

MAGYAR PHILOSOPHIAI SZEMLE.

TÖBBEK KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTIK

BARÁTH FERENCZ ES BÖHM KÁROLY.

II. ÉVFOLYAM.

6. FÜZET.

1883. NOV.

Megismeritek az igazságot, és az igazság
szabadokká térszen titeket.

János VIII. 32.

TARTALOM:

1. Byron »Kain«-ja és Hartmann E. bölseleti rendszere. — Második közlemény. — *Dr. Buday József.*
2. A nő. — Első közlemény. — *Dr. Bihari Péter.*
3. A változás problémájához. — *Schmitt Jenő.*
4. Megjegyzések »A változás problémájához« c. cikkekre. — *Böhm Károly.*
5. Értesítő: Dr. Kirchner Frigyes: »Ueber das Grundprincip des Weltprocesses mit besonderer Berücksichtigung J. Frohschammers.« *Dr. Budai József.* — Dr. Herm. Fredrichs: Zur modernen Naturbetrachtung. *Schmitt Jenő.*
6. A philosophiai folyóiratokból.
7. A II-dik évfolyam tartalomjegyzéke.

BUDAPEST.

AIGNER LAJOS.

1883.

A t. c. közönséghez.

A »Magyar Philosophiai Szemle« a jelen 6-dik füzettel pályájának **második évfolyamát** zárja be. Maga a szerkesztőség érzi legjobban, hogy e két év alatt mily keveset valósíthatott meg abból, a mit első felhívásában, a még akkor csak tervben levő folyóirat elé, feladatul kitűzött. Azonban ez, a létező viszonyok között, alig lehetett másként, a midőn egy ilyen folyóirat számára nálunk még jóformán most kell ugy írókat mint olvasókat nevelni. E két év mégis meggyőzött bennünket arról, hogy mindakettő, habár kis terjedelemben is, megvan; s biztatást nyújt a további munkára az a tény, hogy előfizetőink száma a második évben, ha kevéssel is, szaporodott. S hogy folyóiratunk hazai viszonyaink között valóban hiányt tölt be: annak jól eső elismerését láttuk a magyar tudományos akadémia azon tettében, hogy Szemlénket ez elmúlt évben már anyagi támogatásban részesíté. Ugy ez, mint ama másik tény, csak kétszeresen serkentőleg hat reánk, hogy azt a folyóirat tartalmának mind gazdagabbá és változatosabbá tétele által még inkább megérdemelni igyekezzünk; s így a legközelebbi évfolyamban ugy a régi magyar philosophusoknak, mint a legújabb positiv bölcészeti iránynak ismertetésére nagyobb tért fogunk szentelni, mint az eddig lehető volt.

Egyszersmind miután a jövő évvel a folyóirat kiadását is a szerkesztőség veszi át: tehát ezentúl ugy annak szellemi (dolgozatok s egyéb tudósítások) mint anyagi részét (előfizetések, reclamatiók stb.) illető mindennemű küldemények a szerkesztőséghez (Böhm Károly, Deák-tér, 4. sz. ev. főgymnasium) intézendők.

A »Magyar Philosophiai Szemle« megjelenik kéthavi füzetekben, tehát évenként hatszor, összesen legalább 30 ívnyi tartalommal. **Előfizetési ára:** egész évre **5 forint**. Egyetemenk, theologiai intézetek s egyéb felső iskolák hallgatói, ha ellenőrizve történik az előfizetés, személyök részére évi **3 forintért** kapják a folyóiratot.

A Magyar Philosophiai Szemle előfizetői az 1883-ik évben.

Antal Gábor, ref. főiskolai tanár, Pápa. Aradi kir. főgymn. **Budai II. kerületi főgymn. könyvtára.** **Benedek Ferenc**, Kassa. **Bodnár Zsigmond**, tanár, Budapest. **Belohorszky Gábor**, ev. lelkesz, Ujvidék. **Budapesti ref. theol. ifj. önképző köre.** **Budapesti tudományos és műgyetemi olvasókör.** **Binder Jenő**, Pozsony. **Ft. Borosay Dávid**, tanár, Pápa. **Budapesti ref. főgymn.** **Budapesti**

evang. főgymnasium. Dr. **Concha Győző**, egyet. tanár, Kolozsvár. Ft. Csaplár Benedek, Budapest. Chován János, ügyvéd, Besztercebánya. **Dévai** magy. kir. állami főreáltanoda. Domanovszky Endre, akad. tanár Nagy-Szeben. **Egri** főgymnasium. Egyet. bölcsész. segély-egylet, Budapest. Egyetemi könyvtár, Budapest. Eperjesi theologiai önképzőkör. Eperjesi kir. kath. főgymnasium. Főtiszt. **Farkas László**, Szeged. Dr. Farkas Emil, Budapest. Fehértemplomi államgymnasium. Főtiszt. Fekete Endre, Budapest. **Gallia**-féle könyvkereskedés, Kecskemét. Góbi Imre, lyceumi tanár Sopron. Gööz József tanár, Budapest. Greifenstein István, ev. lelkész Kolozsvár. Grünwald Béla, országos képviselő Besztercebánya. Nt. Győry Vilmos, Budapest. Győri kath. főgymnasium igazgatósága. Gyertyánffy Gábor könyvkereskedő, Székely-Udvarhely. Gyulai Pál, Budapest. **Harrach** József, Bpest. Dr. Horváth Cyrill, Budapest. H.-M.-Vásárhelyi ref. főgymnasium könyvtára. Horváth József, Kun-Szt.-Miklós. Hunfalvy Pál, Bpest. **Joó** István, Debrecen. Ft. **Karsay** János, Veszprém. Karácsonyi Arpád, Szabadka. Dr. Klamarik János, főigazgató, Bpest. Kecskeméti reform. főtanoda. Kaposy István, Balassa Gyarmat. **Kasics** Péter, Budapest. Keppich Henrik, Budapest. Kilián Frigyes, könyvkereskedő, Budapest, 2 példány. Dr. Kiss János, Temesvár. Dr. Kissfy Imre, Budapest. Körmöcbányai áll. főreáltanoda. **Luttenberger** Ágost, Budapest. Losonci m. kir. állami főgymnasium. Lévay Imre, Veszprém. Lövy Zsigmond, Bpest. Dr. **Lechner** Károly, ig. főorvos. Bpest. **Munkácsi** állami gymnasium. Miskolci református lyceum könyvtára. Melegh Gyula, Máramaros-Sziget. Moczkovcsák János, főesperes, Besztercebánya. Ftiszt. dr. Maczky Valér, Eger. Máramaros-szigeti k. r. algynasium. Molnár Rudolf, M.-Bánhegyes p. Oroszáza. Dr. Masznyik Endre, theol. akad. tanár Pozsony. Dr. Martin Sándor, orvos Budapest. **Nagy-Kőrösi** reform. főgymnasium könyvtára. Nagy-enyedi »Bethlen« főtanoda. Nagy-kanizsai kath. főgymnasium. Nagyszombati főgymn. Dr. Nemes Imre, Nagy-Várad. Nyáry Radvánszky Mária báróné, Radván, p. Besztercebánya. **Orphanides** Károly, Besztercebánya. **Pákor** Adorján, Keszthely. Dr. Pauer Imre, Pozsony. Dr. Pecz Vilmos, Budapest. Péterfy Sándor, Budapest. Pozsonyi theologiai akadémia. Pozsonyi evang. lyceum. Dr. Persz Adolf, Nagy-Szeben. Pécsi katolikus főgymn. főtiszt. Pánthy Endre, apát-kanonok, Eger. Pechány Adolf, Illava. Pozsonyi kir. kath. főgymnasium. Pápai református theologiai önképzőkör. **Ráth** Mór könyvkereskedése, Budapest. Renner János, Sopron. Regéczy József, Nagy-Szombat. Rimaszombati egyesült prot. gymnasium tanárkara. Rozsnyói kath. főgymnasium. **Sáfran** József, Nyitra. Sepsi-Szent-Györgyi »Mikó« kollegium. Selmecebányai evang. lyceum. Dr. Simon József Sándor, Zombor. Soproni evang. lyceum magyar társasága. Soproni főreáltanoda. Schmitt Jenő, Zombor. Schnellér István, Pozsony. Dr. Scholtz Ágoston, Bpest. Dr. Schwartzert Ottó, Budapest. Stein János, könyv-

kereskedő, Kolozsvár 2 példány. Dr. Stirling Sándor, Pozsony-Szent-György. Dr. Szántó Károly, Lőcse. Dr. Szentkláray Jenő, Török-Becse. Dr. Széchy Károly, Kolozsvár. Széky István, Bpest. Szombathelyi főgymnasium igazgatósága. Szabadkai főgymnasium. Székely-Kereszturi unit. gymnasium. Szalmássy Gergely, Karcag. Szűcs Farkas, Bpest. Székesfehérvári főgymn. Székely-udvarhelyi reform. főiskola. Szabó Béla, ev. s. lelkész Budapest. Szászvárosi református »Kun« tanoda. Trencsényi főgymnasium könyvtára. Trencsényi állami felsőbb leányiskola. Trocsányi Bertalan, könyvkereskedő, Sárospatak. Thiering Gy. könyvkereskedő, Sopron, 2 példány. Ujvidéki kir. kath. főgymnasium. Veszprémi kath. gymnasium. Veszprémi kegyes tanítórendi ház. Dr. Vály Béla, Budapest. Weiszbarth Károly, Bpest. Wittlinger Katinka, tanítónő Léva. Zentai községi gymnasium. Zombori állami főgymnasium. Zilahi ev. ref. főgymnasium tanári kara.

Megjelent és **KÓKAI LAJOS** könyvkereskedésében (IV. Károly utca 1.) kapható :

AZ EMBER ÉS VILÁGA.

PHILOSOPHIAI KUTATÁSOK.

Irta :

BÖHM KÁROLY,

ev. főgymn. tanár.

ELSŐ RÉSZ:

DIALEKTIKA VAGY ALAPPHILOSOPHIA

Ára : 3 frt.

6. sz.

BYRON „KAIN“-JA ÉS HARTMANN E. BÖLCSELETI RENDSZERE.

— Második közlemény. —

Az igazi nagy, a lángeszű költőnek a bevégzett tökély fokát elért alkotásai számtalan különböző oldalról vehetők szemügyre, s mint a kaleidoskop, mindig új, meg új, eredeti, sajátos szépségek csodáit tartják a szemlélő elébe. A lángész egyetemeségéből következik ez; a lángész — mint Szász Károly mondja — a makro- és a mikrokosmost, a világot és az embert, belső mivoltában s ezer meg ezer külső jelenségeiben, egyszerre s összesen felölelni és visszatükrözni képes. Ilyen eredeti, meglepő szépségeket mutat Byron költészete is, ha annak philosophiai oldalát tekintjük. Ha nem vagyunk is hivei azon nézetnek, mely szerint a philosophia pusztá költészet, mégis be kell ismernünk, hogy a költő és a bölcselő sok tekintetben rokon lélek s az emberi szellem története mutatja, hogy a philosophia és a költészet között fontos, jellemző viszony van. Mind a philosophiai rendszer, mind a költői remekmű az emberi szellem szabad, subjectiv belső conceptiojának eredménye; s azon források, melyekből mindkettő fakad, a szellem birodalmában közel fekszenek egymáshoz. Mind a költő, mind a bölcselő korának tipikus kinyomata. Mindkettő egyesíti magába a nemzeti és a korszellem főbb accordjait; mindkettőnek letükröznie kell a kor s a nemzet szívét, lelkét, erkölcsi, politikai s társadalmi életét; mindkettő mintegy magába szívja a korában divatozó érzelmeket s gondolatokat, s tiszta öntudatra igyekszik hozni a nép szívében, agyában a homályos sejtelmek gyanánt szunnyadó eszméket s azokat egy világképpé egyesítve teremti meg az életről s világról eszményi, ideális, felfogását s mindkettő bár koruk nyomdokain látszanak

haladni tulajdonképen koruk vezetői. A legműveltebb nemzetek története bizonyítja, hogy az újjászületés korszakában a költők és a bölcselők lengeték azon eszmék zászlóját, miket a nép szívében régóta ápoltaknak, lelke legmélyéből fakadtaknak csak akkor ismert föl, midőn azok a nemzet dalnoktanítójának lantjáról elhangzottak és a philosophus rendszerében tiszta gondolatokká érlelődtek.

Gyakran egy időben lép föl a világmindenségnek ugyanazon vagy hasonló felfogása a költők műveiben és a bölcselők rendszerében, de legtöbbször a költő megelőzi a philosophust. A philosophia gyümölcse a költészet fáján szokott megérlelődni és a századokat, korokat mozgató eszmék a költő szívéen keresztül szűrődve vitetnek legtöbbször a bölcselő által a civilisatio medrébe. Rendesen a nemzet szívének, a költőnek lantja ébreszti fel a bölcselő agyában a szunnyadó gondolatokat. Az igazi költő a vates, mint a régiek a költőt nevezék, a profétai erő egy nemével rendelkezve a felizgatott idegrendszer clairvoyance-ánál fogva mintegy előre sejtí a jövőkor méhében megfogamzandott eszméket. Eredménye ez a szent könyv látnokait átható felsőbb sugallat egy nemének, a lét elveit és a dolgok lényegét közvetlen benső szemlélet által, árny és közeg nélkül felfogó és elragadtatásra vezető mysticismusnak, a lélek azon csodálatos állapotának, mely a legnemesebb szellemeknél, de kivált a költőknél a rajongás hevével szokott fellépni, s mely látnoki sejtelemmé magasulva eszközli, hogy a jövő eszmék távoli fénye a költő lelkére mintegy visszaverődik.

Dante mysticismusa »Isteni színjátéká«-ban a növénytanra vonatkozólag oly eszméket sejtett, miket csak a mai kor tudományossága igazolt.*

Igy érzé előre Byron is látnoki sejtelemmel a mai kor egyik lelki irányát s így előzte meg Byron, a pessimismus költője a philosophus Hartmant, a pessimismus legprágnansabb kifejezőjét. Byron költészete, oly hatást tesz reánk, mintha csigából hallgatnók a mai korszellem egyik eszmecsoportjának, a pessimismus tengerének zúgását.

Igaz ugyan, hogy Byron nem az első költő, ki a lét nyo-

* L. »Dante Divina Comoediájában előjövő növénytani vonatkozások.« Kánitz Ágost. »Magyar növénytani lapok. 1882.«

morait hangoztatá s kinek lantján az élet bajaiból fakadt fájdalom gyászdala hangzott, mert a világ sötét oldalának zengése a költészettel egykoru. Már »Oedipus Kolonos«-ban így énekel a kar :

»Nem születni soha :

Legnagyobb szerencse ;

S a második : ha világra jövél, hamar

Visszasülyedni a semmiségbe.

Mig virágzik az ifju kor,

És ölében a balgaság ;

Ki az, kit kerül a nyomor ?

Kit nem ér el a gyötrellem ?

Körötte harc, gyilok, viszály,

Pártütés, gyűlölködés ;

S a rég tehetetlen, átkos aggkor

Elhagyott ; barátja nincs sehol,

Ezernyi baj, nyomor átka sújtja.«

Homer az embert a földön lélegző és mozgó teremtmények legszánandóbbikának mondá ; Euripides szerint minden ember élete fájdalomteljes. Homályban botorkálunk — mondja Lukréz — s millió veszélynek vagyunk kitéve. Hiob- és a zoltároknál, Luther-, Dante- és Shaksperenél szívzaggató jajokra akadunk. Őskeletűek tehát az élet s a világ fölött érzett panaszok, s bár sok visszaélés történt a világfájdalommal, a mennyiben sok költőnél, még több fásult kedélynél üdvtelen káromlássá fajult, de annyi tény, hogy minden időben a nagy költők és a nemes gondolkodók a világ, az élet s az emberiség fájdalma miatt nyomott hangulatuknak kifejezést adtak. A meglegedetlenség az étellel egykoru az emberrel s így a pessimismusa világ felfogásánál az emberek egy részének lelkében állandóan lényeges szerepet játszott. A fejlődő emberi szellemnek oly lelki tünete ez, mely minden korban, minden nemzetnél képviselőkre talált s Byron korában, ködös hazájában is a politikai és a társadalmi viszonyok kinövéséi miatt a pessimismus csirái ott heverték lappangva a közérzületben. Byron, mint korának, honának gyermeke, magába ölelve a kor összes eszmevilágát s hazája közérzületének egész teljét, sőt az egész emberiség világnézetének a történelemből soha ki nem veszett egyik, pessimistikus irányát fölkarolva, midőn megalkotá pessimismusát, tulajdonképen nem új világnézetet teremtett, hanem csak a meglevő, a

századok nagy embereitől átöröklött és kora gondolkodásában is tevékeny tényezőként szereplő gondolatokat, érzéseket s a lap-pangó eszméket fejti ki, s ezáltal a pessimismust mintegy tető-zetre, elvi magaslatra emelte költészetében. De midőn ezt tevő, a pessimismust az eddigőtől elütő színezettel látta el s oly eszmé-ekkel kapcsolá össze látnoki sejtelmében, mik mai korunk kedvenc bölcselőinek rendszerében alapvető gondolatokat ké-peznek.

Ebben rejlik eredetisége.

E különös színezet és költészetének azon eszméi miatt, melyek által a mostani bölcselők pessimista rendszerével összefügg : tartatik Byron a modern pessimismus atyjának. Különösen »Kain«-ja egészében és részeiben oly gondolatokat rejt magában, hogy, mint egy dióhéjban benne találjuk Hartmann rendszerének alapvonásait s főbb körvonalait.

Byron költészete és Hartmann bölcsellete között a rokonsá-got elősegíti azon körülmény, hogy Hartmann philosophiai rend-szerében nagy szerepet játszik az az elem, mely a költészetnek is egyik lényeges tényezője és ez a mysticismus, mely Hart-mann szerint egy különös organuma a philosophiának. »A phi-losophia — mondja Hartmann — nem más, mint a lélekben mysticailag szülemlett, s szigoruan be nem bizonyított tartalom-nak az észszerű rendszer körébe való emelése.«

Mi »Kain« c. költeménynek csak philosophiai elemeit vizs-gáljuk. Nem akarjuk részletezni ezen, Gervinus szerint sátáni műnek aesthetikai oldalát s nem fejtegetjük azon, Byron csa-ládjában mintegy átöröklött tulkapásait a léleknek, a nevelési és a társadalmi viszonyokat, Byron egyéni életkörülményeit, melyek e nagy költő pessimismusat érthetővé teszik ; nem cé-lunk fejtegetni mint fejlődött e pessimismusa, s hogyan alakíták át a közbelépő tényezők a feslettségből, a zabolátlanság- s dor-bézőlésből fakadt blazirtságot, a vad mámorban az élet legfőbb elveinek kelyhét idő előtt fenéig üritők életuntságát, a meg-csömörlött kéjencnek az élvezetek varázsa iránt érzett eltompult-ságát, szellemi dermedtségét és kedélyi fásultságát megéneklő költő divatos világfájdalma azon magaslatig, hol a lét nyomora fölött lebegő philosophiai felfogás eredményekép megalkotá Byron azon igazi, mélyérzésű elegikus világfájdalmát, mely az emberi-

ség legnemesebb gondolkodóinak lelkében is a világtörténet tanúsága szerint gyakran megcsendült. Mi csak jelezni akarjuk, hogy »Kain« c. költeményében Byron világfájdalma a leghatásosabban, a legmegrázóbb módon, s Byronhoz legméltóbban jelenik meg.

Hogy a pessimismusnak mint világfelfogásnak van-e alapja, s hogy mennyiben jogosult Byron világfájdalma — azt ez értekezés keretén belül nem fejtegetjük, csak utalunk azon összekötő kapcsokra, melyek »Kain« és az »Öntudatlan philosophiája« közt fenállanak,

Byron »Kain«-jának alapeszméje szerint két tényező, két erő szerepel a világmindenségben. Az egyik, végtelenségében unottnak érezvén magát — előhossa iszonyatos játékszerét, s a világot ezer meg ezer alakjaival, életével, de egyszersmind kinjaival, fájdalmaival, nyomoraival és a halállal együtt. Abban telik öröme, ha világot halmazhat világokra; ha csillagokat dobálhat csillagokra, s ha az egyik romjaiból a másikat hozhatja elő, hogy ezeket ismét megsemmisíthesse, s hasonló sorsnak vetesse alá. E szörny, a létnek, a világteremtésnek s ezzel együtt a világnomornak, végső alapja, Lucifer szerint, . . . a Jehovah.

Ez önmagával elégtelen, nyugtot soha nem lelő s a szakadatlan teremtés iszonyu szomjától gyötört lénye az egyes, előhozott létalakokban csak saját nyomorának lenyomatait hozza elő és fáradhatlan nemzése, teremtése dacára iszonyu magányában boldogtalannak, ki nem elégítettnek érzi magát óriási, rideg trónján.

Kinek nem jutna eszébe e helyen Hartmann öntudatlanának egyik eleme a vak akarat, e szakadatlan, célnélküli esztelen törekvés, mely magányát megunva azon balga lépést követte el, hogy tiszta akaratit tehetékéből kilépve e mindenséget hozta létre? Hartmann szörnye szintugy alkot, rombol, szintugy gyötörtetik a folytonos törekvés iszonyu kinjától, mint Byron philosophiai mysteriumában, »Kain«-ban Jehovah.

Kinek nem jut eszébe e helyen az »Öntudat-philosophiá«-hoz kiindulási pontul szolgáló Schopenhauer-féle rendszer, melynek egyik nézete szerint a világot alkotó lény korántsem lehet a vallások jóakaratu, végtelen bölcs istene, ha csak ez isten alatt

ördögöktől megszállott lényt nem gondolunk, kinek öröme telik kijnainkban s a teremtmények iszonyu nyomoraiban.

E szörny lényvel örökös küzdelemben van »Kain« alapszeméje szerint az értelemnek, az ismeretnek, az igazságnak elve — Lucifer, ki Jehovát teszi felelőssé a világban uralkodó bajokért. Lucifer ez örök küzdelemben a szellemi elvet, a megismerő lelket akarja a világ központjává, uralkodójává tenni szemben Jehovával, ki irtózik az ismerettől s bár e küzdelemből egyelőre Jehova mint győző emelkedett ki, de azért az ismeret elvének képviselője nem mond le a harcról s végcélja jóvá tenni azt, mit Jehovah a teremtés, a világalkotás által elrontott. Ő azon eszményvilágnak képviselője, melyet [az ember képzelmében, tökélyvágyában alkot és melyet, midőn megvalósítva nem lát az isten által alkotott dolgok rendében — föllázad isten létező világa ellen s azon meggyőződésre jut, hogy e világ egy ferde mű, mely a semmiségbe vezetendő vissza. Ki nem ismerne »Kain« e Luciferében Hartmann második világfaktorára, az értelemre, melynek hivatása hova-tovább tisztább fényre emelkedve helyreütni azt, mit az akarat elrontott, legyőzvéen e cél nélküli, esztelen akarat értelmetlenségét azáltal, hogy a lét nyomorult, undort keltő voltát belátva, az összes lét radikális megtagadását hozza létre.

Byron Luciferje föl van ruházva mind azzal, mi őt rokon-szenvessé teheti. Nem a költők közönséges ördöge; nem a mocsok és a tűz szülőtte; nem Mephistopheles, ki időnként szereti a magasságbelit élceivel gunyolni, de ki Isten hatalmától porba omolva fél. Byron Luciferje a szabad gondolkodás apostola; telve van grandiosus, titáni daccal; ő a gondolkodás és az érzelem magasztosságának ideális alakja. Ő szájalommal, részvétellel van az ember iránt, míg Jehovah valósággal tyrann, ki magányos, iszonyu trónján ülve csak azért teremt világokat, hogy az örökkévalóságot, senki által meg nem oszított magánya számára, türethetőbbé tegye.

