

Lubrich Ágost, a m. tud. akadémia márczius 11-iki ülésén *a bölcselők tapasztalatelviségéről* (empirismus) czímen tartott felolvasást. Bevezetőül azt constatalja, hogy míg száz év előtt mindenki bölcselkedni akart s a bölcséletben látta a felforgatásoknak s az emberiség boldogításának forrását s eszközeit: később, egész a mai napig, borzadás fog el sok embert ezen szóra: *philosophia*. Pedig az emberek mindig bölcselkedtek, és mindig fognak bölcselkedni, úgy hogy ha valamely kort ismerni akarunk, bölcséletére kell tekintenünk. Ma túlnyomóan az empirismus köpenybe burkolva úzik azt. Azért az értekező e századnak gombamódra termett s kizárólag jogosultaknak hirdetett bölcselmei közül az empirikait akarja röviden méltatni, mint olyat, a mely legkihívóbb önteltséggel követeli maga részére «*a jövő bölcselete*» czímet.

E bölcsélet szándéka a természetvizsgálók empirismusának igénytelen megelégedését egy magában befejezett életnézetté kikerekíteni. Azért fel kell olvadnia a természettudományba, vagy legalább annak alárendelve lennie, az érzéki dolgokat az emberi ismeret egyedüli tárgyának tartania s minden metaphysikáról lemondania. És a jövő e bölcselete oly természetes, világos és érthető, mondja Schopenhauer, mint Fichte eme szokott magyarázása: «Van, mert van; és van, a mint van, mert úgy van». Ily kézzelfogható (?) magyarázás mellett ki fordulna egy képzeleti metaphysika költeményeihez, az érzékfölöttiekhez!

Hogy pedig kizárólagosságát igazolja e bölcsélet, rámutat az eddigi iskolák sikertelenségére s az annyira kényelmes biztos tapasztalati útát ajánlja. Magát a tapasztalati világ főrendezőjének nyilvánítja szerénységében. De ez az értekező szerint egy neme a bölcsélet öngyilkosságának. Az emberi szellemnek, a gondolat e sasának, meg van tiltva a nap fényéhez emelkedni, s e helyet mint valami taligásgebének az empiristák vizsgálásainak eredményét kell illő helyeikre lépésről-lépésre vonszolnia.

Itt aztán történeti átnézetét adja az értekező a bölcselők empirismusának. Gyökerét már a kereszténység előtti időben találja. Már sz. Ágoston mondja: «A testi ember érzéki tapasztalás szerint méri ismeretét; amit lát, azt hiszi, amit nem lát, nem hiszi». Újabb feltűnése pedig a renaissancera, a fölfedezések és találmányok idejére esik. A vészteljes irányra Verulami Baco adta a jelszót. Különféle

alakban továbbfejlesztették aztán Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Bentham, a két Mill, Holyoocke, Tyndall, Spencer, Haeckel, Kant, Hartmann, Lange, Brentano Ferencz, Feuerbach, Büchner, Vogt sat. — Csupa zürzavar, örökös zagyva küzdés, merő ellenmondás, a nem-keresztény bölcselemek közt! Már maga e tény is arra terelhetné a figyelmet, hogy előítélet nélkül vizsgálják a keresztény bölcseletet, a melyben semmi ellenmondás nincs. De ettől irtóznak, s készebbek inkább az *ellenmondás* és *okság* törvényeinek általános érvényességét tagadni. Pedig ezzel egyenesen az empirismus létjogát döntik meg; mert e törvények nélkül megszűnt minden természettudomány. Az empirismus Angliából Franciaországba vette útját; s a nagy forradalomban előleges sikert is aratott, a mely a népeket iszonynyal töltötte el. Ma már jelentékeny területet foglal el és sok földi eszközzel rendelkezik. Egy század előtt Franciaországban *philosophia*, ma mindenfelé, de kivált a németeknél *kultura* a neve.

E történeti szemle után az empiricus bölcseletnek tudományos létjogát veszi szemügyre az értekezés. Itt először is azon önczafoló következetlenségére mutat a tapasztalati bölcseletnek, hogy az soha sem birta tényleg eszközölni azt, amit elvileg akart, t. i. a pusztá tapasztalat körében maradni, hanem kénytelen vala mindannyiszor valamely metaphysikai rendszerbe átesapni. Mert hiszen a természetvizsgálók kérdezősködéseinek is mik a tárgyai? Az ok és hatás általános vonatkozásai, a cél, erő és anyag, a tünemény és az alatta rejlt maradandó, a világ őseredete, az élet mibenléte és eredete, a lélekállag, az ember rendeltetése, — mind oly dolgok, a melyeket pusztá tapasztalás megoldani nem képes, hanem Strausz Dávid és Schopenhauer szerint is csak a metaphysika.

