

É R T E S I T Ő.

Dr. Kirchner Frigyestől 1882-ben »Ueber das Grundprincip des Weltprocesses mit besonderer Berücksichtigung J. Frohschammers. Köthen. Paul Schettlers Verlag« c. 292 lapra terjedő munka jelent meg, melynek szerzője a philosophia terén nem annyira eredetiségéről, mélyreható értelméről, önálló gondolkodásmódjáról, mintinkább rendkívüli szorgalmáról s szapora szellemi tevékenységéről nevezetes. Ugyanis 1873-tól napjainkig a következő munkákkal árasztá el a könyvpiacot: De deo omnipraesenti eodemque personali, Ueber Freiheit des Willens; Leibniz Stellung zur kath. Kirche; Leibnitz Psychologie; sein Leben und Denken; Katechismus der Geschichte der Philosophie; Zur Reform des Religionsunterrichtes; Der Mangel eines allgemeinen Moralprincipis; Lehrbuch der evangelischen Religion; Die Hauptpunkte der Metaphysik; Katechismus der Kirchengeschichte; Ethik; Logik; Der Zweck des Daseins; Gedichte.

Az 1882. évben kiadott, föntjelzett munkájában — melyet »Hauptpunkte der Metaphysik« c. műve folytatásának tekinthetünk — az olvasó közönség figyelmét és méltánylását Frohschammerre, kortársára hívja föl és egyszersmind a philosophia történetének tisztázását és a metaphysikai problémák megoldását akarja elősegíteni. Főcélja azonban megismertetni Frohschammer rendszerét, amint azt Frohschammer következő műveiben kifejté: »Einl. i. d. Philos. und Grundriss d. Metaphysik 1858«; »Über die Aufgabe der Naturphil. und ihr Verhältniss zur Naturwissensch. München 1861«; »Das Christenthum u. d. moderne Naturwissensch. 1868«; »Das neue Wissen und der neue Glaube 1873«; »Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses. München, Ackermann, 1877«; »Monaden und Weltphantasie 1879«; »Bedeutung und Einbildungskraft i. d. Philos. Kants und Spinozas 1879«; »Über die Principien der aristotel. Philosophie 1881.«

Szerző, bár egészben véve lelkes követője Frohschammernek, de nem akar vak dicsérője lenni, s azért helylyel-közzel, jobbára lényegtelen dolgokban megjavítani, kiegészíteni törekszik e legujabb rendszert, mely szerinte hivatva van az idealismust a realismussal kibékíteni és ez által örök békét eszközölni a philosophiában, mely, legalább eddigi története szerint, a szellemi harcok mezeje volt.

A béke olajágával kezében legelőször is megismerteti röviden F. rendszerét; majd e rendszer eredetiségét védi és áttér az egyes, előző philosophiai rendszerek bírálatára fejtegetvén saját álláspontjából azok előnyeit, hátrányait s F. rendszerével szemben azok gyöngeségeit. Különös előszeretettel böngészi azon érintkezési és hasonlósági pontokat, melyek az egyes philosophusok nézete és F. rendszere között fenállanak. Munkájának e része a legerjedelmesebb. A hylozoisták s Anaxagoras, Plato, Aristoteles és a stoikusok, Philo, a gnostikusok és a szent atyák vallásphilosophiája, Plotin, Scotus Erigena, Kampanella, Eckhart és Böhme, Spinozza, Leibniz, Kant, J. G. Fichte, Schelling, Hegel, Baader, Krause és Schleiermacher, Herbart, Schopenhauer, Hartmann és Ulrici beható vizsgálat alá vétetnek s ezek rendszerének bírálatában bővebben ismerteti F. gondolatait és végtére bizonyítottanak hiszi, hogy bár az általa megbírált bölcselők többé-kevésbé Frohschammerrel rokon eszméket penditetek meg mintegy öntudatlanul mindamelllett egyik sem állja meg helyét kedvenc kortársával szemben, kinek rendszere a legnagyobb mértékben jogosult, mert a világ problema megoldása általa nagyban elősegítettik.

Szerző könyvéhez egy indexet is mellékel, hogy könnyebben föltalálhatók legyenek F. rendszerének azon tanmozzanatai, melyeket Kirchner munkája folyamában megbeszélt.