Byron e Luciferje ellen számtalan kifogás hallható. Fecsegő ördögnek, rossz metaphysikusnak mondják. Blankwood szerint Aquinoi Tamás inkább gyenge logikája, mint hitetlensége miatt korbácsolta volna meg. A német aesthetikusok és philosophusok, különösen Gervinus leginkább ama körülményt támadja meg,

hogy Lucifernek a teremtő bölcsesége és jósága ellen Kainnal folytatott párbeszédeiben felhozott daemoni tanokat a legkisebb s a legkönnyebben megtalálható ellenérvek sem gyengítik, s »hogyan a bukott angyal sátáni félszeg tételeit a gyermekes, jámbor s a ravaszságnak míg sejtelmével nem bírós így a bizalmat keltő, angyali szépségű Luciferrel szemben gyámoltalan, együgyű Kain minden ellenmondás nélkül szívja magába.« Gervinus Kainja s Lucifere mindenesetre másként nézett volna ki — jegyzi meg Gottschall — mint Byroné. Lucifere bizonyára legyőzött volna »a könnyen felhozható ellenérvekkel« halom számra rendelkező Kain által, de ekkor Gervinus e »Kain«-ja fölé oda lehetett volna írni Heine mottoját:

»Zu fragmentarisch ist Welt und Leben,
Du musst dich zum deutschen Professor begeben,
Der weiss das Leben zusammensetzen
Und er macht ein verständlich System daraus;
Mit seinen Nachtmützen und Schlafrockfetzen
Stopft er die Lücken des Weltenbauss.«

Byron Lucifere, mint vétkezés nélküli szerencsétlen, szépségekkel, bölcsességgel, legyőzhetlen bátorsággal felruházva a felségesség öltönyében jelenik meg előttünk, mert nemcsak a mindenség fölött lebegő kétely geniusza, hanem a büszke gondolkodásnak, az emberi szellem autonómiájának is képviselője. A mindenhatót is megrázó bátorsággal szemébe mondja a teremtőnek, hogy műve esztelen, rossz; hogy minden, mit létesített, nyomorult, s hogy a teremtő az igazi ördög, mert ő, Lucifer, teremtményeit boldogabbaknak alkotta volna. Közli Kainnal a halhatatlanságot, melyet a »másik« elhallgatott az ember előtt. Szabad gondolkodásra szólítja fel tanítványát; ébreszti, táplálja benne a hivatól független, önálló gondolkodást, míg a »másik« e kisdéd életen túl is kiterjedő büntetést szab azokra, kik az emberben a halhatatlan elemet alkotó gondolkodást és ismeretet, az embert függetlenítő s legyőzhetlenné tevő értelmüket használni merik. Lucifer elválva Kaintól, a föld gyermeke számára végrendeletképp, az értelem magasztosságáról mondott dicsőhymnust hagy hátra:

»Ismerjétek meg Jehovah zsarnokságát; legyen eltelve kebletek a világ semmiségének belátásától; lázadjatok fel ellene, ki

e félig kész planétát oly teremtmények lakóhelyévé tette, kiknek boldogsága csak abban állana, hogy a korlátoltság paradicsomában vakok legyenek, s a tudást méreg gyanánt kerüljék. Egy jót adott nektek a sors! Az értelmet! Ne engedjétek soha zsarnoki fenyegetések által megfojtani! Gondolkodjatok, türjétek; teremtsetek szívetekben belső világot, ha pusztá, kietlen, sivár a külső! Így legyőzhetitek őt s magatokban hatalmát. Használjatok merészen halhatatlanságtokat; tekintsetek bátran, rendületlenül a hatalmas tyrannus szemébe s mondjátok meg neki szemtől szembe, hogy nyomorult világa nem jó!»

Ime! ki nem veszi észre azon hasonvonásokat, melyek Byron Lucifere és Hartmann egyik világfactora között fenállanak? Mind Kainban, mind az öntudatlan philosophiájában az értelem, mint a világalkotó zsarnokot legyőző erő dicsőíttetik, mely helyrehozza az »akarattól«, a teremtőtől elkövetett hibát s melyhez, mint világmegváltó elvhez, mint üdvözítő erőhöz az ember a nyomoroktól, kinoktól való megszabadulás reményhorgonyát kötheti.

A költemény alapeszméje szerint a két világerőnek, a zsarnok teremtő- és az értelemnek, Jehovahnak és Lucifernek küzdelmébe, harcába van beledobva az ember. E két világerőnek örök küzdelméből, őseredeti ellentétességéből fakadnak azon ellentétek is, miket az ember — e két erő küzdelmének, ellentétének letükrözője — mutat. Az ember egyrésztől birtokolja az öt önállósító, függetlenítő és legyőzhetlenné levő értelmet, a gondolkodásban és az ismeretben nyilatkozó halhatatlan elemet, az igazság és az ismeret után való végtelen vágyat. Másrészt e magasztos tulajdonok alacsony testiséghez, a durva anyaghoz vannak leláncolva. Az ember ki van téve nyomorult, alacsony, szükségleteknek, melyek között kénytelen semmiségét, szánandóan nyomorult voltát belátni.

»Az ismeret s a magasabb tudás után való nemes törekvése mellett ott van a halál félelme és az élet ezer meg ezer aggodalma, veszélye.« Az ember tehát egyrésztől magában foglalja az értelem magasztosságát, másrészt érzi semmiségét s a világ nyomorát, mely a Lucifer által föltárt mult, a letűnt világok romjaiból itélve folytonosan növekszik.

Ez ellentétekkel küzdő ember prototyp képviselője Kain.

Sokan kifogásolják, hogy az emberi öntudat későbbi kinjai; a kíváncsiság, a tudásszomj s a kétely, mint az emberiség ezredéves műveltségének eredményei, az elsősülöttre vitetnek vissza és Kain jellemében mintegy előlegeztetnek. Szerintünk, ha Byron a költői szabadság alapján követett is el anachronismust, de azt csak annyiban tevé, a mennyiben a bibliából átszarmazott anyagot korának szellemében kiszélesíté és mélyíté.

Kain nagy mértékben elüt Byron többi költeményeinek hőseitől. Nem Lara, nem Manfréd; nem életunt, a világot tompa, egykedvűséggel, blazirtsággal néző hős, kinek lelkére a multban elkövetett titokszerű bűnök és a lezajlott orgiák sötét árnyai nehezednek. Kain az emberiség lelkének képviselője s Byron lángeszének kiváltsága éppen abban áll, hogy a különlegest is egyetemessé teszi. Hasonlít muzsája — mondja Gottschall — a sárban gyökerülő lotusnövényhez, melynek kelyhében a keleti népek hite szerint az istenek nemzése történik. S így míg egyrésről Kain Hartmann rendszerének előlegezője gyanánt tűnik föl, másrészt az egyedi alaphangulatból oly gondolatokhoz emelkedik, melyek az emberiség kedélyeinek nagyobb részénél mély benyomást keltőleg visszacsengenek.

Kain, ha szabad anachronismussal élni, Hartmann rendszerének követője, de egyszersmind az emberiség egyik szellemirányának — a világgal s saját létével való megelegettlenségnek képviselője. Lucifer által felvilágosítva tudattal bir azon elmentétről, mely a világ két egymással küzdő elve, az értelem és a teremtő, zsarnok erő között fenáll. Látá semmiségét a mindenségben és mégis gyakran oly érzelem fogá el, minha képes lenne az összes világot leigázni. Szavaiból és jellemének vonásaiból megalkothatjuk Hartmann tanítványát. Tudásszomjtól gyötörtetik, mint Hartmann embere és míg egyrésről minden legkisebb felvilágosítás csak jobban meggyőzi őt saját s a jövő nemzedék nyomoráról, fájdalomteljes létéről, másrészt minden haladása az ismeret terén csak újabb tudásszomjat kelt föl s kénytelen belátni, hogy minden tudásunk, csak egyik tudatlanságunknak egymásikkal való kicserélése. Eddig szerzett ismeretei alapján semminek érzi magát. »Az végeredménye — erősíti Lucifer — az emberi ismeretnek, hogy az emberi lét semmiségét megtudjuk. Add át örökségkép gyermekeidnek e tant és ez

sok bajtól, nyomortól megmenti őket.« Hartmann tanítványa van előttünk akkor is, midőn a munka terheiről beszél s midőn így szól: »Hát élet ez? Munka és ismét munka! S miért? Mert atyám vétkezett... Tehetek én róla! Nem voltam a világon, nem is óhajtottam élni és korántsem örvendek ez állapotnak, melybe a születés taszított.« Majd ismét az áldozat előtt így szól: »Egy oltár elég! Dolgoztam, verejtékeztem úgy, mint az átok meghagyá; még többet tegyek? Ugyan miért legyen jámbor, szelid? A küzdelemért, a harcért, melyet folytatok a természettel, hogy kenyeret adjon?«

Schopenhauer és Hartmann tanaira ismerünk akkor is, midőn a halálról, a kevés földi öröm megrontójáról, a szépség, a letűnt századok dicsőségének elmulásáról beszél: »Élek, — hogy meghaljak! De nem félnék a haláltól, ha belém nem lenne oltva a léthez egy legyőzhetlen, ösztönszerű ragaszkodás, melyet megvetni óhajtanék ép úgy, mint magamat, de melyet legyőzni nem tudok. Így élek! — S ha tőlem függött volna, sohasem élnék!« S midőn Lucifer figyelmezteti, hogy a halál tulajdonképen maga az Isten, a megsemmisítő, ki csak azért teremt, hogy legyen mit összezúznia — így szól Kain: Sejtettem én is ezt!... De miben áll? Hogy porrá leszünk? Az nem lenne baj, ha csendes por leszünk, bár mindig azok maradtunk volna! Por vagyok és porban mászom egy ideig, hogy végre ismét a porhoz visszatérjek!«

Majd a letűnt multról beszélő halál birodalmában szitkokkal illeti azt, ki kitalálta a halálhoz vezető életet; megátkozza az életanyagot, mely tulajdonképen a rombolás csirája. »Átkozott legyen atyám, mert ő is megátkozott azzal, hogy életet adott, mely a halálhoz vezet!« »Hagyj meghalnom szellem! mert életet nemzeni azért, hogy a lények kínos éveken át szenvedjenek csak azért, hogy meghaljanak, annyi mint e halált tovább terjeszteni és a pusztulás, rombolás, mézárulás magyát elvetni!«

Nem a modern pessimismus hangjai gyanánt csendülnek ezek föl előttünk? Nem »a jobb nem lenni, mint lenni« tétel körülírása ez? Nem összhangzik-e ezzel Schopenhauer, Hartmann tétele: Valóságos kegyetlenség a létnek a gyermekekben való fentartása által a nyomort, szenvedést, kínokat az ártatlan utódokra is átruházni!

»Sohasem ünnepelem az emberiség — mondja Kain — azon párnak emlékét, mely egy órában a rossznak és az emberiségnek magvát hinté el, s a mely nem elégedve meg azzal, hogy maguk nyomorultak — a jelenleg élőket nemzették, miáltal a hova-tovább szaporodó kinokat reánk is átruházzák, örökösökké tevén minket. S én ily nyomorult lényeknek legyek atyjok?!... E kiseded viruló alvónk itt! nem is álmodja, hogy a végtelen nyomornak csiráit hordja magában myriadok számára! Jobb lenne, ha alvása közben megragadnám és fejét szétzuznám e sziklákon, mint az, hogy él...«

Byron költészetét főleg két kimagasló sajátság jellemzi. Az egyik a természet szépségeinek elbájoló festése; a másik a szerelem magasztosságának dicsőítése.

Kain különösen légi utja, a csillagtenger közt folytatott vándorlása alkalmával nem egyszer elragadtatva, a gyönyör érzetétől reszkető lélekkel dicsőíti a természet elvarázsló szépségét, de csakhamar ez érzetét is megkeresíti annak tudata, hogy a természet csak messziről fenséges, közélről eltűnik szépsége és csak nyomora látszik.

A szerelem boldogító érzetéről, szívet, lelket betöltő magasztosságáról »Kain«-ban oly képet találunk, melynek megalkotásánál Byron muzsája önmagát multa felül, de e szerelem boldogságán is ott lebeg a világ semmis voltának árnya: »Bájjaid, szeretetünk, örömünk s vidám óráink, mondja Kain Adahnak, az édes tekintetek, mindaz, mit magunkon és gyermekeinken szeretünk; mindaz, minket, gyermekeinket a vétek és fájdalom néhány, talán nagyon kevés, de mindig nyomorral telt, évein át, melyekben a megkeserített örömek, élvezetek is csak pillanatnyiak — mindaz az ismeretlen valamihez, a halálhoz vezet csak.«

Sőt a szerelemnek Hartmann-féle metaphysikáját is megtaláljuk Lucifer szavaiban: »A legfőbb, legelragadóbb élvezeted is csak édes gyalázat, önlealacsonyítás és piszkos csalátek, mely ingerelve csábít új testek és lelkek nemzésére, miknek előre-kijelölt sorsuk az, hogy oly szerencsétlenek, de kevésbé boldogok legyenek, mint te!« Mintha csak Hartmannt hallanók, ki szerint az öntudatlan elbűvöli az egyeseket, kik azt hiszik a legnagyobb élvezetet, egyedi létük legnagyobb boldogságát élde-lik, pedig csak az öntudatlan, a lét fentartásának érdekében szolgailag cselekedni kénytetnek.

»Annak is, ki minket alkotott, nyomorultnak kell lennie, hogy ily nyomort hozhatott létre. A valódi boldogság kinyomata sohasem lehet a rombolás, a pusztítás s mégis azt mondja atyám, hogy Ő mindenható. Miért a baj, a rossz akkor, ha ő jó?! Mert ez a rossz csak út a jóhoz . . . mondja atyám. Sajátságos ez a jó, mely csak halálos ellenségétől születhetik.«

»Végtelen, meg nem szűnő zsarnok Ő! Ha magát megtudná semmisíteni, az lenne a legnagyobb kegyelem, mit valaha nyujtott! Ő az igazi ördög, a megsemmisítő, kinek szünet nélkül alkotnia kell, hogy rombolhasson.«

Oly kitételek ezek, mikkel Hartmann az esztelen, vak, cél nélküli akaratot jellemezni szokta.

»Küzdelem egymás közt! halál minden lény és a legtöbb számára betegség, nyomor, fájdalom.«

Ez »Kain« végső tana; ez Lucifer és ez Hartmann nézete is.

Budapest.

Dr. Buday József.

A NŐ.*

A »de mortuis . . .« szabályt talán még jogosabban lehetne így változtatni: »de mulieribus nil nisi bene.« Sőt meglehetősen, lesz olyan, a ki a szabályból csak ennyit szeretne megtartani: »de mulieribus nil!« s indokolná tilalmát azzal, hogy lovagias ember nem beszél nyilvánosan a nőkről, hogy erről a tárgyról már úgy is eleget irtak, hogy a nő különben is talány, melyet még eddig megfejteni senkinek sem sikerült. Szerintem a lovagiatlanság nem abban van, hogy a nőkről beszélünk, hanem lehet abban, hogy mit és miképp beszélünk. S ha irtak, s megengedem sokan és sokat irtak már a nőkről, a tárgy kimerítve nincs s egyet meg fognak nekem engedni, hogy ez sohasem lehet u n a l m a s tárgy; a talány meg már fogalmánál fogva olyan, mely még inkább vonzza, érdekli az embert s kedvet kelt a kísérlethez nyitját megtalálni. Nem tagadom azonban, hogy ha valameről, erről nehéz elfogulatlanul nyilatkozni. De a kinél, mint nálam meg van a határozott szándék, higgadtan s meggondoltan mondani ítéletet, annak nincs oka előre visszariadni az eshető tévedéstől. Egyéniségét végre is egy író sem tagadhatja meg egészen; de mentül közérdekűbb a tárgy, melyről nézetét elmondja, annál inkább megkívánhatjuk tőle, legalább a komoly törekvést a tárgyilagosságra.

* Főbb források: Schopenhauer: Parerga und Paralipomene. (1851).

Köstlin: »Aesthetiká«-jának az »emberi szép«-ről szóló része.

J. Michelet: L'Amour. Paris 1859.

» La femme. Paris 1868.

Ed. Reich: Studien über die Frauen. Jena 1875.

Fr. v. Baerenbach: Das Problem einer Naturgeschichte des Weibes.

A nőknek az életben is az a szerencsétlensége, hogy ritkán hallanak őszinte szót. Egy hamis illemszabály nővel szemben hizelgést parancsol, kiméletet a nő gyarlóságai iránt, elnézését hibáinak, elismerését, magasztalását minden kis előnyös tulajdonainak s a hiúság kisértésének ellenállni nem tudó nő, nem veszi észre, milyen sértő rá nézve az üres széptevés. Sajnos, hogy e kényeztető bánásmód alapja igen sokszor a nő ítélőtehetségében való bizalmatlanság; a férfi úgy nézi, mint gyermeket, kinek szeretetreméltó rövidlátóságán inkább mulatni, mint boszankodni kell, kitől nem érdemes a szeszélyeskedést, a zsarnokoskodást komolyan venni. S jó, ha csak kedves gyemeknek tekinti, kivel örömet időz, kinek sajtáságos észjárásában valami naiv, vonzó, üde kecsket talál; de hányszor nézi a nőben, kinek külsőleg hódol, játékainak eszközét, kinek rendeltetése a férfit szórakoztatni, s komoly élet pihenő óráiban mulatság tárgyaul szolgálni. De van a férfiaknak más osztálya is, a szerelmes természetek, az ábrándos kedélyek s bizonyos években majd minden férfi ilyen, kik vakon bálványozzák a nőt, kik előtt a választottban minden tökély egyesülve van s ez a rajongás tart rendszeren addig, míg elérhetlen az ideal, vagy néha az elérés után is egy kis ideig. Akkor aztán, a ki többet nem keresett, mint a rózsapiros vagy halvány arcot, a ragyogó szemeket s bájos termetet a lélek nemessége helyett, azt a megszokás közönyössé fogja tenni, s a kiábrándulás hamar bekövetkezik. Der Wahn ist kurz, die Reue ist lang. A nőkről írók is kevés kivétellel e két osztály egyikébe tartoznak: vagy egy kifejletlen, tökéletlen teremtest látnak a nőben, a megtettesült gyengeséget, vagy egy földi angyalt, egy tisztább eszményi lényt, ki a mennycsászágot hozta le közénk s érzéki lénynyé és állattá csak szeretetből lett.

Az igazság itt is közbül van, s ez igazságot keresnünk kell. Maguknak a nőknek érdekében helyesebb felfogást kell a nőkről a társaságban s a nőknél magokról tamasztani. S a nőnek olyanná kell válni — ez a szomorú sorsa — amilyennek a közvélemény tartja. Ezt a közvéleményt kell tehát a nők minden igaz barátjának miasmáitól tisztítani. A nőkérdés, ki tagadhatná, a családok, a népek életébe legmélyebben bevágó társadalmi kérdés, melylyel az emancipatio hősei nem, mint kellene, azon szempontból foglalkoznak, mi a nő, mi képességei, miféle alapsaját-

ságai vannak s ehhez képest mi lehet belőle, hanem hogy ők minek képzelik s mivé szeretnék tenni, ha a világot, a dolgok rendjét úgy egy kegyes óhajtásra meg lehetne változtatni. S a nő igazságos megítélése nehézséggel jár ugyan ma is, de hasonlíthatlanul több anyaggal rendelkezünk ma erre nézve, mint csak a jelen század elején. A népek, sőt világrészek közti érintkezés mind sűrűbbé lett, a forgalom eszközei lehetővé tették a legtávolibb népekről is néhány nap, sőt pár óra alatt értesülést szerezni; a sajtó, a könyvek, nyilvánosságra hoznak mindent s megismertetnek a bárhol történetekkel, az idegen népek életmódjával, erkölcsével. Sőt fel vannak kutatva a még ma is gyermekkorukat élő népek, félállati állapotukban sajátságos ellentétet képezve a művelt népekkel. S a sárkunyhóban, a puszták pásztorainál, az eke mellett, a gyárak gőzében, a paloták boudoirjaiban, a rongyban és gyémántokban, az utca sarában s a robogó hintóban mindenütt ott van a nő ezerféle alakban és mégis mindig ugyanaz: az örök nő. De az egész ó-kor és középkor nem mutatta a nőt annyiféle helyzetben, mint jelen századunk. A lázas sietség, melylyel az ember ma él, az érdekek szenvedélyes harca, a létért és pénzért, a kenyérért és az élvezetekért való szüntelen küzdelem bevonta a nőt is, s a munka és foglalkozás ezerféle elágazásának majd mindenikében ott találjuk a nőt. De mint a társadalom testének finomabb szövetét, őt éri s támadja meg legelőbb a romlottság ragálya is. A nő tehát ma már nem mondhatja, hogy el van zárva előle a tér, melyen tehetségeit kifejthetné s az uralkodó férfival versenyezhetne. A nőkről író pedig abban a helyzetben van, hogy nem kell neki a teoriák terén maradni s arról elmélkedni, hogy ilyen meg ilyen physicummal s psychicummal mi lehet a nő, de rámutathat a statistikára s hivatalos s nem-hivatalos relatiókra: mivé tudott a nő lenni. Az empiria azonban még nem volna elégséges a nő képességének vagy képtelenségének megítélésére; az alapokat mélyebben kell keresnünk s erre a tudomány kezünkre dolgozik. A nő először is ember, természeti lény, sajátságos testi és lelki erőkkal s azok már eléggé ismert fejlődési törvényeivel, s mint ilyen az anthropologia tárgya. A nő második sorban társadalmi lény, alkotó, habár inkább szenvedőleges része a történelmi emberiségnek tükör-képe az egyes korok, népek, sőt osztályok erkölcsi műveltségének.

Legjobb lesz tehát nekünk is három szempontból tekinteni a nőt: mi a természettől, micsoda testi és lelki sajátságai vannak; mivé lett az emberi társaságban, mi szerepe van a családban, az államban, az emberiségben, s ezek alapján mivé kell lennie.

I.

Midőn a férfi és nő teste közt összehasonlítást teszünk, nem gondolhatunk a kivételekre. Így vannak nők, a kik magasságban igen sok férfit felülmulnak, de abból nem következik, hogy általában magasabbak ne legyenek a férfiak. Quetelet mérései szerint átlagos magassága (közép) a férfiaknak 1.09, a nőknek 1.58 meter, s így a különbség körülbelül 15 cm. Így a férfitest általában nagyobb a nőénél s kerületi s átméreti viszonyaikra is nagyon különböznek; más viszonyban van például a nő feje a törzshöz, a test magasságához, mint a férfié, éppen így a mellkas és a medence. A derék a férfinál a test hosszához arányosítva hosszabb, míg az alsó végtagok rövidebbek. Általában minden tagja felülmulja a férfinak a nőét, kivévén a medencét.

A nő feje viszonylag magasabb, mint a férfié, de koponyája absolute és relative kisebb. Egyes részeit tekintve: a hátsó fej vagy nyakszirt hátranyomulásával a nőfej hosszabb, míg a férfié szélesebb; a homlokcsont nagyobb a férfinál, nőnél meg a falcsonatok magasabbak. De a test nagyságát tekintve, maga a fej kedvezőbb viszonyban van a nőnél, mint a férfinál. Külömbőség van az arc és koponya viszonyában is, férfinál az arc nagyobb. A női fejtető kerekdedebb s hátrafelé szélesül, a férfié hosszukás, tojásdad. A gerincoszlopot tekintve, férfiaknál a mozdíthatlan (kereszt- hát- és fejsigolyák), nőknél a mozdítható (nyak-, ágyék- és farkcsik-csigolyák) részek hosszabbak. Innen a nőknek viszonylag hosszabb nyaka. A koponyaüreg absolute nagyobb a férfinál, sőt a nyakszirt és homlokcsont viszonylag is nagyobb. Huschke az európai férfiak koponyaüregét középszámítással 1446 köbcmeterre teszi, míg a nőkéét valami 18 százalékkal kevesebbre. De a testi térfogathoz viszonyítva a nő itt is előnyben van, úgy viszonylik t. i. mint 118:100. Az agysúly a férfiaknál előnyben van. Brocca szerint a fér-

fiak agya úgy áll a nőéhez, mint 111 a 100-hoz. E tekintetben azonban nagy különbség van a művelt és műveletlen népek két nemű agya s az egyes népek férfi és nő agysúlya közt. A cigányoknál például 1245—1224 gramm, míg a németeknél 1499—1160, a hollandusoknál 1404—1189, az angoloknál 1425—1212, a franciáknál 1338:1206, az olaszoknál 1367—1206. Legsúlyosabb tehát a német agya, azután a hollandusé és angolé, míg a franciáét nemesak az olasz, de a lapplandié is (1350—1210) is felülmulja, még inkább a svédé (1392—1253) s az irlandié 1406—1261). Külömben az életkorok szerint is változik a viszony a két nem agysúlya közt, 30—40 év közt legnagyobb a férfi agya a nőéhez hasonlítva, míg később megint közelednek egymáshoz. Jellemző még az agyrészek közti viszony is: az agy törzs (nyult agy, négyes telep, láttelep) a férfinál, az agytakaró (kis agy, nagy agy) viszonylag a nőnél nagyobb, hanem aztán aférfinál a homlokkaraly, a nőnél a nyakszirti karaly túluralkodó.