Súlyos érvet talál továbbá az empiricus bölcselet ellen az értekező abban, hogy midőn minden bölcseledésnek az erkölcs tan megalapítása a célja, az azt megállapítani hasztalan erőlködik. Például hozza fel Spencer Herbertet, ezen elsőrendű csillagot, a ki bölcseledésének végcélját a *jó* és *rossz* cselekvésnek tudományos megállapításában találja. De valamint a futóhomokra épített márványpalota összeomlik, úgy erkölcs tant sem lehet pusztá érzéki ismeretre építeni, legfőlebb is az állatok számára, de Schopenhauer kétlábu emberbesztiai részére nem. Spencer szerint az «*én*» érdekei a legfőbb erkölcsi törvény; az *én* vagyis az *önzés* és az *altruismus* vagyis az embertársak érdekei közti megalkuvás az erkölcsi élet. De hát mi okot találhatna az ember

arra, hogy érzéki kielégítését illetőleg erkölcsi korlátoknak vesse magát alá?! Ezen erkölcsi életre csak egy messze távolban levő szép eszményi jövőben fog jutni az emberiség. Ime, ezen szólammal ki van merítve az empirismus bölcselmének erkölestani ereje, mondja az értekező. Szilárd épület helyett egy pár szalmaszálát ad, biztos alap helyett iszapot és piszkot, eszményi helyett az állati kényelem legteljesebb alakját, a társadalmi jóllét forrása helyett a legfurfangosabb önzés erkölestánát. De soha nem fogja a tudomány korunk ezerféle jajjait nem orvosolni, de még enyhíteni sem, ha nem veszi az embert úgy, a mint van, érzékfölötti oldala s Istentől való függése szerint is. Valamint egyéb, úgy erkölestani szempontból is teljesen tévesnek bizonyítja be az értekező az empiricus bölcséletet.

Ezután azon közvetett támpont megdöntését tűzi ki céljául, a melyet az empiricus bölcselők a bölcséleti iskolák megegyezésének teljes hiányában vélnek található. Ezt az érzékfölötti bölcsélet lehetlenségének bebizonyítására használják érvül. Tény, mondja az értekezés, a rendszerek közti ellenkezés, szakadozottság, kölcsönös kifosztás. Már Aristoteles és Cicero is említik azok tarkaságát. Csakis a platoaristotelesi bölcsélet tesz kivételt, mint a mely a kereszténység iskolájában hatalmas összhangzó épületté lett. Kant is ígerte a bölcselmek egyesítését, de ellenkezőt teljesített, és a rendszerek Schopenhauer szerint oly barátságtalanok, mint a pókok, a melyek egyedül ülnek hálójokban s lesik, mennyi légy fogódik bele; de más pókhoz csak küzdés végett közelednek. Két ezer éve tart már a küzdés, s lesz-e valaha vége? Herbart, Schelling nem látják e szakadozottságot, ellenkezőleg egységet; Hegel pedig mindenféle bölcselmet, a legellenmondóbbat is jogosultnak tart; tehát az igent és nemet, az igazságot és hamisságot, az ellenmondásokat ugyanannak tekinti. De az értekező szerint az ellenmondások csak új szörnyek, de nem megoldása a feladványnak.

Azon ellenvetésre, hogy ha van érzékfölötti igazság, honnan van amaz óriási zürzavar a bölcselkedés terén, az értekező először is azzal felel, hogy eszünk túlbecsüléséről, sőt istenítéséről le kell mondanunk, Aristoteleshez tartva magunkat, a ki azt mondja, hogy az igazság tölfedezése egyrészt könnyű, másrészt nehéz. Teljesen senki sem éri el. A külső kapura könnyen rátalál mindenki; de a belrészeket nem foghatjuk fel teljesen egyszerre. Mert valamint az éji madár szeme a napvilághoz, úgy van lelkünk szeme ahhoz, a mi természeténél

fogva legvilágosabb. A főkapu alatt Aristoteles az érzékfölöttinek létezését s az ész egyetemes alapelveit érti. Ezeket mint valamely palotának főkapuját a félvak is megtalálja. De ha az emberi szellem mindent a maga benső összefüggése szerint akar felfogni, akkor útvesztőben találja magát. Szellemi szeme hasonló a napra kitett éji madáréhoz, vagy a homályban járó útashoz, a ki biztosan látja a tárgyat, de hogy mi, nem veheti ki.