Frohschammer rendszerének ismertetésénél Kirchner fömlíti azon nyelvi nehézségeket, mikkel a rendszert alkotónak küzdenie kell, midőn a lét sokféle tüneményeit egy alapelvből óhajta megfejteni. Az ilyennek az egyes szókat eredeti jelentőségükből közönséges értelemben való használatukból ki kell vették vagy jobban mondva, a szó értelmét ki kell szélesbíteni. Így tön Spinoza, Hartmann, Schopenhauer az alapelvüket kifejező szó értelmével és így kell F.-nek is tennie a »phantasia«-val. E szó kiszélesített értelmében F. szerint legalkalmasabb a lét és gondolás, a subjectum és objectum, az idealismus és materialismus között létező dualismus közvetítésére és az általán, a világmindenség összes tüneményeit legkönnyebben akkor magyarázhatjuk meg, ha a phantasia név alatt szereplő lelki erőhöz hasonlót gondolunk működni a világegyetemben is. F. tehát terjedelmessé teszi a phantasia szó jelentőségét és eljárása e tekintetben szerintünk nagyon hasonlít Schopenhaueréhoz, ki az aka-

ratot a közönséges értelemről elütőleg úgy használta, a hogy előtte egy philosophus sem tárgyalta. Schopenhauer ugyanis az akarattól származtatja a mindenséget. Bármily számosak és különbözőek legyenek is a tünemények — valamennyi egy általános elvre, az ő- vagy törzsakaratra vezethető vissza. Mindaz, mit szemlélünk, észreveszünk, gondolunk, mindaz, ezen általános erőnek nyilatkozata. Az ő végnélküli ereje jelentkezik az emberi törekvésekben és akaratnyilatkozatokban; a vándormadarak, a heringek, a természetek és a méhek ösztöne; az éhség és légzés, a testeknek a központ felé törekvő nehézkedése, a chemismus és jegőződés, a tenyészés és szervezkedés, az ön- és fajfentartási ösztön; a vér forgása, az étkek áthasonítása; a növényesirák szétszóródása, a napfény titkos működései, a felhők elektrikus feszültsége, a magszó attractiója — mindez Schopenhauer szerint ugyanazon őssakarattól különböző nyilatkozata. Minden szervezet ez őssakarattól bizonyos, meghatározott irányának megtestesítettége. Ez őssakarattól fokozottan valószínűsíti magát.

Ha Schopenhauer ez őssakarata helyére a »phantasia«-t teszszük: főbb vonásaiban előttünk áll F. rendszere, mely Schopenhaueréval abban is megegyezik, hogy a világprocessus elvére egy subjectív, lelki tevékenységet vesz föl és ez emberi tevékenységet abstrahálva, az összes mindenségre kiterjesztve általánosítja, érvényesíti, vagyis az anthropológiát kosmológiává szélesíti. Az emberből akarja megfejteni a világot és e miatt ugyanazon szemrehányás érheti, mint minőt Sch. ellen. felhozni lehet, hogy t. i. ellenmondásba jönnek az összes tudományok vezérirányaival. A természettudomány az embert a természetből s abban elfoglalt helyzetéből igyekszik kimagyarázni; a theologia a világot az istenszemből törekszik felfogni; a történeti és ethikai tudományok az ember életét valamely magasabb erkölcsi kötelesség vagy fenhatóság alapján tárgyalják: valamennyi tudomány az embert valami magasabból igyekszik felfogni, csak Schopenhauer és Frohschammer anthropologismusa fordítja meg a tudományos képzettség elveit, midőn a világot az emberből magyarázza az által, hogy a psychológiát az universum constructiójára használja föl.

A phantasia, szellemi életünknek ez egyik tevékenysége tehát azon világmozgató alapelv és őserő, mely mindenhol működik s mely a mindenség, a tünemények megfejtéséhez az egyetlen s fő kulcsot képezi. Ez tehát F. szerint a dolgok nyitja s ez által lehet mind a látható vagy anyagi, mind a láthatlan vagy szellemi világot úgy nagyjában, mint legapróbb ízében megmagyarázni. E phantasiát úgy fogja fel, mint célszerűen működő, képző, alakító, szervező s folytonosan fejlődő, plastikailag ténykedő mindenhol tevékeny alaperőt.

