velünk születettek (idola innata) még pedig 1. nemi (idola tribus) és 2. egyéni (idola specus) természetűek s II. a megtanult téveszmék (id. adscititia) mint 1. piaci (fori) és 2. színházi (id. theatri). Ezen téveszméktől megtisztulva hozzá láthatni az igazság kereséséhez. Bacon erre nézve az inductio módszerét állítja egyedül helyesnek a régiek syllogistikájával szemben. Ezen módszer Baconnál nagyon primitív alakú s a következőben áll 1. a tények felsorolása (enumeratio simplex), 2. azon esetek összehasonlítása (instantiæ), melyekben a vizsgált tünetény bekövetkezett s a melyek vagy állítók vagy tagadók. E kétféle esetek kivonásából nyerjük az »igazi különbséget« (vera differentia), melyben Bacon a tünetény igazi okát keresi. Az inst. negat. fogalma ép oly helyes, a milyen helytelen az inst. praerogativának conceptiója, mely csodálatos logikai tévedésnek tekinthető Baconnál. Ezen alapon kell a természet egyes köreit átkutatni, hogy azután ezekből a természet egységére következtethessünk, a mit Bacon nagyon hangoztat ugyan, de elégtelen természeti ismeretei miatt nem fejthet ki.

A naturalismus másik alakja az idealistikus. Ennél is a természet a megismerendő tárgy, de eljárása Baconétól abban különbözik, hogy amaz inductív uton halad s a tapasztalatban keresi a biztosság alapját, emez pedig az észbeli velünk született ideákban. Cartesius kezdi az irányt idealistikus naturalismusával, s végzi azzal, hogy mindazt restituálja módszeresen, a mit eleinte kétségbe vont. Cartesius módszeresen kezdi. A módszerrel szóló nevezetes értekezése 4 szabályt állít fel a kutatás számára. Ezek 1. csak azt kell igaznak elismerni, a mi oly tiszta és világos, hogy kétségbe nem vonható, 2. a megfejtendő egészet fel kell bontani részeire (analysis), 3. a részeket ki kell meríteni s lehetőleg átfogó átnézeteket készíteni (inductio), 4. a bontás eredményét, a részleteket, újból kell összeállítani (deductio). Fáj-

dalom, Cartesius maga már a »Meditationes«-ben eltér ezen mód-szertől; a helyett, hogy, mint az inductio kívánja, a világ egységes egészét illető minden tételtől tartózkodnék, maga a legnagyobb dogmatismusba esik, velünk született ideákat állít, melyeknek igazsága épen a z ért volna kétségbe vonhatóan, és benne marad a dualismusban isten és világ, szellem és test között.

Hogy azon dualismuson az occasionalisták miképen segítettek, s mikép vetette végét Spinoza, az ismeretes. Spinoza maga olyannyira rationalista, hogy a gondolkodás és lét egységét tanítja (*ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum*); de ő is naturalista, a világ neki egy és ugyanaz az istennel. Leibnitz ugyanazon állásponton áll. Ő a Spinozai egységes lényeket, mely az anyag és szellem egysége, felbontja oszthatlan egyedekre, melyeknek mindegyike anyag is szellem is, s ezeket nevezi monade-oknak. Ezen monadok fokozatot képeznek tudatosságukra tekintve, melyek közt az összhangzatot isten hozza létre. Így a túlvilági okság, mely kiküszöböltnek látszott, újra visszatér s az ismeret, ha szabadulni akar tőle, ellene kénytelen fordulni.

Ezt megteszi a harmadik lépéssel a skeptikus naturalismusban. Míg az eddigi két fokon mindig azt tették fel, hogy az értelmi tehetség képes az egész világ felfogására, addig a skeptikus alakban beható vizsgálat alá veszik az ismerő tehetség képességét s azzal végzik, hogy az emberi ismeret semmi alakban nem bírja elérni az igazat, s pusztá hit az, a mihez legjobb esetben eljutunk.

Locke kezdi az irányt még pedig azzal, hogy az idea in-nata lételet tagadja. Minden ismeret az érzéki észrevétből fakad, melynek két alfaja az érzékelés (*sensation*) és eszmélés (*reflexion*). A lélek ily módon nyeri összes ismereteit. Az érvek, melyeket Locke felhoz az *ideae innatae* ellen, kivált a következők. 1. Nem ismerjük számukat; pedig ha velünk volnának születve, számuk megállapítása könnyű dolog volna. 2. Azt sem tudjuk, mely ideák vannak velünk születve. 3. A forma iránt, hogy miként vannak bennük, vajjon csira vagy itéletek alakjában-e? kétségben vagyunk. 4. Az inductio nem mutatja fel lételetüket gyermekeknél és vad embereknél. 5. Az ideák már nagyon abstract természetűek, s épen azért nem is lehetnek ők maguk a velünk születettek. Igaz, hogy Locke túl lőtt ezen kritikával a czélon; mert az emberekben van valami, a mi tapasztalatot megelőzőleg is él bennök s a mit a prioristikus elemnek neveznek s a fejlődés elmélete alapján átöröklésből magyaráznak. De abban igaza volt, hogy abstract tételek vagyis kész fogalmak képében velünk születve nincs semmi.