Aristoteles gondolatát a scholasticusok magokévé tették és az emberi megismerés gyöngeségének okait közelebbről megállapították. Az első okot magának az emberi szellemnek gyöngeségében találták, a mely az anyaggal való egyesülésében rejlik. A tiszta szellem közvetlenül szemléli az érzékfölötti igazság világát; ellenben az ember csak közvetve érzéki észrevevése által jut hozzá. A másik okot abban találták, hogy a bölcselőnek terjedelmes világ- és életismeretekre, időre, utángondolásra és éles ítélő-erőre van szüksége, s így a bölcselkedés csak kevesek dolga lehet. Harmadik helyen az ember önzése, állati érdekei említendőek, a melyeknél fogva a dolgok ősokaival való foglalkozást állati természetére, indulatai- és szenvedélyeire nézve feszélyezőnek s erkölestelensége nagyobb fokán épen üldözőnek érzi s csinál magának amilyen-olyan eudaemonisticus philosophiát.

E gyöngeségről panaszkodnak minden idők legnagyobb gondolkodói is, midőn fölülről várnak fölvilágosító segílyt, a melynek kezdettől fogva vannak nyomai a történelemben olyanokra nézve, a kik szívök tisztaságával hálásan fogadták a segítő kezét. Így minden meg van magyarázva, mindenről gondoskodva van. Az ember így oly igazságok birtokába jut, a melyek nélkül a világ rejtvény, bohóczság, vagy inkább elviselhetlen csapás volna. Ez a keresztény álláspont. Ezen kívül minden homályos, tarthatlan, reménytelen, s a bölcsélet története tévelyek története, itt-ott egy-egy sugártól megvilágítva.

Míg a keresztény bölcsélet a józan ész minden ismereteivel és itéleteivel, minden romlatlan ember tudatával teljes összhangzásban van, és az emberi élet minden földi és örök mozzanataira a legfontosabb és legjótékonyabb befolyást gyakorolja, éltet, áldást hintve egyesekre és nemzetekre: addig a kereszténységtől elforduló bölcselmek a nagy kapura sem találnak s nekimennek a gondolkodás és cselekvés alaposzlopainak. Semmi kétség tehát, hogy az emberi értelem zürzavara, a bölcséleti rendszerek ellenkezése nem lehet érv a metaphysika ellen.

Ha az ember csupán érzékiséggel elégedhetnék meg, megszünne

embernek lenni; nem ismerne más valóságot az érzékinél; művelődési ösztönének nem ismerné más czélját, mint a földi állati létezés legnagyobb kényelmét. Ellenkezőleg a metaphysikai igazságért való sysiphusi küzdés arról tanuskodik, hogy az ember tényleg elismeri az érzéktőlotti világ létezését. Tehát nemcsak érzékit, egyeseket és esetlegeseket ismer meg, hanem eszmeit, érzékfölöttit, általánost és szükségképit is. S így a tapasztalás nem lehet egyedüli forrás, mert ez csak egyeseket, esetlegeseket nyújt.

Végre a tapasztalati bölselet befolyását és kilátásait veszi szemügyre az értekező s azon eredményre jut, hogy az visszaesést jelent a bölselet őskézdeteire; hogy az a monismusba, a hitetlenség metaphysikájába hajtja a szellemeket. Maga az empirismus is tart a modern monismus következményeitől, mondatván *Wirchow*val a müncheni gyűlésen: «Igen, uraim, ez némelyek előtt nevetséges lehet, de igen komoly dolog; s kívánom, hogy a *kifejlődés* elmélete ne hozzon ránk annyi veszedelmet, mint a mennyit hasonló elméletek a szomszéd országokban okoztak. Nagy aggodalommal jár annak következetes végrehajtása. S nem látják-e, hogy a socialdemocratia szövetségését látja benne?!» Bizony nagyok a veszélyek, mondja az értekező; de ki ne venné észre, hogy *Haeckel* fogalomábrándja és *Wirchow* tapasztalattudománya egymás mellett hemzsegnék a géphajtó tényezők agyában? Ki csodálkozhatik a veszély közeledésén, ha látja, hogy az empiricus bölselet alapján semmirekellő hatalmi emberek az állam nevében az alattvalók millióinak anyagi és lelki elnyomorításával zsarnokilag elégitik ki önzésüket és szeszélyeiket, s a nagy nemzeti törekvések agyrémének a meggyőződést és lelkiismeretet is áldozatul követelik. És miért? Mert az empiricus bölselet szerint az állam mindenható lény, a mely előtt mindennek hátrálni kell; a mely a kereszténységtől azt kívánja, hogy ne avatkozzék a konkrét életviszonyokba; legyen államilag engedélyezett érzelemkielégítő-intézet; maradjon a phantasia, a költészet, a mythos körében. A jövő e bölseletének iszonyúan szép tájékaról egészen föllebbenti a függönyt. *Lange*, mondván, hogy a nagy francia forradalom talán csak hajnali sugara egy új világosságnak.