A phantasiának jelentőségét a philosophusok közül többen

hangsúlyozák és különösen a bölcelet újabb korszakában többé-kevésbé úgy mutatták be, mint a philosophia egyik főorganumát. Aristoteles szerint ez szolgáltatja az észnek a fogalomalkotáshoz szükséges képeket s míg Plato az eszméket — a phantasia szüleményeit — a dolgok ös-, előképeinek tartá, addig Aristoteles azokat, mint formaképző erőket, magukba a dolgokba helyezé. Kant és Fichte a phantasia jelentőségét az ismeretre vonatkozólag erélyesen hangsúlyozák. Mi több — F. szerint — Kant felfogása értelmében az egész metaphysika a phantasia műve, mert mint látszólagos tudomány, érzéki szemléletek nélkül, pusztán fogalmakból, agyrémekből van felépítve s mint ilyen oly valamit varázsol elő, mely a megfelelő szemléletet nélkülözi. Leibniz is — Kirchner szerint — Frohschammerrel megegyezőleg a művésziileg alkotó phantasia által gondolja a világ létrejöttét. Leibniz istene oly művésznek mutatja magát, ki a világtervet körültekintőleg megalkotja, a világról előrajzot készít és azt azután a lehető legjobban megvalósítja. Leibniz istene tehát egyenlő Kirchner szerint Frohschammer phantasiájával és ha — teszi hozzá Kirchner — Leibniznek világos tudata lett volna a mindentátható egységes, alakító képességről — rendszerének hiányait kikerülte volna.

Schelling határozottan kimondá, hogy az »értelmi szemlélet«, vagyis az alakító phantasia a philosophia teremő organuma. Dühring szerint a bölceletnek, az értelem mellett második organuma az értelem által vezetett »rationalis imaginatio«. A phantasia alkotó ereje — véli Dühring — kevésbé méltányoltatott eddíg a világ felfogásában. Dühring rendszerében lelki tevékenységünknek ez iránya oly szerepet játszik, mint p. o. Hartmannéban a mysticismus. Még magasabb álláspontra helyezi a phantasiát Lange. Szerinte az embert ki nem elégíti a tényleges világ, és belső kényszerből alkot magának egy sokkal szebb, egy sokkal ideálisabb világot, melylyel a ténylegest kiegészíti. E világ a philosophia által alkotott világnézet. E világ előhozásában szellemünk legnemesebb, legmagasabb tehetségeit tevékenyíti, de e ténykedésnek nem szabad a bizonyító, realis tudomány álarcát magára venni; szóval a philosophia az ismeret által felfogott világgal elégedetlen szellemnek költői szárnyalása, s azért sohasem szabad felednünk, hogy a philosophia csak költészet s nem a tudomány, hanem lényegében a költészettel rokon. Ez okból a philosophia organuma a szabad synthesis vagyis a phantasia. Ez organuma a szellemnek alakítólag, eszményítőleg, a részeket aesthetikailag összefoglaló ösztönszerű működése, mely ép úgy tevékeny a szemlélet alakításánál, mint a tudományban, művészet, költészet és az erkölcsi életben, s mely legmagasabb kifejeletében a speculatiót hozza létre.

A phantasia fontosságát tehát a philosophiában mások is

hangsúlyozták, de csak F. volt az, ki e tevékenységet nemcsak mint a philosophiát alkotó elemet fogta fel, hanem azt elvi magaslatra, általános érvényességre is emelte, midőn a világprocessus entelesiájává, mozgató elvévé, alap- és őserővé tette s követ kezatosan keresztül is vitte. Csak neki volt bátorsága és lelkesedése erre s azért — jól lehet az előző bölcselők, különösen Kant, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Ulrici, Lotze s Hartmann gondolatainak behatásaitól teljesen el nem különíthette magát, mindamellett, — szívesen elismerjük, hogy nem a mások nyomdokain haladó, önálló gondolkodó, szóval új rendszert alkotó bölcselő. Sajnos azonban, hogy ez új rendszerben a mi új, az nem jó, ami jó, az pedig nem új.