Nem követjük szerzőnket azon következmények rajzolásában, melyeket Locke tana a deistikus alakban fejtett ki a vallás-terén. Sokkal nevezetesebb folyománya volt az úgynevezett *phenomenalismus* vagyis Berkeley püspök azon tana, mely az anyag és az anyagi tünemények lételet tagadja. Már Locke az anyag számos tulajdonairól állította, hogy csak szellemünkben folynak pl. szín (a »second qualities«). Berkeley ugyan ilyeneknek állítja a *primary qualities*-t is, melyeket mint pl. az áthatlanságot és mozgást csak a tapintó és a látó érzék segítségével szerzünk. Mind az tehát, a mit tudatunkban találunk, alanyi képzet. Lét és felfogás egy és ugyanaz (esse = percipi); nem is létezik semmi, csak felfogó szellem és felfogott ideák. Az anyag maga csak oly idea, melyet isten bennünk teremt.

E két iránynak végső következményét vonta Hume. Ha ugyanis csak érzéleteink vannak s ezek csak alanyi állapotaink, akkor kérdés: megfelel-e az összefüggés képeink között a tárgyak összefüggésének? Térjen vissza akárhányszor ugyanazon összefüggés képeink között, ez mindannyiszor csak alanyi állapotok ismétlődése. Mi csak hiszszük, hogy ez épen úgy ismétlődik a tárgyakban is. De a hit nem biztos ismeret. Szükségképen folyik ebből az oki összefüggés ismerhetetlensége; még pedig ép úgy a túlvilági mint a természeti okságé egyaránt.

Mint hogy tehát az okság bebizonyíthatatlan, azért minden ismeretünk csak valószínű, soha nem igaz. Ily minden tudománytönkre zuzó tétel bizonyítása igen nevezetes s szerzőnk igyekezett azt behatóbban kifejteni. Hume abból indul ki, hogy minden kép csak egyes kép, még pedig vagy érzéki behatás (*impression*) vagy pedig puszta gondolat (képzelet és emlékezeti kép). Magok ezen képek semmit sem mondanak külső tárgyról; mert azok merően belső állapotok. Azoknak összefüzdése pedig, mely három kapcsolási törvény szerint megy végbe, csak akkor nyújt ismereteket, ha a képek közt oki összefüggést találunk. Ez azonban soha nem mutatható ki.

Mert hogy A oka B-nek, azt a priori soha nem lehet kimutatni; bármennyire bonczolom is a »tűz« fogalmát, a »megégetett ember« fogalmát belőle ki nem hozom soha. Csak a tapasztalat, ha t. i. a kettőt együtt látom előállani, nyújtja a kettő összefüggésének a képét. De a tapasztalat nem mutatja az okiságot. Ha egy golyó egy másikat megindít, akkor két golyót látok különböző állapotban, — de az erő átmenését, mely által az egyik a másikat megindította, nem vesszük észre. Mi csak következtetjük ezt. De alapos e ezen következtetés? Az erő fogalma, melyet az okban találunk, azon egyedüli valami, a mi bennünket felvilágosíthat. Ha ezt bírónk megérteni, akkor az okozás módja iránt is volnánk tisztában. Ámde épen az erő

működése egészen ismeretlen; mi csak az egymásutánt látjuk ismétlődni, de nem értjük soha az erőt. Epen azért minden oki összefüggés ránk nézve érthetetlen s azért csak hiszszük, hogy a mi sokszor ismétlődik, az okilag függ össze, de bizonyítani és érteni ezt nem lehet. Azon ismeret pedig, a mely az érzéki tapasztalaton túl fekszik, még ilyen valószínűségre sem tarthat igényt; azért a mely könyv a szám és nagyság fogalmi vizsgá-lását nem tartalmazza, vagy a tapasztalati kutatáson túl fekvő tárgyat fejteget, »azt dobd tüzre! mert csak szörszálhasogatást és szemfényvesztést tartalmaz.« Ezzel zárja Hume az ő nevezetes értekezését.

Csodálatos! Hume, a kinek az okság csak objectiv alap nélküli hit, mégis ezen hitnek okát keresi, azaz a skepsis maga sem bir szabadulni attól, a mit oly ingatagnak tart. Ez eset méltó a legfigyelmesebb meggondolásra s épen abban, hogy Kant azon mély okot találta, mely bennünket az okviszony állítására ösztönöz, rejlik Kant nagysága.