Fájdalom, e bölselet nem csekély sikert aratott már. — De ez nem téveszti meg azt, a ki tudja, hogy nagyobb tévelyek is látszottak már diadalmaskodni a kereszténységen; s ez a jövő bölselete sem lesz egyéb, mint egy nagy tűzvész tartama. Mert hatalma csak *tagadás*. Valamint a múlt századtól fogva keresztény formák alatt a keresztény-

séget törekedtek kiirtani a népek életéből: úgy jelenleg a bölselet nevében minden bölseletről akarják megfosztani a gondolkozó emberiséget. Pedig magok a bölseletet tagadók sem elégszenek meg a tünevények csoportosításával, hanem önézafólag az érzékfölötti vidékre is kénytelenek átesapni. Nem is lehet máskép. Mert a dolgok okaival, alapjaival foglalkozni természeti szükségessége az embernek. Ha a honnan?, miért?, mi végre? kérdésekre nem bírna az elfogulatlan ember megnyugtató feleletet adni: akkor az emberi élet nem volna egyéb, mint kétségbeesett bohócság, tantalusi pokol, vagy mint Schopenhauer mondja, egy hasztalanul háborgatott epizód a semmiség boldog nyugalmasában, mint szennyes nyereség- és élvvágtyól gyötrött és néglábuló rokonaitól csak nagyobb furfangossága által különböző kétlábuló beszűria; s az ész nem bölcs kalauzul, hanem mindent összevissza beszélő udvari bolondul volna adva az embernek.»

*

Lubrich úr értekezését, melynek hű kivonatát a fentebbiekben közöltük, nem hagyhatjuk néhány megjegyzés nélkül. Ismételjük, hogy nem valamely tetszésünk szerint készített, de teljesen hű s megbízható kivonattal állunk szemben s ez adja meg a jogot a hozzászólásra, annyival is inkább, mért kérdés, hogy maga az egész értekezés megjelenik-e abban a formában, a mint azt eredetileg felolvasták s így kérdés, nyílik-e alkalmunk, hogy az Akadémia egy bölcsészeti nyilatkozatát a maga jelentőségéhez képest kellőleg méltányolhatnók. Mi végig hallgattuk az értekezést, úgy a mint felolvastattott s birtokában a fentebbi hű kivonatnak, teszszük meg következő jegyzéseinket.

Lubrich úr az empiria, vagy mint ő hívja: a bölcselők tapasztalatelvisége ellen száll síkra. Ha értekezésének ama főbb pontjait összeállítjuk, melyekkel Lubrich úr a bölcsészeti tapasztalatelviséget jellemezhetni véli, úgy a következő összefoglalt határozmányokkal állunk szemben: «Ez egy neme a bölselet öngyilkosságának.» «Tagadja az ellenmondás és okság törvényeinek általános érvényességét.» «Nem maradt soha a tapasztalat körében, de kénytelen volt mindig valamelyik metaphysikai rendszerbe átesapni.» «Erkölcstant alapítani nem birt.» «Akár csak a nem empirista elv, ő sem tud egy egységes iskolát alkotni.» «Szövetségese a social-demokratiának.»

Mondjuk meg azután azt is, hogy mi érdekből harezol Lubrich úr a fenti határozmányokban foglalt empiriája ellen? Felelet: a

keresztény philosophia érdekében, melynek igazsága kezességéül azt tanítja, hogy minden más philosophiával ellentétben egységes iskolát tudott létrehozni. «Csakis a plato-aristotelesi bölcsészet tesz kivételt, mint a mely a kereszténység iskolájában hatalmas összhangzó épületté lett» — mondja Lubrich úr.

Előttünk áll tehát egész tisztaságában Lubrich úr philosophiai törekvése egész ellenszenveivel és rokonszenveivel együtt. Neki egyetlen és kizárólagos rokonszenve az úgynevezett *keresztény philosophia*, melyet egy más helyen így jellemez: «Aristoteles gondolatát a *scholasticusok* magokévé tették és az *emberi megismerés gyöngeségének okait közelebről megállapították*».

Ez utóbbi, általunk aláhúzott sorban rejlő állítás fogott úgy látszik Lubrich úron. E nyílt beismerés, aztán, sok fáradságtól megkímélhet bennünket, nem lehetvén föladatunk lovagiatlanul oly térre lépni, hol a kihívó fél a vitában előrebocsátja megismerésének gyöngeségét.