Frohschammer a phantasiának két fajtát különbözteti meg. Az egyik a subjectiv, az ember lelki életében, a másik, az objectiv, a természetben működik teremtőleg, képzőleg, alakítólag. Először a subjectiv phantasia tevékenységi szereplését festi le a lelki, különösen az értelmi működések körében. Szerinte a phantasia alaptevékenysége lelkünknek s a többi tehetségek nélküle szerepet nem játszhatnának. Nagy részletességgel felsorolja ropant befolyását a lélek áloméletére, a gyermekek játékára, a mythológiára, a vallás- s babonára, a lelkesedésre és a rajongásra, a költészet- és képzőművészetekre, a történet-, nyelvre, a nevelésre és a természettudományokra. A subjectiv phantasia nélkül — mondja Frohschammer — szemléleteket, fogalmakat, ítéleteket, következtetéseket, eszméket ismereteket nem szerezhetnénk. Nélküle a philosophia sem jöhetne létre, mert a philosophus sok tekintetben rokon a művészszel; mindkettő isten kegyelméből teremtő; mindkettő feldolgozza, reprodukálja a szellemükben talált anyagot; mindkettő leginkább a phantasiát szerepelteti s azért joggal lehet beszélni valamely philosophia rendszer szervezetről, fölépítéséről. De nemcsak az ember szellemi világát hozza elő a phantasia, nemcsak a philosophiában képez hatalmas elemet, hanem a világ mindenségét is ő hozza létre, mint objectiv phantasia; ő teremti az ember körül létező létalakokat, mint önmegvalósításának fokait. Ő hozza elő mint alapelv, mint őserő alakítólag, képzőleg, teremtőleg az összes tüneményeket s működésében a subjectiv phantasia analogiája szerint jár el. A világ az objectiv phantasia káprázatos játéka.

E helyen meg kell említenünk, hogy F. a phantasia mindenhatósága mellett még egy elemet vesz föl a mindenség construálására s ez az őanyag hozzátapadt törvényeivel együtt. Nem riad vissza a kételviségtől, mert szerinte a világprocessus egy faktorial meg nem indulhat és a monimus rendszerei is tényleg dualismusban végződnek. A puszta, üres egység mitsem eszközölhet és mivé sem lehet. A holt anyag alakító elv nélkül, s ez

utóbbi substratum nélkül szerinte alkalmatlan arra, hogy világelv lehessen egyik vagy a másik.

F. elvetvén az atomok tanát — s ebben tér el Kirchner tőle — egy általános anyagot vesz föl, melyet az objectiv phantasia megragadva eszközül használ föl önmagának megvalósítására és ez által a világ előhozására. E világ nem phantom, hanem objectiv realitással bír, s a philosophiának épen az a feladata, hogy a realis létet alapjában, céljában és összefüggésében felfogja.

F. világmagyarázatában különös sulyt fektet arra, hogyan fejlődik ki a természet létalakjait előhozó s öntudatlanul működő objectiv phantasia, mint alakító elv subjectiv phantasiává, mely amannak legfőbb foka. Kirchner F. után fokónként felsorolja a tünetenyek azon mozzanatait, melyeken az objectiv phantasia keresztül megyen, míg végre — mintegy ujkori Odysseus — tulajdonképeni hazájába, az emberi szellembé jutva, öntökélyének legmagasabb fokát elérve, öntudatra ébredve mintegy önmagához visszatér s magasán szárnyaló subjectiv phantasiaként jelentkezik, mely azután a történelem tényeiben tovább folytatja működését öntudatosan. Az emberrel szemben az egész természet mint alacsonyabb fok, csak eszköz. Az ember nem a föld parasitája, hanem a teremtés koronája.