Kant tanának fejtegetése a második kötetnek a tárgya. Szerző igen helyesen fejtegeti Kant azon iratát »Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen«, — melyben Kant eltérőleg Hume-tól az okság törvényét fejtegeti s melyben a főkérdés úgy fogalmazza: »mikép értsem azt, hogy valami van azért, mert más valami van?« Minthogy azonban ezzel Kant fejlődésének csak egy része, kezdete, van jelezve, azért azt itt részletesen előterjeszteni nem szándékozunk.

A történelmi fejlődés ezen előadása alapján Schultze az egyedüli philosophiai álláspontot a kritikái empirismusban találja. A mire az emberiség szelleme évezredekén át törekedett, azt elérte Kantban; nem mutat ugyan befejezett alakot, de ezen alap az, a melyre minden philosophia állani kénytelen. Mi elismerjük ezen tételt; az alap és az álláspont egyedül a Kant-féle lehet. Vajjon azonban ezen alap csak azon egy épületet bir-e el, melyet Kant épített rá, azt nem tartjuk oly végképen bebizonyítotttnak. Alkalmunk lesz e tekintetben a második közleményben nyilatkozni. Csak még azon sajnálatunkat fejezzük ki, hogy a szerző a Kant után következett rendszereket tekintetre sem méltatja. A második kötet nem teszi meg ez irányban azt, a mit a méltányosság és a philosophia érdeke követel.

(Vége következik.)

K. Chr. Krauses »Vorlesungen über Aesthetik«, herausg. von Dr. P. Hohlfeld und Dr. A. Wünsche. 1882.

Krause philosophiája jelenleg úgy terjed, mint eddig soha Németországban, és mindig tömörebben csoportosítja maga körül

híveit. Sőt azonkívül is Belgiumban, Franciaországban, Spanyolországban terjed iskolája. Való az is, hogy Krause philosophiája éppen úgy mint Hegelé a tan alapjaiba ható, azt saját területén megtámadó bírálatra még nem akadt és így nagyon is érthető a büszke öntudatosság azon hangja, melyen a jelen mű kiadói az előszóban szólnak, a hol Krause álláspontján felül álló abszolút bírálatot előre is lehetetlennek nyilvánítván, az abban kifejtett örök igazságot átadják a nemzetnek és az emberiségnek.

Ez azonban nem tartoztathat minket attól, hogy Krause philosophiáját, minden méltánylás mellett is, azon állásponttól ne szemléljük, a hol mint a historiai fejlődésnek kiváló, de a kor szelleme által szükségkép túlhaladandó álláspont tűnik fel előttünk. És éppen mi itt Magyarországon, kik már népünk alapjelménél fogva is a homályos theoriából az élet ösvényére alapekcszünk, inkább mint mások vagyunk hivatva ezen ítéletet nemcsak Krause philosophiája, hanem az egész abstract világnézet felett kimondani.

Az érzéki életnek az egyedi, közvetlen érzéki létnek megbékítése a gondolati és universalis léttel azon nagy cél, a mely a modern philosophia előtt lebegett, a nagy munka, melynek előkészítésén a philosophia abstract alakjaiban is évszázadokon keresztül dolgozott. A gondolati lét ezen concret egyedi alapjának kiderítése egyuttal azon cél, a mely Krause előtt is lebegett. Ezen vonás, hogy az elvontat mint egyszerű tényt oda nem állítja, hanem annak alakulását eleven alapjában szemlélni akarja, ez helyezi Krauset a jelentékeny nagy philosophusok sorába.

A gondolkodó önmagában szemléli a testi és szellemi, az érzéki és érzékfölötti létnek ellentétét. Az eddigi abstract philosophia, még Hegelt is ideértve, az elvont gondolkodásban véli felderíthetni a világ öslényegét. Krause is az érzéki és érzékfölöttinek, a természet- és szellemnek ellenétét kiegyeztetni iparkodik. De a Krausetól hirdetett lényeg csak a kétfelé robbantott világnak mystikai köteléke. Krause szerint ugyanis egyfelől a természet létezik, másfelől az ész mint külön-külön önálló valóságok. Hogy pedig egymásnak megfeleljenek, azt éppen egy felsőbb lény közvetíti, az öslény (isten), a mely mindkettőt önmagában foglalja, de mint öslény egyuttal mindkettőn kívül is léteznék. De ha az istent ily értelemben fogjuk fel, csak csodával van dolgunk, a mely azt, a mi saját természetete szerint egybekötve nincs, mystikus tevékenységgel egybefűzi. A tudománynak immanens tárgyilagosa magyarázatáról való lemondás áll előttünk, képzelettel és mysticismussal törekedtünk betölteni a tudományunkban létező hézagot. Itt megnyugodni, a »lényeg« (Wesen) pusztá varázsszavával a természeti lét logikai voltának és a logikai lét természeti voltának magyarázatát szem elől eltévesztetni, annyit tesz, mint a tudományt a phantasia opiumával elaltatni

