

Így a természetben mindenütt viszályt, harcot látunk, a győzelem váltakozását, s éppen ebben ismerhetjük fel még világosabban az akaratra jellemző belső, önmagával való, lényegi kettősséget. A megmaradó anyagnak mindegyre váltania kell formáját, ugyanis a kauzalitás vezérfonalán mechanikai, fizikai, kémiai, szerves jelenségek tolakodnának előtérbe mohón, elszakítva egymástól az anyagot, mert mindegyikük a maga eszméjét akarja megnyilvánítani. Ez a viszálykodás az egész természetén végigkövethető, sőt a természet maga épp ebből áll: εἰ γὰρ μὴ ἦν τὸ νεῖκος ἐν τοῖς πράγμασιν, ἐν ᾗ ἦν ἅπαντα, ὥς φησιν Ἐμπεδοκλῆς. (*nam si non inesset in rebus contentio, unum omnia essent, ut ait Empedocles. Arist. Metaph. B. 5.*):* hiszen ez a viszály maga csak az akarat önmagával való lényegi meg hasonlításának nyilvánulása. Ez az általános harc a legvilágosabban az állatvilágban válik láthatóvá, melynek tápláléka a növényvilág, s ahol ugyanakkor minden állat is megint zsákmánya és tápláléka lesz egy másiknak, tehát az anyagnak, amelyben azok ideája megtestesült, egy újabb anyagféleség megjelenése érdekében át kell adnia helyét, eképp minden állat csak egy másik, idegen állat állandó felszámolása révén őrizheti a maga meglétét; így az akarat, az élni akarás mindegy-

re önmagát emészti, és különböző alakokban önmaga tápláléka, míg végül az emberi nem, mert mind a többi felett uralkodik, a természetet a maga használatára termett produktumnak tekinti, ám ugyanez a nem, mint a negyedik könyvben látni fogjuk, maga is harcban, akarata önmeghasonlásában nyilvánul meg a legborzasztóbb egyértelműséggel, s lesz *homo homini lupus*.* Mindeközben ugyanezt a viszályt, ezt a legyőző felülkerekedést csakígy az akarat objektitásának alacsonyabb fokain is felismerjük. Sok rovar (főleg Ichneumonida)* rakja tojásait más rovarok lárváinak bőrére, sőt testébe, melyeknek lassú szétroncsolása a kikelő új ivadékok első műve azonnal. A fiatal kis polip, mely a régiből úgy nő ki, mint egy ág, és később leválik, már ez előtt is küzd a régi ellen a kínálkozó zsákmányért, és ezt akár egymás szájából is kiragadják (Trembley: Polypod. II., 110. o. és III., 165. o.). E nemben a legkirívóbb példát mégis a bulldoghangya szolgáltatja Ausztráliában: ha ugyanis ezt a rovar kettévágjuk, harc kezdődik a fej- és a farokrész között: amaz harapva támad, ez viszont derekasan védekezik, szurkálván a fejrészt: a küzdelem fél óráig is eltart, amíg mindkét fél el nem pusztul, vagy a többi hangya el nem cipeli őket. A dologra minden ily alkalommal sor kerül. (Howitt leveléből a *W. Journal*-ban, közli Galignani *Messengere*, 1855. nov. 17.) A Missouri partján látni néhol egy-egy hatalmas tölgyet, amelynek törzsére és ágaira óriás vadszőlőinda fut fel bőségesen, átfonja, mintegy megbéklyózza és összeköti a fát, amelynek így el kell pusztulnia: mintha megfojtanák. Ugyanezt láthatjuk már a legalacsonyabb fokokon is, például ahol szerves asszimiláció révén víz és szén növényi nedvvé vagy növény vagy kenyér vérré változik, s ekképp mindenütt, ahol a vegyi erőknek egyetlen, alárendelt hatásmódra való korlátozódása által állati szekréció megy végbe; azután a szervetlen természetben, amikor például sarjadó kristályok találkoznak, s egymást úgy zavarják, hogy nem mutathatják végül a tiszta kikristályosodott formát, ahogy csaknem minden drúza* az akarat efféle viszálja az objektívációnak ezen az igen alacsony fokán; vagy ha egy mágnes a vasra átkényszeríti mágnesességét, hogy eszméjét ekképpen is nyilvánítsa, vagy ha a galvanizmus a vonzásokat és választásokat legyőzi, a szilárd kapcsolódásokat bomlasztja, a kémiai törvényeket olyannyira feloldván, hogy valamely, a negatív póluson elbomlott só sava a pozitív pólushoz kényszerül át, anélkül, hogy az alkáliákkal,

melyeken áthatol, kapcsolatra lépne, vagy akár csak a lakmuspapírt, melyet érint, pirosra színezné. Nagy méretekben ezt a központi égitest és a bolygó viszonya példázza: a bolygó, jóllehet alapvetően függ a központi égitesttől, mindegyre ellenáll, akár a kémiai erők a szervezetben; ebből adódik a centripetális és a centrifugális erő állandó feszültsége, mely a világ egészét mozgásban tartja, s maga is kifejezése már annak az általános, az akarat jelenségét tekintve lényegi harcnak, amelyet fentebb vizsgáltunk. Mivel ugyanis a testeket kivétel nélkül egy akarat jelenségeinek kell tekintenünk, az akarat pedig szükségszerűen törekvésként nyilvánul meg: egyetlen, gömbbé tömörült világtest eredendő állapota sem lehet a nyugalom, hanem csak a mozgás, az előretörekvés a végtelen térben pihenőt s célt nem ismerve. Ezzel nem áll szemben sem a tehetetlenség törvénye, sem a kauzalitás: mivel ennek itt az anyag mint olyan a nyugalom és a mozgás vonatkozásában közömbös, így hát a mozgás ugyanúgy lehet eredeti állapota az anyagnak, mint a nyugalom; ezért aztán, ha mozgásban találjuk az anyagot, ugyanúgy jogosultak vagyunk feltételezni, hogy e mozgást a nyugalom valamely állapota előzte meg, és a mozgás bekövetkeztének okára kérdezni, mint fordítva, ha nyugalomban leljük, az ezt megelőző mozgást tételezhetjük fel, kérdezhetünk felszámolódásának okára. Ekképpen nem kell első indítótaszítást keresnünk a centrifugális erőhöz, mert ez az erő a bolygóknál, Kant és Laplace hipotézise szerint, ama központi égitest eredeti forgásának maradványa, amelyiktől a bolygók, annak összehúzódása folytán, elszakadtak. Ám magának annak lényeges a mozgás: forog mindegyre, repül közben a végtelen térben, vagy köröket ró esetleg egy nagyobb, számunkra láthatatlan központi test körül. Ez a nézet teljességgel egybeesik az asztronómusoknak a központi nap létezésére vonatkozó feltételezésével, csakígy egész naprendszerünk észlelt elmozdulásával, vagy talán ama teljes csillaghalmozéval is, amelyikhez napunk tartozik, s ebből végezetül minden állócsillag, köztük a központi nap távolodó elmozdulására is következtetni, aminek, persze, a végtelen térben semmi jelentősége nem marad (mert a mozgás az abszolút térben a nyugalom állapotától nem különbözik), és éppen ezáltal, ahogyan már közvetlenül is a cél nélküli törekvés és repülés révén, lesz kifejezőjévé annak a semmisségnek, valamely végső, elérendő cél hiányának, melyet itt, könyvünk végén, az akarat min-