Kirchner, Frohschammer után megmutatja ez alakító elv nyomait a szerves világban, a chemiai processusokban, a jegődés phantastikus alakjaiban; majd áttér a szervezetekre és a generatio aequivoca ellen küzdve kimutatni igyekszik, hogy a szervezetek előállítására okvetlenül föl kell venni nem ugyan egy természetfölötti, de egy specifikus szervező erőt, mert F. szerint a puszta, holt anyagból az organismusok világa semmikép sem állhat elő. Szerinte különböző helyen, a nélkül, hogy egymásra kölcsönös hatást gyakoroltak volna, egyszerre vagy egymásután primitiv organismusok állottak elő az objectiv phantasia közbelépése folytán, melyek továbbfejlődve, egymást keresztezve, a fajok különféleségeit hozták létre. Az őszorganismusok sokaságának tanát előnybe helyezi F. az egyetlen összejtől való kifejlődés tanának. Természetes ezek után, hogy az életet nem tekinti puszta anyagcserének, hanem teleologico-plasztikai alakítási processusnak. Az objectiv phantasia nemcsak az életnek, hanem az egyedek folytonos megújítás által a fajfentartásnak is elve. Mint ilyen energiájának egész teljével lép föl. Fölruházza az egyedeket a színek, a hangok és az alakok díszével; szolgálatára készíti még a pszichikai erőket is. Elbűvöli az egyedeket, kik a lét legmagasabb élvezetét hiszik elérhetőnek működése idejekor. Segélyére jö különösen az ifjuságánál a subjectiv phantasia is, mely ekkor alkotja költői termékeinek legtöbbszörét. F. tanának ez előszeretettel tárgyalt részét azzal fejezi be, hogy az egyednek csak annyit

ban van historiai, mi több ethikai értéke, a mennyiben a faj, az egész fentartása érdekében cselekszik.

De honnan e kápráztató erővel fölrüházott phantasia? Teremtett-e vagy örök? F. e kérdést a metaphysikába utasítja, mely szerinte »a természet feletti realitásokról szóló tudomány.« Ő nem tagadja a metaphysikának, mint tudománynak jogosultságát, de tiltakozik az ellen, mintha ő metaphysikát üzne. F. kerüli a metaphysikai és a theologiai következtetéseket. A phantasia eredetét nem kutatja; szerinte mindenesetre kezdettől fogva, mint szellem-érzéki teheték a világalakításban részt vett és az őszanyaghoz úgy hozzá volt tapadva, mint p. o. a csirában be van oltva a növény alakja. E teheték hosszas küzdelem után hova-tovább kifejté magát s tökélyesíté az őszanyag s az ebben rejlő törvények segélyével.

Annak dacára, hogy F. »Das neue Wissen und der neue Glaube« c. m. 124. lapján a személyes isten létét állítja, mindamellett elveti — a teremtés tényét s az isteni kormányzást, gondviselést, a mennyiben így szól: »A világ tökélyetlensége s annak szeszélyes, gyakran kegyetlen fejlődésmenete nem engedi meg, hogy egy közvetlen isteni teremtést vagy egy közvetlen isteni befolyást, alakító s vezető ténykedést vegyünk föl, hacsak istent a pogány vallások mintájára tökélyetlen vagy az ördögötől megszállott lénynek nem akarjuk képzelni«.

Kirchner, F. ez utóbbi tanaiban ellenmondást lát, minek oka szerinte az, hogy F. a phantasiát nem tekinti a világ végső elvének s nem teszi igazi általánynya. Az így felfogott phantasia mellett ekkor — véli K. — nem lett volna szükség személyes istenre.

Nézetünk szerint mind F., mind Kirchner rendszere annyira magán viseli a lázas phantasia jellegét, hogy inkább a költészet termékei, mint a philosophia művei közé véljük sorolandónak.

Dr. Buday József.

Zur modernen Naturbetrachtung. Vier Abhandlungen von Dr. Herm. Friedrichs. Bremen. Verlag von Hinricus Fischer.

Ezen érdekes kis munkának mind a négy része körvonalokban a modern természet-philosophiának általános képét vázolja és tárgyias, világos előadásával nem pusztán reprodukálja ezen elméletet, hanem egyuttal ezen elméletek eredetét az emberi lény szellemi fejlődésének körében igyekszik röviden megvilágítani és a jövőbe is kitekintést nyitni, habár ez utolsó pontra vonatkozólag inkább szellemes sejtelmeket mint positiv gondolatokat nyújt.