és pusztá szavakkal avagy mystikával helyettesíteni a tudományos tárgyyszerű magyarázatot. Ezen harmadik képzeleti, egyedi lény az, a melyben az érzéki mint érzékfölötti, az érzékfölötti pedig mint eleven valóság és többé nem mint az abstractió halavány árnyéka szemléltetik. Ez azon eget és földet, létet és eszmét egybefűző, ellentét nélküli és végtelen, ennél fogva önmagában tökéletes. boldog lény — a lényeg maga — isten. Mi más ennél fogva K. philosophiájának ezen isteni lénye, mint egyrészt ezen ellentétek saját természetük szerint való, tárgyias összekötetésének szükségessége, másrészt az ahhoz való képesség hiányának kifejezése? mi más mint az emberi tudomány tökéletlensége, melynek hézagait betöltendő, az előre sejdítő genialis képzelet isteni tökély színében testesíti meg mindazt, a mi a philosophus tudományos kivételében hiányzik?

Mínthogy Krausenál a gondolkodásnak (logikainak) geneticus fejlődése hiányzik, a kategoriák sem vezetettek le, hanem egyszerűen csak odaállítatnak, mint a lényegen észlelhető sajátosságok is így felsoroltatnak és össze is állítatnak, külsőleg schematicus táblázati rendben. Figyelemre méltó azonban, hogy Kr. éles gondolkodással azon kategoriákat állítja elsőnek és eredetieknek, a melyek éppen az egyedinek és az egésznek ezen ellentétét és annak közvetítését fejezik ki: így az önállóság (Selbheit, Selbständigkeit), az egész (Ganzheit) és az egység kategoriáit.

Kr. alapfelfogásának ezen méltatásával nyertük egyúttal a mértéket »Aesthetikai felolvasásainak« megítélésére.

Kr. először a szépnek subjectiv fogalmát taglalja, meghatározván azt ekképen: »szép az a mi az észt, az értelmet és a képzelő tehetséget, saját törvényeiknek megfelelő tevékenység játékában, kielégítően foglalkoztatja és a kedélyt önzetlen tetszéssel és önzetlen hajlammal tölti meg.« (21. o.) Akkor azon kérdéshez jut: mi a szép önmagában? Itt következetesen kategoriáinak tanához ragaszkodik és kimutatja, hogy a szép önálló, ennél fogva nem pusztá eszköz, mint a hasznos, — továbbá egész minden mozzanataiban, egységes alakjának tagoltságában, ennél fogva összhang, harmonia. — A bájoss (Grazie): az önállóság és szabadság egyesülve egy magasabb egésztől való függéssel (63. o.) Ezen elemek alkotják a szépnek objectiv fogalmát. Az eddigieket egyesítve alkotja erre a szépnek subjectiv-objectiv fogalmát. Itt azon nagy kérdés lép előtérbe: »Mi oka a szép azon tulajdonságának, hogy azt oly méltónak találjuk, hogy annak oly végtelen becsét tulajdonítunk? Mi az oka annak, hogy a szépség a szellemet és kedélyt oly bensőleg hatja meg, és teljesen önzetlen tetszést, énkünknek teljes megfedekezését idézi elő bennünk.« (84. o.) A felelet itt:

isten. »Úgy találjuk, hogy a szépség alaplényegei maguk az isteni alaplények, és hogy ennél fogva a véges szép is az isteni lényeket önmagában összefoglalva fejezi ki... hogy egyedül isten a feltétlen, végtelen módra szép lény, a véges tárgyak szépsége csakis isteni alaplények visszatükrözése. Szép az a mi és a mennyiben istenhez hasonló« (86. o.) »Eppen azért, mert a szép önmagában az istenség szabad képmása, azért tűnik fel közvetlenül is önmagában és önmagának mint olyan, azért jelentkezik az istennel rokon szellemnek, mint ezen méltóságos, mint véghetetlen önbecsésel bíró valami, mint lényegileg önálló« (88. o.) A jelzett új alapon itt bővebb esztetikai fejtegetésekbe nem bocsátkozhatunk, és csakis Krause esztetikájának ezen főpontjánál, a hol mystikájának tehetetlensége egyúttal leginkább tűnik fel, röviden érintjük a tárgyat. Valóban a szépben csakis az érzéki egyedi jelenségnek saját tárgyias, önálló, ellentét nélküli, végtelen és ideális jelentősége nyilvánul. Alkalmas egyedi szemléleti tárgy által megindítva, az ember agyvelő-idegrendszerében roppantul gazdag vonatkozásokban és változatosságban kifejezett universalis, érzéki belszemléletnek számtalan rezgési sorozatai egyenletesen rezgésbe hozatnak; és az universalis összjelentkezésnek alkalmas érzéki, egyedi képből kiinduló ezen egyöntetű megindításában fekszik a szépnek azon hatása, melynél fogva minden véges célon túlmenő, önzetlen és mégis teljes ideális megalégedéssel tölti el a kedélyt. A szép ennél fogva, nem a mint Krause akarja, valamely harmadik lénynek tökélyét tükrözi vissza, hanem Kr. szavai szerint az egyedinek »saját törvényeinél fogva« az érzéki jelenségnek, a mindent egybefűző tevékenység létének eszménységét és feltétlen voltát. Itt csak érinthetjük e nagy tárgyat. A szellemi működés alakjainak plasma-rezgési sorozatok funkcióból való részletes levezetését, a mint az saját philosophiai álláspontjának szükséges folyamánya, előadó annak idején a nyilvánosság elé fogja bocsátani. Csak ily szellemben lehetséges a szépnek tárgyszerű és tudományos fejtegetése.*