den jelenségében megnyilvánuló törekvéseként kell majd elismernünk; ezért kell azután megint csak a végtelen térnek és végtelen időnek betöltenie az akarat összes jelensége számára a legáltalánosabb és leglényegibb formák szerepét, lévén ez összes jelenség az akarat teljes lényegének kifejezőhordozója. Végül az összes akaratjelenség számításba vehető egymás elleni harcát már a puszta anyagban mint olyanban szemlélvén felismerhetjük, amennyiben ugyanis Kant helyesen fejezte ki ez anyag lényegét mint taszító- és vonzerőt; úgyhogy az anyag meglétét merőben az egymás ellen törekvő erők harcában kell keresnünk. Mármint ha elvonatkoztatunk az anyag minden kémiai különbözőségétől, vagy ha az okok és okozatok láncolatába oly mélyen gondolunk vissza, képzelőleg, hogy még semmiféle vegykülönbség adva nincsen, akkor megkapjuk a puszta anyagot, a világot egyetlen golyóvá tömörítve, melynek életét, vagyis akaratobjektívációját a vonzó- és a taszítóerő közti harc teszi, az előbbi mint nehézkedés hat, mindenfelől a középpont felé törekedve, utóbbi mint áthatolhatatlanság, jellemezze akár merevség, akár rugalmasság, amannak ellenállva, s ezt az állandó törekvést és ellenállást az akarat objektíválásának tekinthetjük a lehető legalacsonyabb fokon, már ott az akarat karakterét kifejezve.

Ekképp látnánk tehát, a legelső fokon, hogy az akarat vak kényszerként, sötét, tompa törekvésként fejeződik ki, távol minden közvetlen megismerhetőségtől. Objektívációjának ez legegyszerűbb, leggyengébb fajtája. Mint ily vak kényszer és megismeréstelen törekvés, így jelenik meg azonban végig az egész szervesetlen természetben, mind az őskézdeti erőkben, melyeknek felkutatására és törvényeik megismerésére a fizika és a kémia vállalkozik, s melyeknek mindegyike egészen azonos jellegű és törvényszerű, egyéni jelleget nyomokban sem mutató jelenségek millióiiban mutatkozik meg, sokszorozódva merőben az időn s a téren át, vagyis a *principium individuationis* révén, ahogy valamely képet az üveg fazettái megsokszoroznak.

Fokról fokra világosabban objektíválódván, az akarat azért a növényvilágban is, ahol már nem tulajdonképpeni indítóokok, hanem ingerek jelentik a jelenségek kötelékét, csak merőben megismeréstelen, sötét hajtóerőként hat, s csakígy még az állati jelenség vegetatív részében, minden állat létrejöttében és kialakulásában, valamint ezek belső ökonómiájának fenntartásában, ahol szintén mindegyre csak

merő ingerek határozzák meg a jelenséget szükségszerűen. Az akarat objektitásának mind feljebb elkövetkező fokozatai vezetnek végül ahhoz a ponthoz, ahol az ideát megjelenítő individuum a maga asszimilálандó táplálékát nem tudná merő ingermozgás révén megszerezni; mert az ilyen kiváló inger mindig bevárandó, itt azonban a táplálék sajátlag meghatározott, és a jelenségek egyre fokozódó sokfélesége folytán a tülekvés és a kavargás oly nagy lett, hogy azok egymást zavarják, és a véletlen, melytől a merőben csak ingerhatásra mozgó egyed a táplálékát várni kényszerülne, túlságosan kedvezőtlenül alakulna már. A táplálékot ezért meg kell keresni, ki kell választani, ama ponttól fogva, hogy az állat a tojásból vagy az anyai testből, ahol megismeréstelen vegetált, kikerül. Ezért válik itt szükségessé a motivált mozgás, s emiatt aztán a megismerés, mely tehát úgy jelentkezik, mint az akarat objektívációjának ezen a fokon megkívánt segédeszköz, *μηχανή*, az egyed fenntartása és a faj továbbélése érdekében. Úgy jelentkezik, hogy az agy vagy valamely nagyobb ganglion* képviseli, amiképpen az önmagát objektíváló akaratot minden más törekvésében vagy rendeltetésében egy-egy szerv, vagyis a képzet számára szervként mutatkozik ily módon.¹ Csupán ennek a segédeszköznek – *μηχανή* – megléte révén állhat előttünk egy csapásra a *világ mint képzet*, valamennyi formájával, objektummal és szubjektummal, idővel, térrel, soksággal és kauzalitással. A világ most megmutatja másik oldalát. Eddig csupán *akarat* volt, most ugyanakkor *képzet* is, a megismerő szubjektum objektuma. Az akarat, mely eddig a sötétben, végső biztossággal és tévedhetetlenül követte ösztönét, ezen a fokon fényt lobbantott magának, eszközül, mely szükségessé vált, hogy felszámolja ama hátrányt, mely jelenségeinek tülekvéséből és bonyolult jellegéből épp a legtökéletesebbek számára támadott volna. Az eddigi tévedhetetlen biztosság és törvényszerűség, mellyel az akarat a szervetlen és a pusztán vegetatív természetben hat, arra épült, hogy kizárólag eredeti lényének megfelelően, mint vak kényszer, akarat, ilyképp volt tevékeny, nem segítette, ám nem

¹ Ehhez: a második kötet 22. fejezete, amiképpen *Az akaratról a természetben* c. írásomban: 54. kk. o. és 779. o. az első vagy 46. kk. o. és 68–72. o. a második kiadásban. (A 3. kiadás 48. kk. o. és 69–77. o.)