A női nyak nem lévén az az előrejövő paizsporca kerekded s általában karcsúbbnak látszik, noha a hatodik évtől kezdve nagyobb átmérőjű (elülről hátrafelé). A tizedik életévtől kezdve a férfinyak magassága növekedik s kerülete is mindnagyobb lesz. Ha a mellkast egy csonka kúphoz hasonlítjuk, a nőé egy alapján, a férfié egy csonka végén álló kúpnak felel meg. Ennek ugy vízszintes mint függélyes átmérője nagyobb a férfinál. Nőnél a bordák vékonyabbak, laposabbak, rövidebbek s a gerincoszlopból előbb hátrafelé mennek, majd gyorsan előre fordulnak, hátsó részükben tehát jobban meg vannak hajolva. Ennek következménye a gerincoszlop beljebb esése a mellkasba a nőnél s a tövisnyulványoknak, mint valami völgybe huzódása. A szegycsont rövidebb, mint a férfiaknál s alsó vége a hetedik hátesigolyának felel meg, míg a férfié a tizenegyediknek. Abban is van különbség, hogy a nőknél kisebb rekeszizom, feljebb esik s mellső csúcsával a hatodik borda porcához tapad, míg férfinál a hetedikhez. A gerincoszlop behajlása a nőnél a nyaknál s ágyéknál feltűnő. A medencére nézve fordított viszony van: ez a nőnél nagyobb, a 190-dik hónapban absolute felülmulja a férfimedence kerületét. Férfinál a váll és medence szélessége rendszeren egyenlő, nőnél amaz keskenyebb. A keresztcsont a nőnél rövidebb és szélesebb.

A végtagok a nőnél rendszeren csontosak, puhák, mozgékonyak, a férfinál erősek, kemények, nehézkesek, csontosak, izmosak. A felső és alsó kar a férfinál nagyobb; a kéz kivált művelt népek nőinél feltűnőleg kicsiny valamint a lábak is. A mellkas ez aránytalan nagysága férfinál s szűk volta a nőnél okvetlen befolyásolja a szivütést és tüdőműködést, s így különbözni kell a vérkeringésnek s lélekzésnek is a két nemnél. Születéskor alig különböznek; a 15 és 20 év közt a férfi vérütése 69, a nőé 78, 20—25 év közt alig változik e viszony, 25 és 30 közt a a férfié 71-re emelkedik, a nőé 72-re száll s így egymáshoz közelednek; 30—50 év közt a férfié ismét leszáll 79-re, a nőé emelkedik 74-re. A lélekzés nem éppen ily viszonyban halad; 15 és 20 közt a férfi lélekzése 20, a nőé 19, 20—30 év közt a férfié leszáll 16-ra a nőé 17-re; 30—50 év közt (az izmok nem fejthetvén már ki oly erőt), a férfié 18-ra, a nőé 19-re száll. E számokból kitűnik, hogy a vérütés a férfinál általában kevesebb, a lélekzés a 20-ik évig több, azután az is kevesebb lesz. A nő e gyorsabb vérkeringésével összefüggésben áll kedélyállapotainak (indulatok, hajlamok) gyorsabb változása.

A különbség, mely a férfi és női testnek főleg törzsi felső és alsó része között van, a hivatásnak felel meg, emitt t. i. az anyai hivatásnak. Ezzel összefügg a test lágy részeinek viszonya: a férfi izmosabb, míg a bőr alatti zsírszövet rendszeren kevésbé van kifejlődve; az állatéleti működés a férfinál, a növényi (tengéleti) a nőnél van túlsúlyban. Idegrendszerük is azt mutatja, hogy a nőnél az érző centralis szerv, (hátsó agy) a férfinál az akaró (mellső agy) az uralkodó, amott tehát a bevezető, emitt az elvezető idegek. Ez a physiologiai dispositio nőnél a szenvedőlegességre, férfinál a cselekvősségre utal.

Ez a természettől már elhatározott rendeltetés ad sajátlagosságot a férfi és nő külsejének, különösen arcának (physiognomicum) s teszi más jelleművé a férfiui s női szépséget (aestheticum). Így megszoktuk nőnél a sima, kerekded s inkább kis homlokot, míg az erős hullámváza alsó felén vagy oldalt kétfelől kidomborodó homlok nőietlen. A nagy homlokú nő túlértelmességet árul el a kedély rovására. Így bár a nőnek is kell szenvednie s a gond nála is barázdákat hagyhat a homlokon, a redők megfosztják a nyájasság, szelidség, vidámság azon kifejezé-

sétől, mely a sima homlokról visszatükröződik. Még a haj sem közönyös, miután csakugyan (a Malpighi réteg festő anyaga miatt) összefügg a bőr- és szemszínnel. Gazdag és fényes haj egészségre s ezzel együtt járó elégedettségre enged következtetni; barna bőr s haj vagy éppen fekete színű, szenvedélyességgel, szőke engedékenységgel s szelidséggel látszik párosulni, azért inkább nőies, valamint a lágyszőke haj, míg a kemény a durvaság látszatával férfienél inkább türethető.

Az arc kifejezésénél nem kevésbé közreműködik az orr, száj, mint a szem; de nem közönyös a szemöldök, az orca és az áll. Legtöbbször fejezhet ki mégis a szem, mely az agy tevékenységével a szellemi működéssel fényesebb lesz és az életerő teljességében (így a fiatal korban) ragyogó, míg betegség, kicsapongó élet által fényét veszti. A szenvedélyességet nem zárja ki a kék szem, de az akkor is inkább mély s nem rohamos folyású mint a feketé-é. A sűrű nyugodt értelmességet fejez ki. A szemöldök erősségéből s bozontoságából (főleg ha össze is vannak növe) hajlandók vagyunk érzéki szenvedélyekre, míg a finoman elnyuló vagy gyengén izezett szemöldöktől lelki nemességre következtetni. Az erősen görbült orr, mely vállalkozási hajlamot s a lapos, vagy nyomott orr, mely érzékiességet árul el, a nő arcának nem éppen előnyös kifejezést ad. — Az ajkak azon gazdag izomzatnál fogva, mely a szájnyílást körülveszi (ajkemelelő-, szájlehuzó, ajklehuzó, mosolygó stb.) minden kis indulatra most erőszakos (sírásnál, fájdalomnál) majd szabadon engedett (nevetésnél, örömnél) mozgásba jönnek s így a belső állapotoknak legkevésbé engedelmessé elárulói s az ismétlődő érzelmek maradandó nyomokat hagynak (így a guny az ajkszegletektől aláfelé hajló vonalakat). De magáról a száj formájáról is következtetnek bizonyos jellemsajátságra: így a vastag ajkából, (talán mert a négerre emlékeztet) állatiságra, a vékony összenyomott ajkából (az indulat elfojtásának actusa) alattomoságra, a széles szájból (több fér bele s az állatokét juttatja eszünkbe) a torkosságra. Az orca piros színe egészségnek, fiatalságnak, vidámságnak jele (nem csoda, ha mesterségesen is igyekeznek pótolni). Az állalakjából való következtetés bizonyos jellemsajátságra, a már Aristotelestől észrevett állatokhoz való hasonlóságon alapszik.

Igy a széles lapos alsó állkapocs kegyetlenségre mutat, a kis áll gyermekességre, az előrenyomuló hegyes áll álnokságra.

Az emberi testnek, a nemi különbségtől eltekintve is megvan a laki szépsége. Felegyenesült függélyes állása egyesíti magában a növény (fa) és állat előnyeit. Meg van a gazdag tagoltság, a részek önállósága s a harmonicus egység. Szemben tekintve az ember egy tökéletes symmetrikus alakot (páros felosztás) mutat: jobb felében minden a balfelére utal a legkisebb hajlásig és domborulásig. E kettősséget a fej egysége zárja be. Az alak harmoniáját teljessé teszi a fokozatos átmenetel, mely van törzsről a végtagokra, amennyiben a tömegesség arányában fogy. S mily életteljesség van e különféleségben s e contrastokban! Sehol egyformaság, sehol igen nagy és igen kicsiny! igen nehéz és igen könnyű; a legváltozatosabb vastagságot, karcuságot, nehézséget és könnyüséget mutatják a fej és nyak, a homlok és kisebb arcrészek, kar és kéz, kéz és ujjak, comb és lábikra, láb és lábujjak. Ugyanez az eset a csontos és porcos részek keménysége, az izmok feszültsége és ereje, a husos részek gyöngédsége és puhasága közt. Teljessé teszi az az emberi alak szépségét a csodálatos arány (törvénye matematikai: »a kisebb rész úgy viszonylik a nagyobbhoz, mint az az egészhez«) mely nem csak a test magasságát, de minden egyes részét szabályozza. Így az övtájtól felfelé a kisebb arányos (1000 részből 381-96) lefelé a nagyobb (618); ismét a felsőtest nagyobb arányos része az övtől vállig terjedő s kisebb az attól fejtetőig eső, míg az alsó test arányos nagyobb része a térdtől az övig, kisebb a talpig. Így lehetne az arányt kimutatni a fejtetőtől az orraljig s vállig, vagy a válltól az orrtővig s onnan a fejtetőig eső részek közt, a felső végtag könyöktől vállig s kézujjig terjedő része közt s kéznél az előkéz és hátsókéz s ujjaknál a percek közt. (Lásd A. Zeising: Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers. Leipzig 1854. 174—212 l.)

Ez alaki szépség lényeges módosulást szenved a két nemnél. A férfinál inkább a felső, a nőnél az alsó test van kifejlődve, következőleg férfinál az egység, nőnél a kettősség elve érvényesül; a férfitestnél azért inkább az arány, a nőnél inkább a symmetria uralkodik. Nevezetesen a női aránylag már kis felső test kisebb része a fej a derékhoz képest is kicsiny. A férfi test a vállak-

nál, a női a csipőknél érvén el legnagyobb szélességét, amannak körvonala ovalis, emezé ellipsis alakú. Ez ellipticus alakú vagy az ehhez közel álló köralak ismétlődik a női test körvonalaiban. Így a nő áll, orcák, mell gömbölyűbbek mint a férfínál a kiszélesülések és behajlások közt nagyobb különbség mutatkozik, mi a test felületének hullámzatos kinézést kölcsönöz. Ellenben a kisebb körökben váltakozó férfi test körvonala inkább tört és szegletes jellemű. Férfínál az egységes, nőnél a kettős testrészek vannak kifejlődve; amott például a derék, az arcon az orr, emitt a duzzatag alsó végtagok. Az alsó lábszárak vonaliránya a férfínál összemelő, a nőnél szétmenő. A végtagok egységes részei, a kezek és lábak a férfínál nagyobbak, erősebbek, ellenben a karok és combok a nőnél aránylag hosszabbak és teltebbek; magokon a kezeken és lábakon férfínál a középrész, (középkéz, középláb) nőnél az ujjak vannak jobban kifejlődve. A férfítést a kemény részek előtérbe lépése által minden ízében jellemzetes: az egész test az erő kinyomata, benne minden egyensúlyban áll s mintha semmi sem hiányoznék belőle, egészen, önállóan, bevégzettnek látszik. De egészben mégis van rajta bizonyos egyhangúság s a nyak rövidege miatt nyomottság s miután vonalainak menete minduntalan fennakad, merevség, durvaság. Nőnél a tagoltság hiányát s az arány fogyatkozásait, mely egyes testrészek túlteltésében (mell) s a többiek háttérbe szorításában áll, pótolják a husteltség az étellejesség, kerekdedség s az átmenetek gyöngédsége. A fej és arc is osztja a többi test légységét s az egész lény finomabb szövetből látszik alkotva lenni azáltal, hogy a bőr természetből lágyabb, fehérebb, áttetszőbb. »Mintha a természet kárpótolni akarta volna a nőt a szűkmarkúság osztott nagyságért és erőért: csinoság, finomság és gyöngédség mutatkozik az egész test alacsonyabb és keskenyebb alkotásában, a lábakon, kezeken, körmökön, orron, fülön, ajkakon, állon, főleg a bőrön, melynek tiszta világossága a durva anyagiság jellemét egészen eltünteti s az egész nőt ideális sá teszi.« (Köstlin).

Hátra van még a nő és férfítést összehasonlításában a próza, t. i. a táplálkozás. Miután a nők nemökre, testi szervezeteikre s ehhez képest foglalkozásukra nézve is különböznek a férfiktól: szükségük is mások. A gyermekéhez közeledő

gyengébb, finomabb szervezetnek megfelelőleg a nők általában kevesebbet esznek s a finomabb ételeknek előnyt adnak a nehezebb bár táplálóbb eledelék felett s a kávéféle italoknak az alkoholos italok felett. Napi bevétele a férfinak átlagosan 600 grammal több folyadék és légnemű táplálék mint a nőé. Részletezve: télen a férfi tápláléka 2755 gr. folyadék s 1061 gr. élely, nyáron 2386 gr. folyadék s 777 gr. élely; nőnél 2339 gr. folyadék s 886 gr. élely. A nőtest kevesebb meleget fejtván ki mint a férfié, meleg s puhább ruhát szükségel. A nemi ösztön a nőnél absolute de relative is rövidebb ideig tart.

Az ugynevezett lelki tehetségek megvannak a nőknél és férfiaknál; a különbség azok mértékében s viszonyában van. Nőnél a képzelem, férfinnál az érzelem túlralkodó s e különbség egész szellemi életükre elhatározó. Az ész, mely e kettőnek quotiense, bár nőnél igen ritkán mutatkozik, a férfinnál sem mindennapi. A másik jellemző különbséget a két nem belső élete közt a férfinak cselekvőleges s a nőnek szenvedőleges, amannak kiható, emennek elfogadó természete alkotja. Így fordított viszonyban van az érző és akaró tehetség.

A tudalom első elemei az érzetek, azok a primitív lelki állapotok, melyek az érzéki benyomások folytán állanak elő. Ezek mint állapotai nem maradhatnak közönyösek a lélekre, többé-kevésbé kísérve vannak kedv- és kedvetlenségi hangulatoktól. Így minden érzetnek van vonatkozása a beható tárgyra s a behatást szenvedő alanyra, mindeniknek van tehát tárgyi és alanyi oldala. A szerint, amint a tárgyi erősebb vagy gyengébb, világosabb vagy homályosabb, lesz benne az alanyi kevésbé vagy inkább intenzív s nevezhető az első esetben érzetnek, a második esetben, midőn a hangulat uralkodó, érzelemnek. Ha az érzet eredeténél fogva már inkább tárgyilagos, milyenek az érzéki érzetek közül a látásiak, tapintásiak, hallásiak s az életérzetek (a testben magában történő változások megérzése) közül az izomérzetek, akkor a hangulat nem akadályozza azok felvételét, szaporodását, sőt mert a kedv vagy kedvetlenség, melylyel a benyomások fogadtatnak, az érdeklődést fokozza, még segítségére van. Így érthető lesz, hogy a nő, kinél már az első korban az érzelmi élet ad meleget, a lelki működésnek az észrevételben tútesz a

férfin. S ezt nem lehet kicsinyelni. Végre is az összes ismeretünk anyagját szemlélés útján szerezzük, s mentől többet foglalkoztattuk érzékeinket, mentől figyelmesebben s mentől több tárgyat érzékeltünk, annál többet foghatunk t u d n i. Az észrevétel, ha kedvvel s a dolgok iránti érdeklődéssel történik, mindinkább atváltozik figyelemmé, a mikor a tárgy semmi tulajdonsága, semmi része nem marad látatlanul. Nőknél ez nemcsak átmeneti képesség, de megmarad a késő életkorra is. A férfi tekintetét kikerüli ez is, az is; az érdekes s néha fontos apróságokat nem látja meg s olykor sokáig hiába keresi, a mit a nő szeme mindjárt észrevesz. Anélkül, hogy okunk volna, a nőknek finomabb érzéket tulajdonítani mint a férfinak, az bizonyos, hogy a környező világ behatásait s azt a mi körülök történik, jobban, teljesebben pontosabban felveszik lelkükbe s az életkór és természet minden kis behatására fogékonyabbak.

A szemlélő tehetség azonban csak alsóbb fokozata ismerő erőnknek s így kissé kétes dicséret a nőkre nézve, ha ebben erősebbek a férfínál. Az értelmi fejlődésben lelkünk mindinkább cselekvővé lesz, de az egész szemlélési fokon még kevésbé kiható mint elfogadó. Itt is azonban lehet már a figyelem szándékos s így megelőzheti, felkeresheti a behatásokat. A figyelmes észrevétel eredményei lesznek a szemléletek vagy képzetek, melyek megtartására és visszaidézésére nem kevésbé képes a női elme mint a férfiui. Sőt talán, mert a leány korábban fejlik testileg-lelkileg, nemcsak tanulékonyabbnak mutatkozik a fiunál, de többet s jobban meg tud tartani, s ítélő tehetsége elég élesnek bizonyítja magát. Azonban itt könnyen tévedhetünk a képesség igazságos méltatásában. A leálynak az az előnye, hogy élénkebb a fiunál s a szerzett képek világosabbak lelkében, könnyen sajátit el mindent s azok a képzetek ott bent sincsenek nyugalomban, de örök mozgásban. De e nyugtalan belső élet annál inkább akadályára van a képzetek állandó egyesülésének, a komoly, higgadt összehasonlításnak, megkülömböztetésnek az itélésnek. A nőnél uralkodó kedélyhullámmás, az ingerek iránti nagy fogékonyosság, a sensibilitás, bizonyos idegenkedést szül minden nehezebb munka iránt, legyen az testi vagy szellemi. Kitaróbban csak olyan dologgal tud foglalkozni, mely őt közelebről egyénileg érdekli. Így bár jönnek létre a nő lelkében is

képzetösszeköttetések, de azok a mily hamar egyesülnek, oly hamar szétbomlanak, tartalmuk rokonságánál fogva kellene csoportosíttatniok s magok által határozatniok, de itt önkény dönt felettük s jellemök a féktelen szabadság. A gondolkodás helyére ily módon lép nőknél a *phantasia*. Képzelmöket csak az foglalkoztatván, a mi szemléleti, a fogalmak képzésére, sőt elsajátítására is annál kevésbé képesek, mentől inkább elvontak azok. Ez befolyásolja emlékező tehetőségüket is: inkább apróságokra mint nagy dolgokra, inkább részekre mint az egészre, inkább az érzékire mint az eszmékre vagy reflexiókra irányul az. Innen van a nőnél a felfogás üdesége, a szóbeli kifejezés könnyűsége.

De »hát a nőknél egyáltalában nem lehetne értelemről beszélni? De igen, csak hogy a nőnél ez más jellemű, mint a férfinál. A férfi képzetei is vannak kísérve érzelmektől s visszahatnak a kedélyre különösen az oly képzetek, melyek magunkkal vagy hozzánk közel állókkal, vágyainkkal, érdekeinkkel közeli összeköttetésben állanak. Érzelmünk általában nagy befolyást gyakorolnak ítéleteinkre s képzeteink társítására az által, hogy irányt adnak azoknak vagy gyorsítják lefolyásukat. De megfordítva a férfinál a képzetek és ítéletek is határozhatják az érzelmeket. Kedélyizgalmunkat képesek vagyunk meggondolás által csillapítani s lehangoltságunkon komoly szellemi foglalkozás által erőt venni. Nőknél ellenben az értelem és kedély közt a kölcsönhatás sokkal bensőbb: a képzetek inkább vannak kísérve s befolyásolva érzelmektől. S ha mégis lehet a nő kedélyizgalmát valamivel csillapítani, az oly képzetek által lehet, melyek az uralkodó érzelmekkel ellentétes érzelmeket keltenek s inkább a képzelemre, mint az értelemre s meggyőződésre hatnak. »Igy jellemzi a nő szellemi életét a túluralkodó phantasia, a kedély-élet s a viszonylag csekély ismerő tehetőség. Az értelem csak másodrendű szerepet játszik. S mivel a nők inkább az értelemre hajlók, mint a gondolkozásra s gondolatmenetük mindig át van hatva az érzelmektől; azért maradnak gondolataikkal mindig a felszínen s nem tudnak eljutni a gondolatok mélyebb concentratiójára.« (Reich Ed.)

Miután a nő lelke szintén sok képzetet vesz fel, azok a képzettársulásnak s a közképzetek önkénytelen előállításának

belső meehanizmusa szerint ítéletekké, fogalmakká egyesülnek, de az érzelem olvasztó melege nem engedihatórozott alakot ölteni vagy legalább világos tudalomra jutni. E homályos ítéletek azért hogy öntudatlanok nem kevésbé hatnak, s mint ösztönök, mint titkos de helyes belső érzéke, a nővel olyat is kitaláltak, a miket a férfiúi reflexió hiába keresett. (Ennek rationalis magyarázatát azon analogiákban találjuk, midőn valaki mindig szép tárgyakat s jó cselekedeteket látván, noha okát nem tudja adni, a lelkében homályosan meglevő általános mintafogalom szerint helyesen tudja kiválasztani a szépet és jót. Ezt hívjuk aesthetikai érzéknek, gyakorlati izlésnek s erkölcsi tapintatnak). A nők csodás sejtelve, előérzete válságos helyzetekben önfeltalálása mind e homályos tudalomban leli magyarázatát, miben közel áll az állatok szintén megfoghatlan képességéhez, melylyel gyógyeszközeiket felkeresik, a veszélyt előre megérik és soha nem látott tájakra elvándorolnak. Talán a nőben az őstermészet inkább fenmaradt mint a férfiben. A nőben csakugyan minden kor hitt bizonyos istenit. A delphii Pythia, az italiai sybillák s a gallok papnői mind azon hitben viselték hivatalukat, hogy a nők jósló tehetséggel bírnak. Egy francia író (Vanvenarque) e divinationak magyarázatát adja ezen szavaiban: »Les grandes pensées viennent du coeur« s ezt Reich azzal egészíti ki: »Nagyoknak és felségeseknek látszanak azok, mert ellentétben a mi korlátozott ismeretünkkel, melyek mindig csak darabonként szolgáltatják az igazságot, a tiszta szív nekünk szent templomnak teszik, melyben az emberek valóban az ő istenök hangját beszélnek.«

Ismeretre sőt tudományra a nőt azért képtelennek mondani nem lehet. Mint sok férfi kinek tudóssága a sok kész ismeret elsajátításában áll, birhat roppant tudásanyaggal a nélkül, hogy ahhoz valamit tudna adni vagy azt felhasználni: ugy képes a nő sokat tanulni és sokat megtartani s szükség esetében azt reprodukálni. Azonban bár a legsikerültebb vizsgálatot állja is ki valamely nő az oklevélért, kevés ment abból át husába és vérébe s legjobb esetben is hiányzik ismereteiből a rendszeresség. Ez az elméleti tudományokról van mondva, gyakorlati tudományokban inkább megállhatja a nő helyét. Az ismeretet magáért az ismeretért soha sem fogja a nő szeretni; de ha hasznát reményli, ha

fényelegget vele, lázasan tanul s nem nyugszik míg célt nem ér. Annál kevésbé adja magát egy nő s z a k t u d o m á n y r a, mely fárasztó kutatással s évek hosszú során át tartó tanulmányozással jár. Alkotásra, feltalálásra férfiak közül is kevésnek van adománya, pedig férfinál megvolna ennek első feltétele az objectivitas. A nőnél ez hiányzik. A nő sohasem tud szabadulni ítéletében a személyes tekintetekről, nem tud önzetlen lenni. A férfi, ha cselekedetei mást mutatnak is, magában mégis beösméri az igazságot; a nő csak akkor, ha nincs közelről érdekelve. Igaz különben, hogy ez a l a n y i s á g a közeli érdekek megítélésében okossá sőt jóslátóvá (clairvoyante) teszi. Erre céloz Schopenhauer éles gunya: hogy a nő értelme tulnyomólag intuitív. Ő egy »szellemi myops«. »Élete majdnem csak a jelenben folyik le. Azért tud jobban s vidámabban élvezni s azért alkalmas mások vigasztalására s felüdítésére. Céljához rendszeren a leg-rövidebb utat választja s szorongató körülmények közt ritkán téved tanácsában. Nézetei józanabbak, egyszerűbbek mint a férfié, mert a jelent tartja szem előtt.«

E subjectivitas jellemei a nő g o n d o l k o z á s á t s k ö v e t k e z t e t é s m ó d j á t, mely nem annyira ítéletekből, mint e l ő í t é l e t e k b ő l indul ki. Nem lévén képes a dolgok mélyére hatolni tekintetével, a felszínen marad, unalmasnak találván egy tárgygyal huzamosan foglalkozni nem talál kedvet az erős gondolkozásban, még ha nem övé is az. Okoskodásának menete elhirtelenkedett i n d u c t i o, melynek elég néhány tény tetsző érv s kész a következtetéssel. De a deductio még gyakorább náluk, miután könnyen fogadnak el olyan ítéletet, mely inyükre van vagy a melyet előttük kedvelt embertől hallottak, kibentelétlenül biznak. »A jelleme vagy más sajátosságaiért kedvelt vagy tisztelt férfi előttük rendszeren szellemi auctoritás, ki ellen nincs semmi fellebbezés. A nő sziv logikája: egy férfiban, ki iránt szerelemmel vagy bizalommal viseltetik, a legtöbb szellemet s csalhatatlan értelmet feltételezni — legyen az férje, atyja, szeretője, barátja, testvére, orvosa, gyóntatója — készen van a felelettel »ő mondta«. A »cherchez la femme« helyett lehetne mondani mindig, ha a nő általános nézetet nyilvánít: »cherchez l'homme«. (Ed. Reich).