Megvilágítja továbbá Kr. a szép eszméjét más eszmékhez való viszonyában. Itt kiemeljük a fenséges eszméjét, a melyet Kr. úgy határoz meg, mint »önálló egészet, lényegest és méltóságost, a mely az egység magasabb fokához tartozik, mint a másik, a melyhez viszonyítva fenséges« (129. o.). A második részben a szépművészet tana tárgyalatik általánosságában és különleges fajaiban. A tárgyak szerint megkülönbözteti az isteni szépséget, a természet és a szellem szépségét és az utób-

* Tisztelt munkatársunk ezen gondolatát, az ő beleegyezésével dr. Simon József úr már a M. Ph. Sz. IV-ik füzetében fejtegette s részletes kidolgozását is ígérte. Szerk.

biak egyesülését az emberi szépségben. A művészet különös fajaira átmenve fejtegeti, hogy »minden szépmű . . . mintha az ember önmagát szépségben fejleszti, . . . avagy csak eszközül szolgál, mintegy csak közvetítő alak (Träger), a melynek feladata megjelentkeztetni« a szépet önmagán és önmagában. Ezen közvetítő alak vagy maga is élő lény (mint tánczos vagy színész teste) vagy nem élő lény (207. o.). Kiemeli továbbá Kr., hogy a tárgyilagos szépnak eredeti származása, az emberre nézve, képzeletének belvilágában keresendő. Ezen képzeleti belvilág jelei képezik a nyelvet. A költészet a nyelvben alakítja meg a szépet. De az ember alakító tehetsége külvilág alakjára is terjed ki, már azért is, »mert a képzelet belvilága részben maga is testi valóság« (217. o.). Ez igen fontos tétel, a mely Kr. mély concreten felfogását tanusítja. Megtettesíti az ember a szépet a hangban (a zeneművészetben), a térbeli alakokban, színben és világosságban (a festészet), teljes térbeli alakokban (a plastika.) Az építészet Kr. szerint a plastika alapjának tekintendő, a mely a közvetlen világból vett alakokat eszményi szépségben alakítja. A mozgás szépségét látjuk a táncművészetben. A szép, eszes lények teljes cselekedeteiben, kifejtetik a dramatikus művészetben.

A véges életnek »a világban való korlátoztatását tekintetbe véve, a melyet a sors és a gondviselés magukkal hoznak«, a művészet következő általános fajait különbözteti meg Krause: 1. ha a véges lény igeneltetik (bejaht wird) — ered a harmonikus művészet, — 2. ha ellenkező viszonyoktól tagadtatik (verneint wird). A mennyiben *a*) már most ezen viszonyában belső lényegében megtagadtatik a véges lény. ered a tragikai, — *b*) a mennyiben ezen megtagadtatása (Verneinung) csak lényeg telen külső viszonyait éri, a komika, *c*) végre ezek egyesülete a humoristikai vagy Kr. elnevezése szerint »tragikomikai« művészet.

Ezzel Krause »aesthetikai felolvasásait« jellemző főbb vonásaiban vázoltuk. Ezen mű sokkal inkább bocsátkozik részletekbe mint a Leutbecher által 1837. évben kiadott §§-ba foglalt Krause-féle »Abriss der Aesthetik«. Mindazonáltal alapmeghatározásaiban vele teljesen egyezik. A művet a különleges szép-művészetek tana és egy függelék fejezi be, a melyben: a széperzés élesztéséről, a szépről mint a művészet tárgyáról és a szép-művész gondolkodási módjáról való három felolvasás, a szép eszméjéről való levéltöredék, egy értekezés a szépről Krause olasz utazásának naplójából és 3 a rendszert vázoló táblázat foglalta. Ehhez végre még a kiadóknak egyes tételekre vonatkozó felvilágosító magyarázatai vannak csatolva. *Schmitt Jenő.*

Die Grundprincipien der Schellingschen Naturphilosophie.
Von dr. R. Koeber. Berlin 1881. Carl Habel.