Dolgunk e szerint csak kettőre szorítkozik. Először arra, hogy constatáljuk a scholastica sokkal merészebb törekvéseit, mint azt Lubrich úr feltünteti. Tény ugyanis, hogy a vallásos mysteriumok s a vallásos szentségek felé a scholastica szólt a megismerés gyöngeségéről. Legillustrisabb írói s tanárai épen ezekre határolták a theológiát, a mely mellett, vagyis ha bármi másról volt szó, a megismerés lehetőségét nemcsak követelték, de oly merészen igénybe is vették, hogy speculációjuk elszárnyalt a *tudós* dogmatismus véghatáraig, a meddig a mai *speculatio*, a *tudományosság* föltétele alatt el nem megy. Maga Aquinói Tamás megőrizte a philosophia függetlenségét a theológiától, s ha amabban tekintélyt ismert el, az a tekintély épen nem keresztény, hanem Aristotelesé volt. Semmiesetre sincs összhangzásban e szerint Aquinói philosophiájával a philosophiának oly megrendszabályozása, mint ezt Lubrich úr teszi, vagy tenni kívánna.

Ez volt az első megjegyzésünk. A másik az, hogy az az empiria, melyről Lubrich úr ír, nem is létezik másutt, mint csak épen Lubrich úr fejében. Megütődött értelme az írók, mondjuk a philosophiai írók amaz ellentétes határozmányain, melyeket fentebb egy csokorba kötöttünk, aztán nem vizsgálva ki mondta? mi összefüggésben szólhattott akként? Lubrich úr egyetlen elvet, ez empiriaét teszi érték felelőssé s munkásai közé sorolja a többek közt még *Kant*-ot is.

Ha már egyszer szóba került az empiria kérdése első tudomá-

nyos forumunk ítélőszéke előtt, azt szerettük volna, hogy ha a szóvivő kiválaszt egyet, a legkiválóbbat az elv képviselői közül s philosophiai apparatusal kimutatja, hogy merő empirián a tudomány meg nem rekedhet. Ha ezt teszi, érdemes munkát végez. Így, a mint végezte, a philosophia féltett ügyét egy perczre compromittálta.

*

Medveczky Frigyes lev. tag, ez évi január 14-én tartotta az akadémiában székfoglaló értekezését, e czímen: *A normatív elvek jelentősége az etikában*. Az értekezés legközelebb az akadémia kiadásában megjelenik, a mikor ismertetni fogjuk.

Aesthetik. Von Eduard von Hartmann. Erster historischkritischer Theil: Die deutsche Aesthetik seit Kant. 8^o 584. l. Zweiter, systematischer Theil: Philosophie der Schönen. 8^o 836.

E két vaskos kötettel Hartmann egy lépéssel tovább ment rendszerének kidolgozásában. A termékeny philosophiai író tudvalevő, hogy számos kisebb értekezésen kívül, megírta alapvető munkáját, a «Philosophie des Unbewussten»-t, továbbá «Das sittliche Bewusstsein-ját» s ezekhez sorakozik jelentőségben a főtécímzett két munka, mely a szép tanát philosophiai és történelmi szempontból veszi tárgyalás alá.

E munkák másodika, vagyis a Philosophie des Schönen két könyvben fejtegeti az aesthetikai alapelveit; a szép fogalmában (Begriff des Schönen) s magában a szépben (das dascin des Schönen) Az előbbinek főbb czímei a következők: Az aesthetikai látszat és alkatrészei; a szép fokozatai; a szép ellentétei; a szép módosulatai; a szép helyzete az ember szellemi életében s a világegyetemben. Az utóbbiban pedig e főbb fejezeteket olvassuk: A természeti s a történelmi szép; a műszép előállása; az önállóan alakszép művészetek; az egyszerű szabad művészetek; az összetett művészetek: E munkában erősen sürgeti ugyan Hartmann, hogy az aesthetikus a műalkotásokból vegye szellemi táplálékát s eszméit, ha vannak, a szépművekre irányozzá: mégis kelleltnél jobban előtérbo nyomul művében a theoria, még ott is, a hol egyes remekműveket fejteget. Könyvének első kötete, mint mondtuk is, a német aesthetikai történetét írja meg Kant óta. Becsvágyának azt tekinti, hogy Schassler «Kritische Geschichte der Aesthetik»-jét épp úgy felülmulná, mint az felülmulta Zimmermann és Lotze ez irányu munkálkodását.