Mit a természet értelmi erőben megtagadott a nőtől, azt

phantasiában adta ki. Ezzel függ össze a nő szeretetreméltó élénksége, gondolkozási könnyűsége s bizonyos szellemessége. A képzelem ad szint, kedvességet a nő képzetvilágának, ez táplálja reménnyel a szerencsétlenség óráiban, ez nem engedi, hogy valamin hosszasan tépelődjék. De ebben leli alapját a nő természetes érzéke a szép iránt, ez teszi született művelőjé s előmozdítójává a csinnak, tisztaságnak, rokonává a költői s művészi szellemeknek. Ez védi hitét, vallását s köti össze földi létét az égivel, ez teszi őt az eszményiség őréve a realis világban. Az élénk képzelő erő párosulva az érzelem gazdagsággal magyarázza meg a nő előszeretét a kedélyre s phantasiára ható beszéd iránt. S mert nem szokott mélyebben gondolkozni innen beszéd s természete, kedves elcsevegése annak amit éppen a pillanatban érez s ami eszében van. A tagok kísérő mozgása ritkán marad el. Beszédök tárgya mégis rendesen a hasznos és kellemes körül forog s a közvetlenre irányul. Bár néha éppen ez önkénytelen kitérása lelküknek eltaláltatja velök a szavakat, rendesen mégis sok szót használnak s egyszerű leírásokba s elbeszélésekbe beleszőnek minden oda nem tartozót. Már a kis leány fecsegőbb, mint a fiú s e beszédkézség későbbben sem kevesbedik, míg a férfinál rendes viszonyok közti hallgatagságba megy át, kinél az értelem s meggondolás mind uralkodóbb lesz, nem úgy mind a nőnél, hol a phantasia és érzelem marad a késő korban is sulsúlyban.

A phantasia azonban kétes értékű adomány, becse attól függ milyen hatások alatt fejlődött, s milyen tartalommal dolgozik. A magára hagyott vagy rosszul vezetett phantasia kifejleszti a tulérzékenységet, táplálékot ad a hajlamoknak s adhat a nemteleneknek s bűnre csábíthat. A képzelem, ha nincs szabályozva megcsal bennünket a dolgok valódi becse felőli ítéletünkben, meghamisítja jobb meggyőződésünket, ingadozóvá teszi akaratunkat s oktan aggodalmakkal s reménykedéssel esztelen cselekvésre hajt. S a nőnemnek a phantasia ez oly gyakori tultergéseért s vétkes elfajulásaért nem ad kárpótlást az egyesek phantasiájának teremtménye. Egyes műfajokra való ügyességét a nőnek nem lehet megtagadni, de még a költészetben is úgy nevezhető alkotó genius csak kivételesen fordul elő. S ennek magyarázata az objectivitas s a mélyebb bölcselő tekintet hiányában van, mely nélkül örökévalót létrehozni nem lehet.

A k a r n i, ez a sokat mondó szó mégis keveset mond határozottan. Ki lehet számítani, miféle tényezők működnek közre, hogy az ember akarjon: kell ahhoz gyakorlottság bizonyos cselekvési szabályok, elvek végrehajtásában, kell ezen gyakorlati ítéletek alárendeltsége, s ha mindez megvan s tudva van, még akkor is marad a j e l l e m b e n valami megfoghatatlan, valami transcendentalis. Ha már a jellemet csak nem lehetetlen végső gyökereiben kiismerni, még kevésbbé lehet elválasztani az ember cselekedetében ami ösztönszerű, ami tudatos, ebben ismét ami sajátja, amit nem a nevelés, a környezet, az életviszonyok adtak. Akár honnan vette azonban, az már az övé az ő én-jéhez tartozó, egy belső saját törvénnyel bíró világ, a külvilág ellenében, melynek s z a b a d s á g á t bizonyítja a felelősség érzete. De hogy az ember idáig fejlődjék, hogy ilyen határozott e g y é n n é, személylyé legyen, ahhoz sok idő, sok belső harc kívántatik. Így ritka a bevégzett karakter a férfiak közt is, — hogy lehetne nőknél?! A mennyire az akarat e fejlődési processusát kísérni lehet, fokozatosan kell az ösztönöknek hajlamokká s ezek közt egyeseknek vagy épen egynek uralkodóvá lenni. De normalis csak akkor lesz ez a fejlődés, ha a tudatosság mindinkább világosodik az értelem, a belátás s nem az érzelem határoz a hajlamok felett. Az érzelem azért soha sem hiányoztatik: mindig valami elérhető vagy jövőbeli jó az, a melyre törekvésünk irányul s a törekvés erkölcsi becsé attól függ, mit tart az ember jónak, tehát végre is a belátástól. Akarattá, jellemmé azonban csak akkor lesz, ha a belátás tartalmát képező ítéletek közt van egy l e g f ő b b. Kedély állapotunknak van egy más alakja is, mely a hajlammal járhat együtt, de többször ellenségeskedés van köztük s ezek az i n d u l a t o k, az érzelmek végletei, melyeknek szintugy kell tartalommal bírniok azaz valami képzet — vagy ítélet-maggal, mint a hajlammal. A főkülönbség azonban köztük, hogy ez inkább cselekvő (törekvés) amaz inkább szenvedő (érzelem) tehát ez inkább a férfui, amaz a női természet sajátása. A férfinál sem hiányoznak az indulatok, sőt azok erőszakosabbak, mint a nőnél, de cselekvő jellemével fogva inkább a kifelé ható hajlamok ragadják meg lelkét s indulatain megtanul uralkodni.

Nem így a nőnél. Ott az az uralkodó, ami indulatnak is

vágyaknak is táplálékot ad: az é r z e l e m; ellenben ami az indulatokat zabolázná s a hajlamokat szabályozná, a világos ítéletek, a higgadt belátás, hiányzik. Az értelem helyett, mely hivatta volna az érzelmeket gyöngíteni, s ha nem is elfojtani, de féken tartani, nőnél a képzelem uralkodik, mely inkább szilajítja, mint visszatartja a kitörő érzelmeket. Még károsabb hatása lehet a képzetek s ítéletek ez állhatatlanságának az ösztönökre, melyeket nyugtalan v á g y a k k á változtatnak, midőn a nő most ezt majd azt kívánja a nélkül, hogy tudná miért. Erősebb vágyak vagy hajlamok kifejlését megnehezítik az érzelmelek örök változása s a képzetek állandóbb összeköttetésének hiánya. Azért mint a gyermeknél a nőnél is megvan külsőleg az akarat látszata, belsőleg annak hite, hogy akar. Sőt mint a gyermek, a nő is sokat akar, mert nem tudja megítélni, mi az elérhető s el nem érhető, s a lehetetlen ismeretlen fogalom előtte. Szerencsétlenség, ha akár physikuma akár a kényeztető nevelés folytán az akarat erő s nála s ötleteinek, rögeszméinek kivitelében következetes igyekszik lenni. A gyermeki ak ar a t o s s á g á n a k s m a k a c s s á g á n a k egy még visszatetszőbb női formájával találkozunk itt. Mennyivel jobb ha a nő megmarad természeténél s nem képzelet magában vagy nem szenvelgi az ak ar a t e r ő t. Ilyenkor az ösztönszerű pótolja nála a férfi tudatos cselekvő képességét. A nő inkább m e g é r z i, a férfi inkább t u d j a, hogy miként van ez vagy amaz dolog s a szerint cselekszik. Egy nő sem tudja egészen a cselekvés indokait s mégis végrehajtja azt s egészen helyesen és jól, a nélkül, hogy a tudalom szervét megkérdezné. Ed. Hartmann szavai szerint: »a nő úgy viszonylik a férfihoz, mint az ösztönszerű és tudattalan az értelmeshez és tudatos cselekvéshez; azért az igazi nő egy darab természet, melynek kebelén az »Unbewusst«-tól elidegenedett férfi felüdül s minden élet legbensőbb forrása iránt tiszteletre ébred.

Ilyen levén a nő mint akaró lény, közel jár a gondolat, hogy talán nem is lehet nála e r k ö l c s i s é g. Az erkölcsi cselekedetnek fogalmilag t u d a t o s n a k kell lenni, az ak ar a t n a k az erkölcsi törvény szerint határozatni. Erkölcs tehát talán nem is lehet magasabb é r t e l m i m ű v e l t s é g nélkül? S a nőnél ez hiányzik. Itt először is a hibásan összetévesztett fogalmakat kell jól elkülönöznünk. Értelmesség és becsületesség

járhatnak együtt, de külön is. Nagyon jó volna, ha mint Sokrates, Euklides (a megarai) hitték, az erény egy volna a tudással; a polgárosodás történetéből ki lehet mutatni a tudományok óriási haladását, de a közerkölcsök javulását épen nem. Sőt inkább mint ha a műveltséggel a bűnök neme és száma is növekedett volna! De közelebbről tekintve bizonyos jóságot (hűséget) az állatnál is meg kell engednünk, s ha ez inkább ösztönszerű ragaszkodásnak nem tulajdoníthatunk erkölcsi becset s kívánunk ahhoz értelmességet a tudatosság bizonyos fokát, ennyit a nőtől sem tagadhatunk meg. De végre is nem az a fő, hogy miként, milyen világosan, hanem hogy mit akar s a nőre alkalmazva jót akar-é. A jó kissé ruganyos fogalom ugyan, de a moralis jónak mégis van egy elengedhetlen vonása: a lehető önzetlenség. Miután az ember természetből önző, társaságban élven s más emberekért is kellett élnie — ebben áll az erkölcs — annál inkább megfelel ez ember i céljának. mentől önzetlenebb.

Igy fogva fel az erkölcsességet, ami nem ellenkezik a régiek igazságosságával (mert hiszen igazságosak akkor vagyunk, ha úgy cselekedünk másokkal, a mint kívánjuk, hogy mások velünk cselekedjenek) a nő legalább is van olyan jó, mint a férfi sőt jobb. A nőnél általában kevesebb önzést, több odaadást, részvétet, önfeláldozást találunk. A férfi ha szenved piacra viszi fájdalmát, s a nemes ügyért való fáradozásában ott lebeg szeme előtt a babér vagy jutalom; a nő panasztalanul tűr, élete a szenvedések láncolata, de szívesen viseli azokért, a kiket szeret. A bátor férfi ellenében a félénk nőnek van egy nem kevesebb lelki erőt kívánó erénye, a d e f e n s i v bátorság, a t ű r e l e m s ez legtöbbször nem magáért, de másokért van, mások érdekében áldozza fel magát. »A nőnek néha egész élete panasztalan önfeláldozás cseppenként vérzik el a nélkül, hogy istent tanunak hívná, vagy mint a római candidatusok sebeiket mutogatnák a nép előtt. A nő hősiesség, ez a passiv bátorság a szenvedés türelmes elviselésére. Az, hogy a férfinak hosszas küzdelembe kerül győzelemre juttatni magában a jót, csak önzések nagyságát mutatja s nem teszi a nőnél erényesebbé, kinek ez öngyőzelem nem sok fáradságába kerül. Így lesz a physikailag s értelmileg gyengébb nő moraliter erősebb. Michelet e gondolatot igen szépen fejezi ki

(L'Amour. Paris 1859. előszó XVI.) »A nő egy ádáz végzet sulya alatt van. A természet kegyével a férfit halmozta el. A nőt gyengévé, szeretővé s olyanná tette, a kinek folyvást szüksége van szeretettni s védettni. Ő első sorban azt szereti, a kire hite szerint vezetését isten bizta. Arra, hogy magában ne bizzék, magát védelmezze s e hajlamnál megmaradjon, több lelkierőre van szüksége, mint nekünk valaha s tizszerte több erényre. Mily kötelesség hárul ebből miránk! A természet az ő ártatlan leányát a férfi nagylelkűségére bizta.« Abban nincs semmi ellenmondás, hogy a nő még bűnösebb lehet, mint a férfi vagyis mert a nagy bűnhöz sem testi sem lelki ereje nincs, jobban elaljasulhat. Ez következik az ő finomabb lényéből s abból, hogy a bűn nőietlen. »A természettől önzőbb férfi roszakaratát a kritikai értelem elé terjeszti mielőtt végrehajtaná. Az ő belsejében a kettős kamara rendszer van: a felső- és alsóház s néha az érzelemtől lesz figyelmeztetve, ha lelki ismeretével nincs tisztában. A nőnél ellenben csak egy kamra van: a szív, a senatus ellenállása még ahol megvan is a fejben, nagyon gyenge ellenállásra képes« (Reich).

Az a szeretet, az a jóakarát, melyben a nő erkölcsi lénye nyilatkozik, nagyon különbözik a férfiéétől. Az általános emberszeretetet nem hiányzik a nőnél; érző szive s élénk képzelme részvétre hangolja még az állat szenvedése iránt is s az idegenek sőt háboru idején az ellenség számára is megvan nála a könyörület. De ebben több az ösztönszerű, mint a tudatos. Az általános felfogására nem levén képes, elméletileg a haza, az állam ügye nem érdekli s megfoghatlan előtte, hogy a férfinak miként képezheti gondjainak s törekvéseinek főtárgyát a közügy. A haza, az állam nagyon elvont a nő gondolkozására nézve, s mintha érezné, hogy az ő hivatása a legközelebbi kör boldogítása, szíve melegét a család s a rokonság vagy legközelebbi ismerősökre sugározza. Azontul csak az érdeklő, ami képzelme vagy szívére hat. Az elvek, eszmék nagyon testetlenek neki s így csak akkor érdeklődik azok iránt, ha érzékileg megjelennek vagy személy által képviseltetnek. Innen a nők lelkesülése az uralkodóért nem az államért, akár látják akár csak képzelik azt. Így van a nő a vallással is. A személytelen isteneszme őt nem elégíti ki, neki s z e m é-

lye s isten kell, nem valami de v a l a k i. A háromság szemé-
lyei közt mindig legnagyobb marad a keresztyén nő előtt a
Krisztus, ki keresztfára feszítettett, szenvedett s így részvétre
érdemes.

Amint testi-lelki sajátságára nagyon sokban különbözik a
két nem, úgy különbözik erényeik és hibáik.

A nő már physikumánál s élethivatásánál fogva szenved
ő l e g e s, csendes v i s s z a v o n u l t s á g r a h a j l ó. Ezzel
függ össze t ű r e l m e s s é g e, lemondási készsége. Fogékony-
sága nyíltta, őszintévé, természetes jóindulata s z e l i d d é, gyön-
gédé, szerető természete csatlakozóvá, r a g a s z k o d ó v á
teszi. Erőinek korlátoltsága miatt szűkebb működéskörre s apró-
lékos foglalkozásra levén szorítva e g y s z e r ű b b mint a férfi,
a mellett inkább a külső életre levén utalva, g y a k o r l a t i
t e r m é s z e t ű. Az általánosság, a messzeség, mélység szellemi
szüklátköre miatt nem érdekelvén, inkább az érzéki közvetlen-
ségben szeret maradni, de épen azért tekintete, érzése a köze-
lire, a jelenre irányul s amit felölel, annak o s z t a t l a n u l
tud élni. Testi-lelki erői inkább egyensúlyban s kölcsönös átha-
tottságban levén maga is h a r m o n i c u s természet s magán-
kívül is a harmoniát keresi: »A nő — mondja Michelet — édes
közvetítő a természet és a férfi, az apa és fiu közt, az ő célja
egészen gyakorlati, vidámító, engesztelő, az ami a természete.«
A nő általános emberi, emberies (humanus). Kivánatainak s cse-
lekvényeinek irányt adni nem képes, de távol van tőle minden
durvaság, keménység s baromiség. A gyöngédség, erkölcsiség
a nővel jött világra, ő a megtestesült s z e r e t e t; ő védi
az érzelm és kedély jogait a durvaság és nyersség ellen;
ő köti az embereket össze, ő békíti, engeszteli ki az ellen-
eséges indulatokat, míg a férfi mindig visszavonást idéz elő.
Innen nemesítő hatása a férfira, az által, hogy azt az élet-
prózából k ö l t ő i b b, a materialis világból e g y e s z m é-
n y i b b világba emeli. »Mily nemes és költői ő! — kiált fel
Michelet. Ez az ég költészete, mely hozzád leszállt a földre. Bár
tudd azt érezni s méltó cultussá tenni. Ez a gyöngéd és bájos
emanatioja egy jobb világnak neked adatott s tudod miért?
hogy téged átváltoztasson s más emberré tegyen. Neked arra
nagy szükséged van. Mert, őszintén szólva, te barbár vagy, civi-

záld magad egy küssé. Ez oly édes érintésre kívülről reformálódol, ez oly tiszta szerelemtől belülről fogsz megszentelödni.« (La femme 2881.). A legföbbs kedv és szomorúság nem jutott osztályrészü a nőnek, valamint nem a világon uralkodó tudás, de övé a józan s ág, a tanács, a vigasztalás s maga és mások számára a vallás. A nő a béke és szeretet angyala s ezzel a polgárosodásé is. A nőnek a munkás életben a nehezebb rész jutott, de azért minden nő érzi szükségét az élet finomításán a k és meg s z ép í t é s é n e k. »A nők így aristocratiát képeznek; köztük nincs köznép.« Ez volt a természet czélja is, mely öket neéz munkára nem rendelte. A nő természettől bir tiszta s ág, s z e m é r e m és illedelem-érzékkel. Göthe Tasso-jában az van mondva: »akarod tudni, mi illik, kérdezz meg egy nőt!« (Michelet). A nőnek otthonra van szükvége. A szerelem nála mindent pótol s a szerelmet nem pótolja semmi. Szerelem, egyszerűség az érzelemben, hit a férfiben — ezek az első női tulajdonságok. Közelebb állván a gyermekhez, mint a férfi, a gyermeknevelésre alkalmasabb s nevelvén neveli a nő maga magát is. A nő szenvedésre van hivatva. Mindenről le kell mondanía, hogy a férfié legyen; de a házasság is több fájdalmat, mint boldogságot hoz neki. Életadójt eléggé megfizeti a férfinak való alárendeltséggel, a gyermekszülés ájaldalmával s a gyermekekröl való gondoskodással. Ez anyai hivatásból folyik, hogy a természettől erősebb benne az anya, mint a feleség. Mindezeket összefoglalhatjuk egy szóba, hogy a nő harminic n s t e r m é s z e t. »S amennyiben a harmonia a legföbbs szépség, az emberiség szépsége benne valósul meg. Épen ezért volt a nő minden időben typusa és symboluma a szépségnek és művészeteknek s az lesz mindenkor a szép emberiség (»szép nem«) kivált a gyöngédség erkölcsi oldalát s a lélek jószágát tekintve« (Köstlin). Annak végre, hogy a nőt használták és használják e l v o n t f o g a l m a k megszemélyesítésére, okát abban kell keresni, hogy a férfi mint ilyen határozott egyéniség s így csak magának, egyesnek lehet képviselője, ellenben a nő már természettől a nem hordozója s így az általa nos emberit leginkább benne lehet előállítani s az eszmét érzékíteni.