Ezen füzetke azon népszerű előadások sorában jelent meg, melyet Virchow és Holtzendorff adnak ki (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaft. Vorträge), s annak 381-dik füzetét képezi. Tudományos önállóságot nem igényel, mert Fischer Kuno philos. történelmének VI-dik kötetéből van véve az egész. Csak szélesebb körben akarja ismeretessé tenni Schelling tanát s mintegy új életre támasztani a köztudatban annak elveit. Ez indított minket is a füzet ismertetésére és még más valami is.

A füzetnek célja ugyanis nemcsak ismertetni, hanem igazolni is e tanokat s azok hatását a német irodalomra feltüntetni. Ez utóbbi tagadhatatlan; az »irónia« imádói, a »genius« istenítői a német romantikus iskolában ismeretesek. Goethe, némileg Hölderlin, Novalis, Tieck, Hoffmann A. és Schlegel iránya ugyanaz, a mi a Schellingféle természet- és művészetbölcseleté. A korban volt az irány lehellete, nem csoda, hogy mind szenvedtek a bajban. Schelling philosophiája igazolja ezen ferdeséget; ha az egész természet lefolyása csak a világlélek öntudatra ébredése, akkor a lánglélek teremtő működése ennek a fokozatnak legvégső foka, az »értelmi szemlélés« ritka adomány s a lángész exceptionalis helyzeté a világ-egészben magától következik. Ezzel a részlettel nem akarunk foglalkozni.

Nézzük azonban a lángelme ezen felfogását igazoló előzményeket. Schelling természetphilosophiájában rejlik látszólag az igazolás; valósággal Fichte tanai képezik az alapot, mint azt Noack műve világosan kimutatta s mindenki, a ki Schelling szereplését ismeri, tudja. Az én az egyedüli bizonyos; a nem-én ennek nemtudatos teremtménye, azaz a realis, érzéki világ az én vagy az ideális szemlélő által nemtudatosan van kivetítve. Ez Fichtének egészen jogosult ismeretelméleti álláspontja. A Schellingféle folytatás e józan felfogásnak elferdítése, caricaturája. Mert ezen tisztán ismeretelméleti, kritikai gondosságot elhagyni s azután azt hirdetni, hogy az én és nemén realis gyökében ugyanaz, az egész világot élő, egységes lénynek képében képzelní — ez phantaszírozás és ez Schelling természetphilosophiája.

Annak egészen befejezetlen, éretlen alakja is tanuskodik e mellett. A természet csak produktuma a világlélek azon fejlődési folyamatának, melyen ez keresztül halad, hogy öntudatra ébredjen. A phantastikumot itt józan ember számára nem kell különösen kiemelni. Mi az a világlélek? Öntudatlan intelligentia, mely belső ellenmondásban szenved s saját akarata folytán fejlődésnek indul. E belső ellenmondás a világlélek polaritása, mely először az önmagát végtelenbe elszélesztő éterben, azután

az ezt korlátozó vonzóerőben jelentkeznek, melyekből a nehézkedés (Schwerkraft) hozzájárulása folytán keletkezik az anyag az ő különböző fokozataival: a delejesség, villanyosság és chemiai folyamattal, melyeket Schelling a »physika kategoriai«-nak nevez el.

A valóság tehát pusztán szellemiség; az anyag ép úgy mint a nem-én általában depotencirozott szellemiség. Az első lépést öntudata felé ezen mystikus valami a fény alakjában teszi, amelyben neki magának világossá lesz lényege. A további fejlődésben a természet egész az ember szelleméig halad elő, a kiből maga öntudatára, szabadságra jut el, a kinek »én«-je a szellem és természet egysége. Ez egység teremtő ereje pedig a művészi alkotásban jelentkezik. Annyiban a műbölcészlet Schelling philosophiájának csúcspontja s befejezője.

Ilyen nézetek bizonyára termékenyítőleg hatottak a művészetre és költészetre, mert hiszen maguk e nézetek — költemények. Tudományos becset nekik manap senki sem tulajdoníthat, legalább az nem, a ki a tudomány alatt a valóság törvényeinek rendszerét érti. Koeber úgy látszik, mást ért tudomány alatt; mert ő szerinte Schelling »jó uton járt«, a mi ép olyan igazolatlan állítás, mint a milyen gyenge azon érvelése, melylyel Kant kritikájával szemben védeni akarja Schelling képzelmeit.