is zavarta egy második, merőben másmilyen világ, a világ mint képzet, amely csak képmása ugyan az ő maga lényegének, mégis egészen más természetű, s most belenyúl az ő jelenségeinek összefüggésébe. Ezzel meg is szűnik ezek tévedhetetlen biztossága. Az állatok ki vannak téve már a látszatnak, a megtévesztődésnek. Mindközben csak szemléleti képzeteik vannak, nincsenek fogalmaik, nincsenek reflexióik, ezért a jelenhez kötődnek, nem tudják figyelembe venni a jövőt. Úgy látszik, mintha ez az ész híján való megismerés nem lenne minden esetben elegendő a maga céljához, s olykor mintegy pótlólagos kisegítést igényelt volna. Mert azt az igen érdekes jelenséget figyelhetjük meg, hogy az akarat vak működése és a megismerés által megvilágított akaratműködés a jelenségek két fajtájában is mintha igen meglepő módon átnyúlna egymás területére. Az egyik eset: azt találjuk, hogy az állatok szemléletes megismerés és motívumai által vezérelt cselekvésében ott van egy ilyen, effélék nélkül, tehát csak a vakon ható akarat szükségszerűségével végbevitt cselekvés is, nevezetesen a művészeti ösztöncselekvésben, melyet sem motívum, sem megismerés nem vezérel még, s így mind az ilyesmi úgy tűnik fel, mintha éppenséggel absztrakt, ész jellegű motívumok munkálnának általa. A másik: ezzel ellentétes eset, ahol, épp ellenkezőleg tehát, a megismerés fénye hatol be a vakon munkáló akarat műhelyeibe, megvilágítván az emberi szervezet vegetatív funkcióit: ez pedig a magnetikus telepátia. Végül mármost ott, ahol az akarat önmaga objektivációjának legmagasabb fokára érkezett, az értelemjegyű felismerés, amely már az állatoké is, s amelynek az érzékek az adatokat szolgáltatják, s ebből származik a merőben a jelenhez kötött puszta szemlélet, nem elégséges immár: a bonyolult, sokoldalú, művelve alakítható, rendkívül rászorult és számtalan sérülésnek kitett lény, az ember, hogy fennmaradhasson, kénytelen kettős ismerettel megvilágítódni, a szemléleti ismerethez így ennek mintegy hatványos foka is kell, hogy járuljon, annak reflexiója: az ész mint az absztrakt fogalmak megteremtésének képessége. Ezzel megjelent a fontoló gondolkodás, amelyben ott az áttekintés jövőre és múltra, és, ennek következtében, lehetséges az előre megfontolt, a jelentől független cselekvés latolása, gondja, képessége, végül a saját akaratú döntés teljességgel világos tudata szintugyanekképp. Ha már a puszta szemléleti megismeréssel belépett a színre a látszat s a

megtévesztődés lehetősége, minek következtében is odalett a megismerés nélküli akaratcselekvés addigi tévedhetetlensége, ezért, továbbá, az ösztönnek és a művészetösztönnek kellett, megismerés híján való akaratmegnyilvánulásokként is, az ismeret által irányítottak közepette, az akarat segítségére sietnie, úgy akkor, íme, az ész színre lépésével az akaratmegnyilvánulások ama biztossága és tévedhetetlensége (mely a másik végpontra, a szervesetlen természetben, éppenséggel szigorú törvényszerűségként jelentkezik) csaknem teljességgel veszendőbe ment: az ösztön merőben hátrahúzódik, a fontolás, mely most minden mást helyettesíteni hivatott, megszüli (mint az első könyvben kifejtettük) az ingadozást és a bizonytalanságot: lehetségessé válik a tévedés, mely sok esetben akadály a akarat adekvát objektivációjának tettek által. Mert bár az akarat már a karakterben felvette határozott és megmászthatatlan irányulását, melynek megfelelően az akarás maga tévedhetetlenül, motívumkezdeményűen fellép, azért a tévedés csak meghamisíthatja ennek megnyilvánulásait, ugyanis tévmotívumok lépnek fel valódiakként, melyeket azután kiiktatnak így:¹ például ha a babona képzelt motívumokat hoz fel, melyek az embert egy bizonyos cselekvésre rákényszerítik, amely is annak a módnak, ahogyan akarata a meglévő körülmények között egyébként megnyilvánult volna, éppenséggel ellentmond. Agamemnón* megöli leányát; fősvény alamizsnát ad merő egoizmusból, reménykedvén a valamikori százszoros visszajuttalmaztatásban stb.

A megismerés egyáltalán, akár az észjegyző, akár a pusztán szemléleti, eredetileg tehát magából az akaratból indul ki, objektivációja magasabb fokainak lényegéhez tartozik, mint pusztán *μηχανή*, eszköze az individuum s a faj fenntartásának csakúgy, mint a test bármely szerve. Eredetileg tehát az akarat szolgálatában, az akarat célok vég- hezvitelére meghatározva, a megismerés csaknem mindig merőben az akarat szolgálatában áll továbbra is: ekképp minden állatban s majdnem minden emberben. A harmadik könyvben látni

¹A skolasztikusok ezért igencsak helyesen mondták: *Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum*.* Lásd Suarez: *Disp. metaph. disp., XXIII. sect. 7 et 8*.

fogjuk mégis, hogyan vonhatja ki magát egyes emberekben a megismerés e szolgálattétel alól, hogyan vetheti le igáját, hogyan állhat meg az akarás bármilyen szolgált célja nélkül tisztán önmagában s önmagának mint a világ merő tiszta tükre, amelyből a művészet fakad, végül a negyedik könyvben, hogy a megismerésnek e módja által, ha ez visszahat azután az akaratra, miként következhet be épp ez utóbbinak önfelszámolása, vagyis a lemondás, mely a végső célja, legbenső lényege minden erőnynek és szentségnek, s megváltása a világnak.

28. §

Vizsgáltuk ama jelenségek nagy sokféleségét és különbözőségét, melyekben az akarat objektiválódik; mi több, láttuk egymás ellen vívott végtelen s kiengesztelhetetlen harcukat. És mégis, íme, egész eddigi taglalásunk következményeképpen, az akarat maga, mint magánvaló, semmiképp sem merül ki ebben a számszerű sokságban, e váltakozásban. Az eszmék (a platóni ideák) különbözősége, vagyis az objektiváció megannyi fokozata, az egyéniségek tömege, melyekben ezek mindegyike megmutatkozik, a formák harca az anyagért: ez mind nem az ilyképp vett akaratot érinti, csupán objektivációjának útját-módját, s csak ezáltal van közvetett kapcsolatban vele, melynek révén aztán lényegének képzetszemponitű kifejezéséhez tartozik. Mint a *laterna magica* sok és sokféle képet mutat, jóllehet ugyanegy a láng, mely valamennyinek láthatóságot kölcsönöz, ekképp a sokszertű jelenségtömegben, mely egymás melletti sorjázás formájában a világot betölti, avagy egymásutániságban mint esemény egymást kiszorítja, mégis az *egy akarat* a megjelenő, melynek láthatósága, objektitása ez mind így, s amely mozdulatlan marad a változásokban: ez maga csak a magánvaló; hanem minden objektum már jelenség, fenomén, hogy Kant kifejezését használjuk. Jóllehet az emberben leli (platóni) ideaként önmaga legvilágosabb és legtökéletesebb objektivációját az akarat, azért ez egymagában mégsem fejezheti ki teljes lényegét. Az ember eszméje, hogy önmaga kellő jelentése és jelentősége szerint mutatkozhassék, nem állhat elszigetelten és magányosan, hanem kíséretében kell hogy legyen mind az összes lefelé vezető fok, az állatok és a növényvilág alakzatain át egészen a szervetlenig: csak ezek

54. §

A három előző könyv remélhetőleg elvezetett ahhoz a világos és bizonyos felismeréshez, hogy a világban mint képzetben az akarat tükre tárult, amelyben az megismeri magát, az egyértelműség és teljesség gyarapodó fokozatain át, melyek legmagasabbika az ember, kinek lényege azonban önmaga kiteljesült kifejezését csak ama cselekvéseinek összefüggő során át nyeri el, melyeknek öntudatos egybekapcsolódását csak az ész teszi lehetővé, melynek segítségével az ember az egésztest mindig *in abstracto* áttekintheti.