Testi-lelki gyengeségeiböl támadhatnak a nő hibái s

magyarázatjukat megtalálják részint a nő képességeinek említett viszonyában, részint a nő társadalmi helyzetében. Így a nő kicsinyes apróságokkal bibelődő természete tapasztalásának szűk körében s is mereteinek felületességében; önféjűsége, a karatosság a belátás hiányában, az indulatok és hajlamok kiforratlanságában, a képzelet s attól felszínre hozott ötletek uralmában s a tehetetlenség erejének érzetében (vis inertiae). Ez válhatik állandó sajátságává a női jellemnek: szeszélyesség: elégedetlenséggé mindazzal, ami van és történik. Akarni s megint nem akarni többé; vonakodni a nélkül, hogy tudnunk vagy csak gyanítanunk lehetne a vonakodás indokát; beleegyei valamibe, noha semmi elhatározó körülmény nem adta elő magát; vognak, szomorunak lenni minden ok sőt ürügy nélkül, átmenni hirtelen egyik magatartásból, egyik hangulatból a másikba; tenni valamit látszólag mert tetszik, nem tenni mert nem tetszik bírálat és megfontolás nélkül, — imhol néhány vonás, melyből e Proteust némileg megismerni lehet. »Egy ily a szeszély gonosz szellemétől megszállott nő testében mintha ördög laknék: egész család romlását vonja maga után, alkalmat ad a gyermekek rossz ápolására s nevelésére s a jellemére nem erős férfit arra hajtja, hogy a családon kívül keressen nyugodalmat s szórakozást.« De nem kisebb baj az, hogy ez a szeszélyesség ragályos természetű s átterjed a környezet minden tagjára: mindenki idegen lesz. Az érzelem túltengése párosulva hatásra számítással a nőt érzélgőssé, s iránkozóvá teszi s hajlamaiban az okosság ellenőrzése hiányozván hevessé, zabolátlanná. De különben szeretetre méltó tulajdonságai is elfajulhatnak: így minden iránti figyelmes érdeklődése kíváncsisággá, mely ellentétben a férfi tudvágyával, a kicsinyeshez s jelentéktelenhez tapad, őszintesége s körülményeskedése fecsegéssé, minden csekélységen kapkodó s mindig ujat kereső képzelme mulatás- és szórakozásvágygyá. Ez is különben az értelmi gyöngesség s lelki tartalmatlanság rovására esik. A magány csak annak lehet kedves, kinek van mivel foglalkozni magában. »A »horror vacui« áll a szellemi életre is.« Visszavonult élete s gyengeségének tudata hamar fejleszt a nőnél ravaszságot, kétszínűséget, intrikát, miután a cselekvések s azok következményeinek összehasonlítására nincs elég

alkalma. Ennek legnemtelenebb faja a külső jelekben vagy szavakban nyilatkozó álkodás: a hazugság. Ez lehet nőnél támadó, midőn valótlanúságot mond másról, hogy magát emelje; gyakoribb azonban a védekező hazugság, melylyel zavarból segíti ki magát, vagy az erősebb neheztelését, haragját hátrítja el, mely inkább menthető. Az ily nőknél bámulatatos a hidegvérűség s mi nélkül nem történhetnék az értelmi ügyesség emlékezet, lélekjelenlét s következetesség. Nincs kizárva különben, s nőnél gyakran előjön, a jószándéku hazugság, midőn valakit megmenteni akar. Finomsága, gyakorlatisága, mely a lassu észjárásu, nehézkes s nyers modoru férfi ellenében sokszor diadalra segíti, könnyen felkölti benne az uralomvágyat. Nem levén birtokában a testi erőnek, a tudomány s a logikai gondolkodás fegyvereinek s egyéniségét mégis érvényesíteni akarván: természeti előnyeivel igyekszik kitűnni. Innen a tetszés-vágy, elég helyesen úgy okoskodván, hogy hatalma csak addig tart, míg tetszeni tud. De e célra ritkán tartja elégségesnek, amit a természettől nyert: mesterségesen is segít külső megjelenésének hibáin, felhasználván a toilette művészetét. Kevés szép vagy magát szépnek tartó nő elégszik meg azzal, hogy egynek tessenék, többnek, sőt mindenkinek szeretne tetszeni s a férfihódítóknak telhetetlensége megvan a nő hódítóknál is. S a tetszeni akaró nő egy végzetes tévedésben van: azt hiszi, hogy mások járnak ő utána s ez így is lehet kezdetben, pedig ő neki van szüksége az imádókra s mert nem lehet el azok nélkül, utóbb azok szabják meg a hódolás árát. A még ártatlan nő is tudja, hogy a női kecsék milyen hatással vannak a férfi szemekre s úgy véletlenül a divatos öltözködés színe alatt láttat is azokból. Ez a kacérság megbocsátható akkor, ha olyat akar a nő megnyerni vele, aki iránt maga is vonzalmat érez, de bűnös akkor, ha a maga által nem érzett érzelmet s szenvedélyt igyekszik felkelteni. A nők többsége csak külső előnyeiben kereshetvén az eszközt, melylyel a férfiakat megnyerje, e téren minden más nővel találkoznia kell, — nem úgy mint a férfiaknak, kiknek száz meg száz tér nyílik a magok kitüntetésére s legfeljebb az egy téren működőkkel versenyezhet, s így minden nőben versenytársnőjét látja. Ezért lehet férfiak közt barátság; nőknél az igazi kivételes. Annál gyakoribb a versenytársnők iránti féltékenység,

néha engesztelhetetlen gyűlölet. Schopenhauer csak tu-
lozta ezt, midőn azt mondja, hogy férfiak közt természettől kö-
zönyösség van, asszonyok közt természettől ellenségeskedés. »Még
idegen nők is, ha utcán találkoznak, úgy nézik egymást, mint a
quelfek és ghibellinek.« Szintén a személyi tulajdonok hiányából
lehet kimagyarázni, hogy a nők rendesen többet tartanak férjeik,
szüleik állására, nevére, vagyonára általában a külsőségekre, mint
azok magok. — A hiúság közös férfivel, nővel, de különböző
jellemű. A férfi hiúsága — ki messzebb tud pillantani — becs-
v á g y g y á lesz: büszke erejére s arra, amit testi vagy lelki
ereje által létrehozott s így legtöbbször, ha nem is tiszteletreméltó,
de méltánylandó. Nőnél a hiúság azáltal tesz nevetségessé, hogy
hiábavaló külsőségekben, cicomában, piperében, keres kielégítést.
Talán mert kevés tapasztalatsága van s mert sem mint leány,
sem mint asszony nem kereső fél, azért tud a nő oly kevéssé
s z á m i t a n i s azért nem ismerik a p é n z becsét. Bevételt,
kiadást, rendesen kevésre vagy sokra becsülnek, innen néha fős-
v é n y e b b e k a férfinél, de még többször fecsérők, pazarlók,
könnyelműen költenek, sőt adósságot csinálnak. A mit a nők
hibájának szoktak tartani, a fé l é n k s é g e t, ez igen viszo-
nyos fogalom s ameny nyiben megvan, magyarázatát találja abban,
hogy a nő gyengének és védtelennek érzi magát s a valódi ve-
szélyt a látszattól nem tudja megkülönböztetni. Ahol a helyzetet
ismeri ott tud a nő is bátor lenni sőt vakmerő (a lovasnők)

Hiányos, de igazságtalan is lenne a kép, ha a férfi eré-
n y e i r ő l és hibáiról is meg nem emlékeznénk. A férfi
erősebb teste, a szilárd részeknek — csontok, izmok — nagyobb
fejlettsége az erő és cselekvés képviselőjévé teszi s mint
ilyen nemcsak természetesebb, de keményebb, szívósabb, igaz hogy
egyszersmind szárazabb, nehezkesebb. E cselekvőségénél fogva,
többféle s nagyobb mozgásra képes mint a nő. Erejének tudata
bátorrá, önállóvá teszi s megjelenésének, fellépésének nyu-
g a l m a s s á g o t kölcsönöz. Sok s néha keserves tapasztalása
a dolgok becsének helyes megítélése a célok és eszközök vi-
szonyos értékének ismerete lehetővé teszi nála a s z a b a d elha-
tározást. Elemében csak akkor van, ha kifelé hathat, ha a kör-
nyező világot változtathatja maga körül, ha i n t é z, r e n d e z,
i g a z g a t; tétlenségben szerencsétlennak érzi magát. E testi

erőkhöz nem hiányzik nála a s z e l l e m i a d o m á n y : képes sokat f e l f o g n i , m e g t a r t a n i ; a dolgok felszínén nem marad meg, de azok mélyébe hatol, született k u t a t ó , f ü r k é s z ő , f e l t a l á l ó . A kedélyélet nem tölti be lelkét, de tud mélyen érezni örömeinek, fájdalmának kitörésén férfiasan uralkodik. Erős indulata azonban sokszor legyőzi akaratát: dühöngővé, örvöngővé lesz. Ragaszkodásában, hűségében, szeretetében is több a szándékosság, mint az önkénteseég. Nem könnyen határozza el magát, de ha egyszer valamibe fog, kitartó, állhatatos s a meggyőződését fel nem áldozza semmiért. Mindenből elvet, rendszert szeret csinálni s konokul ragaszkodik ahhoz. Vállalkozási ösztöne nem hagy neki nyugtot, nem sokszor meg-gondolást sem. Az érdekeivel összefüggésben levő eszme könnyen r ö g e s z m é v é válik nála s cselekvő természete beteges tulhajtásokra viszi, vakmerővé, kiméletlenné teszi. A férfi a s z e n v e d é l y embere s a szenvedélyek a jellem és helyzet szerint lehetnek kicsinyesek, aljasok, nemtelenek. Erős individualitása nehezzé teszi a másokkal való egyetértést; eleme a k ü z d e l e m . Ebből folyik oktalan merészsége, megátalkodottsága, kihívó magaviselete, parancsoló természete; az igazi titánivadék, ki az eget is megostromolja; ő maga az ellenmondás szelleme s ellenmondást még sem tűr, zord, érzéketlen, ö n z ő . De legyőzött ellensége iránt tud engesztelékeny lenni, n e m e s e n m s g b o c s á t a n i . Nők irányában természetből lovagias. Jellemének alapsajátsága a b e c s v á g y könnyen fejlődőggé, dölyffé s okot ad a gyűlölködéssre, irigységre, bosszura. A nő harmonicus természetével ellentétben a férfi e g y o l d a l u : most az értelem absorbeálja nála a képzelmet és akaratot, majd a phantasia lesz uralkodó, még gyakrabban egy törekvés hajtja szolgálatába szívét, esztét, minden erejét s teszi vakká, érzéketlenné minden más iránt. Értelmének tulsúlya teszi h i d e g g é , s z á m i t ó v á , élvezeteiben is epicuristává s cynicussá. Kritikai szelleme a férfit vallásban legjobb esetben közönyössé, de sokszor kételkedővé, hitetlenné teszi. — »A z á l k o d á s (jó vagy rossz szándéku mulasztása vagy cselekvése az embernek, midőn külső megjelenésével, hallgatásával, szavaival vagy cselekedeteivel titkolni akar valamit vagy másnak akar mutatkozni, mint aminek tudja magát) sajátságosan jelentkezik a férfinél.

A férfiúi álkodásnak r a v a s z a b b n a k kell lenni; a mi a nőnél kétszínűség, az itt a l a k o s k o d á s. A női álkodás megfelelőleg a női természetnek, inkább érzelmi jellegű. Az érzelemmel imponálni akarás, tetszelgés a szenvedésben, vagyis az é r z e l g é s, az idegen érzelmek következetes játszása; a s z e n v e l g é s (affectálás) — ismeretes tulajdonok. Férfiak az ily kedélynyilatkozatokból csak egyes jeleket sajátítanak el s használnak alkalmilag. Ez a n e g é l y e z é s. A férfiúi álkodás jellemzőleg inkább t u d á s- és c s e l e k v é s b e l i. Közönséges a nagyképű, tudóskodó n y e g l e s é g (charlatanerie) a hetvenkedő h ő s k ö d é s (bramarbas) a hatásra számító á l p a t h o s z, szónokoknál s íróknál az üres szólamok (frazis) használata. A k é p m u t a t á s, mely cégül használja az erényt, hogy a könnyen hívőket ámítsa, jellemzőleg változtatja álarcát ha férfinél vagy nőnél jelentkezik: nőknél s z e m é r m e s k e d é s, j ó t é k o n y k o d á s, s z e n t e s k e d é s; férfiaknál s z e r é n y k e d é s, n a g y l e l k ű s k ö d é s, a t ö r v é n y é s í r á s b e t ű i h e z v a l ó r a g a s z k o d á s (pedanterie). Más-képen álkodik végre a r o s z a k a r a t i s: amott mint e m b e r s z ó l á s, r á g a l o m, emitt mint á l n o k s á g, c s e l s z ö v é s, á r m á n y k o d á s (Lásd erről bővebben »Gyermeki hibák« cikkeimet a »Néptanítók Lapja« 1880. 238, 266, 298, 330 lapjain).

Ha már magamtól citáltam, hadd idézzek befejezésül két találó összehasonlítást e két nemnek nem annyira külömbségére, mint egymásra utaltságukra, az egymás általi kiegészíttetésük szükségére. Köstlin (Aesthetik) így szól: »Mint testökre, úgy lelkünkre nézve is a férfi az e g y s é g, a nő a k e t t ő s s é g elvét képviseli, együtt tehát az ellentétek kiegyenlítését. A férfi jelszava: v a g y - v a g y, a nőé: s z i n t u g y m i n t. A férfi parancsol vagy engedelmeskedik, a nő szereti az ö n k é n y e s s é g e t; él és élni hagy. A férfi j o g o t, a nő m é l t á n y o s s á g o t akar; a férfi a mindig é r v é n y e s t, a nő a p i l l a n a t r a v a l ó t keresi. A férfi t á r g y i l a g o s a n, a nő a l a n y i a s a n fog fel mindent. Amaz számít, ért; ez érez és s e j t; amaz az egyenest, ez a kerülő utat szereti.«

H u m b o l t jól mondja: »Mindenik nemnek a másik által kell kiegészíttetni; a nőnek még inkább mint a férfinék. Amaz

valamint testileg fogadásra van rendeltetve, úgy szellemileg a férfi általi nevelés és képzés ad a kellemhez méltóságot, mert az ad j e l l e m e t. A nő súlypontja magán kívül van, személyivé, szabaddá csak a férfi által lesz. Ha a szemérem hiányzik nála, feltartóztatlanul bűnbe süllyed, s undokabbá lesz mint a durva férfi. Viszont a férfinak a nő által kell kiegészíttetni s méltóságát k e l l e m m e l felruházni tanulni. Az ő gondolati s akarati uralomra utalt személyisége vad érzékiséget, féktelen vágyakat feltételez; az erő kifejezése ez elvadultságot is türethetővé teszi; de a nemes nő szelid természeti hatalmánakkezeben engesztelődnek csak ki az ő személyiségének küzdő végletei. A két nem k ö l c s ö n ö s n e v e l é s e részint általános a társaság által, részint különös e gyermeknek családhozi viszonya, részint egyénenkénti és benső a szeretet által. A férfi keresi és szereti a nőben a természetet, annak csendes szükségességét, értetlen homályát, szereti őt azon okból, melyből vágyódunk a növény- és állatvilág s a természeti népek állapota után; a nő szereti a férfit, valamint a természet kívánczik s z e l l e m m é szabaddulni, é n-né lenni, mint a gyermek szeretne nagygyá, emberré lenni, mint Alkibiades vágyva csodálta Sokratést a Symposionban.«
Budapest.

Bihari Péter.

(Folyt. köv.)

A VÁLTOZÁS PROBLEMÁJÁHOZ.

Az elvont gondolkodás világnézlete a gondolkodás bonyolult functióinak képében véli felfoghatni az eredeti létet — az $\acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma \acute{\omicron}\nu$ -t. A gondolkodás azonban az érzéki feszítő tények legbonyolultabb változékonyságának számtalan központi szemléletből egy szemlélet, egy összjelenségben való egyesítése és vetítése. Ezen gondolati lét, minthogy mindennemű érzéki változásoknak végtelen sorozatait ezen functióban egyformán önmagában foglalja, a nyugodt, merev, változatlan, szintelen állandó lét képét szolgáltatja. Ezen bonyolult functióra visszavetni az egyszerűt — képtelenség. Ezen állandó létnek, mint a laplétnek való feltevése ellenmondásokba sodorja tehát az öntudatot, a mely az egyszerű és bonyolult jelenség ellentétét még önmagában meg nem oldotta és mindazon által kénytelen az érzéki-, tevékeny és változó létet is, — jóllehet abstract világitásban meghamisítva — feltételezni.

Innét azután a skepticismus azon tétele, hogy a dolgok és tények eredeti léte megmagyarázhatlan. A mi álláspontunkon sem akarjuk ezen ontologiai magyarázatot adni — és elvetjük azt úgy mint a skepticismus, de nem úgy mint emez, a régi dogmatismus alapelõítéletének fenntartása mellett. Elvetünk tehát minden ontologiai magyarázatot a fent jelzett értelemben, nem azért mert a jelenségen tuli lét megfoghatatlan valóságát feltételezzük, hanem azért, mert ezen $\acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma \acute{\omicron}\nu$ -nak, ezen nemjelentkező létnek feltevést magát tarthatlanságában felismertük, mert a létező jelenség mögött más létet nem keresünk, mert ezen abstract létfeltevést magát mint bonyolult összjelenséget a jelenség körén belül feloldjuk. Azon kö-

vetelés, hogy az $\delta\nu\tau\omega\varsigma$ $\delta\nu$ -t ily értelemben megmagyarázzuk, nem más mint azon követelés, hogy a régi ferde alapra helyezkedjünk. Valamint Lalande az istenségről, ugy mondjuk mi a régi metaphysika nemjelentkező létéről: »Nem volt szükségem ezen feltevésre.«

Ilyen feltevésből indul ki Böhm Károly-nak »Kriticismus és positivismus« című cikke, mely éles vonásokban vázolja az abstract világnézet ezen consequentiáit, és így alkalmat nyújt saját álláspontunk megvilágítására.

Az állandó lét valamint a változás feltevésének szükségeségét akarja bebizonyítani. A változatlan lét-feltevés szükségének bizonyítgatása azonban az előadottak szerint csak lát-szólagos bizonyítgatás lehet, mert ezen lét-felfogás valósággal az abstract világnézet sarkelve, melylyel együtt az egész abstract világnézet is annyiban összedől. Azon tétel, melylyel Böhm K. az állandóság feltevésének szükségét bebizonyítani igyekszik: »Ha A—t gondolva mást gondolnék, akkor nem A—t gondoltam volna, azaz ellenmondást követtem volna el« — valóban csakis akkor bir érvénnyel, ha azon feltevés áll, hogy ezen A valósággal és eredetileg pusztán állandó, és csakis így felel meg önmagának, eredeti létének, csakis úgy nem tagadtatik meg létében, — azaz, ezen egész bizonyítgatás merő tautologia, és így is fejezhető ki: minthogy az állandó létet feltételeztem, nem tételezhetem fel a változó létet, mert így ellenmondásba esném. Ha ellenkezőleg azt állítjuk, hogy az A önmagában, eredeti létében, mint tevékeny nem más mint ezen átmenet maga, hogy csakis mint átmenet, és sehol és soha nem mint tisztán változatlan állandó lét felel meg önmagának és valóságának, akkor eloszlik ezen ellenmondás. Valóban csakis azon esetben, ha ezen merev állandó az eredeti lét, áll be azon végzetes lépés, hogy a lét maga megtagadtatik, vagyis a nem-létbe megy át a változás esetén. A létnek a nemlétbe való elmerítése tehát azon képtelenség, melybe az abstract állandó lét feltevése minket sodor. Ezen átmenet itt objectiv valóságos ténynek vétetik, és ezzel a nemlétnek roppant tárgyi jelentősége álltattatik. A nemlét tárgyi jelentőségének állításával napvilágra jön azon alapos ferdeség, a mely már az elvont állandó lét állítása mögött elrejtőzve lappangott. Tehát nem a logikai szükségesség az, melyre támaszkodva álltattatik

ezen merev állandó lét, mert ezen logikai közvetetés alaki érvénye nem terjedhet ki ezen A-nak, a logikai közvetetés tárgyának meghatározására, annak meghatározására, valjon ezen A eredeti létében állandó-e vagy változó. Hisz ez volna éppen a megdöntendő metaphysikai alapkérdés! Minden látszólagos pártnélküliség dacára is a skeptikus iskola önkénytelenül pártot ragad tehát a tétel is ellentétel felállításánál, mert csak a változót állíthatja ellenmondónak, de az elvont állandó létét nem. Természetesen! Mert ezen állandó nem más, mint az önmagát feltételező, tehát önmagának nem ellenmondó elvont gondolkodás hű objectíválása. Az ellentétel tehát csak a ténynek a valóságnak ezen léttel való összeütkösét állapítja meg.

De nem csak a tiszta gondolati lét mutatja ezen állandóságot; már az emlékezet is, egyáltalán a szemlélet is csak — itt magyarázandó — viszonylagos állandóság mellett lehetséges. De a szemlélet ezen állandósága bonyolult tényként tűnik elő és önmagában tünteti fel egyúttal az azt alkotó egyszerű alapelemet, a tevékenység átmenetét. Nem tünteti fel azt mint puszta gondolati alakot, mely a jelenség belső tényében adva nem volna, hanem mint ezen tény saját lényegét, mint a legközvetlenebb, legegyszerűbb jelenséget, mely a bonyolult jelenségben benn van foglalva. Ezen egyszerű tényleges elem az érzéki feszállapot. A feszítést csakis mint érzéki benyomást, és pedig mint a legegyszerűbb érzéki jelenséget foghatjuk fel, de átmenet és az abban elválhatlan egybekapcsolt feszítő alakulatok változása nélkül fel nem fogható. Csakis ezen, mindent alkotó és, ha úgy akarjuk, teremtő közélet jelenségében foghatjuk fel azt, a mely nélkül semmi szemlélet el nem képzelhető. A feszítés ténye tehát az eredeti kapocs, a mely a dolgokat egy nagy közösséggé egybefűzi, azon alapjelenség, a mely minden jelenségek alapléttével azonos, melynek átmenete tehát önmagában világos kétségtelen összefüggés. Ez azon jelenség, melynek nyilván való léte mögött más, világtól féltő és önmagában abszurd nem-jelentkező lét nem rejtőzik — saját létező jelenségünk, — (mert képtelenség azt vélni, hogy a nem-jelentkezőt bármi módon megjelentkeztethetjük) — legegyszerűbb alapja, mely egyúttal a mindenség elszakíthatatlan léalapja és létközössége. Ez tehát azon psycho-

logiai tény, a mely mögött más ontologiai alaplét nem rejtőzik, — a mely maga az ősegyyszerű ontologiai alaplét és alaptény — ha az iskola szavait alkalmazzuk; ez azon pont, melyen a pszichologia és ontologia ellentéte megszűnik. Legegyszerűbb alakjában nem is szemléljük, hanem pusztán érezzük azt, és minthogy az minden szemléletnek és gondolatnak eleven alkotó eleme, igaz, hogy »sem szemlélni, sem gondolni nem lehet«, mindazonáltal, hogy azt minden gondolatban mint tevékeny őseleket feltételezni kénytelenek vagyunk és hogy anélkül semmiféle szemlélet és semmiféle gondolat nem lehetséges. Teljesülésbe megy itt a nagy költő jósló szava, midőn a természetről azt mondja:

»Leben gab ihr die Fabel; die Schule hat sie entseeret:
Schaffendes Leben aufs neu giebt die Vernunft ihr zurüek.«

Ha tehát sikerül kimutatnunk mikép magyarázható meg ugy a gondolat, valamint a szemlélet állandóságának látszata ezen változóból mint alapeleméből, ha az állandóság látszatát megfejtettük, a mint azt Böhm Károly méltán kívánja, akkor nincs többé okunk ezzel szemben felfogásának »logikai és szemléleti nehézségeiről« panaszkodni, mert ezen panasz csak annyit jelenthetne, hogy képtelenek vagyunk az ősegyyszerűt bonyolult alkotásaiból összeállítani, és csak ott bir értelemmel, a hol évezredes előitélet a gondolat bonyolult alkotásait mindennek alapjává teszi.

Pedig a szemlélet ezen állandósága a változástól megmagyarázható. A szemlélet már gazdagon kifejlett belső összjelenség. Ha a változás csak a legfinomabb hullámokban és atomcsoportosulásokban olykép megy véghez, hogy nagyban és egészen ugyanazon általános nagyobb körvonalok és állapotok ezen finom tevékenységben folyton reproducáltak, akkor világos, hogy a nagyobb méretű összjelenség viszonylagos állandósága mellett elő nem tűnik a finom részletek folytonos hullámzása.

Ha az állítatik, hogy valami létező a nem-létbe ment át, akkor hallgatag az idő vagy tér mozzanatnak szilárd fixirozott létezését tételeztük fel. Csakis így bir értelemmel azon elvontellenvetés, hogy a mozgás folytonosságában valamit A-ban és egyuttal nem A-ban állítunk. Ezen A tehát térbeli és időbeli értelemben elkülönödött közömbös lét, nem érzéki létközösség, melynek ellenében a más

nem saját létének elválhatlan mozzanata vagy megvalósítása, hanem annak pusztanemléte, annak megtagadása. Csakis így jön létre az ellenmondás. Azonban ilyen fixirozott mozzanat nem létezik soha és sehol, és valósággal csakis ezen átmenet maga a létező. Zenon nyila nem létezik tehát soha sem A-ban, sem B-ben s a t., ha a lét alatt ezen merev közömbös létet értjük, hanem A, B és C-ben csakis mint ezen átmenet a másra — mely pontok, hasonlóképp holt, merev, fixirozott létnek elképzelve, maguk is csak az abstractio, és fixirozó képzelet teremtményei és mint ilyen állomások a mozgásnak látszólagos ellentétét, annak megszüntetését képezik, tehát a változásban és mozgásban eredetileg sohasem létezhetnek. Minthogy mi azonban mindent csakis az emlékezet fixirozó tehetsége segítségével határozhatunk meg öntudatunk összjelenségében, azaz szellemileg, és minthogy mindent önkénytelenül ezen, az emlékezetben megtartott változás stádiumaira vonatkoztatunk, melyek egészen más sokkal bonyolultabb természetű jelenséget képeznek, azért jár reánk nézve oly nagy nehézséggel az ősjelenség tiszta megjelentkezése, a hol az időnek minden mértéke el van merítve az örök jelennek oceánjában, a mely egyedül az eredetileg létező. Másrészt tehát az egyszerű jelenség léalapja mintegy előcsillámlik az öntudatban, bonyolult tényein keresztül is. Innét azután azon antinomiák, melyeket a »Kriticismus és Positivismus« című cikk fejteget. Az abstract öntudat maga kénytelen az idő ezen teljes folytonosságát elismerni, melyben az elvont módon fixirozott jelen soha sincs, hanem folytonosan csak eltűnik a semmiben, azaz az abstract gondolkodás éjjelében, mely azt szülte. De csakis akkor, ha ilyen fixirozott mozzanatokkal mint létezővel számoltunk, bírnak értelemmel azon skeptikus ellenvetések, melyeket Zenon óta mai napig előhoznak. Az abstract világnézet mindent ezen fixirozott emlékezeti stádiumok összjelenségére, mint eredeti alapra vonatkoztat, és a képzeleti emlékezeti állomások vagy központi szemléletek roppant számának kapcsolatában, melyek sorába az agyvelő roppant gazdag összeköttetésénél fogva újra meg újra közbeneső központi állomásokat bele állíthat, — a végtelenség és a végtelenbe való osztás képzeleti működését létesítvén — ezen bonyolult funkciójában naiv módon véli szemlélni a dolgok eredeti — metafizikai alaplétét!