Vége Koeber nézetét kell említeni a romanticismusról. Schelling term.-phil.-ja a romantikus philosophia. Megengedjük: kalandos philosophia az. Hanem ha mást akar jelenteni a »romantikus«, mint »kalandosságot«, akkor Koeber ellen kell állást foglalnunk. És ő csakugyan mást ért alatta. Neki a philosophia = természet-philosophia = romantikus philosophia. Schelling philosophiája tehát az abszolút bölcészlet. A mai időben ezen rajongás legfeljebb mosolyra készlet; túl vagyunk régen a phantasia philosophiáján. A tévedés, melybe itt Koeber bonyolódott, abban bírja okát, hogy a romantikusnak fogalmát igen sajátos módon határozta meg. A romantikus szerinte az örök emberi, melynek kifejezése a nyelv. A romantikus tulajdonképpen germán, a német elem; romanticismus nincsen csak németnél és — oroszánál! mert csak e két népnek van ősnyelve, az ősemberek kifejezése. A természetbe való elmélyedés — ez irány főjellemzője. Erre pedig csak az említett két nemzet képes; a romantikusnak kifejezésére »az egész keresztyén világban csak két népnek van organuma, a németnek és oroszoknak, melylyel azt a többivel (szegények!) közölhetik«, t. i. a német és orosz nyelv, mint ősnyelvek! Ehhez aztán azon örvendetes tapasztalatát fűzi: »daher verstehen sie sich auch, wie kaum zwei Nationen sich je verstanden haben, weit besser und gründlicher, als die sprach-

lich viel näher zu einander stehenden.« Az utolsó évek eseményei s azon szeretet, melylyel az orosz nép a németet Péter csáróta fojtogatni szereti, fényesen bizonyítják a tudós romantikusnak ezen mély felfedezését.

Ha tudós romantikusunk romanticismus alatt csak azt az irányt értené, a mely a térben és időben távol levőt, a mult formáit és intézményeit feleleveníteni szereti, akkor megértette volna, miért tért át Schlegel, a főromantikus, a katholicismusra s miért lett Schellingből vén napjaira a »kinyilatkoztatott vallás« philosophusa. Igy csak sajnálnunk kell, hogy a tudományos gyűjtemény számára más, józanabb gondolkodású, és biztosabb kritikájú férfiú nem írta meg ennek a közönség előtt kevésbé ismeretes philosophiának fővonásait. A jelen füzet, melyen sajnálattal észlelhető a politikai tendencia, sok heterogen nézet alá elrejtette s ez által megzavarta Schellingnek ugyis elég zavaros conceptióit.

k.

Kantnak három eddig kiadatlan műve jelent meg ujabban. Az első: *Nachträge zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Aus Kant's Nachlass, herausgegeben von Benno Erdmann. Kiel, Lipsius und Tischer. 1881 (59 l).* Tartalmaz 184 megjegyzést, melyeket Kant a »Tiszta ész bírálata« 1-ső kiadásu példányához (melyet most a königsbergi egyetemi könyvtárban őriznek), annak szélére írt. A kiadó Erdmann szerint 1787 előtti időbe esnek, tehát a T. É. B. 2-dik kiadása elé s nem állanak semmi szerves összefüggésben a 2-dik kiadásal. — A második: *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kant's handschriftlichen Aufzeichnungen, herausg. von Benno Erdmann. Bd. I. Heft 1. Reflexionen zur Anthropologie. Lpzg. Fues Verlag. 1882. (X 222 l).* Ezen »reflexiók« szintén megjegyzések, melyeket Kant az általa előadásai közben használt metaphysikai kézikönyv szélére jegyzett (A. G. Baumgarten. *Metaphysik*. 4^o. kiadás 1757). A kézirat, egykor Jäsche birtoka, most a Dorpati egyetemi könyvtáré, s kiadója 3 füzetbe akarja foglalni annak anyagát. Az elsőben vannak az Anthropológiára vonatkozó jegyzetek, melyeket az elméleti philosophiához valók s végül az aesthetikát, ethikát és vallástant tárgyalók fognak követni. A Kantféle kézi példányban hézagok vannak, melyeknek keletkezéséről biztosat nem tudunk. Erdmann szerint Kant alkalmasint azért írta, hogy esetleges plagiumok ellen biztosítsa azt, a mi az övé, miután Herder támadása erre ösztönözte. Az anyag berendezésénél a kiadó magát Kant művének rendjéhez tartotta (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 1798*). A mű tartalmának

förészai: Zur Geschichte des Textes. Zur Entwickelungsgeschichte von Kant's Anthropologie. — Maguk a reflexiók két részre oszlanak: Anthropologische Didaktik 3 könyvben. 1. Buch. Vom Erkenntnisvermögen. Ebben szó van: Von der Sinnlichkeit im Gegensatz mit dem Verstande. — Von der Einbildungskraft. — Vom Erkenntnisvermögen, sofern es auf Verstand gegründet ist. 2. Buch. Vom Gefühle der Lust und Unlust Még pedig: 1. Von der sinnlichen Lust. 2. Von der intellectuellen Lust. 3. Buch. Vom Begehrungsvermögen. Itt tárgyalatik: Von den Begierden. Von den Affecten der Leidenschaft. Von den Affecten insbesondere. Von den Leidenschaften. Von dem höchsten moralisch-physischen Gut. A második rész az Anthropolog. Charakteristik. Ez szól 1. Von dem Charakter der Person. a) Von dem Naturéll. b) Vom Temperament. c) Vom Charakter. d) Von der Physiognomik. 2. Der Charakter des Geschlechts. 3. Der Char. des Alters. 4. Der Char. des Volkes. 5. Der Char. der Gattung. Függelékül: Zur physiologischen Anthropologie.