Az akarat, amely tisztán önmagában nézve megismerés nélküli és csupán vak, feltarthatatlan kényszertörekvés, ahogy még a szervetlen és a vegetatív természetben s törvényeiben, de egész életünknek, a magunkénak a vegetatív részében is megjelenni látjuk, a hozzátevődő, a szolgálatára alakult világgal mint képzetrel megkapja saját akarásának megismerését, s ettől azt, hogy mi is az, amit akar, vagyis hogy ez semmi más, mint épp ez a világ, az élet, ahogyan itt áll. Ezért neveztük a megjelenő világot az akarat tükrének, objektitásának: és mivel az, amit az akarat akar, mindig az élet, épp mert ez utóbbi ezen kívül semmi más, mint amaz akarás megjelenítése a képzetnek, ekképpen egymindegy s csak pleonazmus,* ha, ahelyett hogy egyszerűen annyit mondanánk: „az akarat”, azt mondjuk: „életakarat”.

Mivel az akarat a magánvaló, a belső tartalom, a világ lényegije, az élet viszont, a látható világ, a jelenség csupán az akarat tükre, ekképpen ez az akaratot oly elválaszthatatlanul fogja követni, mint a testet az árnya: és ha az akarat létezik, akkor az élet, a világ is létezni fog. Az életakaratnak tehát bizonyossága az élet, és amíg az élet akarata tölt el bennünket, nem kell aggódnunk létezésünk miatt, még a halál láttán sem. Látjuk, persze, ahogy az individuum keletkezik és elmúlik; de az individuum csak jelenség, csupán az ok elvében, a *principium individuationis*ban fogva maradt megismerés számára van: ennek számára természetesen ajándékként fogadja életét, a semmiből bukkan elő, azután a halállal elsenvedí ennek az ajándéknak az elvesztését, és visszatér a semmibe. Hanem hát mi az életet filozófusian, vagyis ideái szerint akarjuk szemlélni, és így azt találjuk majd, hogy sem az akaratot, a magánvalót önmaga minden jelenségében, sem a megismerés szubjektumát, minden jelenség nézőjét soha nem érinti a

születés és a halál. Hiszen a születés és a halál az akarat jelenségéhez tartozik, az élethez tehát, s ennek lényegije, hogy individuumokban jelenítse meg magát, melyek keletkeznek és elmúlnak, futó, az idő formájában fellépő jelenségeiként annak, ami önmagában nem is ismer időt, de épp a mondott módon kell megnyilvánulnia, hogy saját tulajdonképpen lényegét objektiválja. Születés és halál ugyanegy módon tartozik az élethez, tartja az egyensúlyt egymás kölcsönös feltételeként, vagy, ha szeretjük ezt a kifejezést, pólusai az élet össz-jelenségének. Minden mitológiák legbölcsebbike, az indiai ezt avval fejezi ki, hogy épp az istennek, amelyik a rombolást, a halált szimbolizálja (amiképpen Brahma, a trimurtis* legbűnösebb és legalacsonyabban álló istensége a nemzést, a keletkezést, Visnu pedig a fennmaradást), hogy e mitológia, mondom tehát, épp Sivának adja, a halálfejekből álló nyaklánc mellett, állandó jegyül a lingamot, szimbólumaként a nemzésnek, mely utóbbi tehát itt a halál kiegyenlítőseként jelentkezik, ami arra célzás, hogy nemzés s halál két lényegi korrelátuma egymásnak, egymást kölcsönösen semlegesítik és felszámolják.

Amit azonban most világosan tudatosítottunk, hogy tudniillik bármennyire időkezdetű s idővégű is az akarat egy-egy külön jelensége, magát az akaratot, mint a magánvalót, ez nem érinti, csakígy nem hat az objektum korrelátumára a megismerő, soha meg nem ismert szubjektumra, és hogy az életakaratnak az élet mindig bizonyossága – ez nem számolható a tartamos megmaradás tanaihoz. Mert az akarattal, ha magánvalónak tekintjük, csakígy a megismerés tiszta szubjektumával, az örök világszemmel nem kapcsolható egybe se megmaradás, se elmúlás, lévén ezek mind kizárólag az időben érvényes meghatározók, amazok viszont az időn kívül vannak. Ezért hát az individuum egoizmusa (az egyéné, a megismerés szubjektuma által megvilágított ez egyetlen akarat jelensége) ama kívánságához, hogy végtelen időközön át fenntartsa magát, a mi itt kifejtett nézetünk-ből ugyanúgy nem meríthet se tápot, se vigaszt, ahogy ama felismerésből sem, hogy halála után az egyebekbeni külvilág az időben fenn fog állni majd, ami ugyanennek a nézetnek a kifejezése csupán, mindössze objektív s ezért időbeli vonatkozásban. Mert igaz, hogy

mindenki csak jelenséggként mulandó, ugyanakkor mint magánvaló időtlen, tehát végtelen is; de csak jelenséggként különbözik a világ többi dolgától, magánvalóként ő az akarat, mely mindenben megjelenik, és a halál feloldja ezt az illúziót, mely tudatát a többiekétől elválasztja: ez a megmaradás. Hogy nem érinti őt a halál, mely érinthetetlenség is mint magánvalónak lesz a része, a jelenség számára ez az egyebekbeni külvilág további fennmaradásával esik egybe.¹ Innen van az, hogy annak bensőséges és csupán érzett tudata, amit éppen oly világosan megismertünk az eddigiekben, jöllehet, mint mondtuk, megakadályozza, hogy a halál gondolata már az ésszel élő lény életét is megmérgezhesse, hiszen az ily ép tudat mindamaz életkedv alapja, mely az élő derekasan fenntartja mind, és bátran életi, mintha nem volna halál, addig tudniillik, míg az életet tudja szeme előtt tartani, s tekintete erre irányul; nem akadályozza meg azonban ez azt, hogy ha a halál egyes egyedileg s a valóságban, vagy esetleg akár csak a fantáziában is, megközelíti az individuumot, kinek is akkor figyelembe kell vennie tényét, ne érezzen halálfélelmet az egyén, ne akarjon menekülni minden módon. Mert ahogyan addig, míg megismerése az életre mint olyanra irányult, s ebben a véghe-tetlenséget vélhette fölfedezni, így most, hogy a halált látja, már ezt kell fölismernie annak, ami, vagyis az egyes egyedi időbeli jelenség időbeli végének. Ami a halálban félelmes a számunkra, semmiképp sem a fájdalom: mert ez, egyrészt, nyilvánvalóan a halálon innen van, másrészt gyakran a fájdalomból menekülünk a halálba, csakúgy, ahogy máskor meg épp fordítva, a legborzalmasabb fájdalmat is vállaljuk, hogy a haláltól, bár az gyors volna s könnyű, még egy darabig menekedhessünk. Különbséget teszünk tehát a fájdalom s a halál mint két merőben más rossz közt: amitől a halálban félünk, az valójában az individuum bukása, s a halál leplezetlenül meg is nyilvánul ilyenként, és mert az individuum maga az életakarat az egyes