Az első értekezés azon címmel: »Zur monistischen Naturerklärung« azt fejtegeti, hogy valamint az egyes ember csak las-

sanként és fokozatosan válik minden cselekedeteiben egyöntetű és egységes jellemmé, úgy az emberi szellem általános fejlődése a tudomány magasztos képében nyeri kifejezését, mely összhangzó egységbe forrasztja össze az emberi tudás rendezetlen részleteit. A physikában azonban az emberi tudás ezen tökélye teljesen már azért sem valósítható meg, mert a természet felett csak hézagossággal tekintünk, mivel azt nem mint egészet, hanem csak bizonyos korlátolt részben szemlélhetjük. Ilyen korlátolt körben mindenesetre jogosultak a fejtegetései, ha azonban azok érvényét közvetlenül az egészre akarná kiterjeszteni, akkor ezen egészét térbelileg és időbelileg korlátozott tekintené. Szerző fejtegetései ezek után a Kant-Laplace-féle elmélet következményeit és áttér a szerves vegyületek létesülésének kérdésére, kiemelve azt, hogy azon körülmények és módozatok, melyeknél fogva a szépeny különösen alkalmas oly bonyolult és oly sajátos tulajdonságokat mutató vegyületek alkotására, csak akkor volnának megmagyarázhatók, ha a szépenyparányok sajátosság mibenvoltába belátásunk nyilna. A szervezet mechanikai magyarázata ellen irányzott azon ismert ellenvetést, hogy szervezetet nem vagyunk képesek művészeti úton előállítani, mint ferde ellenvetést elveti. Arra utal, hogy a szervezet építőkövei a molekulák általunk nem kezelhetők, és hogy oly művet, melyet a természet sok évezredes lassu működésben a leghatalmasabb erő megfeszítése mellett létesített, nem képes az ember gyöngé erejével, életének arasznyi rövid idejében létesíteni. Vitatja azonban, hogy a szervezetek származásáról szóló elmélet nem nyújt semmiféle magyarázatot az állatok szellemi életére vonatkozólag. Előadó megjegyzi itt azt, hogy Darwin elmélete valóban közvetlenül nem érinti ezen pontot, de itt valamint egész munkájában tekintetbe nem vette szerző H ä c k e l-nek »P e r i g e n e s i s« című kis, de korszakot alkotó művét, melyre előadónak már alkalma volt a »Szemle« olvasóit, különös tekintettel a szellemi élet magyarázatára, figyelmessé tenni. Allítja továbbá szerző, hogy az anyagi és szellemi működés függésének kimutatása dacára is a lélek és test közötti merev ellentét megbékületlen marad. Itt csak röviden arra utalunk, hogy mindkettő végre csakis mint saját beléletünk igen bonyolult, ellentétes jellegű jelensége van adva, a hol természetesen az egyiknek a másikra mint alapjára való visszavezetése nem sikerülhet; de hogy mindkettőnek közös egyszerű létező jelenségre való visszavezetése semmikép sincsen kizárva. Ugyanazon alapon vitatja továbbá szerző az első mozgatóról szóló ismert hypothesis, feltételezvé a világot eredetileg nyugvónak. Utal tehát az anyagon kívül létező és az anyag felett uralkodó teremő erőre, melynek hasonmását már az emberi és állati szellemi tevékenységben véli feltalálhatni, ámbár itt a kételynek is helyt ad, és megengedi, hogy jöllehet a természet

»érzékeinknek« feloldhatlan ellentétekbe szétszakítva mutatkozik, önmagában mégis másképen van, és hogy annak belsejében az ellentétek csodálatos egységbe olvadnak, mely összeolvadás azonban csak boldog sejtelem ritka óráiban lebeg előttünk. Azon eredményre jut tehát szerző is, hogy az igazság ezen országában a szellemi és anyagi erők ugyanazon egy alaplénynak egyenértékű nyilvánulásait képezik, ámbár szerinte ezen alaplény mi-benléte értelmünkre nézve áthatolhatlan titkot képez.