Ehhez járul: Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren. Als Manuscript herausgegeben von Rudolf Reicke. Ennek a műnek közlése megindult az Altpr. Monatsschrift 19. kötetének két első füzetében s maga idején részletesebben fogunk róla szólani.

Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibnitz.

Herausgegeben von C. J. Gerhardt. Bd. Berlin, Weidmann. 1882. (VIII. 509 l.)

Ezen kötetben Leibnitznak mind azon iratai vannak közölve, melyek Lockera vonatkoznak s annak sensualismusa ellen fordulnak. »Az előbbi kötetek módjára ehhez is csatolva van egy bevezetés, melyben azon híres vitaponthoz Leibnitz és Locke közt, a mely a velünk született ideákra vonatkozott, az ezen kötetbe közölt 4 irat történelme van csatolva. Ezek elseje a »Brouillon«, melynek czíme: »Sur l'Essay de l'entendement humain de M. Locke« s melyet Leibnitz, mint Locke műve ismeretének első gyümölcését, 1696 Burnetthez küldött, hogy az Locke-val közölje, a ki azonban, mivel Leibnitzről nagyon kicsinylőleg vélekedett, figyelmére nem méltatta. Midőn Leibnitz 1698-ban Burnetttől azon hirt kapta, hogy Locke a »Brouillon«-nak vele közölt megjegyzéseit állítólag nem érti, átdolgozta azt, mely átdolgozásnak két töredéke 1698-ból fenmaradt. Ezek képezik a 2 dik iratot eme címek alatt: »Echantillon de Reflexions sur le I. livre de l'Essay« st. és »Echantillon sur le II.

livre«. A 3. irat egy dolgozat a »Monatlicher Auszug«-ból (1700), melyben Leibnitz Locke »pompás« (herrlich) könyvét, mely az alatt Coste francia fordítása által a szárazföldi közönség előtt ismeretesebbé és hozzáférhetőbbé vált, taglalja; ehhez járul az 1701-ben ugyanott megjelent »Zusatz«. A kötetnek 4. iratát képezik a híres »Nouveaux Essais«, melyek Lockenak a közben megtörtént elhalálózása folytán Leibnitz életében meg nem jelentek, s csak 1765-ben, tehát a philosophus halála után 50 évvel, Raspe által közzé lettek téve. Gerhardt e nagy műnek keletkezéséről, tartalmáról és horderejéről, melyet az egész német philosophiában csak Kant Tiszta Esz Birálata múlt felül fontosságra nézve s mely Leibnitz philosophiai műveinek határozottan legjelentékenyebbje, csak kevés megjegyzést csatolt, mert az olvasó máshonnan elegendő felvilágosítást szerezhethet róla. A kiadott szöveget az eredetivel, mennyiben még meg van, összehasonlították, a francziáktól javasolt correcturákat a stílt illetőleg, nehogy Leibnitz kifejezésmódját elfedjék, nem vették tekintetbe.« (Philos. Mon. h.)

GONDOLATOK.

Se a tiszta nap, se a fekete homály nem ad tiszta látást; sőt a szep-
lőtlen világosság vakít, s annyit ér, mint a merő sötétség: mindkettőben
élmerül a képzelődés játéka vagy megtörik a halandó szemek tekintése.

Erdélyi János.

*

— — — mert nemcsak az a költő, a ki költeményeket ír, hanem
minden ember, a ki nemesen fogja fel és éli át az életet. A költészet az
emberiség köz kincse, s a költő csak teremtő tehetségben különbözik más-
tól, de nem egyszersmind érzésben és gondolatban. A költő csak azt fejezi
ki művében, a mit az emberek éreznek, gondolnak és cselekesznek; s nem
tudom, melyik több értékű: egy sikerült költői mű-e, vagy egy nemesen
átélt élet?

Gyulai.

*

Melyik hű szív tudna elválni, feledni?! Nagy gondolataink, nagy
szenvedélyeink, éltünk igazságai soha sem hagynak el bennünket. Öntuda-
tunktól sohasem szakadhatnak el, követik azt mindenüvé, — mert termé-
szetöknél fogva isteniek, halhatatlanok!

Thackeray.

*

Mert ne higgyétek, hogy az államférfiú, ki meghalt vagy lelépett,
igazságos bírakra találand, ha hatni megszűnván, se az irigységnek, agyar-
kodásra, se a személyes vonzalmaknak pajtáskodási demonstrációkra, tettei
által már anyagot nem szolgáltat. Ne tévedjétek az emberi természet