¹A *Védák* ezt úgy fejezik ki, hogy kijelentik: ha egy ember meghal, látása egy lesz a nappal, szaglása a földdel, ízeleése a vízzel, hallása a léggel, beszéde a tűzzel stb. (*Oupnek'hat*, 1. köt. 249. és kk. oldal) – valamint úgy is, hogy egy bizonyos formáság betartásával a haldokló átadja érzékeit s megannyi képességét egyenként a fiának, akiben ezeknek majd így továbbélniök rendeltetik. (*Uo.*, 2. köt., 82. és kk. oldal.)

egyedi objektivációban, egész lényege tiltakozik a halál ellen. Ahol mármost az érzés ily menthetetlenül kiszolgáltat bennünket, közbeléphet az ész, s annak visszás benyomásait nagyrészt legyűrheti, magasabb álláspontra helyezvén bennünket, ahol az egyedi egyes helyett most már az egészet tekinthetjük át. Ezért, hogy a világ lényegének olyas filozófiai megismerése, mely eljutott ama pontig, ahol mi most vizsgálódásainkkal állunk, de nem jut tovább, már itt s így is elegendő lehetne a halál borzalmának leküzdéséhez, oly mértékben, ahogyan az adott egyénben a reflexiónak hatalma lehetne a közvetlen érzés felett. Ha valaki az eddig elmondott igazságokat tökéletesen magáévá tette, ám ugyanakkor a maga tapasztalatai vagy valami tágabb megértés révén nem jutott odáig, hogy az egész életben oly makacsul tartó szenvedést lényeginek lássa, hanem az életben megelégtelést találja, s tökéletesen jól érezné magát benne, s aki nyugodt megfontolással arra vágya, hogy életpályája, ahogy addig megismerte, végtelenül futna, vagy visszatérésekkel volna örök tartama, s akinek életkedve is oly hatalmas lenne, hogy az élet élvezeteinek áraként minden nehézséget és kínt, mellyel az élet jár, készen s örömet vállalna; az ilyen ember „szilárdan s magvasan állna a szép kerek, nem múló földön”,* s nem volna mitől félnie: felszerelve amaz ismeretekkel, melyeket mi nyújtottunk neki itt, az idő szárnyain közelítő halált könnyen nézné, csalóka illúzióknak venné, tehetetlenkedő kísértetnek, mely csak ijesztgetne mindenkit, de hatalma azon nincs, aki tudja magáról, hogy ő az akarat, akinek az élet ezért mindenkor bizonyossága, és a jelen is, az akarat jelenségének tulajdonképpeni egyedüli formája; az ilyen embert ezért semmi végtelen múlt vagy jövő nem rettentheti, hiszen nincs azokban ott, mindezt a maja hiú trükkjének s fátylának tartja csak, s a haláltól ezért ugyanúgy nem kell félnie, mint a napnak az égen az éjtől. Erre az álláspontra helyezi, mint a *Bhagavad-gítá*, Krisna az ő induló tanítványát, Ardshunt,* amikor ez a küzdeni kész seregek látványától (valahogy úgy, mint Xerxész)* bánatnak adná fejét, csügged, elállna a harctól, hogy oly rengeteg ezrek vesztét ne okozza. Krisna erre az álláspontra juttatja, s akkor már nem tarthatja vissza amaz ezrek fenyegető halála: megadja a csatajelt. Ezt az álláspontot jelöli meg Goethe Prométheusza is, mondván:*

Most itt ülök. Embert teremtek
ennen-képemre,
hozzám hasonló emberi fajtát,
hogy sírjon, örüljön,
csóktól tüzesedjék és sanyarogjon
s téged ne becsüljön,
mint én!

Erre az álláspontra juttathatja el Bruno és Spinoza filozófiája is azt, akit ezek hibái és tökéletlenségei nem zavarnak meggyőződésében. Tulajdonképpen etikája Bruno filozófiájának nincsen, és Spinozáéban az etika egyáltalán nem a szerző tanának lényegéből indul ki, hanem, bármi dicséretes és szép is önmagában véve, mégis csak gyenge és kézzelfogható szofizmák által kötődik hozzá. A jelzett állásponton állna, végezetül, igen sok ember, ha megismerésük lépést tartana akarásukkal, vagyis ha képesek lennének minden kényszerű képzettől elszakadva magukkal világosan tisztába jönni. Mert a megismerés számára ez az álláspont az *életakarat igenlésének* teljességéé.

Az akarat önmagát igenli, nevezetesen: miközben a maga objektívításában, vagyis a világban és az életben, önmaga lényege a saját számára képzetként teljesen és világosan adva lesz, ez a felismerés semmiben sem gátolja akarását: hanem épp ez az így felismert élet lesz mint olyan is akarásának tárgya, csak míg eddig megismerés nélkül, pusztá kényszerű törekvésként vakon, most már megismerésjegyűen, tudatosan és fontolással. Ennek az ellenkezője, az *életakarat tagadása* mutatkozik akkor, ha erre a felismerésre az akarás megszűnik, amikor is a megismert egyes egyedi jelenségek nem hatnak immár az akarás *motivumaiként*, hanem a világ lényegének teljes, az *ideák* felfogásából sarjadt megismerése, mely az akaratot tükrözi, az akarat *kvietívájává* lesz, s így az akarat önmagát szabadon megszünteti. Ezek a merőben ismeretlen és ebben az általános megfogalmazásban nehezen érthető fogalmak remélhetőleg világossá válnak ama fenomének, itt cselekvési módok hamarosan következő bemutatása révén, melyekben egyrészt az igenlés fejeződik ki különböző fokon, másrészt a tagadás. Mert bár mindkettő a *megismerésből* indul ki, de nem absztrakt jellegűből, amely szavakban, hanem élő elevenből, amely a tett s a változás által nyilvánulhat meg csak, s marad független

a dogmáktól, amelyek eközben, absztrakt felismerésként, az ész foglalkoztatói. Mindkettőt bemutatni és az ész számára világosan megismerhetővé tenni: ez lehet csak célom, nem pedig egyiknek vagy másiknak előtérbe tolása, ajánlgatása, hiszen ez oly balgaság lenne, mint amennyire céltalan is, lévén hogy az akarat magában véve eleve mindig szabad akarat, önmagát meghatározó akarat, és számára nem létezhet törvény. Ezt a *szabadságot* s ennek viszonyát a szükség-szerűséghez: ezt kell, mielőtt a már említett tárgyalandókhoz előre-hatolnánk, mindenekelőtt vizsgálat tárgyává tennünk, s pontosabban meghatároznunk, továbbá még az étellel kapcsolatosan, melynek igenlése és tagadása itt problémánk, némely általános, az akaratra és ennek objektumaira vonatkozó megfigyelést végrehajtanunk, mint ami által is a cselekvési módok etikai jelentésének szándékolt megismerését, a legbelső lényegük szerintit, magunknak megköny-níthetjük.