A második cikk a természetben levő mechanizmust és célszerűséget tárgyalja (Mechanismus und Zweckmässigkeit in der Natur). A régi teleologiai nézetek rövid történeti fejtegetése után áttér szerző a Darwinismus fejtegetésére, melynek célzata a pusztán mechanizmusra visszavezetni még a szervezetek legcélszerűbb berendezését is. A Darwinismus azonban csakis azt akarja magyarázni miként léteznek a tárgyak és miként hatnak egymásra. De miként kutathatjuk, kérdi szerző, hogy miért történik ez így? Miért enged egyik parány a másik lökésének? Soha sem magyarázhatjuk meg azt, mikép válik az egyes egészzé, a külső belsővé. Ezt a mechanikai nézet meg nem magyarázhatja. Ezen egészet tervnek tekintjük, mely szerint minden létesül, vagy célnak, mely minden tárgyakban és eseményekben valósul. Ez pedig a teleologiai természetfelfogás. Ha az eszmét tekintjük teremtő alaplénynak, akkor szerző szerint azt oly valaki nélkül el nem képzelhetjük, a ki arról gondoskodik, hogy valósíttassék. Ezen naiv nézetektől, melyek mellett tárgyszerű természet szemlélet egyáltalán lehetetlenné válik, a továbbiakban szerző maga is eltér, midőn jóslólag kiemeli, hogy jelenlegi fogalmunk a célról csak átmeneti alak, »mely nemesebb, tisztább, zavartalan természetismeretre utal, mely az anyag és szellem világát közvetíti és felépítendő azon hidat, mely a végezt a végtelennel összeköti és a külső és belső, az egész és a résznek átmenetét tárja fel előttünk.« Mint azon »örök törvényszerűséget« fogja fel szerző a világot, mely nemcsak nagyban és egészben, hanem a légharányokban és legfinomabban egyaránt uralkodik, melyből minden ered, a mi történik, azt mindig egyforma cél felé vezetvén; ez azon kimondhatlan erő, mely által a világ olyanná lett, milyen, mely azt számtalan egyenlőkép lehetséges esetek közt mint ezen fennálló különleges esetet alkotta.« Mély felfogással hangsúlyozza egyúttal azon emberi hajlam jogosultságát, mely szerint a természetet holttnak nem tekintjük, hanem annak saját életünk hevét kölcsönözzük. Azon minden-egyre utal, melyben az elvont ellentétek megbékülnek.

A harmadik értekezés azon címmel: »Kampf und Entwicklung« élénk színekkel rajzolja a mindenségben való létérti harcot, a mint az a szervetlen világ csillagképző fejlődésétől kezdve a szerves világ legmagasabb alakjáig, az emberig, végig húzó-

dik. Az értekezést, melynek egyes leíró phasisait itt nem hozhatjuk, ilykép fejezi be: »Muljék bár el az egyesnek léte és élete, az egész megmarad, és az egésznek ezen fenállásában találja az egyes örök fenmaradását, ezt lelje végre az ember a természet mélyebb szemlélődésében és ezen bizalommal védekezék a pessimismusnak szomoru semmire utaló áramlatai ellen. Hogyan létezik azonban mindez, minek van ezen harc és fejlődés, hova indul egyáltalán ezen egész, az — örökké megfajthatlan titok marad előtte.« (111. o.)

A negyedik értekezés azon címmel: »Zur Ethik«, hasonlókép a bekezdésben az erkölcsi felfogás történelmi fejlődésének vázlatát adja. Előadja Hartmann, Schopenhauer és Kant ismert erkölctani elméleteit, melyekhez bíráló megjegyzéseit fűzi. Hartmann-t illetőleg utal Dörner-nak »Theol. Studien u. Kritiken« című művében foglalt bírálatára, mely végszávaiban Hartmann-t így jellemzi: »Azon, pusztán ki nem elégitett önző élvezet indokából, magát minden véges fölé emelő, végtelen után sovárgó subjectivitás végre az üres énhez jut, mely azt maga előtti undorral tölti el.« Helyesen emeli ki szerző, hogy Hartmann éppen a »Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins« című munkájában felderítette, hogy a pessimismusnak principiuma és utolsó titka csakis korlátlan eudämonismus, mely a végesség szerencsétlenségét és egész nyomorát végre a feltétlenbe viszi át. Schopenhauer-t illetőleg megjegyzé, hogy erkölctani alapelve, a könyörület, szűk kört foglal magában, a mennyiben az erkölcsi viszonyt és az emberszeretet magasztos elvét pusztán a szerencsétlen embertársra korlátozza. A könyörület érzését az együttörvendés (Mitfreude) érzésével véli pótlándónak, de akkor sem látja még abban az erkölcsiség teljes alapját. Azon alapot igen helyesen csakis a szeretetben látja, a mennyiben az universalis álláspontra emelkedik, mely álláspontot már a kereszténység jelez, kiemelvén egyttal, hogy ezen szeretet már metaphysikai természetű. Áttér arra, hogy már az állatban is megvannak az erkölcsi érzés magvai. Ebből kiindulva igyekezett a Darwinismus az erkölcsiséget mint pusztán viszonylagos valamit előtüntetni, mint olyasvalamit, ami az agyszervezettel, a hely és idő viszonyával változik. Ez a Darwinisták nézete, melytől azonban maga Darwin nézete megkülömböztetendő. Darwin ugyanis feltételez bizonyos erkölcsi ösztönöket az embernél és az állatoknál, de nem kutatja azok mélyebb alapját, és reménytelennek jelenti ki a szülői és gyermeki vonzalmak feletti speculatiót, mely érzelmek, úgy látszik, a társas ösztönök alapját képezik. Darwin csak a jelenlegi magasabb érzések eredetét egyszerűbb kezdetekből igyekszik megmagyarázni. Méltán hangsúlyozza továbbá szerző Schopenhauer-nak azon tanát, mely Kantnak tanára támaszkodva az egyedek lényegbeli egységéből igyekszik