Itt csak általánosságban világítottuk meg az agyvelő kapcsolásából a matematikai öntudat functiójának azon sajátságait, melyeket Böhm K. cikkében is feltüntetett, de nem részleteztük még a tér és idő különleges functióinak mibenlétét. Ezt azért nem tettük itt, mert ezen kérdés megoldását megelőzőleg az alanyi és tárgyi felfogás érzéki alaplétének nagy kérdésébe kellene bocsátkoznunk, melynek fejtegetése közelebbi tárgyunktól nagyon eltérne. De az eddigiekben is véltük kimutatni, hogy azon, természete szerint negatív kritikis muson és skepticis muson tul, — mely legfeljebb külső formularismushoz vezethet és minden positiv philosophiai haladást, minden tulajdonképeni positivismust illusoriussá tesz, — mystikai kódfátyol nélkül is positiv feleletek, megvilágítások és megoldások is lehetségesek oly kérdésekben, melyeket ezen skepticis muson megoldhatatlanoknak kimondott.

Ennyit a szorosabb tárgyhoz.

A szellemi functiók psycho-physiologiai constructiója tekintetében azonban felmerülő félreértések helyreigazítása céljából itt még csak futólagosan érintünk két fontos tárgyat: a physiologia és psychologia viszonyát és a figyel em jelentőségét.

A physiologiának ezen viszouyt érintő tárgyai pusztán azon szerves dispositiók lehetnek, a melyek a psychologiai functiók ébresztését közvetítik, és minden localisatió csakis ezen dispositiókra vonatkozhatik, de nem az intensivebb, összjelenséget alkotó, tehát szűkebb, tulajdonképeni értelmében vett psychikai functióra magára. Ez már onnét is világos, hogy az idegmechanika szerint azon idegfolyamok, melyek a legtávolabbi sejtekben végződnek, idézik elő azokban a legintensivebb functiót. A működéseket ébresztő és közvetítő dispositiók középpontjai nem tévesztendők tehát össze a psychikai működések középpontjaival, a központi szemléletekkel és érzéscentrumokkal. Ezek nem lehetnek a physiologia egyenes tárgyai, és physiologiai szempontból csak az mondható róluk, hogy azokra nézve is az idegmechanika általános szabályai mérvadóak. Ezen psychikai functiók nem lehetnek mereven egy helyhez kötve, hanem a körülményekhez képest az agyvelő különböző helyein ébreszthetők, melyek arra praedisponálva vannak. Az újabbi physiologia egyáltalán a kü-

lönleges tehetségek és a merev localisatio elméletét elejtette és annak helyébe állította az agyvelő helyettesítő képességének elméletét. Ha ez már a fenti physiologiai dispositiókra nézve is áll, akkor teljes képtelenség ezen merev localisatio elmélete szellemi működésekre vonatkoztatva, mint ezt már W u n d t is éles ítéllettel belátta (Physiologische Psychologie). Elvetendő tehát azon tarthatlan gondolat, hogy valamely fogalomnak minden elképzelhető variációi nem pusztán »a plasson változékonyságának kifejtésében«, »számtalan változatos alakban meghatározható« »teremtő reproductióban«, hanem az egyedi alakulatok mereven fenntartott teljes készletének »külön létében« keresendő. Hogy mikép lehetséges az, hogy mindazonáltal minden elképzelhető változékonyság, mint olyan, egy összjelenségben egyesíthető, és miben áll közelebbről ezen változékonyság tudatának functiója, arról máskor.

Az eiőtűnés a figyelemben nem magyarázható meg azzal, hogy az alakulatban magában »képzeti belfeszítésében« intensivebb rezgés támadhatna, hanem csakis azon idegfonalak intensivebb rezgése által, melyek a központi szemléletekben foglalt alakzatok összeköttetését az öszöntudattal közvetítik; úgy, hogy így az alakzat intensivebben tűnik elő a magasabb összjelenségben« mint olyanban és el is mosódik csak »abban«*. Megjegyzendő még, hogy ilyen, a szerepet vivő folyamatok későbbben kifejtendő módon fenti emlékezeti szemléleti központokból kiindulhatnak ugyan, de nem végződhetnek azokban, ami az ideg-mechanika és az ismereti fixirozás vagy állandóság fenntartásának egyenes következménye.

Zombor.

Schmitt Jenő.

* Lásd szerző cikkét f. é. szemle 98. o.

MEGJEGYZÉSEK A „VÁLTOZÁS PROBLEMAJÁHOZ“ CIMŰ CIKKRE.

Tisztelt munkatársunk eme cikkét nem szándékozom terjedelmes megjegyzésekkel kísélni, ámbár a dolog rendszeres fontossága nagyon megérdemelné, hogy a kérdésről minél többen nyilatkozzanak. Megjegyzéseim rövidségét két ok magyarázza: 1. fundamentalis kérdéseknél a lehető praecisio kívántatik, hogy az állítás helyessége vagy ferdesége nyilvánvalóvá legyen, 2. részletezést ezen problema részemről azért sem igényel, mert »Kriticismus és positivismus« című cikkem (M. Ph. Sz. II. p. 245—258. II.) elég behatóan szól a dologról és sajtó alatt levő művem egyik szakasza (II. k. 1-ső sz.) a dolgot rendszeresen fogja előadni.

Megjegyzéseim érthetősége céljából röviden és világosan ide teszem a Schmitt Jenő ur és köztem fenforgó vitás kérdésnek lényegét. Schmitt ur a philosophia forduló pontjául tekinti azon tanát, hogy a régi metaphysika abstract általánosságokból (milyenek pl. tér, lét, idő, lényeg) akarja a világot érteni; ő maga pedig ezen fogalmakat nem tartja primitív, eredeti fogalmaknak, hanem »bonyolult érzéki functiók« eredményeül tekinti. A régi metaphysika külömbséget tesz absolut (Schmitt ur szerint »nem jelentkező«) és relativ lét (Schmitt ur szerint »jelenség«) között; Schmitt ur pedig csak »jelenséget« ismer, ámbár bevallom, hogy ezen fogalomnak teljes értelmét s terjedelmét összes eddigi fejtegetéseiből sem tudtam pontosan kivenni. Azért e pontra nézve tartózkodom minden megjegyzéstől mindaddig, míg ezen fogalomnak szabatos meghatározását nem olvasom. Schmitt ur szerint az eredeti valóság nem keresendő a metaphysika fent említett

fogalmaiban, hanem egy egyszerű létezőben, melynek alaptevékenysége a »feszítés«, s melynek »végtelen bonyodalmassága« működése az idegrendszer állományában (a melyet ő plasson-nak nevez) hozza létre a metaphysika fent említett abstractióit. Következésképpen az ő nézete szerint a philosophia teendőjének legfőbb, ha nem egyetlen, része az, hogy amaz egyszerűből a »bonyolult« abstractiókat megmagyarázza, a mit ő a szerkesztő módszer segítségével akar elérni.

A kérdéses cikkemben én a változás problémájának nehézségeit vázoltam azon nyíltan kifejezett óhajtással, hogy »ujbóli megfontolást s ujbóli megfejtést« próbáljunk létesíteni. Schmitt ur nagy hálára kötelezett le, mikor említett cikkemre szóló megjegyzéseit megküldte s rendelkezésemre bocsátotta. Ama cikkemnek ugyanis egy bevallott hiánya volt: »a positiv megfejtést jelen cikkem nem fogja adni, mert az, rendszeres összefüggéséből kiszakítva, külön egyáltalában nem eszközölhető.« Nem lévén ez szándékom, nem is adtam a positiv megfejtést; de adtam mást, a mi ellen Schmitt ur helyesen támad, adtam e pontra vonatkozólag minden metaphysika tehetetlenségének bizonyítását, s minthogy Schmitt ur, mint azonnal ki fogom mutatni, álláspontja ujságának dacára (melyet itt nem bolygatok) szinte metaphysikus, nyilván az én »scepticismusom« ellen kellett fordulnia, hogy alóla kihuzza a gyékényt. És most nézzük a kérdést magát.

Nézetem szerint a változás megértéséhez két tényező kívánatik: egy állandó, melyen a változás végbemegy s a változás, melyet rajta észlelünk. Ezen két tényező a változásban együtt van, mert amaz állandó változik. Ámde azoknak együttléte a valóságot képtelenné, mert ellenmondóvá teszi. Ennyire mentem akkori cikkemben. Most, mielőtt Schmitt ur ellenvetéseire rátérnék, hozzá toldom az akkor elhallgatott következményt is. Így folytatjuk: Ha tehát ama kettőnek együttléte nem lehet realiter a valóságban s külön egyikük sem felel meg a valóságnak, akkor a logikai következmény az, hogy a valóság fogalmát kell megváltoztatnom. Ama két tényező szükségképeniségét nem lehet elhagyni; de a valóság rendes fogalmában nem férnek meg; annál fogva a valóságot másként kell fogalmazni.

Schmitt ur ezen következményt nem látta; nem is láthatta,

mert rendszeres álláspontomat nem ismeri. Ő engem sans phrase a »skeptikusok« közé számít, s abban igaza van; de csak annyira, hogy skeptikus vagyok, még pedig nagy mértékben, mindennemű néven nevezendő metaphysikával szemben. Már pedig nézetem szerint a metaphysika nem ott kezdődik, a hol a physika végződik, hanem a metaphysika ott van már mindenütt, a hol más világról szólnak, mint az ismereti világról. Az ismeretünk tárgya mögött rejlő világra vonatkozó minden tétel nézetem szerint metaphysikai tétel. Említett cikkem pedig a változás metaphysikai magyarázata ellen levén irányozva, nyilván kizárólag polemikus hangulatu, illetőleg, minthogy a positiv megfejtést megelőzi, skeptikus szagu. Schmitt ur, a ki a cikknek alapul szolgáló rendszeres gondolatot nem ismerhette, pusztán ezen skepticismust vette észre s azt hiszi, hogy én az »abstract világnézetnek« vagy a »régí dogmatismus alapelöitéletét« fentartom, holott az eszem ágában sem volt, a mennyiben épen ezt le akarom rontani skepticsem segítségével.

Schmitt ur szerint skepsisem csak azon esetre érvényes, ha az »állandó« létnek valóságot tulajdonítok, mert ez »abstractio« és »alapelöitélet.« Ismételten kell kijelentenem, hogy amaz »állandó lét« nem az én gondolatom (mert magam ellen csak nem fogok csupa kedvtelésből polemizálni), hanem a régí metaphysikáé. De épen oly metaphysikai »elöitélet« a változás is, a mely a problémának második szála, miáltal a kérdés még csak lesz valóságos problémává. Tévedésem veleje tehát abban állana, hogy alattomban egy ilyen állandó létet teszek fel, ehhez hozzá mérem azután a változást s mivel amazzal nem egyeztethetem, a változást ellenmondónak állítom. Schmitt ur szerint pedig amaz állandó valóságban nincsen, azt az emlékezetből lehet levezetni; a valóságban csak folytonos átmenet van egyik állapotból a másikba, melyet az öslétező feszítés által hajt végre.

Én azt állítottam, s állítom most is, hogy a változást nem lehet sem gondolni sem szemlélni, ha az állandót nem képzelem a változás alanyaul. A változás az állítmány, az állandó az alany; változás állandó nélkül = állítmány alany nélkül, valamint állandó változás nélkül = alany állítmány nélkül. Pedig Platon szerint csak *ᾠνομα* és *ᾠψιμα* kapcsolatából eredhet értelmes mondat és ítélet. Schmitt ur ez ellen azt vitatja, hogy az állandó csak fictio,

de nem valóság s azon tételmet igyekszik meggyengíteni, illetőleg megcáfolni, melylyel ez állandónak szükségképeni voltát akartam kimutatni. Én röviden úgy fejeztem ki a tételt: »ha A-t gondolva mást gondolnék, akkor nem A-t gondoltam volna, azaz ellenmondást követtem volna el«. Schmitt ur szerint ez tautologia, a melyet úgy lehet kifejezni: »ha az állandó létet feltételeztem, nem tételezhetem fel a változó létet, mert így ellenmondásba esném«. Azt hiszem, hogy ez még sem olyan világos tautologia, milyennek Schmitt ur akarná deklarálni. Az én, tételmem egyszerűen nem más, mint az azonosság elvének alkalmazása a létezőre. Ha az azonosság elve tautologia, arról én nem tehetek; de hogy az azonosság elve érvényes elv, arról meg sem én sem Schmitt ur nem tehetünk. A meddig az azonosság elve érvényes, addig kénytelen vagyok minden dolgot magával azonosnak, azaz állandónak gondolni, tehát a létezőt is. S ha ez állandóról valaki a változást állítja, akkor n e k i kötelessége kimutatni, miként lehet ezen állandó = változó = nem állandó. Ezt pedig sem a régi metaphysika sem Schmitt ur kimutatni nem bírják.

Schmitt ur, igaz, felhoz egy remediumot. Ha, azt mondja, felteszem, hogy amaz »A önmagában, eredeti létében, mint tevékeny nem más mint ezen átmenet maga, . . . akkor eloszlik ezen ellenmondás«. Tökéletesen igaz; ámde ez a tulajdonképeni tautologia, mely hozzá még az azonosság elvének is ellenmond. Ha azt az A-t változónak (mert ez amaz »átmenetnek« az igazi neve) állítom, akkor változó és nem állandó, azaz nincs meg az ellenmondás. Ámde milyen alapon szabad nekem azt feltennem? az azonosság elve nem érvényes-e? Vagy az által, hogy amaz A-t folytonos »átmenetben« képzelem, már többre mentünk, mint ha állandónak gondolom? Nézzük csak meg a dolgot közelebbről.

Az A tevékenysége folytonos »átmenet«. Ez annyit jelent, hogy az A-t soha nem gondolhatom, mindig csak az »átmenetet« kell gondolnom. Akkor ugyanis az A mint folytonos átmenet folytonos nem — A, vagyis van v á l t o z á s, de nincs változó, van állapot s nincs, minek legyen állapota. Az azonban gondolhatatlanság. És ha amaz átmenetet folytonosnak gondolom, valóban megszabadultam-e az állandóság követelésétől? Hiszen akkor éppen amaz »átmenet« az á l l a n d ó, s csak az a megfoghatat-

lan, hogy egy »átmenet« miként lehessen állandó. A mit cikkem Herakleitos és Hegel ellenében állít, mind az érvényes Schmitt ur »átmenetével« szemben is; mert ezen »átmenet« szakasztott mása Herakleitos abszolút változásának s Hegel absoluta negativitásának.

Az állandónak követelése annál fogva nem tautologia, hanem ismereti feltétel. Soha semmit ez állandóság feltételezése nélkül megérteni nem birunk, s ha Schmitt ur az »átmenetet« veszi folytonosnak, akkor az »átmenet« az állandó, melyet tagad. De állandónak kell lenni, ez minden ismerésnek abszolút feltétele. Én nem állítom, hogy ilyen állandó valóságnak kell lennie a tünemények mögött; mert a tünemények mögötti létről sem én sem más nem tud semmit, még azt sem, hogy van-e s minden erre szóló tétel dogmatikus és metaphysika. De azt sem állítom, a mit Schmitt ur, ki külömben oly éles belátású férfi, elég csodálatos kritikahiánnyal állít, hogy ezen állandó nincs; még kevésbbé állítom vele azt, hogy ama valóság folytonos »átmenet«. Mert ez éppen olyan metaphysika, mint az előbbeni, sőt rozszabb, mert magában ellenmondó s oly dogmatismus, mint bármely más, mert a valóságot veszi folyton változónak, a mi ellen a szemlélet minden ténye szól. A változás nem szemlélhető, szemlélhető csak az állandó; s annak külömböző állandó vonásai számára teszem fel magyarázóul a változást, mint okot. Mig annál fogva Schmitt ur igazi metaphysikus fontoskodásával azt mondja: nincs állandó, csak változó (= átmenet), addig én szerényen azt mondom: nem tudom, hogy van-e állandó és változó a világon; azt tudom, hogy az én ismereti világomban van mind a kettő, de azt is tudom, hogy ez csak ismereti feltétel, mely a tőlem független (előttem teljesen ismeretlen, még létét sem igazoló) valóságban nem érvényes. A metaphysika és abstractio tehát a Schmitt ur részén van, nem az én részemen.

Mielőtt a tér és idő természetéből ellenem meritett ellenvetésekre rátérnék, kénytelen vagyok a Schmitt ur felfogásában rejlő metaphysicismust és dogmatismust még világosabban kimutatni. Mert szerinte én nálam nem logikai szükségképeniség, hanem az abstractio előitélete dolgozik, mig nála csak a logikai szükségképeniség érvényes, abstractiónak nyoma sincsen. Az ő tana szerint a valóság, mely = jelenség, csak feszítés képében

jelentkezhetik. Ugy látszik, hogy e szerint a valóság csakis ezen feszítés, vagyis, mint Schmitt ur mondja, ezen »átmenet« egyik tevékenységi állapotból a másikba. Ezen tételek nem vonatkoznak az ismereti valóságra, mint az enyéim, hanem vonatkoznak az ismeretemtől függetlenül létező valóságra, azaz az abszolút létre. Ezt azonban metaphysikának kell neveznem; mert amaz abszolút létről soha senki semmit sem birt eddig megtudni; mind az, a mit róla állítunk, pusztán metaphysikai képzelet. Ha Schmitt ur a »jelenség« alatt a subiective előttem feltűnő valóságot vagy az ismereti világot érti, akkor köztünk differentia az $\acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma$ $\acute{\omicron}\nu$ -ra nézve nem forog fen. Csakhogy én következetesen tovább haladok, míg Schmitt ur állva marad ezen tagadásnál. Én ugyanis ennek alapján azt mondom, hogy amaz $\acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma$ $\acute{\omicron}\nu$ -ról semmit sem lehet állítani, a »jelenség« pedig csak subiectiv jelzőket tartalmazhat s így állandóság és cselekvés (= változás) nem a létről, hanem az ismerés keletkezéséről szólnak; ellenben Schmitt ur szerint amaz $\acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma$ $\acute{\omicron}\nu$ szintén nincsen, de azért a »jelenség« nem subiectiv állapotunk, hanem objectiv lét s a mit róla állítok, az nem ismerésem feltétele, hanem ama megjelenő valóságnak tulajdonsága. Én az ismeretelméleti álláspontra töröm magamat keresztül; Schmitt ur pedig benne marad a metaphysikában.

Pedig mit nyer ezen tanával? Ha csak ama tiszta tevékenység létezik (die reine Thätigkeit, mint Fichte nevezte), akkor ezen tiszta tevékenység folytonos azonosság maga-magával, azaz állandóság. Ezt másképen érteni nem lehet. Schmitt ur szerint azonban ezen tevékenység tiszta »átmenet«. Ámde, mit jelenthet ezen átmenet? Ha ama tevékenység az egyedüli s folytonos, akkor az átmenet semmit sem jelent. Mert egy dolog maga magába nem mehet át. Schmitt ur tanában tehát a rejlt feltevés, a be nem vallott suppositió az, hogy ama tevékenység valaminek a tevékenysége. Ámde, akkor nem szabad úgy beszélnie, hogy nincsen csak amaz »átmenet«; mert voltaképen van valami x, a mely átmegy egyik állapotból a másikba. Az átmenet annál fogva nem magában levő, önálló valóság, hanem amaz x-nek a jelzője; mert nem az »átmenet« megy át, hanem az x tünteti fel tulajdonságaiban amaz »átmenetet«. Schmitt ur annál fogva az átmenet substratumául feltesz valami létezőt, mely átmegy egyik állapotból a másikba s ezen létező a metaphysikai

$\delta\nu\tau\omega\zeta\ \delta\nu$ vagyis az általam követelt és Schmitt urtól tagadott állandóság.

Schmitt ur szerint az x tevékenysége a »feszítés«. Bevallom, hogy nem értem a tételt. A feszítés térbeli munka; mihe-lyest realis tényezőnek veszem, realisnak kell vennem a tért is. Akkor ugyanis az egyik valóság feszül a másik ellen, e nélkül értelme nincsen az egész feszítésnek. Ámde ha a feszítést ilyen realis munkának veszem, akkor azt a tőlem függetlenül létező valóságról állítom, s újra csak metaphysikát űzök. Mert voltaképen ezen feszítés nem szemlélhető; én érezhetem, azaz tudomásomra juthat a feszülés ténye, melyet a mozgató ideg az izmokban hoz elő, de ezzel semmit sem magyaráztam. Ez csak homályos érzet, a melynek logikai interpretációját még csak várjuk. Épen azért ezen belső állapotnak átvitele a külső való-ságba ilyen subjectiv alakban, nem egyéb mint igazolatlan me-taphysika. Azt nem tagadom, hogy a valóságot cselekvőnek kell gondolnom; de ez csak ismeretem számára logikai feltétel, ezt én teszem hozzá az állandó képéhez. Ha ezt objective a valóságban képelem, akkor metaphysikát űzök, még pedig sub-jectiv állapotokat objectiv hypostasisokká változtatok joggalalanul.

Reményelem, hogy ezekből világos, kinek részén van a me-taphysika. A ki a független valóságról állít subiectiv tüneteket, az a metaphysikus; én azonban ama valóságról nem állítottam ilyeneket. De folytassuk Schmitt ur ellenvetéseinek rostálását. Schmitt ur szerint állandóság nincsen, mert ez »abstractio«, hanem van folytonos »átmenet« a létben s egyéb nincs is. Én ezen átmenetre nézve azt állítottam említett cikkemben, hogy ha valóságnak veszem, tőlem független valóságnak, akkor azt sem gondolni sem szemlélni nem lehet. Gondolni azért nem, mert gondolkodásunk az azonosság elvéhez levén kötve, csak az állandót képes gondolni; szemlélni azért nem, mert a szem-lélet abban áll, hogy a szemlélt tárgyat térben és időben szegezzük (fixirozzuk). — Már pedig amaz átmenet azt fejezi ki, hogy az x , mely átme-gy (mert így kell beszélni, az átme-net maga nem jár körül) ugyanazon térpontban van is nincs is, s ez átmenet az idődifferentialeban annyit jelent, hogy egy és ugyanazon időminimumban az x van is nincs is, azaz ál-landó és változó is. Ezen kifogásokat részleteikben Schmidt ur

nem cáfolta meg; azon egyszerű oknál fogva, mert azokat megcáfolni nem lehet s nem is fogja senki soha. Nem üres játék az, a mit az eleai iskola a mozgás ellenében felhozott, — az igen nevezetes nehézség, mely valósággal utjában áll a változás realistikus felfogásának. Schmitt ur ez ellenvetéseimmel szemben sommás módon jár el, s azt mondja: A te ellenvetésed újra csak annak bizonyága, hogy az abstractio kódében jársz. Mert te felteszed, hogy van állandó térpont és állandó időpont. »Azonban ilyen fixirozott mozzanat nem létezik soha és sehol, és valósággal csakis ezen átmenet a létező. Zenon nyila nem létezik soha sem A-ban, sem B-ben stb., ha a lét alatt ezen merev közőmbös létet értjük, hanem A, B és C-ben csakis mint ezen átmenet a másra.« Ezen pontok szerinte »a változásban és mozgásban eredetileg soha sem léteznek«.