E kitekintés után, mely a tiszta szeretetnek a részvéttel való azonos-ságát vizsgálta, hol is ez utóbbinak, a részvétnek a saját individuumra való visszavetítésekor a sírás fenoménja a megjelenő tünet, hadd vegyem fel újra a cselekvés etikai jelentésére vonatkozó fejtegetések

¹Lásd ehhez a második kötet 47. fejezetét. Aligha szükséges emlékeztetni rá, hogy a 61–67. §-okban kifejtett etika részletesebb és teljesebb bemutatása ott lelhető az erkölcs alapjairól írott pályamunkámban.

fonalát, megmutatandó most már, hogyan fakad abból a forrásból, mely mind a jóságé, szereteté, erényé és nemességé is, végezetül az csakígy, amit az életakarat tagadásának nevezek.

Ahogy a korábbiakban azt láthattuk, hogy a gyűlöletet és a gonosz-ságot az egoizmus határozza meg, ez utóbbi pedig a megismerésnek a *principium individuationis*ban való megrekedésén alapul, így most az igazságosság, majd feljebb a szeretet és a nemesség eredetét s lényegét mind a legmagasabb fokig e *principium individuationis* átlátásában fedeztük fel, mely átlátás, feloldván a saját és az idegen individuumok különbségét, az érzület legteljesebb jóságát egészen a legönzetlenebb szeretetig és a legnagyobb lelkiűbb, mások javát szolgáló önfeláldozásig lehetővé teszi s megmagyarázza.

Ha azonban a *principium individuationis*nak ez az átlátása, az akarat minden jelenségbeni azonosságának ez a közvetlen megismerése a világosság magas fokán van jelen, azonnal valami még messzebb menő befolyást gyakorol az akaratra. Ha ugyanis valaki szeme előtt a maja fátyla, a *principium individuationis* úgy föllebben, hogy ez az ember nem tesz egoista mód különbséget többé saját személye és másoké között, hanem más individuumok szenvedését ugyanolyan együttérzéssel fogadja, mint a magáét, s ezáltal nemcsak végsőkéig segítőkéssé immár, de kész arra is, hogy a maga individuumát feláldozza, ha ezzel más idegen individuumok megmenthetők: akkor önmagától következik, hogy az ily ember, aki minden lényben önmagát, saját legbenső és igaz valóját ismeri fel, minden élő végtelen szenvedését is sajátjaként szemléli, s így az egész világ fájdalmát magához hasonítja. Számára szükségképpen nem idegen többé semmi szenvedés. Másoknak minden kínja, amit csak lát, mind, amit oly ritkán tud enyhíteni, megannyi kín, amiről közvetve értesül, sőt amit csak lehetségesként felismer is, úgy hat szellemére, mint a sajátja. Már nemcsak a maga személyének váltakozó javát s baját tekinti, ahogy az egoizmusban megrekedt emberek; hanem, mivel a *principium individuationis*on átlátott, számára minden egyformán közeli. Megismeri az egészet, felfogja így annak lényegét, s azt találja, hogy állandó elmúlásban leledzenek a dolgok, semmis törekvésben, belső viszályban és szüntelen szenvedésben, s bárhová tekint, a szenvedő emberiséget és a szenvedő állatvilágot látja, lát egy tovaszedülő világot. Ez mind azonban oly közel áll hozzá most már, ahogy az

egoistához mindig csak a saját személye. Mármost akkor, ha a világot ilyképp megismerte, hogyan igenlje ezt az életet az akarat szüntelen aktusaival, s éppígy miként kapcsolódjék hozzá még szorosabban, szorítsa magához azt még erőteljesebben? Ha tehát az, aki még a *principium individuationis*, az egoizmus foglya, csak egyedi dolgokat ismer fel, s ezeknek az ő személyéhez való viszonyát, s azok így mindegyre újabb *motívumaivá* válnak az ő akarásának, az egésznek, a magánvaló megannyiszori lényegének ez az imént vázolt megismerése minden s minden lehetséges akarás *kvietívájává* válik. Az akarat innentől kezdve elfordul az élettől: elrettentik már azok az élvezetek, amelyekben az élet igenlésére ismer. Az ember elérkezik az önkéntes lemondás, a rezignáció, az igazi elengedettség és a teljes akarattalanság állapotába. Ha nekünk többieknek, kiket még a maja fátyla környez, olykor, minket súlyosan érintő egyéni szenvedések közepette vagy élénken megismert idegen szenvedésben, az élet semmisségének és keserves mivoltának ismerhetése a közelünkbe kerül is, s teljes és egyszer s mindenkorra szóló lemondással a vágyak tövisét letörjük is, elzárkózván minden szenvedéstől, megtisztulnánk s megszentelődnénk is, azért csak hamar körülfon minket újra a jelenség illúziója, és motívumai megint megindítják akaratumkat: nem szakíthatjuk ki magunkat, jönnek a remény csábításai, ott a jelen hízgelgése, az élvezetek édessége, a jóllét, mely személyünknek a szenvedő világ siralmi közepette osztályrésze lesz, miközben a véletlen s a tévedés uralkodik mindeneken, visszahúz bennünket ez így mind a világhoz, kötelékeinket újra szorosra húzza. Ezért mondja Jézus: „Könnyebb a tévénél a tíz fokán átmenni, hogynem a gazdagnak az Isten országába bejutni.”*

Ha az életet körpályához hasonlítjuk, melynek talaja szín izzó szén, s alig akad néhány hús hely, és nekünk ezt a kört kell mindegyre befutnunk, nos, a csalképzetben leledzőt az a hús hely vigasztalja, amelyiken éppen áll, vagy amelyet már maga előtt a közelben lát, s így szaporázza feléje léptét. Az viszont, aki a *principium individuationis* átlátja, a magánvaló lényegét s ezáltal az egészet megismeri, ilyen vigaszra immár nem szorul: egyszerre látja ott magát minden helyen, így lép. Akarata megfordul, nem igenli már önmagának a jelenségben tükröződő képét, hanem épp ezt tagadja. A fenomén, amelyen át ez megnyilvánul, az átmenet az erényből az *aszklézis*be. Nevezetesen,