megmagyarázni a könyörületet, jóllehet ezen tan mélyebb concret alapja nem világos előtte. Helyesen jegyzi meg azonban, hogy ezen egység nem lehet az egyedek pusztja összege, hanem eleven egység. »Az emberi ismereti tehetség az embernek csak az egyes jelenségeket adja mint egyes tárgyakat, és megnehezíti azt, hogy mi az érzékek által adott egyesektől szabadulván, magasabb felfogásra emelkedhessünk.« Szerző az értelemben leli a dolgok eredeti egységének bizonyosságát.

De meg van az már az érzéki tevékenység alaptényében, a mennyiben az mint létező jelenség adva van, mint önmagában tevékeny, lényegileg másra vonatkoztatott, mástól elválhatlan lét. A híd tehát, mely a végest a végtelennel összeköti, már az érzéki tény létező jelenségében van meg és pedig itt legegyszerűbb ősalakjában, míg az értelem már csak annak bonyolult funkcióját képezi. Előadó meggyőződése az, hogy csakis ezen concret érzéki alapon, nem pedig mystikus köd félhomályában valósítja majd meg a jövő tudománya szerzőnek idealistikus sejtelmeit. Mi nem tagadjuk tehát ezen eszmények jogosultságát, hanem kívánjuk azok eleven tudományos valóságát, melyet sem szerző, sem egyáltalán a jelenlegi német iskola-philosophia nem ad.

Zombor.

Schmitt Jenő.

A PHILOSOPHIAI FOLYÓIRATOKBÓL.

I. A »Revue Philosophique de la France et l'étranger« (par Th. Ribot Paris) f. évi 1-ső számában folytatása és bevégezése van Lévêque cikkének »L'esthétique musicale en France« s ezuttal az orchester és symphonia pszichológiájáról szól. Értekezését az önálló felfogás látszatától megfosztja az örökös idézés, néha egész lapokon keresztül.

Figyelemre méltóbb Gabr. Scailles tanulmánya a jelenkori bölcselőről (az I. és III. füzetben). Sajátképen egy bölcselőről M. Lachelier-ről (kiadatlan műve »Du fondement de l'induction«) van itt szó, de mert az, éppen mint az ismertető, nagyon hűz Kanthoz, előfordul itt más bölcsész neve is. Lachelier »l'École normale«-nál volt akkor, midőn M. Ravaisson-nal megismerkedett, kinek inductív módszere hatással volt reá. Ennek s a Descartes mechanismusának s a Leibnitz dynamismusának egyeztetetőségét megtalálta Kant három kritikájában. A fejtegetés folyamán előbb az empirismust, majd az eclecticismust veszi bíráló alá. A problema itt az: a tapasztalásból származtatni magának a tapasztalásnak elveit. Mill Stuart megoldása nem sikerült azon állítással, hogy az ember önként egyetemesít (inducal); mert akkor az inductio nem a tümenyek objectív összekötéséből meritett itélet, de subjectív dispositio. Az inductio elveinek bizonyosságát egy megszokás adja, mint a causalitás törvényét is. S így a tudomány szükségképenisége nem egyéb subjectív