Nézzük már most ezen tévedésemet. Én azt mondtam, hogy a mozgás térváltoztatásban áll s ezt, azt hiszem, Schmitt ur is megengedi. Ő nevezheti feszítésnek, de e feszítés eredménye mindenestre térváltoztatás; ezt értjük mozgás alatt. Ha az A tért változtat, akkor az csak annyit jelenthet, hogy az első mp. ben volt B pontban, azután átment C és D pontokba stb. A mozgáshoz annál fogva szükséges, hogy az A valahol legyen, s o n n a n menjen tovább. Már most én ezt következtettem: A meddig az A test B pontban van, akkor még nem mozog; a mikor C-ben van, akkor már nem mozog. Azaz a mozgás a B és C pontok közé esik vagyis az nem szemlélhető, hanem csak hozzá gondolt pótlék.

Schmitt ur erre azt jegyzi meg, hogy kettős tévedésbe vagyok borulva. Első tévedésem az, hogy megint az »átmenetet« nem veszem tekintetbe; szerintem amaz A tárgy folytonos »átmenetben« van, tehát soha nincs B, C, D pontokban, hanem csak »átmenetként«, azaz, mondjuk közönségesen, ugrás on. A második tévedésem az, hogy a B, C, D pontokat fix pontoknak veszem, pedig ezek csak »az abstractio és fixirozó szemlélet teremtményei.« Azt tartom minden szerénységgel, hogy ezek még sem tévedések, hanem logikailag követelt s így szükséges feltevések.

Először is amaz »átmenetet« itt sem értem; hogy az A legyen B, C pontokban mint átmenet, az én reám nézve teljesen érthetetlen valami. Én gondolhatom, hogy az A-ban megvan a k é p e s s é g a B-ből C-be való elindulásra; de hogy elindul-

jon s mégis benne legyen az egyszerűben, azt sehogy sem gondolhatom. Schmitt ur a mozgásra nézve ugyanott áll, a hol a változásra nézve általában; a problémát, mely azt követeli, hogy az állandó változzék (azaz mozogjon), ő úgy oldja meg, hogy a változást meghagyja s az állandót tagadja. De ez a Herakleitosi abszolút változás ismétlése, a melyet én ellenmondónak állítok. Az által, hogy Schmitt ur azt »feszítésnek«, »létközösségnek«, »átmenetnek« nevezi, a dolgot még nem változtatta meg; a szó más, a dolog a régi. A mozgás csak azért mozgás, és csak akkor az, mert és a mikor az egy pontban levő tárgy ezen pontból másra ment át. — Itt is a metaphysika Schmitt ur részén van. Ő azt hiszi, hogy az abszolút valóságban van a mozgás, mint »átmenet« s az állandóság nincsen. Én ott is szerény skepsissel azt mondom, hogy mit tesz ama valóság, mikor mozog, azt nem tudom; azt látom, hogy most B, majd C pontban van s ennek számára felteszem az okot ama valóságban. De mi azon ok, feszítés, átmenet vagy mi, azt nem tudom. Schmitt ur sem tudja, ő is csak a »feszülés« alanyi adatához folyamodik, mikor amaz okot érteni akarja. Ez azonban metaphysika, még pedig subjective, és mégis realismusnak akar beválni.

Azért a második tévedéseknél is kell maradnom, hogy a mozgás tért és időt felteszen. Ezt nem kellene magyaráznom sem, még kevésbé bizonyítanom; csak egyszerre rá kellene utalnom a physika képletére, hogy $v = \frac{s}{t}$. Schmitt ur ebben újra »abstractiót« talált, melybe véglegesen vagyok borulva; pedig én itt is csak a szükségképeni mozzanatokat állítottam fel. Ha a mozgás abszolút tünemény, akkor ahhoz abszolút tér és abszolút idő is kell; s ha a mozgás, úgy a mint mi azt ismerjük, valóság, akkor senki sem kerülheti ki azt, hogy a tér és az idő is ilyen valóság. Példa reá a realitika physika. Ha azonban valóság, akkor a tér és idő vagy részekből áll vagy nem; ha részekből, akkor vagy egyszerű vagy összetett részekből; ha egyszerűekből, akkor a mozgó tárgy minden térpontban van is nincs is; ha összetettekől, akkor azok végtelen oszthatóságának esetére a mozgás meg sem indul, végességük esetére pedig csak két pont közé esik. Ugyanezen okoskodás áll az időre vonatkozólag is.

De én nem vagyok realista; én nem ismerem el a tér és idő realitását. S mégis azt állítom, hogy tér és idő nélkül a moz-

gás lehetetlen. Ezen látszólagos paradoxon magyarázatát a következőkben nyeri. Ha én a mozgást meg akarom érteni, akkor azt térváltoztatásnak kell felfognom s e térbeli munkát az idő folyamába kell áthelyeznem. Azaz ha A tárgy mozgását akarom megérteni, akkor azt a térszemlélet minden egyes pontján kell szemlélnem, s ehhez járul az azt kísérő időfelfogás is. Már pedig, ha az A tárgyat szemlélem, akkor azt a tér valamely pontjában kell szegezennem (mindig csak a szemlélés belső munkájáról szólunk); ezen pontban van a tárgy. Ámde a tárgy mozog is; azaz a tárgy nincsen ama pontban, hanem egy másikba lépett át. Ha a tárgyról nem veszem észre, hogy valamely pontban volt s most másban van, akkor nem szólhatok mozgásáról. De ha mozognak s változónak tekintem, akkor térben kell szemlélnem változását. Még pedig a tér valamely pontjában; az nem jöhet itt tekintetbe sem, hogy a tér a tárgy előtt van-e mint valóság vagy csak én teszem-e hozzá, mint illúziót, elég az hozzá, hogy a tér van a mozgásban, s mihelyest ott van, azonnal minden pontjában kell gondolnom levőnek és nem levőnek a tárgy mozgása közben.

Ekkép tehát Schmitt ur ellenvetései, melyeket ellenem a tér és idő természetéből vélt meríthetni, nem találják el a célt. A mozgást gondolni térben és időben nem lehet, mert a tér és idő a nyugvó létnek, az állandónak formái. Legyen a tér valóság vagy illúzió, a mozgást sem az egyik sem a másik esetben attól az ellenmondástól nem szabadíthatjuk meg, hogy a térnek egyik pontjában a tárgy van is nincs is.

Schmitt ur az állandóságot illúzióknak akarja kimutatni s a változásból megmagyarázni. »A szemlélet (mely t. i. ezen állandóságot mutatja) már gazdagon kifejtett belső összjelenség. Ha a változás csak a legfinomabb hullámokban és atomcsoportosulásokban olyképp megy véghez, hogy nagyban és egészben ugyanazon általános nagyobb körvonalok és állapotok ezen finom tevékenységben folyton reproducáltak, akkor világos, hogy a nagyobb méretű összjelenség viszonylagos állandósága mellett elő nem tűnik a finom részletek folytonos hullámzása«. Azaz Schmitt ur szerint az agy sejtjeiben a »finom részletek folyton hullámozanak«, de ezen hullámzás az atomcsoportok közt »ugyanazon általános nagyobb körvonalokat és állapotokat« hozza létre. Ezen nagyobb körvonalok adják az állandónak látszatát.

De én ezt nem tartom elegendő magyarázatnak, sőt annyira menne skepsisem, hogy szinte petitio principii látok benne. Ha én az atomcsoportokról felteszem, hogy ugyanazon »körvonala-
kat« hozzák létre, akkor azoknak működését máris állandó-
nak tettem fel; csodálhatom-e akkor, ha ez állandó munka
állandó eredményeket hoz létre? Bizonyára nem. Ámde mi-
ért gondoljam én az atomusokat ilyen állandó munkában?
Ott, ebben a kényszerítésben rejlik az állandóság alapja, nem
az általa összekényszerített atomusok rezgésében. És újra kell
figyelmeztetnem Schmitt urat arra, hogy joggatlanul metaphysikát
üz. Amaz atomus maga csak segédgondolat; Schmitt ur való-
ságnak veszi, azaz egy abstractumot realizál. Amaz atomusok
csoportosulásairól csak feltevéseink vannak, működéseikről sem-
mit sem tudunk; Schmitt ur az ő feltevését valóságnak hiszi s
tőlünk is követeli ezen hitet. Mi azonban tagadólag válaszolunk;
nekünk nebulosus, metaphysikai constructiókhoz semmi kedvünk
nincsen. És ezen tagadással szemben mire hivatkozhatik Schmitt
ur? Semmire; stat pro ratione voluntas. Végre pedig, ha ezen
igazolhatatlan feltevést kegyelemből meg is engednők, ezen schema,
melyet ő az állandóság magyarázatára felhoz, oly üres és oly tá-
vol áll a valóságtól, hogy semmi áthidalást onnan ide nem lát-
hatunk. Az állandóság nem e r e d m é n y e a lélektani processus-
nak, hanem logikai e l ő z m é n y e; ha a mi képeink nem vol-
nának állandók, akkor semmi módon nem hozhatnák elő bennünk
az állandóságnak még l á t s z a t á t sem. Hypothesiseknek, me-
lyek t u d o m á n y o s értékkel akarnak birni, első sorban ig-
azolhatóknak kell lenniök; a Schmitt ur hypothesiséből ezen kel-
lék a tárgy természeténél fogva hiányzik. A magyarázó hypothe-
sisnek oly természetűnek kell lennie, hogy a valóság concret
adataira vonatkoztathassuk; Schmitt ur ezen hypothesis a ma-
gyarázandó kérdésre semmi vonatkozással nincsen. A mit a psy-
chologia és physiologia viszonyáról mond, arra nem fogok ez
alkalommal rátérni; nézetem szerint ez is egészen igazolhatat-
lan feltevés. Egyet azonban meg akarok mindenkorra jegyezni,
hogy i s m e r e t e l m é l e t i k é r d é s e k b e n m i n d e n
lélektani hypothesis haszontalan s illetékte-
len; a lélektan megmutatja a módot, miként valósul meg lel-
künkben valamely ismerő functio, de ezen functio szerepét és

jelentőségét az ismeret keletkezésére nézve semmi még oly sublimis lélektani feltevés sem fogja meghatározhatni. Pedig ezen irányban hajlandó Schmitt ur az ismeretelméleti kérdéseket meg fejteni; ez pedig téves irány.

Végül Schmitt urnak még egy megjegyzésére kell reflectálnom. Szerinte az én tanom »természete szerint negatív kriticismus és skepticismus, mely legfeljebb külső formalismushoz vezet és minden pozitív philosophiai haladást, minden tulajdonképeni positivismust illusoriussá tesz«. Ellenben a maga tanáról azt tartja, hogy »mystikai ködfátyol nélkül is pozitív . . . megoldásokat adhat olyan kérdésekben, melyeket ezen skepticismus (már mint az enyém!) megoldhatlanoknak kimondott.« Ez igen nagy mondás és egyuttal kemény elítélés. Szerencse, hogy az elítélés nem indokolt s a nagy mondás keveset nyujt. Schmitt ur először is téves nézettel bír a positivismusról; különben nem mondaná, hogy formalismusra vezet. Mert ha van philosophiai tan, mely realis ismeretekkel telítve van, akkor ez a positivismus; az én eikkemtől pedig, mely a positivismus alaptételét dialektika il a g akarta igazolni, hiába fog várni mást, mint kritikát. Már az annak a gyengéje s ebben rejlik ereje. Ellenben teljesen téved abban, hogy az ő tana a »pozitív feleleteket és megoldásokat« képes adni a felvettem kérdésekre. Ahhoz sokkal inkább metaphysika, semhogy arra képes legyen. A positivismus alapelve, hogy: hypotheses non fingo; az ő hypothesisi logikai előzmények az észlelhető törvények számára, de nem szemléleti képzelmelek, melyek észlelhetetlen s így verifikálhatlan »atomcsoportokból« akarnának valamit magyarázni. Azért Schmitt urnak tana, mennyire az eddigiekben szerencsém volt megismerni (s lehet, hogy most sem értem teljesen, a mennyiben még igen kevés pontról nyilatkozott, miknek fogalmazását látnom kellene), joggatlanul nevezi magát positivismusnak s e nevet le kell tennie, mert meg nem illeti. Az ő tana egyszerű metaphysikai hypothesis, melyet az absolut valóról kockáztatott. Ezen valóság neki csak »jelenség« ugyan, de ezen szónak határozott értelmét nem ismerjük; ezen valóság munkája a »feszítés«, mely szintén csak subiectiv kép. E valóságról állítja a folytonos »átmenetet«, a mi Hegel és Herakleitos tana sensualistikus formában.

En ezen tant ellenmondónak mondtam s Schmitt ur fej-

tegetései csak még jobban erősítették meg bennem ezen hitemet. Ellenmondónak azért, mert az állandóság ép oly szükségképeni gondolat, mint a változás, s azért a ki a változást az állandóságnál érteni akarja, az egy folytonos átmenetet átmenő valami nélkül, egy állitmányt alany nélkül akar megérteni. Mindezekből pedig előttem azon következmény bizonyos, hogy a metaphysika, milyen a Schmitt uré is, minden formájában tarthatatlan, s hogy ezen problémákat másképen megfejteni nem lehet, mint csak úgy, ha bennök az ismerés alanyi feltételeit keressük, ellenben az abszolút valóságban realis érvényt tőlük megtagadunk.

Böhm Károly.

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 tekintünk — 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 bizonyítottnak 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 alapelvől óhajta megfejteni. Az ilyennek az egyes szókat eredeti jelentőségükből közönséges értelemben való használatukból ki kell vették vagy jobban mondva, a szó értelmét ki kell szélesbitenie. Így tön Spinoza, Hartmann, Schopenhauer az alapelvüket kifejező szó értelmével és így kell F.-nek is tennie a »phantasia«-val. E szó kiszélesbitett értelmében F. szerint legalkalmasabb a lét és gondolás, a subjectum és objectum, az idealismus és materialismus között létező dualismus közvetítésére és az általány, 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 magszkő attractiója — mindez Schopenhauer szerint ugyanazon őssakarattól különböző nyilatkozata. Minden szervezet ez őssakarattól bizonyos, meghatározott irányának megtestesítettége. Ez őssakarattól fokozottul valószínűsíti magát.

Ha Schopenhauer ez őssakarata helyére a »phantasia«-t tesszük: 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 vezérintérendővel. 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 láthatatlan vagy szellemi világot úgy nagyjában, mint legapróbb izében 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 művészileg 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 álméletére, 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 világelev 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 pusztá, 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 pusztá 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 fölruházott 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 he 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, mindamellert 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 egész tételre térbelileg és időbelileg korlátozottnak tekintendő. Szerző fejtegetései ezek után a Kant-Laplace-féle elmélet következményeit és áttér a szerves vegyületek létesülésének kérdésére, kiemelve azt, hogy azon körülmények és módok, melyeknél fogva a szépeny különösen alkalmas oly bonyolult és oly sajátos tulajdonságokat mutató vegyületek alkotására, csak akkor volnának megmagyarázhatók, ha a szépenyparányok sajátosságai 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, feltételezve 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 egészszé, a külső belsővé. Ezt a mechanikai nézet meg nem magyarázhatja. Ezen egész 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 holtinak 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 Dornér-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 mechanizmusának s a Leibnitz dynamizmusának 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

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 valósítását, 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 psychológiájáról 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 mechanizmusának s a Leibnitz dynamizmusának 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

illúsiónál. S ha hát külső tényekből nem indulhatunk, induljunk ki a belső tényekből, s akkor talán eljuthatunk istenhez. Lachelier szerint a substantia theoriája mindenre elégséges: a sensatiók utalnak bennünket a kiterjedt substantiára (materialismus), a belső tények a szellemi substantiára (spiritualismus), a tünemények egyeteme a végetlen okra (pantheismus). De ha a substantia e theoriája nem tudja magát igazolni, akkor ez az credmény nem lesz egyéb, eclecticismusnál. Kell tehát valami új utat keresni.

Mi biztosít engem, hogy az universum, melyet gondolok, létezik? Olyan universum, melyről semmit sem tudok, rám nézve nem létezik. Magamba szállva, nem talállok semmiféle tüneményt, mely vonatkozásban nem volna velem. S ezzel a realitás nyitjára jutottunk: a reale, azaz értelmi (intelligibile). Ha a dolgok létének feltételei magok a gondolat lehetőségének feltételei: a feltéteket a priori meghatározhatom. A szellem nem foghatja fel az universumot, csak ha magából indul ki, maga teremti azt. Ez s a további okoskodás egy darabig Kant-tól van kölcsönözve. A tér és idő az érzéklés (szemlélés) apriori alakjai, ez én vagyok, ez maga az én észrevételem, az én észre vevő képességem. De hát akkor a világ nem több, mint egy szükséges illusio. Mit veszítünk vele? A világ azért az marad, a mi volt. S a nyereség belőle az, hogy megoldattak a kiterjedt s végetlenül osztható, a magukban létező tér és idő megoldhatlan problémái. A további problema az, hogy mi adja az egységet a különféleknek? Ennek csak egy megoldása lehet: hogy az magoknak ezen észrevételeknek bizonyos rokonságából (affinité) s természetes cohesiojából eredhet. De több egymástól különböző dolgok következnek-e egymásra s alkothatnak e egyetlen egyet? Csak egy esetben, ha alá vannak vetve a causa efficienseknek s a változások folytonosak s egyformák. Hogy aztán a gondolkodás követelményének elég legyen téve, kell hogy minden tünemény egyetlen mozgás legyen, mely lehetőleg ugyanazon irányban s ugyanazon gyorsasággal halad. Az universumot alkotó összes realitas nem egyéb, mint a kezdetbeli mozgás aequivalense. A mechanismus így gondolati szükségesség, a mozgás az egyedüli való tünemény, miután intelligibilis tünemény. — A dialectikai módszer, melynek nevezi Scailles a Lachelier-ét, itt sem nyugodhatik meg. Az az egyetlen tünemény, melynek nincs egyéb megkülönböztető jegye, mint a tér és időbeli mozgás, csak üres, elvont határozatlan lét, inkább lehetőség, mint valóság. A fellelt egységet ne veszítsük el, de keressük hozzá a sokféleséget, s az lesz az igazi reale. Leibnitz rámutat arra az egyre, melyben minden van: a perceptiora, csak ezt kell kimagyarázni s megtaláljuk benne a világot, annak történetét s rendeltetését. Minden alá van vetve a mechanika törvényeinek s a világ a mozgásokból van alkotva; de e mozgások csak anyaga a dolgoknak, irányuk az, a melyet az egyéni lények hoznak elő. Az universum ily értelemben nem egyéb, mint egy egyed, egy roppant organismus, mely minden egyes organismus életét magába foglalja. De hogy az egyes rész-rendszerek egy egyetemes rendszerben összhangozzanak, kell hogy azok emettől függenek s a világban a mindennek eszméje megelőzze és

határozza a részek lételét, kell, hogy a világ alá legyen vetve a végokoknak. Így vezet a dialektica az eredményre: az objectumot nem idézheti elő más, mint a subjectum; egyetlen realitas a gondolat. Ha minden a gondolatért van, az azt teszi, hogy minden a gondolat által van, hogy mindaz gondolat, ami van. Malebranche e mély igazságot így fejezi ki: »Nous voyons tout en Dieu.« — Hasonló gondolatmenettel igyekszik bebizonyítani, hogy a természetes tudományok, az erkölcsök, mind a gondolatra, az absolutra, a szabadságra utalnak, mely nem függ semmitől, melytől minden függ. Így istent is hiába keressük másutt, csak magunkban találhatjuk fel.

Az 1-ső számban van még egy érdekes elmélkedés a bűnügyi statistikáról Tarde-től: »La statistique criminel du dernier demi-siècle.« Alkalmat adott erre a franciországi statisztikai kimutatás 1880-ból, melyben össze voltak hasonlítva a megelőző 50 év főbb adatai. Érdekes lesz egyes adatokat s az azokra tett észrevételeit Tarde-nek reprodukálni. Ez idő alatt a sajátképeni bűnök mintegy felényire szálltak, míg az egyszerű vétkék (délits) megháromszorozódtak. A részletek igen jellemzők. A hajadonok szemérme elleni támadások 1855-ig szaporodtak, attól kezdve fogytak, míg a nyilvános paráznaságok 1855-től 1866-ig gyors növekedést nyertek. Ugyanez áll a lopásokra nézve: a házi tolvajlások feltünőleg kevesbedtek ez időszak két harmada alatt, noha a bérszolgák száma szaporodott, míg a közönséges lopások száma megkettőződött. E változásokat Tarde a javító intézeteknek tulajdonítja s hogy némely bűnökre nem volt annak hatása, az természetes, mert azok jellemőknél fogva nem eshetnek javítás alá, mint a gyermekek szemérme elleni mérenyletek (136-ról 809-re), gyilkosságok (197-ről 239-re), szándékos gyujtogatások (71-ről 150-re), hamis bukások s gyermekgyilkosságok (102-ről 219-re). Ezek csakugyan folyvást szaporodtak. A nagy bűnök kevesbedése tehát főleg a tulajdon elleni bűnökről áll, ellenben a sikkasztások növekedtek, talán azért, mert a vagyonosság s a tanultság is nagyobbodott azóta s a gazdagodással aránylag szokott nőni a vagyon utáni vágy is. Éppen így a nagy városok népesedésével a nemi kicsapongások sűrűbbek, a különböző neműek közti érintkezések szabadabbak lettek. Annak, hogy a vádlottak nagy számához képest oly kevesen ítéltettek el, egyik okát az áll-liberalismusban keresi Tarde. S ha ehhez hozzászámítjuk a hamis tanukat, kiknek a felmentéseknél nagy szerepe van, a bűnök kevesbedése csak látszólagos. Azon adatok, hogy a tekintély elleni lázadások háromszorta, a hivatalos személyek elleni sérelmek ötszörte, a koldulók száma nyolcszorta, a közerkölesök elleni vétkék hétszerte, a zárfeltörések hatszorta szaporodtak, arra engednek következtetni, hogy a tulajdon és tekintély mind kevésbé tartatnak tiszteletben s az erkölcsi elv nélküli emberek száma azon arányban szaporodik, a mint a tüzhely nélkülieké. — Azután Poletti optimismusa ellen hoz feligen találó érveket, ki a civilisatió természetes következményének tartja a vétkék szaporodását, miután az érdekek mind nagyobb száma s összeütközése ezt magával hozza. A javító fegyházakból kikerültek recidiválása valamivel kevesbedett, s abból,

hogy a recidiválás rendszeren a börtönbéli kilépés utáni hónapokban következett be; az látszik, hogy az élni nem tudás vagy a társadalomból való kizáratás hajtja őket újabb bűnre. Egy külön fejezetben védelme alá veszi a kormányt, a rendőrséget s a hivatalnokokat azon vád ellen, mintha ők volnának okai a bűn terjedésének. Javulást a népnevelésben, az emberek nagyobb lelkiismeretességében remél.

A »Revue Philosophique« II-dik számában Bouillier az álombeli erkölcsi felelősségről elmélkedik. Történelmileg kimutatja, hogy a régi és újabb nagy gondolkozók mind tulajdonítottak erkölcsi jelentőséget az álmoknak. Ő középállást foglal el azok közt, akik miután »non datur in somno libertas«, az álom s az ember jelleme közt semmi összefüggést nem akarnak elismerni s azok közt, a kik büntetni is készek volnának az embert az álmában elkövetett vétkekért. Annyi bizonyos, hogy a mit nappal magunkban vagy másokban helyeslünk vagy kárhoztatunk, helyeseljük illetőleg kárhoztatjuk álmunkban is. Az álom a való élet képe s az álom nem zárja ki egészen az akaratot és az okosságot. De azért felelősek az álmunkban törtétekért csak magunknak vagyuk. A felébredt s alvó ember közti solidaritás nem absolut ugyan, miután a szabadság többé-kevésbé fel van függesztve; de mégis létezik valami kötelék s az összebonyolódás bizonyos neme. Ugyanazon lélek az, az ő gondolataival, hajlamaival, az ébrenlevővel. Az álombeli rossz tehát jele, ha nem is mindig, a tényleges rosznak, legalább az ébrenlevő hajlamaiban és cselekedetében levő rossz praedispositionának.