már nem elég az illetőnek, hogy másokat ugyanúgy szeret, ahogy önmagát, s annyit tesz értük, amennyit saját magáért; hanem viszolygás támad benne ama lényeggel szemben, amelynek önmaga jelensége a kifejezése lett, az életakarattal szemben, a siralmasnak megismert világ magvával és lényegével szemben. Megtagadja ezért hát ezt a benne megjelenő és már a teste által kifejezett lényeget, és tette most meghazudtolja jelenségét, nyílt ellentmondásba kerül vele. Lényegiben nem más ő, mint az akarat jelensége, s mégis, megszűnik most bármit is akarni, óvakodik tőle, hogy akaratát bármihez is fűzze, a legnagyobb közönyt próbálja megrögzíteni magában minden dolog iránt. Teste egészséges és erős, a genitáliák által kifejezi a nemi ösztönt; ő azonban tagadja az akaratot, és meghazudtolja a testét: nem akar nemi kielégülést, semmi körülmények között. Az önkéntes, teljes szüzesség az aszkézis első lépése, avagy az életakarát tagadásáé. Ez az aszkézis tagadja ezáltal az akaratnak az individuális életen túli igenlését, s evvel jelét adja, hogy ennek a testnek az életével az akarat is, melynek jelensége a test, felszámolódik. A természet, mely mindig igaz és naiv, kimondja, hogy ha ez a maxima általánossá válna, kihalna az emberiség: és azok után, amit a második könyvben minden akarat jelenség összefüggéséről mondtunk, úgy hiszem, feltételezhető, hogy a legmagasabb akarat jelenséggel annak gyengébb visszfénye is elmúlna, vagyis az állatvilág itt; amiképpen a teljes fény tűntén a félárnyak is tovatűnnek. A megismerés teljes felszámolódásával akkor az egész további világ is magától semmivé válna, mert szubjektum nélkül nincs objektum. E tárgyban hadd hivatkozzam a *Védák* egy helyére, ahol ez áll: „Miként e világon az éhes gyermekek anyjuk körül tolongnak, úgy várokozik minden lény a szent áldozatra.” (*Asiatic researches*, 8. köt.; Colebrooke, *On the Vedas*, kivonat a *Sáma-Védából*: megjelölhető még: Colebrooke, *Miscellaneous essays*, 1. köt. 88. o.) Az áldozat itt egyáltalán a rezignációt jelenti, és a természet többi része megváltását az embertől várja, aki egy személyben pap és áldozat is. Sőt igen figyelemreméltó mozzanatként érdemes fölemlíteni, hogy ezt a gondolatot a csodálatos és beláthatatlan mélységű Angelus Silesius is kifejezte *Az ember juttat mindent Istenhez* című kis versében, íme:

Ember! Minden szeret s körültolong ma téged,
Fut hozzád: általa istenéhez elérhet.*

De egy még nagyobb misztikus, Eckhard* mester, akinek csodálatos írásai most a Franz Pfeiffer-féle kiadásban végre (1857) hozzáférhetővé váltak, azt mondja itt, 459. o., teljességgel a most kifejtett értelemben: „Bizonyítom ezt Krisztussal, aki ezt mondja: »És én ha fölemeltetem e földről, mindeneket magamhoz vonszok.« (János 12,32) Így kell a jó embernek mindent följuttatnia Istenhez, mindenek eredet helyére. Ezt tanúsítják nekünk a mesterek, hogy mind a teremtmények teremtve lőnek pedig az ember kedvéért. Ezt, íme, lássátok minden teremtményen: hogy az egyik teremtmény a másikat használja: a marha a füvet, a hal a vizet, a madár a levegőt, a vad az erdőt. Így lesznek mind a teremtmények a jó embernek hasznára: az egyik teremtményt a másikban a jó ember Istenhez juttatja el.” Azt akarja mondani ezzel: az ember azért, hogy önmagában és önmagával az állatokat is megváltsa, használja őket ebben az életben. Még a Biblia nehezen megfeythető helye, a Róm 8,21–24. is mintha ebben az értelemben lenne kibontandó.

A buddhizmusban is megeljük a dolog kifejezését: például amikor Buddha, még bodhiszattvaként,* lovát utolsó alkalommal, tehát mikor az apai rezidenciáról a pusztába menekül, nyergelteti, ily versnyi szóval szól hátsához: „Rég itt vagy te már életben és halálban, de most szűnj meg hordozni és cipelni. Csak még az egyszer, ó, Kantakana, vígy engem el innen, és amikor elérem a törvényt (ha Buddha lesz), nem fogok feledkezni rólad.” (*Foe Koue Ki*, trad. p. Abel Rémusat, 233. o.)

Az askézis megmutatkozik továbbá az önkéntes és szándékos szegénységben, amely nem *per accidens* keletkezik, hogy a tulajdont netán idegen szenvedések enyhítésére adná oda valaki, hanem itt ez már öncél, az akarat állandó mortifikációjául kell hogy szolgáljon, nehogy a kívánságok kielégülése, az élet édessége az akaratot ismét fölébressze, mikor pedig már az önmegismerés viszolyog tőle. Aki eddig a pontig eljutott, eleven testként, konkrét akaratit jelenségként mindegyre érzi még magában a hajlamot bármiféle akarásra: ám ezt szándékosan elnyomja magában, arra kényszerítván magát, hogy semmit se tegyen meg abból, amit tenni nagyon is szeretne, ellenben mindent megtegyen, amit nem szeretne, még ha annak semmi egyéb célja nincs is, mint az akarat mortifikációja.* Mivel a saját személyében megjelenő akaratot maga is tagadja, nem fog ellenállást tanúsíta-

ni, ha másvalaki ugyanezt teszi, vagyis ha ellene jogtalanságot követ el: ezért üdvözlő bármi kívülről, véletlen vagy idegen gonoszság által jövő szenvedést, mely őt éri, üdvözlő ekképp minden kárt, minden gyalázatot, minden sértést: örömmel fogadja mindezt, mint oly alkalmat, mellyel bizonyosságát adhatja önmaga előtt annak, hogy nem igenli többé az akaratot, hanem örömmel fogja pártját mindenkinek, aki amaz akarati jelenség ellensége, mely az ő személye. Ezért hát minden ilyen szégyent-gyalázatot és szenvedést kimeríthetetlen türelemmel és szelídséggel tűr, a gonoszat, tiltakozás nélkül, jóval viszonozza, és a harag tüzét ugyanúgy nem hagyja fellángolni, ahogyan a vágyét sem, saját magában. Ahogy magát az akaratot, ekképp öli el ennek láthatóságát, objektitását, a testet is: rosszul táplálja, legyen ínséges, ne viruljon, nehogy az akaratot, melynek pusztá kifejezése és tükre, újra felélessze s erőteljesebben ösztönözze. Ekképpen jut el a böjtölésig, sőt a kasztrálástól és az önkínzástól sem riad vissza, hogy az állandó nélkülözés és szenvedés által az akaratot mindjobban megtörje, kiölje, mert azt mint a saját s a világ szenvedő létezése forrását ismeri fel s veti meg. Ha végre eljön a halál, mely az akaratnak ezt a jelenségét feloldja, mely akaratnak lényege itt önmaga önkéntes megtagadásával már rég, a gyöngye maradék kivételével, mely e test elevenségeként tűnhetett fel még, elhalt: akkor e halál mint vágyva vágyott megváltás üdvözölve lesz, s fogadva örömmel. Vele itt, másoktól eltérően, nem csupán a jelenség ér véget; hanem maga a lényeg is felszámolódik, amely itt a jelenségben s általa már csak gyengén létezgetett:¹ s most ez utolsó romlatag kötelék is szét szakad. Annak számára, aki így végzi, véget ért a világ is.