A francia philosophiai íróknak, mint ezt az ily fajta cikkek nagy száma bizonyítja, egyik legkedveltebb tárgya a szabad akarat. A »Revue« szerkesztőjének cikke is (a 2-ik számban) ide tartozik, nevezetesen az akarat megszünéséről (L'anéantissement de la volonté) szól. Felsorolja s részletesen ismerteti az abnormis lelkiállapotokat, melyekben az akarat működése megszakadni látszik. Felhasználja erre az orvosok — főleg a lelki gyógyászok — tudósításait. Így a hysteriáról Dr. Huchardét. Az érdekes leírásból elég lesz csak az utolsó szavakat idéznünk. »A hystericus agonizál, a szenvedélyek vezetik. Nem tud, nem képes, nem akar akarni, s ez azért van, mert akarata mindig ingadozó, mert folytonosan a felbomlott egyensúly állapotában van, mert mint a vitorla a szél szerint forog s így állhatatlan kívánságaiban, eszméiben s indulataiban.« A hystericus állapotát nem szabad összetéveszteni azéval, a kin valami indulat vesz erőt, egy erős szenvedély, melyet a nagy dicsvágyóknál s a hitökhöz rendíthetlenül ragaszkodó martyroknál találunk, kiknél az organismus rendben van; míg a hystericusoknál az egység az állhatatlan organicus működés következtében választásról nem lehet szó s nincs egyéb mint szeszély. Ez alól nem képez kivételt az oly hystericus sem, ki hetekig, hónapokig, sőt évekig fekszik, azt hivén, hogy ő nem tud felállni vagy járni. (Az ilyet egy oly ember, kiből bizik, ki imponál neki, meggyógyíthatja). Maga azonban a hystericus éppen nem az »exaltatió« állapotában van, mint némely orvosok magyarázzák, de akarata meg van semmisülve. — Még teljesebbnek mondható az akarat felfüg-

gesztése az extasisban és somnambulismusban. Az extaticus állapot előjöhet természetesen mint testi constitutió eredménye, előjöhet mesterségesen (jós papnók, dervisek, remeték). Az agonizáló lélek, (mint szent Teréz leírása bizonyítja) kimondhatatlan gyönyört érez azon hitben, hogy istent megtalálta magában. De bármily esetben az extaticusnál az érzéki észrevételek el vannak fojtva s ezzel a társítások is, melyeket felkölténének. A természetes somnambulismusban az automatismus önkéntes, azaz valami megelőző egy állapotban leli alapját. De abból, hogy az ilyenek munkát tudnak végezni az következnék, hogy nem tudatossága vagy akarata létezik. A mesterségesen hypnotisáltaknál pedig néha ellenállás lehet találni. De ez ellenállás nagyon gyenge, a minimumra van leszállítva s így ezt is bátran lehet az akarat megsemmisülésének tartani. Az akarat elemeit a cselekvésre (vagy visszatartózkodásra) való törekvés teszi, mely a körülmények, a tanács s a nevelés eredménye, továbbá a jellem a belső okok következménye, mindazon anatómiai elemek eredője, melyek az organismust teszik. Az akarat egy haladó revolutio végső határa, melynek a reflexmozgás csak első nyilatkozata, s a cselekvés legmagasabb formája. Az akarat tehát nem egy innen vagy onnan jövő esemény; gyökereit az egyén mélységeibe meríti s az egyénen túl a fajba s fajokba, nem felülről jön, de alulról az alsóbb elemek sublimációja, a cselekvőség legmagasabb manifestációja. S akkor a dissolutio, melyről itt szó volt, visszafelé térés az inkább szándékosból s inkább összetettből a kevésbé szándékosra, az egyszerűbbre, azaz az automatismusra.

J. Joly a jog eredetéről (Les origines du droit dans leur intégralité) ír. Már a cím mutatja, hogy Joly szerint nem lehet a jogot egyetlen eszméből levezetni, de több forrásból. Jog alatt a közhasználásban már többet értenek: így egy személy respectálását, a ki másokra kötelességeket ró; továbbá a társadalmi rendet, akár egy bizonyos kor tényleges állapotát fejezze ki, akár az igazságszolgáltatás ideálja legyen; végre kifejezi még egy-egy személynek az ész általi felhatalmazottságát, visszakövetelni az uralom vagy bárminemű bitorlás ellenében jogainak használatát, melyet az intézményektől vagy a természettől bír. Joly itt először is annak a híres szabadság-theoriának mutatja ki belső ürességét, mely eleget hisz tenni az emberi jog fogalmának, ha megengedi, hogy mindenki rendelkezék saját személyével. Ez alatt persze nem azt akarják érteni, hogy az állam tegyen eleget mindenki szeszélyének, hanem a munka szabadságát. De hát van-e munkaszabadság? válogathat-e az ember a munkában, jut-e mindenkinek munka s a kinek nem jut, eltartja-e azt az állam? E theoreticusok szerint az az igazság, hogy hagyjon az állam mindenkit a maga dolgát végezni s ne avatkozzék bele. Különös szabadság az, midőn ma a tőke és gyárak világában az egyik ember kénytelen magát alávétetni az oroszlánféle osztozkodásnak a nyereségen. Joly ellenkezőt olvas ki a századok történetéből, mint a theoreticusok, kik szerint a haladás mindent egyenlősít. S ez az állapot nem végzetes, melyen változtatni nem lehetne vagy nem kellene, de mesterséges. Az optimista nemzetgazdászok a termelési statisztikával

vakítják magokat és másokat s nem gondolnak arra, hogy a dicsőség mily drága áron vásároltatott meg, hogy a gép lealacsonyította a munkást s fejlesztette a pauperismust. A metaphysicusok által hirdetett ezen szabadság eredményében éppen ellenkező, mint a mit akarnunk kell, hogy az ember maradjon az egyedüli dolog, mely feltétlenül tiszteltessék s melyhez képest alárendelt szerepe legyen törvénynek, kormánynak, a termelésnek s tőkének, hogy az államban az okosság uralkodjék a természet, az igazság a végzetesség, az erkölcs a gazdasági törvények vak hatalma felett. Erre nézve Joly más nemzetgazdasági tényezőket vesz fel: az emberek nevelhetőségét (minden polgárnak kell részesülni legalább elemi oktatásban s a szegény népfiainak ingyen), a népmoralizálását (moralis közvélemény, igazságos intézmények, a felsőbb osztályok tisztességes magaviselete, mely aztán az egész nemzetet áthassa) érzékenységenek tekintetbe vételét (bizonyos mennyiségű örömet, hogy kedve legyen élni) s az általános rokonszenv terjesztését a társaság minden rétegében.

A Revue 3-ik füzetében Guyau a szentesítés eszméjéről (Critique de l'idée de sanction) beszél. Az első ilyen szentesítés a gondviselés hitében van, az osztó igazságban, mely egy más világon egyenlíti ki, a mit a földön tökéletlenül cselekedett. Itt vállalás és erkölcs összeesnek. Guyau aztán különböző sanctiókról beszél: természetiről (a természet törvényeinek vas következetessége, mely tehát éppen nem szent ismerete tudományos, nem erkölcsi értékkel bír) erkölcsi és osztó igazság. Itt összehavaráják a nemzetgazdasági s erkölcsi elveket. Guyau szerint a nem viszonzott jó s a nem büntetett rossz bennünket csak mint társadalom ellenes bánt. Ez az ő főgondolata, ezzel akarja helyettesíteni a moralt, vagyis ebben keresi az erkölcsiség alapját.

A Revue 4. és 5. számaiban következő értekezések vannak: Fouillée-től »Les arguments psychologique en faveur du libre arbitre.« Ch. Secrétan-tól »La metaphysique de l'Évidémonisme, du pessimisme et de l'imperative categorique.« A. Bines-től »Du raisonnement dans les perceptions.« Ch. Benard-tól »La vie esthétique.« Paulhan-tól »L'obligation moral au point de vue intellectuel.« Fontegrive-től »Sur les pretendues contradictions de Descartes.« Ezenkívül mindenik számban könyvbírálatok, könyvismertetések, könyvjegyzékek s külföldi lapszemle. B.

II. Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, redigirt von Dr. phil. et theol. Hermann Ulrichi und Dr. phil. Aug. Krohn. 1883. 82. Bandes I. u. 2. Heft.

Az első cikk: »Was sind Ideen?« Dr. Schuppe-től, igyekszik ezen sokszor fejtegetett tárgyat új oldalról megvilágítani. Fejtegeti, hogy a philosophiában feltétlenül biztosból ki kell indulnunk. Ezen feltétlenül biztos az öntudat. Innét határozandó meg, minő léttel bírnak az eszmék. Agyrémek is léteznek, de csakis gondolati törvények szerinti vonatkozásokban felfogott érzéki felfogás bír tárgyilagossággal, objectivitással, és míg az előbbieket csakis mint alanyi élelmények vannak meg bennünk, a másik híven reprodukál és utal objectív valóra. Az eszmék azon sajátossággal bírnak, hogy nincsenek valami adott anyagból merítve, úgy

hogy azoknak a tapasztalati világban semmi sem felel meg. Ha már most a gondolkodás csak egy alakját ismerjük, az értelem funkcióját, ez pedig tapasztalati tárgy nélkül pusztá tartalom nélküli fogalmi formákat szolgáltat, akkor vagy feltétlenül áll a gondolkodás természetéről állított fenti szükségesség, vagy tévedés az. Ha áll, akkor az eszméknek oly középállása, a mint azt Kant állítja, lehetetlenné válik, és az eszmék pusztá agyremekké lesznek. Az értelem csak ítéletek által szabályoz, ezek pedig csak objectív adatok alapján bírnak objectív érvénnyel. E mellett más szabályozó funkció nem foglalhat helyt. Ujra állunk tehát azon kérdés előtt, lehetséges-e oly gondolati termék, mely a gondolkodás feltétlen szükségességén a pulván, nem úgy mint a kategoriák, adott anyagra vonatkoztatik? Szerző a híres »magánvalót« igen helyesen képtelenségnek (Ungedanke) nyilvánítja, nem azért, mert tapasztalataink alapját képezi. — mely »alap« (»zu Grunde liegen«) maga sincs semmikép megvilágítva, hanem mert annak fogalmában fekszik, hogy az öntudat tartalma egyáltalán nem lehet, tehát fogalma szerint az el nem gondolható. (7. o.) Csak fokozatosan felmerülő ellenmondások legyőzésében valósul azonban bennünk az ismeret. Az öntudat fogalmához tartozik, hogy az öntudatos lény ezen létét megigenli, és hogy öntudatának fokozását mint kellemest fogja fel. Ezen fokozás azonban csak világossági fokának folytonos emelkedésében áll, mely az ellenmondások legyőzésére célzó törekvésben találja kifejezését. Az ismeret ezen tökéletesedésében a dolgok összefüggésébe való »tökéletes belátás« elérése lebeg mint cél előttünk. Ezen célt, melyet mint elért valóságot tapasztalatunkban nem találjuk, az igazság eszméje. Az ismereti törekvés és tevékenység egyszerű folytatása áll tehát előttünk, mely egyuttal folytonos fokozással hasonlítható össze, melynek törvénye azonban nem állítólagos eszmetehetség teremtő tevékenységében keresendő, hanem tisztán a már adott értelem szabályai szerint, a multból, azaz a már teljesítettéből megismertetik. Ugy a jónak eszméje sem más, mint értékebecslés (Werthschätzung), mely a kellemes és kellemetlen érzéseiből áll. Ezen eszmék tehát a gondolkodó és értékebecslő öntudat reflexióiból erednek, mint annak megigenlése, a mit az öntudat ezen reflexió alkalmával talál, vagy a milyennek magát ezen reflexió alkalmával találja, mely megigenlés azon ítéletben kifejezhető, mely a megkezdett elméleti és gyakorlati tevékenység folytatását lehetségesnek és feltétlenül szükségesnek nyilvánítja. Hasonlókép tárgyalandó a szép eszméje is, melyre azonban szerző itt bővebben ki nem terjed. — »Zur Erkenntnis des Wesens der Materie« von Prof. Dr. Aprent in Linz. A címben jelzett metafizikai kérdést mystikus fordulattal, mely élénken Plotinusra és Aristotelesre emlékeztet, — igyekszik szerző megoldani. Azon állításból kiindulva, hogy a megváltozott érzéki tulajdonság csakis vagy nem érzéki alaptól, vagy a semmiből származhatik, és az előbbit elfogadván, fejtegeti a szerző, miszerint öslényegünk nem anyagi, hogy az nem más, mint realis tehetség (Anlage), azaz valami, de nem az, a mivé még kell, hogy váljék. Fejlődhetik, de nem magától. Oly lényt tételez tehát fel, mely a jövő világot már mint jelent, azaz emberileg felfogva, mint eszmét önmagában hordja, mely eszme az

ősanyagba befolyik, azt áthatja s alakítja és a szervesen összefüggő világegészenben mindinkább tökéletes kifejezést nyer. — »Über die sogenannte reine Erfahrung des Empirismus« című cikkében dr. Acherlis igyekszik fejtegetni, hogy tiszta tapasztalat számunkra egyáltalán lehetetlen, mert a pusztá észrehevés, érzékelés (Wahrnehmung) objectív és subjectív alakjában felette csalékony és tökéletlen tartalma csakis más észrevések segítségével, sőt azokból vont következtetések által egészítetik ki. A tapasztalat tehát változó eredmény és nem adott valami, és csakis az, a mit az értelem érzéki anyagokból eredményez. Az önszemlélődésnél a cselekvő lény vagy alany a belső tapasztalatban valósággal adott valami, mely minden subjectív önkénytől független, — ezt nevezhetni egyedül tiszta tapasztalatnak, míg a többi tapasztalatnál még két ténynek legegyszerűbb combinatiója is már az ok és okozat viszonyának megállapítását tételezi fel, úgy hogy lehetetlennek látszik az ismeret számára valaha teljesen tiszta tapasztalatot előállítani.

Irttak ezen füzetekben még a következő cikkek: Fortlage als Religionsphilosoph. Von Rud. Encken. Die Entwicklung der Astronomie bei den Griechen bis Anaxagoras und Empedokles, in besonderem Anschluss an Theophrast, von M. Sartorius. — Denknöthwendigkeit und Selbstgewissheit in ihrem erkenntnistheoretischen Verhältniss. Von Dr. Neudecker. Mit Anmerkungen von H. Ulrici. — Der Pessimismus in seinen psychologischen und logischen Grundlagen von Dr. phil. C. B. Braig. Továbbá a következő bírálatok:

Gust. Teichmüller. Die wirkliche und scheinbare Welt, — bírálja Schuchter. Megjegyzéssel Ulricitől. R. E. Über den letzten Grund der Dinge — bírálja Ulrici. — Dr. Alexander Wernicke. Die Philosophie als descriptive Wissenschaft, — bírálja ugyanaz. — The life of Imanuel Kant By J. H. W. Stückenberg, — bírálja ugyanaz. Kants Critique of Pure Reason. A Critical Exposition by S. Morris, bírálja ugyanaz. — Továbbá ugyancsak Ulricitől jelentek meg a következő bírálatok: Der Darwinismus und seine Consequenzen. Von Dr. E. Dreher. Die Macht der Vererbung und ihr Einfluss von Dr. L. Büchner. J. Kants Kritik der Vernunft und deren Fortbildung durch J. F. Fries. Von Prof. Dr. Grapengiesser. Anti Savarese von Anton Günther. Herausgegeben mit einem Anhang von P. Knoodt. — Bírálja továbbá az első füzetben Hermann tanár a következő munkákat: Die logisch historische Entwicklung von Kants vorkritischer Naturphilosophie. Von Prof. G. Thiele. — Továbbá ugyanaz az újabb olasz irodalomból: F. Masci Le idee morali in Grecia prima d'Aristotele. G. Pico della Mirandola Filosofia Platonica per V. di Giovanni. L'uomo ed il Materialismo. Delle questioni sociali e particolarmente dei proletari e del capitale. Libri tre de T. Mamiani. Dottrina dell' Evoluzione e sue principali conseguenze, Discorso del Prof. A Valdarnini. Sulla Teoria della doppia trasmissione del Dott. M. Panizza. G. Cimboli. Confessioni d'un disilluso. La Filosofia della Divinazione per E. Basevi. Jakob Böhm. Philosophische Studien von Dr. H. Martensen. — Bírálja Rabus tanár.

Végre bejelentetik: Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher dargestellt von Dr. K. Werner. A második füzetben Ulricitől a következő munkák bírálatai jelentek meg: Grundlegung der reinen Logik

von Dr. Georg Neudecker. Noch einmal die psychische Frage. Mit Beziehung auf Fechners neueste Schrift: »Revision der Hauptpunkte der Psychophysik.« — A. v. Leclair, Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie, bírálja dr. Schuppe. Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Neuzeit von Dr. Vinzenz Knauer, bírálja dr. Krohn A. Továbbá ugyanaz: Geschichte der griechischen Philosophie von Dr. A. Schwegler. Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant, Dictate aus Vorles. von H. Lotze. Della Interpretazione pantaistica di Platone di Alessandro Chiapelli. Le Ecclesiazuse di Aristofane e la Republica di Platone, Studio di Alessandro Chiapelli. — William Shakespeare, der Philosoph der sittlichen Weltordnung von Dr. Vincenz Knauer, — bírálja dr. Müllner L. Alfred Weber: Wille zum Leben oder zum Guten? bírálja Vaihinger. Die Grösse der Schöpfung von P. Angel Secchi, übertragen von C. Güttler, bírálja Ulrici. Die Philosophie des hl. Augustinus von Dr. J. Sturz, bírálva dr. Krohn A.-tól, végre: Rob. Schellwien: Die Arbeit und ihr Recht, bírálja Kirchner Frigyes. —tt —ő.

III. Mind. Nro. XXXI. July. 1883.

I. A Criticism of the Critical Philosophy (II), by Henry Sidgwick. Író folytatja a kritikai philosophia bírálátát és Kantnak tévedéseit illetőleg ellentmondásait iparkodik kimutatni. Bírálata főleg az »Analytik der Begriffe« és »Axiomen der Anschauung«-ra vonatkozik. A milyen figyelemreméltó volt szerzőnek első közleménye, olyan figyelemreméltó e második is. II. Maimonides and Spinoza, by Karl Pearson. Író mindazon megegyezési pontokat emeli ki, melyek Spinoza és Maimonides philosophiája közt feltehetőek. Szerinte azon írók, kik Spinozáról irtak, e körülményt nem vették kellően tekintetbe; Spinoza nagyobb mérvben követte a zsidó philosophiának hagyományait, mint azt róla rendszeresen felteszik. III. Mr. Herbert Spencer's Theory of Society (I), by F. W. Maitland. — Ismeretes Spencer ethikájának következő tétele: »Absolute Ethics stand to Relative Ethics, or Moral Therapeutics, in somewhat the same relation, as that in which Physiology stands to Pathology«. Spencer Social Staties című munkájában az erkölcsileg idealis embert és az erkölcsileg idealis társaságot tartja szembe előtt és vizsgálja, milyen a társadalom és melyek a társadalmi tagoknak jogai és kötelességei ilyen idealis állapotban. Spencernek nézeteit e tekintetben bírálja meg az értekezésnek írója. IV. The Word, by Father Harper, S(ocietatis) J(esu). Író teljesen scholastikai modorban philosophál a szóról.

A Notes and Discussions közt kiemelendőnek tartom azon kérdésnek psychologiai vizsgálatát; létezik-e tiszta roszakarat? (Is there such a thing as Pure Malevolence?) by F. H. Bradley.

Bővebben bíráltnak meg a következő phil. munkák: Benn's Greek Philosophers; Caird's Hegel, by Prof. Adamson; Rosmini's Origine of Ideas, by I. Burns-Gibson; Vaihinger's Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft, by Prof. Wallace; Bolliger's Anti-Kant, oder Elemente der Logik, der Physik und der Ethik, by T. Whittaker. Kiemelendőknék tartom azon bírálókat, melyek Benn, Caird és Vaihinger munkáiról irattak. —r. —ő.



TARTALOM.

I. Értekezések.

	Lap.
1. Dr. Babics Kálmán. A szerelem elméletéből	120—126
2. B. F. Greguss Ágost halálára	1—2
3. Dr. Bihari Péter. A nő. (1-ső közl.)	413—439
4. Böhm Károly. 1. Az asszony lélektanáról	22—54
» » 2. Kriticismus és positivismus	245—258
5. Dr. Buday József. Byron »Kain«-ja és Hartmann E. böl- cseleti rendszere. 1-ső közlemény	280—302
» » 2-ik közlemény	401—412
6. Dr. Lechner László. Spencer Herbert philosophiája. — Lé- lektani nézetek. 1-ső közlemény	101—119
» » » 2-ik közlemény (ábrával)	161—183
7. Málnai Mihály. Locke és Leibnitz vitája a velünk szüle- tett eszmékről. 1-ső közlemény	127—143
» » 2-ik közlemény	210—226
8. Dr. Nemes Imre. A jellem eszméje. 1-ső közlemény	184—196
» » » » » 2-ik közlemény	259—280
» » » » » 3-ik közlemény	338—348
9. Schmitt Jenő. A szellemi működés mint érzéki functiók összjelensége. 1-ső közlemény	3—21
» » 2-ik közlemény	81—100
10. Dr. Simon I. S. A metaphysikai aesthetika alapkérdései. — I. A szép mint egyetemes érzéktevékeny- ség. 1-ső közlemény	197—210
» » » » 2-ik közlemény	321—337
11. Szlamka Elek. Haladásunk és az emberi boldogság	349—375

II. Birálatok.

1. Dr. Babics K. Logika vagy gondolkodástan. — Ism. Böhm Károly	381—391
2. Dr. Carus Paul. Metaphysik in Wiss., Ethik u. Rel. — k.	393—394
3. Dr. August Comte's Einleitung in die posit. Phil. Deutsch von G. H. Schneider. — k.	154—155

	Lap.
4. Ed. Jankovszky. Phaenomenol. u. Metaphysik der abnormen Sinnesbilder. — Ism. dr. Lechner Károly	376—381
5. Kantnak 3 eddig kiadatlan műve. — k.	72—73
6. Koeber. Die Grundprincipien der Schelling'schen Naturphilosophie. — Ism. k.	70—72
7. K. Chr. Krause's Vorlesung über Aesthetik. — Ism. Schmitt Jenő	65—69
8. Leibnitz Philos. Schriften. — k.	73—74
9. Lotze Hermann. Grundzüge der Naturphilosophie. — Ism. k.	312—314
10. Lotze H. Gesch. der deutschen Philos. seit Kant. — Ism. k.	314—316
11. Masznyik E. Válasz »A szép mint fenséges« kritikusainak Feleletek rá	144—150 150—154
12. Dr. Pauer Imre. A logika elemei. — Ism. Böhm Károly	227—239
13. Philos. Vorträge herausg. von der Berliner philos. Ges. Ism. — r — o.	391—393
14. Dr. Fritz Schultze. Philosophie der Naturwissenschaft. — Ism. k. — 1-ső közlemény	54—65
» » » 2-ik közlemény	303—312
15. Secchi Angelo. Die Grösse der Schöpfung. Ism. k.	316—317
16. Kirchner. Ueber das Grundprincip des Weltprocesses. — Ism. Dr. Buday József	460—466
17. Fredrichs H. Zur modernen Naturbetrachtung. — Ism. Schmitt Jenő	460—466

III. Kivonatok értekezésekből.

1. H. Joly. Psychologie des grand homme	155—158
2. C. Vignier. Az állatok térbeli tájékozódása	159
3. Feuerlein E. a) Die Idee der Verantwortung stb.	140—241
» » b) Die Selbstpflicht im System u. der Gesch. der Moral	396
4. Jul. Nathan. Ueber das Ges. der vielen Ursachen	242
5. Laas E. Aphorismen über Staat u. Kirche	395
6. Aechelis Th. Die Ethik der Gegenwart	395—396
7. A Revue Philos.-ból több kivonat	470—478

IV. Lapszemle.

Minden füzetben, még pedig: 75—78; 155—160; 239—242; 318—319; 395—398; 471—476 ll.

V. Könyvszemle.

78—80; 160; 243—244; 320; 398—400 ll.

VI. Gondolatok.

Közlemény különböző írókból 74—75