És mind, amit én akadozó nyelvvel és merő általános kifejezésekkel próbáltam elmondani, korántsem önmagam által kifundált filozófiai mese, és nem is mai dolog: nem, igen sok szent és szép lélek

¹ Ezt a gondolatot szép hasonlat fejezi ki az ősrégi szanszkrit filozófiai írásban, a *Sankhya Karikában*: „Ennek ellenére a lelken egy darabig ott van még a tett köntöse, ahogy a fazekaskorong, bár az edény készen van már, forog még tovább, a korábbi taszítás eredményeképpen. Csak amikor a megvilágosult lélek a testtől elválik, és a természet a számára megszűnik, akkor áll be a teljes megváltás.” Colebrooke: *On the philosophy of the Hindus: Miscellaneous essays*, 1. köt. 259. o. Ugyanezt lásd még *Sankhya Karika* by Horace Wilson, 67. §, 184. o.

irigylésre méltó élete volt ez a keresztények közt, még több a hinduk s a buddhisták körében s más hitbéli társakéban csakis. Bármennyire eltérő dogmákat véstek is eszükbe, az a benső, közvetlenül intuitív megismerés, amelyből erény és szentség mint kizárólagos és egyedüli forrásból eredhet, ugyanazon a módon fejeződött ki életük alakulásán át. Mert itt is megmutatkozik az egész vizsgálódásunkban oly fontos és mindenütt átütő és átfogó, eddig mégis oly kevésbé értékelt, nagy különbség az intuitív és az absztrakt megismerés között. A kettőt széles szakadék választja el, s ezt a világ lényegének megismerésére vonatkozóan csak a filozófia hidalhatja át. Intuitívan ugyanis, tehát *in concreto*, tulajdonképpen minden ember a tudatában van minden filozófiai igazságnak: hanem hogy ezeket az ember absztrakt tudásába, a reflexióba befoglalja, ez már a filozófus dolga, aki többet nem akar, és többre nem is képes.

Tehát talán itt kerül először kimondásra absztraktul s minden mitikus elemtől megtisztítva a szentség belső lényege, az önmegtagadásé, az önakarat kiöléséé, az aszkézisé, mint ami mind az *életakarat megtagadása*, s akkor jelentkezik, ha már a saját lényegének teljes megismerése minden akarás kvietívájává vált. Közvetlenül felismerték s tett által kimondták ugyanakkor mind a szentek és aszkéták, akik azonos benső megismerés jegyében is igen eltérő nyelvet beszéltek, ama dogmák szerint, melyeket egyszer észbe vettek, s amelyeknek megfelelően egy indiai szent, egy keresztény, egy lámaista mind-mind nagyon különböző módon tudna számot adni a maga tevékenységéről, ami azonban a dolog szempontjából közömbös eltérés. Bármely szent lehet a legképtelenebb babona híve, lehet ugyanakkor filozófus is éppenséggel: ugyanannyit ér ez is, az is. Csak tette bizonyítja szent mivoltát: mert az ily cselekvés, erkölcsi szempontból, a világnak s lényegének nem absztrakt, hanem intuitívan felfogott, közvetlen megismeréséből indul ki, s ő maga is csak eszének megnyugtatósára magyarázza aztán valamely dogma szerint. Ezért tehát egyáltalán nem szükséges, hogy a szent filozófus legyen, vagy a filozófus szent: amiképpen nem szükséges az sem, hogy egy minden ízében szép ember nagy szobrász legyen, vagy egy nagy szobrász minden ízében szép ember. Egyáltalán, különös követelmény bármely moralistával szemben, ha azt kívánják tőle, hogy ne ajánljon más milyén erényt, csak amelyiknek ő maga a birtokában van. A világ

teljes lényegét absztraktul, általánosan és világosan megismételni fogalmakban, ekképp mint reflektált képmást az ész maradandó és mindig készen álló fogalmaiba foglalni: ez s nem egyéb a filozófia. Hadd emlékeztessenek a verulami Baconnek az első könyvben idézett kitételére.

De éppígy absztrakt és általános s ezért hideg az én fentebbi taglalásom is, ahogyan az életakarat tagadását vagy egy szép lélek útját, egy rezignált, önkéntesen vezeklő szentét bemutatom. Ahogy az a megismerés, amelyből az akarat tagadása kiindul, intuitív és nem absztrakt, így tökéletes kifejezéséhez sem absztrakt fogalmakban jut el, hanem kizárólag a tettben és az életútban. Ezért ha teljesebben akarjuk érteni, mit is értünk az életakarat filozófiai tagadásán, meg kell ismernünk a tapasztalat és a valóság példáit. Persze a mindennapi tapasztalatban nem lesz effélékben részünk: *nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*,* mondja remekül Spinoza. Vagyis ha a sors különös kegye nem tesz szemtanúvá bennünket, meg kell elégednünk ily emberek életének leírásával. Az indiai irodalom, már amennyire abból a kevés fordításból is láthatjuk, különösen gazdag a szentek, vezeklők (samaneusok, saniassik* stb.) életének leírásaiban. Még az ismert, jóllehet minden szempontból korántsem dicsérhető *Mythologie des Indous par Mad. de Polier** is sok ily kiváló példát vonultat fel. (Elsődleg a második kötet 13. fejezetében.) A keresztények körében sem hiányoznak a megcélzott magyarázat példái. Olvassuk csak el azoknak a személyeknek a többnyire rosszul megírt életrajzait, kiket hol pietistáknak,* hol kvietistáknak,* jámbor rajongóknak stb. neveznek. Efféle életrajzok gyűjteményeit különböző korokban mindegyre ki is adják, ilyen például Tersteegen gyűjteménye, a *Szent lelkek élete*,* Reizé, az *Újjászületettek története*, napjainkban Kanne gyűjteménye,* amely sok rossz mellett egy s más jót is tartalmaz, mely utóbbiakhoz különösen a *Beata Sturmín életét* sorolom. Egészen Bajátlag tartozik ide Assisi Szent Ferenc* élete, aki az aszkézis megszemélyesítője s minden kolduló barát példaképe volt maga. Élete, melyet fiatalabb kortársa, a skolasztikusként is híres Szent Bonaventura* írt le, újabban ismét megjelent: *Vita S. Francisci a S. Bonaventura concinnata* (Soest 1847),* miután röviddel előtte gondos, részletes, minden forrást felhasználó biográfiája már Franciaországban is kiadásra került: *Histoire de S. François d'Assise, par Chavin de Mallan*